

Religião e Comunidades de afeto na pós-modernidade

ADELINO FRANCISCO DE OLIVEIRA *

RESUMO

O presente artigo propõe uma aproximação interpretativa, a partir da analítica de Max Horkheimer – especificamente o conceito de razão subjetiva –, à experiência religiosa na pós-modernidade, vivenciada no âmbito das comunidades de afeto.

Sob a dinâmica de comunidades de afeto, a experiência religiosa no contemporâneo pode se estruturar não mais a partir de uma identificação pautada em uma definição doutrinal ou em uma fé concebida como expressão de verdade teológica ou ainda em uma adesão a uma religião como tradição. A comunidade religiosa passa a ter como base, como elemento estruturante a dimensão da relação afetiva.

O afeto, que aparece e se destaca como amalgama na experiência religiosa pós-moderna, talvez não deixe de ser expressão de uma racionalidade subjetiva, a instrumentalizar a vivência da religião.

Palavras Chave: Religião, Comunidade de Afeto, Razão Subjetiva.

ABSTRACT

This article proposes an interpretive approach from the analytics Max Horkheimer - specifically the concept of subjective reason - the religious experience in post-modernity, lived under the affection of communities. Under the dynamic of affection communities, religious experience in contemporary structure can no longer from an identification guided by a doctrinal definition or a faith conceived as theological truth of expression or in an adherence to a religion as a tradition. The religious community will be based, as a structuring element the dimension of affective identification.

* Professor no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo, campus Piracicaba. E-mail: adelino.oliveira@ifsp.edu.br.

The affection, which appears and stands as amalgamates the postmodern religious experience, you may be sure to be an expression of a subjective rationality, instrumentalize the experience of religion.

Keywords: Religion, Community of Affection, Reason Subjective.

Introdução

As comunidades de afeto inauguram uma nova perspectiva de vivência religiosa no contexto da pós-modernidade, representando, de certa forma, um desafio à estrutura tradicional das igrejas cristãs. Nesse sentido, o presente artigo propõe uma aproximação crítica e problematizadora à noção de comunidade de afeto, de maneira a interpretar sua dinâmica a partir da aplicação do conceito de racionalidade subjetiva, articulado por Max Horkheimer.

Para o desenvolvimento do tema, o artigo encontra-se estruturado em três partes concatenadas. Na primeira parte, intitulada Dimensões da Racionalidade Instrumental, debatemos o conceito de razão instrumental, a partir das construções teóricas de Horkheimer. Na segunda parte, sob o subtítulo de Comunidades de Afeto e Experiência Religiosa, nos debruçamos sobre a dinâmica estruturante das comunidades religiosas pautadas na dimensão do afeto. Na terceira parte, buscamos interpretar, a partir da analítica conceitual da razão instrumental, a dinâmica estruturante das comunidades de afeto.

A tese fundamental do artigo consiste em investigar, em perspectiva mais filosófica, se para além da dimensão afetiva – elemento estruturante e dinamizador em comunidades de afeto – não se desvela o pragmatismo advindo da razão instrumental.

I. Dimensões da Racionalidade Instrumental

O conceito de racionalidade subjetiva (ou razão instrumental) aparece nas construções teóricas de Max Horkheimer e Theodor Adorno, ambos pensadores da Escola Crítica de Frankfurt. Esse conceito tem se revelado bastante útil e apropriado para se interpretar determinados posicionamentos em diversos campos do tecido social. O que vislumbramos e propomos consiste na aplicação do conceito de razão subjetiva para se aproximar da dinâmica das comunidades de afeto.

Na designação conceitual de Max Horkheimer a razão instrumental se expressa, grosso modo, a partir da subjetivação da própria racionalidade. O que se revela lógico e aceitável acaba reduzido ao sinônimo de utilidade e pragmatismo. Horkheimer analisa que:

(...) O homem médio dirá que as coisas racionais são as que se mostram obviamente úteis, e que se presume que todo homem racional é capaz de

decidir o que é útil para ele. (...) Esse tipo de razão pode ser chamada de razão subjetiva. Relaciona-se essencialmente com meios e fins, com a adequação de procedimentos a propósitos mais ou menos tidos como certos e que se presumem auto-explicativos. Concede pouca importância à indagação de se os propósitos como tais são racionais. (...) A ideia de que um objetivo possa ser racional por si mesmo – fundamentada nas qualidades que se podem discernir dentro dele – sem referência a qualquer espécie de lucro ou vantagem para o sujeito, é inteiramente alheia à razão subjetiva (Horkheimer, 2013, pp. 9-10).

