

As famílias tribais

Jean-Martin Rabot*

1. Crise da moral e da família?

A crise tornou-se num conceito premente da modernidade. Ao ponto de constituir uma preocupação de ordem conceptual mais do que de ordem real. Fala-se indistintamente de crise das instituições e dos valores, da família e do casamento. Parece que existe mesmo um movimento necrófilo que se apoderou das ciências sociais, anunciando sucessivamente, e às vezes simultaneamente, a morte do homem, o fim da história, o falhanço da moral, o desaparecimento da família tradicional. Tal obsessão explica-se quiçá pelo sociocentrismo da modernidade, inerente à cultura ocidental, que padronizou formas de vida específicos, atribuindo-lhes um valor universal. Deste ponto de vista, e como bem o viu o filósofo José Gil, a crise não é mais do que a expressão da modernidade ocidental que está «a reduzir cada vez mais a margem das possibilidades, das possibilidades de vida, das possibilidades de escolha. Cada vez mais aparece, como única possibilidade, uma via única: uma via única de ter um emprego, uma via única de criar uma família, uma via única de pensar, de ter emoções, de amar...» («Entrevista a José Gil», in *Jornal de Negócios*, de 8 de Janeiro de 2010, pp. 6-9: 9 para a citação). Assim, a modernidade viu-se incapaz de compreender os processos de mudança a que toda a forma instituída fica submetida. Ficou, embora de forma secularizada, enraizada na moral religiosa do Ocidente, segundo a qual «o casamento estável entre um homem e uma mulher é um dos princípios não negociáveis» para «uma correcta convivência civil e cristã», como o professou o cardeal Saraiva Martins na Igreja da Santíssima Trindade, no quadro das celebrações do dia 13 de Maio de 2008, em Fátima. Ditames moralistas do mesmo tipo figuram no *Boletim para a causa de Beatificação de Mons. Joaquim Alves Brás* (Publicação Trimestral n.º 53 janeiro/Março de 2008), que encontramos na caixa de correio e no qual li que é a ele que devemos a formulação seguinte: «Salvemos a família e salvaremos o mundo». Ora, é sabido que na pós-modernidade já nada obedece ao princípio da salvação. A chamada crise da família que está a ser invocada nos discursos políticos, religiosos e sociais não é mais do que a crise do «modelo patriarcal e familiar em que assenta a maior parte das estruturas industriais» (Costa, 1997: 9). Dito nas palavras de Moisés Martins, a crise da família é antes de mais a crise da desintegração da família «como instituição de controle, à medida que o sexo se desloca da casa para o local de trabalho e para todos os locais de relacionamento social, que exprimem a actual atmosfera «sensológica», de que fala Mario Perniola» (2010: 2).

A modernidade esqueceu-se do carácter relativo de toda a instituição social, da sua necessária inscrição no tempo, da sua inevitável circunscrição no espaço. Julgava

* Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho.

que «a nuclearização dos grupos domésticos e a conjugalização dos casais» (Segalen, 1999: 327) representavam o alfa e o ómega de toda evolução em matéria de família. Não se mostrou capaz de se abrir «à noção de fusão móbil ou fluida» (Xiberras, 1993: 180) que melhor caracteriza a socialidade pós-moderna, ou seja, um tipo de experiência e de vivência que aponta para um retorno ao sistema de clã (Durkheim), à comunidade emocional (Weber), à tribo (Maffesoli), no coração de sociedades que se pretendem altamente marcadas pelo individualismo.

A família, como no-lo recorda Engrácia Leandro «tem-se tornado uma noção polisémica» e parece mesmo que a «diversidade das suas estruturas, formas de organização e representações» (2001: 39) remete para o paradigma holístico, para o colectivo. Por outras palavras, a pós-modernidade torna a descobrir o tipo de família que encontrávamos nas sociedades tradicionais: a família alargada. O casamento homossexual, o casamento *post-mortem*, a poligamia ou a poliandria, a formação de grupos movidos pela relação fraterna entre os seus membros, à semelhança de determinadas seitas, a adopção de determinados comportamentos, quase que orgíacos, apontam para o ressurgimento do tribalismo, prendendo novamente o homem a uma organicidade natural e ao todo cósmico. Nestas manifestações, características da pós-modernidade, joga-se «a passagem do pleno institucional para a concavidade matricial» (Maffesoli, 2010: 77). Parece mesmo que assistimos a uma inversão deste processo que começou nas sociedades primitivas até aos dias de hoje, um processo que culminou com a instituição do casamento conjugal e da família nuclear, um processo evidenciado por Engels e que consiste no «estreitamento incessante do círculo que, nas origens, incluía toda a tribo e no seio do qual reina a comunidade conjugal entre os dois sexos» (Engels, 2007: 22). Regresso e regressão são talvez as palavras-chave da pós-modernidade. Daí que alguns sociólogos prefiram o termo de «involução» ao de revolução (Baudrillard) ou o de «envolvimento» (Maffesoli) ao de desenvolvimento.

A crise da moral é antes de mais a crise dos moralistas, daqueles que projectam o seu medo, a sua angústia, o seu ressentimento sobre o mundo, daqueles que pensam os tempos pós-modernos com as categorias da modernidade: a estabilidade, a fixidez, a estática. Em vez de nos fixarmos obsessivamente no carácter unicamente instituído de toda a organização, devemos reconhecer que esta é lábil, inconstante, dinâmica. Só assim é que poderemos compreender, no sentido etimológico de «prender com», apreender na totalidade, «o apelo místico da jubilação dionisíaca» (Nietzsche, 1976: 106), característico da sensibilidade pós-moderna. Só assim é que poderemos apreender a constante dinâmica do parentesco a que Godelier dedicou a sua grande obra, *Metamorfoses do parentesco*. Uma dinâmica que diz respeito a três factos: «a relação dos indivíduos com a sexualidade, a posição dos homens e das mulheres na sociedade (e por conseguinte as relações entre ambos os sexos) e a situação das crianças» (2004: 565). Uma dinâmica que assente no seguinte processo: «o casal já não se confunde com a família, o conjugal dissocia-se do parental, e o parentesco reveste cada vez mais um conteúdo social independente do biológico ou do genético» (*ibid*: 569). É precisamente esse alastramento do conteúdo social do parentesco

que nos leva a falar de famílias tribais, das quais as hordas pós-modernas, os fenómenos orgíacos, e mesmo os factos instituídos, constituem o exemplo paradigmático.

2. As hordas pós-modernas

Os processos de transformação que afectam as famílias do ponto de vista da sua estrutura, não vão no sentido de um reforço do individualismo; vão antes no sentido de um reforço da comunidade. Aquilo a que Giddens chamou de «democratização da vida pessoal» (2007: 229) e que se alicerça na ideologia de uma maior «participação dos indivíduos na determinação das condições exactas da sua associação» (*ibid.*: 231), fenómeno que diz respeito às relações amorosas e sexuais, aquilo que Luhmann denominou de «realização individual de si» (1990: 195) e que remete para «um problema de assumpção da maturidade na prática da vida própria, que enfrentamos ao constituir laços, ao desfazê-los, ao renunciar à ideia de os ter, no decurso e uma longa vida». Neste processo não estão excluídos os constrangimentos de grupo, a submissão às suas leis. Por outras palavras, os indivíduos encontram as razões de viver no próprio grupo, prescindindo assim do «quadro ético apropriado a uma ordem pessoal democrática que se conforme, em matéria de relações sexuais, assim como em outros contextos da vida pessoal, ao modelo do amor convergente» (Giddens, 2007: 229), dispensando também toda a forma de «semântica, à semelhança da do amor paixão» (Luhmann, 1990: 199), enquanto cimento das ligações sociais.

As lamentações que ecoam no mundo político, universitário e jornalístico, apontam para uma fragilização das relações sociais e uma perda de valores, para uma individualização acrescida que impossibilita qualquer forma de auto-regulação das ligações sociais. Ora, as sociedades pós-modernas são profundamente holísticas, facto que os intelectuais tardam em reconhecer. Estes envenenam-nos com narrativas sobre o carácter inelutavelmente individualista e unidimensional da sociedade, ao ponto de que toda a referência a noções como as de determinismo e constrangimento, tradição e reprodução, laço social e comunidade, se tornaram obsoletas, como o constatou Zygmunt Bauman: «No mundo moderno-fluido a solidez das coisas, como a dos humanos, é sentida como uma ameaça: todo o juramento de vassalagem, todo o envolvimento a longo prazo (e *a fortiori* eterno) é anunciador de um futuro perturbado por obrigações que restringem a liberdade de movimento e reduzem a capacidade, como nunca se viu antes, de aproveitar as novas oportunidades que (inevitavelmente) se vão apresentar. A perspectiva de nos encontrarmos presos a uma coisa para toda a vida é-nos completamente repugnante e assustadora» (2005: 375).

Forçoso é constatar, no entanto, que a realidade social raramente obedece às injunções dos intelectuais. De facto, na pós-modernidade, caracterizada pela perda dos grandes discursos de referência e de unificação, surge aquilo que gostaríamos de apelar de famílias tribais: hordas dominicais de nómadas que deambulam existencialmente nas largas avenidas dos centros comerciais e que nos recordam que a

«pulsão de errância» permanece estreitamente ligada à «dimensão estrutural do intercâmbio» (Maffesoli, 1997: 47 e 53); multidões que se renderam ao mundo dos objectos, olhando para eles, tocando-os, colecionando-os, como se fizessem, como diz Antoine de Saint-Éxupéry na sua obra *Lettre de jeunesse à une amie inventée*, «sem o saber, oblações a um deus desconhecido»; grupos de fãs que seguem passo-a-passo o percurso às vezes perverso (*per via*) das suas vedetas, de personalidades que são aduladas e que apesar de serem «artificialmente construídas... criam um estilo» e «permitem ao homem contemporâneo encontrar uma identidade por mimetismo e dar um sentido simples à vida» (Minois, 2005: 457); claques de futebol, como os *Ultras Boys* e os *Fedayn* da A. S. Roma, pertencendo respectivamente à extrema-direita e à extrema-esquerda, claques essas que, muitas vezes, chegam a vias de facto, ao apoiarem um mesmo clube; heróis anónimos das emissões de tele-realidade, cujo desafio não consiste em suscitar «uma ilusão consensual que procura mostrar o que as normas e as relações sociais deveriam ser: uma comensalidade num mundo de oposição individual, o de um liberalismo onde, tal e qual como no mundo real — o da produção e do assariado — em cada episódio da emissão um ou outro dos candidatos ficam pelo caminho, despedidos» (Bouvier, 2005: 284-285), mas antes pelo contrário, em «encontrar uma paradoxal liberdade num enclausuramento colectivo e existir apenas em função de um Eu comum» (Michel Maffesoli, «“Loft Story”: le théâtre de la cruauté», in *Le Figaro*, 6 de Julho de 2001); grupos informais de jovens que, nas *raves*, se reapropriam desses espaços reservados à civilização capitalista que, «por meio da proclamação da unidade e da universalidade do humano», permitiu «erigir o burguês ocidental moderno em paradigma da humanidade» (Fougeyrollas, 1979: 18), grupos esses que experimentam uma nova modalidade do «estar-juntos»; os seguidores da moda que procuram a originalidade ao ponto de se submeterem àquilo que Simmel chamou de «escravidão da universalidade» (Simmel, 1989: 191); os bandos juvenis que opõem à assepsia da vida social uma violência gratuita e que contradizem os princípios fundadores de uma modernidade submetida aos processos ditos irreversíveis de racionalização e de intelectualização, em particular o princípio da liberdade enquanto «poder autónomo da vontade», enquanto necessidade para o homem «de se emancipar como um ser consciente da sua independência e mestre do seu destino pessoal» (Freund, 1980: 114-115); tribos encabeçadas por figuras emblemáticas, à semelhança dos artistas que baralham os códigos da economia mercantil e por figuras anónimas, à semelhança dos apaixonados que «tomam Eros à letra» (Duvignaud, 1986: 44), mostrando-nos «que as possibilidades eróticas não se reduzem à (re)produção» (Maffesoli, 1982: 37), à semelhança também do vagabundo que, «pelo seu afastamento de todas as classes e de todos os grupos, pelo seu ser sem ser, cuja indiferença a toda a integração é a prova de uma disposição para o ilimitado» (Duvignaud, 1986: 42), abana as certezas da vida quotidiana e cria um novo estilo de vida.

Ora bem, se é verdade que houve mudanças, estas não são tão abruptas quanto se diz, quando se fala da passagem da família tradicional, alargada, para a família

nuclear, reduzida. É um facto que a família nuclear garante, em princípio, a intimidade e o amor conjugal e filial. Relativamente à intimidade, Norbert Elias recorda-nos que, na Idade Média, uma época ainda não submetida ao processo de domesticação dos costumes e de controlo dos afectos, não existia intimidade. A promiscuidade era a regra e os sentimentos de pudor e de vergonha não pareciam existir. Muitas vezes, a nudez dentro da casa era considerada com a maior naturalidade. É por essa razão que Elias é de opinião que as invenções que mais marcaram a entrada para a modernidade não são necessariamente aquelas que nos ocorrem directamente ao espírito, ou seja, a máquina a vapor, o tear mecânico, etc. Devemos referir também invenções mais discretas, quando não anódinas, como a camisa de noite, conjuntamente com os talheres e o lenço. A introdução destes elementos contribuiu de uma forma inegável para uma nítida racionalização dos comportamentos no seio da economia familiar. De facto, os estilos de vida da família modificaram-se profundamente, sob o impulso do processo civilizacional que principiou nas cortes reais, antes de se espalhar sucessivamente pelas famílias nobres, pelas famílias burguesas e, finalmente, pelas famílias proletárias. Toda a comunidade humana é confrontada com a questão da gestão das pulsões sexuais. Esta gestão foi principalmente impulsionada pelos esforços conjugados da moral cristã e, mais tarde, da moral capitalista. Nesse processo teve um papel de relevo «a ligação matrimonial, sob o controlo das autoridades civis ou religiosas. (...) Do Renascimento até às Luzes observa-se um claro desenvolvimento da esfera doméstica, devido à irresistível promoção, enquanto espaço de intimidade, da família conjugal, em detrimento de uma sociabilidade mais vasta, encorada na paróquia, na vizinhança, na amizade e no parentesco. (...) Longe de ser um dado intemporal, o casal legítimo fica então extremamente dependente da evolução geral da civilização. De meados do século XVI até ao século XX, o núcleo conjugal clássico constituiu a unidade de base primordial, o lugar de encontro privilegiado dos corpos individuais e das normas, o único espaço lícito de expressão da sexualidade» (Muechabled, 2005: 42-43).

Relativamente à relação conjugal ou filial, forçoso é reconhecer que, no passado, esta não era determinada pelo amor. Assim, temos de admitir que, contrariamente ao sagrado, que «é um elemento na estrutura da consciência e não uma etapa da história desta consciência» (Eliade, 1994: 10), a vida sentimental deve ser entendida como sendo historicamente marcada, podendo o seu nascimento ser datado. Basta dizer que ela é relativamente recente, como o mostrou Luc Ferry: «Tudo indica, de facto, que, durante séculos e, pelo menos nos três séculos que precederam o advento das Luzes e o nascimento do universo democrático (séculos XV a XVIII), o princípio fundador da família não tenha tido praticamente nenhuma relação com aquilo que hoje em dia costumamos chamar “o amor”. (...) De uma forma geral, o fundamento da família tradicional não tem sido o sentimento e foi necessário esperar que a subjectividade moderna se formasse e que a noção de indivíduo livre se tornasse uma realidade sociológica concreta, para que a afinidade para com o outro, e já não a tradição imposta, pudesse constituir um novo modo de organização familiar» (1996: 120

e 130). Essas reflexões valem também para as relações filiais. Hoje, os filhos são, em princípio, desejados e amados. Já não são concebidos (nos dois sentidos da palavra) para serem meramente mão-de-obra ou «carne para canhão».

Estamos muito longe do tempo em que Marx elogiou os artigos da lei da fábrica, que conciliavam a instrução primária com o trabalho infantil. Marx considerava de facto que o trabalho era altamente recomendável para as crianças que tinham a possibilidade de estudar. Em Marx, o trabalho infantil tornou-se mesmo numa propedêutica para que o homem pudesse alcançar a plenitude do seu ser, seguindo a concepção que Owen e Fourier tinham do Homem integral. Um texto do *Capital* pode esclarecer-nos a esse propósito: «Ao consultar os professores, os inspectores de fábrica reconheceram rapidamente que as crianças das fábricas que frequentam a escola apenas durante metade do dia aprendem tanto, e às vezes mais, do que os alunos regulares. (...) Basta consultar os livros de Robert Owen para nos convenceremos de que o sistema de fábrica fez desabrochar a educação do futuro, uma educação que unirá, para todas as crianças de uma certa idade, o *trabalho produtivo com a instrução e a ginástica*, e isto não só enquanto método para aumentar a produção social, como também enquanto único método para produzir homens completos» (Marx, 1977: 986 e 987).

É certo que a individualização da vida moderna trouxe benefícios incalculáveis, mesmo que estes tenham sido adquiridos por meio de uma legislação imposta pelo Estado. Com efeito, a implantação de sistemas de protecção (para os doentes, os desempregados, os idosos) e a instauração de direitos (da mulher, da criança, etc.), foram imposições do Estado. Basta recordar que os antigos judeus e os romanos podiam repudiar, ou mesmo, executar os seus filhos ou as suas mulheres. Por outras palavras, o Estado monopolizou uma violência que antigamente pertencia aos indivíduos. É deste ponto de vista que Max Weber definiu o Estado como «o *monopólio da violência física legítima*» (1974, 101).

Podemos tirar destas reflexões a ilação de que a família reduzida moderna não se basta a si mesma. Ela precisa de um círculo mais alargado, susceptível de proteger os indivíduos que a compõem, como é o caso do Estado, ou ainda capaz de os socializar, como é o caso dos grupos sociais. Precisamente, para que a protecção não se torne totalitária, a socialização por meio da inserção do indivíduo em «grupos secundários», segundo a expressão de Durkheim, torna-se necessária: «Uma sociedade composta por uma infinidade atomizada de indivíduos desorganizados, que um Estado hipertrofiado se esforça por integrar e conter, constitui uma verdadeira monstruosidade sociológica» (Durkheim, 1978: XXXII). De facto, os fundamentos da família reduzida assentam no princípio individualista e contratualista. Um modelo que fez a felicidade da modernidade, mas que, ao mesmo tempo, mostrou os seus limites. Pois, é sabido que a razão e a consciência que serve de suporte a essa razão, não bastam para que os grupos se constituam. É justamente por essa razão que Michel Maffesoli rejeitou «a liberdade racional, contratual, baseada na consciência individual» em prol da «liberdade de Si enraizada num princípio vital anterior ao indivíduo e que lhe sobreviverá» (1997: 111).

3. A erótica social

Existe, no entanto, uma forma de liberdade que nada deve à regulamentação estatal. É a liberdade sexual. Mas não se trata de forma nenhuma da libertação a que assistimos desde o final da década de 1960 e que se inscreve no esquema teleológico da emancipação do homem, uma emancipação que se estende por inerência e mérito próprio a todos os povos, a todas as classes etárias, a todas as camadas sociais e a ambos os sexos, etc. Trata-se antes de uma liberdade que brota das manifestações plurais da sexualidade na nossa pós-modernidade e que pode ser encarada como o indício de uma socialidade rejuvenescida.

O processo de racionalização a que foi submetido todo o Ocidente, pela acção conjugada da religião e da economia, contribuiu para a afirmação da «maior das potências irracionais da vida, o amor sexual» (Weber, 1996: 438). Esta afirmação foi correlativa da sublimação cada vez mais refinada do instinto sexual, que se deve a um processo crescente de racionalização da vida que valorizou do ponto de vista religioso a ética do amor fraterno e a prática da ascese, e, do ponto de vista económico, um tipo de Homem caracterizado pela profissão/vocação. Mas, ao mesmo tempo, a afirmação do amor sexual representa uma forma de fuga a este processo de racionalização da vida que afectou todas as actividades humanas. É assim que a importância crescente conferida ao erotismo, «que reinterpreta e transfigura tudo aquilo que a relação sexual tinha de puramente animal», contribuiu para suscitar uma «sensação específica de ficar liberto do racional no interior desse mundo» (*ibid.*: 443 e 442). Aliás, faz falta acrescentar que a Igreja teve, ao longo da sua história, que reconhecer a profunda irracionalidade do homem e adaptar-se a essa realidade como o observa Sylvianne Agacinski: «a religião cristã, à semelhança de todas as outras, não podia subsistir ao preconizar o ideal ascético para todos. Foi necessário também fazer desta uma religião para os pais e as mães de família e sair da contradição entre a vida quotidiana que tolera a vida sexual moderada pelo pudor, e a vida ascética» (2005: 224). Elucidativos deste esforço de adaptação condicionado pela necessidade, foram os contornos que assumiu a vida de santo Agostinho, que viveu durante muitos anos com uma concubina com a qual teve um filho, antes de ter relacionamentos com uma amante, tendo beneficiado da complacência das autoridades eclesiásticas. Tal como nos recorda o grande especialista da Antiguidade tardia, Peter Brown: «este tipo de concubinação era tradicional na sociedade romana. A própria Igreja católica estava pronta a reconhecê-lo desde que os dois membros do casal permanecessem fiéis um ao outro. É que um verdadeiro casamento implicava complicações desencorajadoras: era preciso que os dois cônjuges gozassem do mesmo estatuto social e daí resultavam situações de família muito complexas» (2001: 78).

Hoje em dia, a sexualidade já não é objecto de tabus e exprime-se livremente. As formas que a sexualidade assume hoje são múltiplas: ao lado da heterossexualidade, temos a homossexualidade, a bissexualidade, a transexualidade, enquanto reflexos da multiplicidade do ser humano e das suas formas de coexistência. Estas formas

plurais de sexualidade podem ser encaradas como factos de socialidade, isto é, como manifestações do estar-juntos.

Mas esta liberdade sexual não remete para um progresso linear, incondicional e irrevogável. Diremos que, do ponto de vista de uma história que se manifesta de forma cíclica, não existem mudanças absolutas, mas apenas um ressurgimento de estruturas e formas constantes e invariáveis na vida dos homens, a que os fundadores da sociologia deram nomes diferentes: o motivo em Weber, as grandes formas em Simmel, as formas elementares em Durkheim, os arquétipos em Jung, as estruturas elementares em Levi-Strauss, etc. O bom senso popular costuma afirmar que não há nada de novo debaixo do sol. Este princípio vale também para o estilo de vida que a pós-modernidade propiciou. A sexualidade constitui precisamente umas destas constantes, como bem o referiu Pareto na sua classificação dos resíduos, ou seja, das manifestações constantes inerentes à natureza humana. A sexualidade aparece na arte, na literatura, no cinema e manifesta-se nas religiões e é ainda objecto de discussões éticas. Mas a sexualidade revela-se sobretudo na vida quotidiana. Se tomarmos em conta com seriedade e imparcialidade a questão da liberdade sexual do ponto de vista das práticas, podemos chegar à conclusão de que a vivência pós-moderna é apenas a reminiscência de uma tendência que reaparece em todas as épocas.

Assim, no tempo dos gregos antigos, essa liberdade era relativamente grande. Michel Foucault mostrou que os gregos não opunham radicalmente a heterossexualidade à homossexualidade. Mais, a concepção que os gregos tinham da moral diferia totalmente da nossa. O homem moral era o homem comedido, o homem que não se deixava arrastar excessivamente pelas suas paixões. A moral rimava então com comedimento. Era independente do objecto (masculino ou feminino) sobre o qual versava o desejo. Particularmente exemplar é a bissexualidade dos gregos à qual a pós-modernidade deu um novo alento. Essa bissexualidade não pode ser interpretada em termos de emancipação do indivíduo, mas no sentido de uma valorização da comunidade entendida como aceitação de um destino comum. Os gregos enalteciam a duplicidade da vida, abrindo um caminho para o reconhecimento do outro, qualquer que fosse esse outro. Admitiam sem reserva que era possível amar dois seres ao mesmo tempo, independentemente do seu sexo. Por outras palavras, uma mesma pulsão podia exprimir-se em práticas opostas, de modo que «aquilo que fazia com que se pudesse desejar um homem ou uma mulher era exclusivamente o apetite que a natureza tinha implantada no coração do Homem para com aqueles que eram “belos”, independentemente do seu sexo» (Foucault, 1984: 209).

Assim, na tradição hindu, o *Kama Sutra* concedia uma importância igual à amante e à esposa legítima. Se este compêndio de sabedoria aconselhava a monogamia, ensinava, ao mesmo tempo, a arte de seduzir a mulher casada; se desaconselhava a procriação entre pessoas oriundas de castas diferentes, legitimava também relações amorosas bastante livres. O livro considera ainda que o sucesso no domínio do amor está relacionado com o *dharma* de cada indivíduo, ou seja, com o comportamento moral que dita o cumprimento do dever. Assim, o amor e a prostituição

encontram-se legitimados. É nesse sentido também, que um dos especialistas actuais do fenómeno erótico, Jean-Luc Marion, nos explica que Eros e *Agápe* são uma e mesma coisa. O amor inclui simultaneamente a sexualidade e a sentimentalidade. O que tem que ver com a ordem da paixão amorosa tem a sua própria lógica. Assim, o autor propõe substituir as meditações metafísicas que se comprazem no paradigma da consciência de si, fazendo proceder o amor do *pathos* do *ego*, por meditações eróticas que sugerem um conceito de amor capaz de «conferir uma racionalidade a tudo aquilo que o pensamento não erótico desqualifica como sendo irracional e identifica com a loucura... O conceito de amor distingue-se precisamente pela sua aptidão para pensar aquilo que a filosofia encara como loucura, para caucionar quase sempre os acontecimentos amorosos enquanto tais — em vez de os desaprovar — em função de uma racionalidade que procede do próprio amor. O amor depende de uma racionalidade *erótica*» (2003: 15).

Podemos também invocar a Idade Média, uma época governada por Deus, mas na qual a prática livre da sexualidade nunca perdeu o seu protagonismo. E isso vale para a nobreza como para o povo. Constatando que «a visão de inúmeros cristãos, inclusive nos meios mais cultivados, era espantosamente materialista», Norman Cohn (1962: 20) mostra que os milenarismos da Idade Média se condensavam na ideia de liberdade. O mito da liberdade implicava a crença num milénio baseado em ligações afectivas e eróticas livres. A liberdade sexual compensava, de uma certa maneira, esses flagelos supremos que eram a pobreza e as doenças. A crença generalizada, na Idade Média, segundo a qual o pobre não podia ser pecador, constituía uma justificação para uma fornicação sem limites. A luxúria acompanhava, quase que naturalmente, a maldição da pobreza e da doença. Denis de Rougemont recorda-nos, por sua vez, que «a paixão, vulgarizada dos nossos dias pelos romances e pelo filme, não é mais do que o refluxo e a invasão anárquica nas nossas vidas de uma heresia da qual perdemos o rasto» (2004: 153). É preciso lembrar que a «cortesias herética» se opôs de forma recorrente à «sociedade cristianizada» (*ibid.*: 297) durante a Idade Média, nomeadamente ao condenar a instituição do casamento que a Igreja encarava como sacramento, garante da ordem natural e fundamento da ordem social. Os hereges cátaros consideravam o casamento como uma fonte de corrupção do homem e uma forma de o afastar de uma vida em Deus. A sexualidade, vivida em *hipo* pelos heréticos, era experienciada em *hiper* pelo povo.

Desde sempre o princípio do prazer se opôs ao princípio da realidade, ou seja, à necessidade da reprodução. Nos gregos antigos, havia uma oposição entre o ideal ascético de obediência pitagórica ou platónica e o ideal hedonista de essência epicurista ou cínica. Na pós-modernidade, assistimos à prevalência do hedonismo. O erotismo contradiz a canalização da energia sexual por meio da instituição do casamento e impede que o amor desemboque numa ordem acarinhada pelos gestores do poder. Estes são incapazes de conceber uma qualquer ordem fora de todo o poder instituído. Ora, tal como em matéria de política existe uma ordem fora da instituição do Estado (Élisée Reclus), em matéria de sexo existe uma ordem para além do

agenciamento político do sexo, ou seja, par além da família: «para os adeptos de *moralina*, fora do casal macho-fêmea e da necessária procriação, a desordem triunfa» (Onfray, 2001: 179).

O princípio de prazer manifesta-se em determinadas alturas de forma mais latente, e noutras, de forma mais explícita. Naquilo que se denominou de pós-modernidade, o hedonismo é particularmente notório no fenómeno das relações múltiplas e das trocas sexuais, como é o caso do *ménage*, do *swing* ou da orgia. Daniel Welzer-Lang, um estudioso das trocas sexuais em França, mostrou que estas dizem respeito a pessoas situadas para além da unidade silenciosa e privada do casal e apontam para o ressurgimento de uma estrutura que, apesar de nunca ter desaparecido do catálogo das experiências humanas e de afectar de forma transversal todas as sociedades, não tem sido devidamente examinada pela sociologia: a poligamia. «Tudo se passa como se, descrevendo a poligamia dentro de alguns grupos étnicos particulares, analisando-a como uma sobrevivência de relações pré-capitalistas, no caso de alguns autores, e/ou como uma forma de sobre-opressão de mulheres africanas no caso de outros, a comunidade científica participasse nessa denegação colectiva da realidade da poligamia na sociedade francesa contemporânea» (Welzer-Lang, 2005: 157-158). Parece mesmo que a pós-modernidade fez sua a liberdade sexual ordenada existente outrora nas práticas de determinadas tribos árabes: «Aí, a noiva, ao contratar o casamento, compromete-se a permanecer fiel ao esposo durante um determinado número de dias por semana. Um viajante descreve de forma muito divertida a maneira como as prendas de casamento do pretendente são examinadas e, num primeiro tempo, consideradas como tão insignificantes, de modo a não se poder prometer em troca mais do que dois dias de fidelidade por semana, até ao momento em que, finalmente, depois de um apaixonante regateio, a sogra pronuncie a fórmula salutar: “A minha filha ser-te-á fiel às Segundas, Terças, Quintas e Sextas!”» (Simmel, 1988: 34). Em vez de vermos na prevalência das trocas sexuais na pós-modernidade uma forma de retrogradação que incide sobre a submissão e a exploração da mulher, preferimos ver nela uma reminiscência dos antigos costumes comunitários a que Bachofen deu o nome de direito materno ou de ginococracia, ao conjecturar sobre as civilizações do passado. Costumes esses que levavam os antigos, e mais particularmente os gnósticos carpocráticos, a designar «o mesmo objecto como sendo o deles e o de outrem» (1996: 1183) e a recusar «o “meu” e o “teu” em matéria de mulheres e de bens» (*ibid.*: 1184).

Podemos mesmo dizer que, na aspiração utópica a modelos alternativos de relacionamentos sexuais, transparece a figura de Dionísio, representativa por excelência da pós-modernidade, uma figura que, como no-lo recorda René Girard «acolhe todas as paixões humanas» (2002, 154). Hoje em dia, cada um escolhe a sua sexualidade. É precisamente o que levou Gilles Lipovetsky a falar de «eros de geometria variável» (1993: 73). Mas essa variabilidade não remete para o individualismo. Antes, para uma colectividade difusa, que nunca tinha desaparecido do mapa das sociedades modernas, mais vocacionadas para a dominação do mundo como para a

dominação de si próprio. Deste ponto de vista, a tentativa, comum nos nossos dias, que consiste em insuflar na sociedade um novo ideal de ligação social, de ordem contratual, parece completamente vã.

A socialidade pós-moderna, precisamente, já não emana de um desígnio racional ou de um projecto normativo, mas de uma fusão que une e «religa» os indivíduos na base uma identificação afectiva e emocional. Assim, a formação das chamadas famílias tribais deve ser compreendida a partir da expressão dos sentimentos e das paixões. É na partilha de afinidades, na participação em valores comuns que se formam essas famílias tribais, que se consolidam, ou então que se separam mutuamente, segundo o esquema da conjunção e da disjunção, maravilhosamente bem referenciado pelo grande ensaísta mexicano Octavio Paz. O que melhor caracteriza essas famílias tribais é o erotismo que podemos definir da seguinte forma: «A arte de gozar? Ou antes, a arte de desejar, e de fazer desejar, até ao ponto de fruir do próprio desejo (o seu próprio e o do outro) para obter dele uma satisfação mais refinada e mais duradoura» (Comte-Sponville, 2001: 209). O erotismo, enquanto propagação de uma nova forma de ligação social ao conjunto da sociedade, como o sugere, aliás, a sua etimologia. O erotismo, enquanto contacto físico, enquanto redescoberta da dimensão táctil, de obediência dionísia, que se opõe radicalmente ao tacto distanciado, que caracteriza a modernidade e o individualismo burguês que nela vigora. Como no-lo recorda Adorno, Goethe, nos seus *Anos de viagens de Wilhelm Meister*, apresenta «o tacto como a única saída permitindo salvaguardar as relações entre homens alienados. Esta saída era, para ele, sinónimo de desprendimento; significava desprender-se do calor de uma aproximação total entre os seres, desprender-se da paixão e da felicidade sem mistura» (1983: 32).

Deparamos com o erotismo nas festas realizadas em certos bairros, na organização de jantares de caridade, nas praxes estudantis, nos encontros entre antigos militares de um determinado regimento ou nas festas que reúnem os portadores de um mesmo patronímico. Em todas essas manifestações está implicitamente presente a ideia de um renascer da família numa sociedade corroída pela ideologia individualista do burguesismo. Desse modo, a família nuclear deixou de ser o paradigma de toda a estrutura familiar. Pelo contrário, representa apenas uma actualização circunstanciada de uma das possibilidades na diversidade das experiências humanas. O diagnóstico estabelecido por Remi Lenoir no seu estudo sobre a genealogia da família parece-nos oportuno: «não é necessário ir para sociedades afastadas para compreender que a noção de família não é evidente, que não pode ser, segundo a expressão de Schütz, *taken for granted* para toda a gente. Assim, a “experiência da rua” — que tanto se opõe à da família (burguesa) — incita-nos inevitavelmente a levantar a questão das condições de possibilidade desta evidência familiar sobre a qual se alicerçam inúmeros preconceitos, às vezes tão difundidos, que chegam ao ponto de serem elevados ao nível de categorias científicas ou políticas» (2003: 17).

A pós-modernidade consagra uma erótica social, uma erótica que se encontra inclusive nas instituições e actividades mais consolidadas, à semelhança da religião,

da economia ou da política. Os inúmeros rituais que acompanham a tradição cristã permitem restituir um certo encantamento a uma religião petrificada pela instituições eclesiásticas. Têm qualquer coisa de carnal e de erótico e são da ordem da fusão e do presentismo. Dizem respeito a «uma socialidade sem finalidade nem utilização, reactualizando assim a antiga noção grega de “filia”, de uma erótica social como fundamento da ligação social» (Maffesoli, 2004: 80). Parece mesmo que as famílias se recompõem de forma tribal e encontram uma nova vitalidade nesses lugares de peregrinação que são Lurdes, Fátima ou Santiago de Compostela. Como no-lo recorda Henri Tincq, especialista das questões religiosas, «Lurdes constitui o anti-veneno de uma Igreja cerebral e desencarnada numa sociedade para a qual o tocar se tornou suspeito» (cf.: «Toutes les douleurs mènent à Lourdes», in *Le Monde*, 15 de Agosto de 2004). Poderíamos dizer que na pós-modernidade assistimos a uma mutação do cristianismo, que se torna patente na reviravolta do significado da comunidade cristã. Parafraseando Weber, podemos afirmar que essa comunidade deixou de ser «uma associação confessional de indivíduos» se para tornar «uma associação cultural», ou seja, «uma associação ritual de família» (1982: 63).

4. Família e organizações

A noção de comunidade, com a sensualidade e a emotividade que a caracterizam, impregna hoje em dia as instituições mais rígidas. Basta reparar no facto de que a família está no próprio coração das grandes realizações político-económico-técnicas da modernidade. Certos grupos económicos, nomeadamente os da grande distribuição, como por exemplo Carrefour, Auchan, Leclerc, permanecem ligados às famílias que os fundaram e, muitas vezes, continuam a fazer coabitar no seu seio lógicas de ordem familiar e lógicas funcionais inerentes ao capitalismo. Não se trata para nós de proceder à hipótese de uma noção que tem apenas uma validade histórica limitada, nem de «ver o reino do sagrado lá onde reinam somente relações totalmente empíricas», para negar o facto de que «o casamento, a propriedade, a família permanecem teoricamente intactos, na medida em que constituem, na prática, o fundamento sobre o qual a *burguesia* edificou a sua dominação» (Marx, Engels, 1976: 172-173). Trata-se, isso sim, de acentuar a permanência de estruturas comunitárias em ambientes menos propícios como no da economia ou no da burocracia, prescindindo da explicação simplista pelo condicionamento primordial dos modos de produção. Evocamos a esse propósito o grande historiador Jack Goody: «O estudo managerial da história industrial, segundo o qual as firmas familiares teriam sido pouco a pouco substituídas por formas de organização económica impessoal não é justificado empiricamente. Negligencia o papel persistente da família nas empresas de todas as dimensões. Não confere a devida importância à multiplicação dos assuntos destinados a permanecerem concentrados no seio de uma mesma família: Robinson Crusoe casa um dia e deixa a sua empresa aos seus herdeiros. Para além

disso, mesmo em caso de controlo burocrático da transmissão, os bens são transmitidos aos membros da família — jóias, casas ou acções. Até dentro das grandes multinacionais, como a IBM, os postos de direcção podem ser transmitidos de pai para filho. Por conseguinte, a despeito do pressuposto ideológico dominante, a família não desapareceu da cena industrial nos princípios do capitalismo. Ela não se afunda, torna a fundar-se em cada nova criação de empresa» (1999: 254-255).

Por sua vez, a política que remete para a possibilidade «dê um controlo total da existência social» (Maffesoli, 1992: 60) não é concebível sem o seu substrato, a comunidade. Mesmo enquanto manipulações orquestradas pelos poderes estatais, as festas e os rituais recordam sempre à ordem do político que não pode ser outra coisa do que uma «gestão das paixões» (*ibid.*: 32). É verdade que as comemorações nacionais têm como finalidade inculcar um ideal patriótico e transformar as idiosincrasias linguísticas, étnicas, culturais numa unidade política de facto. No entanto, não é menos verdade que essas encenações espectaculares se declinam em manifestações mais reduzidas onde acabe por prevalecer o único sentido da festa. Nas celebrações do 14 de Julho em França, as paradas militares diurnas cedem o passo aos bailes populares nocturnos. Se, por um lado, o cultivo de uma memória que enaltece o passado tem como objectivo favorecer o sentimento nacional, é preciso reconhecer, por outro, que esse sentimento está também na base do apoio incondicional que os adeptos de um clube desportivo dão aos seus heróis. Um apoio que pode desembocar na veneração e na constituição de claques que não são mais do que uma transfiguração das famílias alargadas tradicionais. O que à partida se nos apresenta como uma exibição política é reapropriado pelo social em acto, como no-lo confirma o especialista do estudo dos rituais profanos: «Se em todos os países as liturgias nacionais se dirigem ao conjunto dos cidadãos e suscitam um consenso quase geral, existem contudo outras liturgias com carácter mais fragmentário, que são praticadas pelos membros de um partido (a saudação de punho levantado) ou de uma região que afirma a sua especificidade (o falar bretão e as bebedeiras dos estudantes de Rennes). Nestas liturgias exprimem-se escolhas políticas. Mas nas democracias ocidentais, se existem coacções sociais para fomentar a participação nos rituais políticos, trata-se antes de mais de pressões difusas oriundas da sociedade inteira e não de pressões ideológicas operadas por um Estado-partido» (Rivière, 1988: 97).

Poderíamos, à guisa de conclusão, mostrar que o princípio de cidadania, de vocação abstracta e de obediência universal — que pretende submeter o planeta, o consumo, a pedagogia, a democracia, a imprensa, os encontros, a ciência, a cidade, o desenvolvimento aos seus próprios desígnios — foi objecto de uma reconquista por parte do povo em secessão com as instituições que pretendem falar em seu nome. Sabemos, por experiência, que um vocábulo perde o seu significado a partir do momento em que é citado de forma inconsiderada e desenfreada. É o que acontece hoje em dia com o conceito de cidadania: concebida ao serviço de políticas de integração e de assimilação, no sentido de superar os enraizamentos concretos de cariz étnico ou religioso, a cidadania tornou-se o pretexto para novas formas de socialidade

em que imperam a expressão dos sentimentos e das emoções. Entre as inúmeras associações, movimentos, tendências, instituições que se pretendem cidadãs, encontramos as seguintes: «Opção cidadã», «Convenção cidadã», «União cidadã», «Assembleia cidadã», «Palavra cidadã», «Expressão cidadã», «Sensibilização cidadã», «Mobilização cidadã», «Acção cidadã», «Ágora cidadã», «Inserção cidadã», «Coligação cidadã», «Empresa cidadã», «Votação cidadã», «Tribuna cidadã», «Conversa cidadã», «Educação cidadã», «Ciência cidadã», «Informação cidadã», «Participação cidadã», «Alternativa cidadã», «Revolução cidadã», ou ainda a «Vigia cidadã», que tem um olhar crítico sobre a Net; a «Comissão cidadã de Inquérito», à procura de provas que possam incriminar as autoridades políticas francesas no genocídio dos Tutsis no Ruanda; a «Cidade cidadã», que promove a educação cívica para os alunos e os professores; a «Energia cidadã», que mobiliza os cidadãos contra as mudanças climáticas; a «Fibra cidadã», que diligencia a instauração de um quadro de desenvolvimento durável para o conjunto da fileira da produção têxtil; a «Rede de Capitãção cidadã», que promove a participação dos cidadãos no desenvolvimento urbano da sua zona de residência; o «Consumo cidadão», que pretende ser um agente de regulação da economia mundializada, ao incentivar mudanças nas práticas sociais e ambientais das empresas, ao denunciar a sobre-exploração das crianças no fabrico de brinquedos, ou ainda a sobre-exploração das florestas no fabrico de móveis, ao favorecer a utilização de energias renováveis, ao zelar pela concessão de rótulos biológicos, pelo licenciamento de lojas ecológicas, pela promoção do turismo solidário e verde, pela propagação de investimentos éticos e socialmente responsáveis, pelo desenvolvimento do comércio justo.

Em todos esses exemplos, frutos de uma pequena pesquisa na Internet, é relevante notar que a participação política massiva induzida pelo próprio conceito de cidadania abre o caminho a diversas adesões emocionais às mais variadas comunidades. Ao mesmo tempo que protestamos contra a futilidade da moda e a homogeneização a que esta conduz, submetemo-nos de forma inconsciente aos seus ditames, utilizando a roupa de marca como sinal de reconhecimento. Ao mesmo tempo que vituperamos o imperialismo cultural norte-americano, frequentamos os *McDonald's*, sem que isso seja minimamente sentido como uma contradição. Ao mesmo tempo que criticamos os danos causados pelo consumismo, lançamo-nos na compra de televisores com ecrã plasma e telemóveis da última geração. Como no-lo diz ainda Michel Maffesoli, «este ideal comunitário é claramente o da “servidão voluntária”. A dominação do grupo que procuramos e que aceitamos como meio de aceder à plenitude» (2007: 89). Podemos ser anti-conformistas a título individual, ao mesmo tempo que nos submetemos aos conformismos de grupo. No consumo de produtos biológicos, na utilização crescente de matérias naturais, como a madeira na construção civil, no recurso à medicina tradicional joga-se uma nova modalidade do sentimento de pertença a uma comunidade. Por outras palavras, a socialização humana processa-se fora do quadro da família nuclear, representativa do individualismo burguês, e fora também das instituições — religiosas, económicas, políticas — sintomas

do coletivismo estatal, que entende reger de forma contratual e racional os relacionamentos humanos. «Temos de ser, fora da família, solidários com um qualquer outro grupo, mais restrito que a sociedade política, mais próximo de nós, que nos alcance de mais perto, e é para esse grupo que devem ser transferidos os próprios direitos que a família já não é capaz de exercer» (Durkheim, 1975: 45). É precisamente a esse grupo que podemos atribuir o nome de famílias tribais.

Bibliografia

- Adorno, Theodor W. (1983), *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, Paris, Payot.
- Agacinski, Sylvianne (2005), *Métaphysique des sexes. Masculin / Féminin aux sources du christianisme*, Paris, Seuil.
- Bachofen, Johann Jakob (1996), *Le droit maternel. Recherche sur la gynécocratie de l'Antiquité dans sa nature religieuse et juridique*, Lausanne, L'Âge d'Homme.
- Bauman, Zygmunt (2005), «Défis pour l'éducation dans la liquidité des temps modernes», in AA.VV., *Revue Diogène. Une anthologie de la vie intellectuelle au XX^e siècle*, Paris, PUF, pp. 368-383.
- Bouvier, Pierre (2005), *Le lien social*, Paris, Gallimard.
- Brown, Peter (2001), *La vie de saint Augustin*, Paris, Seuil.
- Cohn, Norman (1962), *Les fanatiques de l'Apocalypse. Courants millénaristes révolutionnaires du XI^e au XVI^e siècle, avec une postface sur le XX^e siècle*, Paris, Julliard.
- Comte-Sponville, André (2001), *Dictionnaire philosophique*, Paris, PUF.
- Costa, Manuel Silva e (1997), «A participação nas organizações, um desafio social e cultural», in *Cadernos do Noroeste*, Actas do VIII Seminário Internacional «Participação e cultura nas organizações», 10, 2, Braga, Universidade do Minho, Instituto de Ciências Sociais, pp. 5-9.
- Durkheim, Émile (1975), *Textes*, tome III, *Fonctions sociales et institutions*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- Durkheim, Émile (1978), *De la division du travail social*, Paris, PUF.
- Duvignaud, Jean (1986), *Hérésie et subversion. Essais sur l'anomie*, Paris, La Découverte.
- Eliade, Mircea (1994), *La nostalgie des origines*, Paris, Gallimard.
- Engels, Friedrich (2002), *Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* (1884, tradução francesa 1952), versão on-line produzida por Jean-Marie Tremblay, acessível em: <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.enf.ori2>.
- Ferry, Luc (1996), *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, Paris, Grasset.
- Foucault, Michel (1984), *Histoire de la sexualité*, T. 2, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard.
- Fougeyrollas, Pierre (1979), *Sciences sociales et marxisme*, Paris, Payot.
- Freund, Julien (1980), *La fin de la renaissance*, Paris, PUF.
- Giddens, Anthony (2007), *La transformation de l'intimité. Sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes*, Paris, Hachette.
- Girard, René (2002), *La voix méconnue du réel. Une théorie des mythes archaïques et modernes*, Paris, Grasset.
- Godelier, Maurice (2004), *Métamorphoses de la parenté*, Paris, Fayard.
- Goody, Jack (1999), *L'Orient en Occident*, Paris, Seuil.
- Leandro, Maria Engrácia (2001), *Sociologia da família nas sociedades contemporâneas*, Lisboa, Universidade Aberta.
- Lenoir, Remi (2003), *Généalogie de la morale familiale*, Paris, Seuil.
- Lipovetsky, Gilles (1993), *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Paris, Gallimard.

- Luhmann, Niklas (1990), *Amour comme passion. De la codification de l'intimité*, Paris, Aubier.
- Maffesoli, Michel (1982), *L'ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie*, Paris, Méridiens/Anthropos.
- Maffesoli, Michel (1992), *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde*, Paris, Grasset.
- Maffesoli, Michel (1997), *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques*, Paris, Le Livre de Poche.
- Maffesoli, Michel (2004), *Le rythme de la vie. Variations sur les sensibilités postmodernes*, Paris, La Table Ronde.
- Maffesoli, Michel (2007), *Le réenchantement du monde. Une éthique pour notre temps*, Paris, La Table Ronde.
- Maffesoli, Michel (2010), *Matrimonium. Petit traité d'écologie*, Paris, CNRS Éditions.
- Marion, Jean-Luc (2003), *Le phénomène érotique. Six méditations*, Paris, Grasset.
- Martins, Moisés de Lemos (2010), «A crise do humano, a família e os novos laços sociais», texto policopiado, 9 páginas, no prelo.
- Marx, Karl; ENGELS, Friedrich (1976), *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions Sociales.
- Marx, Karl (1977), *Œuvres. Économie, I*, Paris, Gallimard, La Pléiade.
- Minois, Georges (2005), *Le culte des grands hommes. Des héros homériques au star system*, Paris, Éditions Louis Audibert.
- Muchembled, Robert (2005), *L'orgasme et l'Occident. Une histoire du plaisir du XVI^e siècle à nos jours*, Paris, Seuil.
- Nietzsche, Friedrich (1976), *La naissance de la tragédie*, Paris, Gallimard.
- Onfray, Michel (2001), *Théorie du corps amoureux. Pour une érotique solaire*, Paris, Le Livre de Poche.
- Rivière, Claude (1988), *Les liturgies politiques*, Paris, PUF.
- Rougemont, Denis de (2004), *L'amour et l'Occident*, Paris, Union Générale d'Éditions, Collection 10/18.
- Segalen, Martine (1999), *Sociologia da família*, Lisboa, Terramar.
- Simmel, Georg (1988), *Philosophie de l'amour*, Paris, Petite bibliothèque Rivages.
- Simmel, Georg (1989), *Philosophie de la modernité. La femme, la ville, l'individualisme*, Paris, Payot.
- Weber, Max (1974), *Le savant et le politique*, Paris, Union Générale d'Éditions.
- Weber, Max (1982), *La ville*, Paris, Aubier-Montaigne.
- Weber, Max (1996), *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard.
- Welzer-Lang, Daniel (2005), *La planète échangiste. Les sexualités collectives en France*, Paris, Payot.
- Xiberras, Martine (1993), *Les théories de l'exclusion. Pour une construction de l'imaginaire de la déviance*, Paris, Éditions Méridiens Klincksieck.