A citação em tela deixa claro que para a razão subjetiva a verdade está estreitamente relacionada com a noção de utilidade. Na racionalidade subjetiva o fundamental passa a ser o resultado almejado e alcançado, os fins propriamente conquistados. Os meios para que determinadas finalidades sejam contempladas não se revelam relevantes.

Na lógica subjetiva, instrumental, não há verdades absolutas. A verdade constitui-se como a mera adequação de determinada realidade aos interesses e anseios individuais. Horkheimer elucida que:

A formalização da razão teve implicações teóricas e práticas de longo alcance. Se a concepção subjetivista é verdadeira, o pensamento em nada pode contribuir para determinar se qualquer objetivo em si mesmo é ou não desejável. A plausibilidade dos ideais, os critérios que norteiam nossas ações e crenças, os princípios orientadores da ética e da política, todas as nossas decisões supremas, tudo isso deve depender de fatores outros que não a razão. Presume-se que essas decisões sejam assunto de escolha e predileção, tornando-se sem sentido falar de verdade quando se fazem decisões práticas, morais ou estéticas (Horkheimer, 2013, pp. 13-14).

A racionalidade instrumental abole qualquer possibilidade de reflexão a partir de uma compreensão mais objetiva, diria racional dos fenômenos. A visão subjetiva passa a determinar e direcionar o critério de todas as decisões. Nesta perspectiva até mesmo a religião¹ pode tornar-se apenas um meio, sem valor em si mesmo, para alguma outra finalidade que não seja a ligação com a transcendência ou a salvação, por exemplo. Horkheimer analise que:

As pessoas se reconciliaram gradativamente com a ideia de que cada um vive a sua própria vida dentro dos muros do seu comportamento cultural, tolerando o outro. A neutralização da religião, hoje reduzida ao status de

¹ O tema da religião como expressão de uma racionalidade instrumental foi também trabalhado no artigo OLIVEIRA, Adelino Francisco de Oliveira, "Monoteísmo em Crise: Uma aproximação ao campo religioso do Brasil e da América Latina", in Manuel Gonçalves Sumares, *Teísmo: Aportações Filosóficas do Leste e Oeste*. Braga, Aletheia, Revista Portuguesa de Filosofia, tomo 72, fasc. 1, 2016, pp. 13-40.

um bem cultural entre vários outros, contradisse a sua exigência “total” de incorporar a verdade objetiva, e também castrou-a. Embora a religião permaneça respeitada na aparência, a sua neutralização abriu caminho para a sua eliminação como agente da objetividade espiritual e por fim para a abolição do conceito de tal objetividade, modelado segundo a ideia de absoluto da revelação religiosa. (Horkheimer, 2013, pp. 22-23).

A instrumentalização da experiência religiosa reduz a religião a uma dimensão meramente prática. Em uma inversão de lógica, os preceitos religiosos passam a ser submetidos às necessidades dos fiéis, pois a religião já não é mais compreendida como depositária de uma verdade absoluta e transcendental. Em tal perspectiva a religião deixa de definir o que é verdadeiro ou mesmo apontar critérios éticos de ação, a partir de concepções doutrinárias. O sujeito, com suas questões particulares e existenciais, assume o lugar de referência, passando a ser a supressão de suas carências e anseios o ponto fundamental de toda decisão a ser tomada.

A dimensão do afeto, como alicerce da experiência religiosa, talvez expresse a manifestação de um tipo específico de razão formalizada. É essa questão que nos cabe a investigar.

II. A Dinâmica das Comunidades de Afeto

O termo comunidade de afeto está estreitamente relacionado ao ambiente cultural da pós-modernidade, que traz rupturas com as formas tradicionais de vinculação e organização comunitária. Talvez haja um esgotamento de estruturas institucionais tradicionais, forjando o surgimento de comunidades edificadas a partir de outros parâmetros e referências: a vinculação afetiva. Neste ponto Paiva analise que:

A vinculação afetiva parece estar assumindo a vetorização da relação entre os indivíduos movidos muito mais por esta determinante do que pelos tradicionais laços de parentesco, consanguíneos, territoriais e mesmo legais (Paiva, 2012, p. 70).

Antes de avançarmos, é preciso considerar as comunidades de afeto em um duplo movimento, não necessariamente complementares, mas também não incongruentes. Primeiro, a designação de comunidades de afeto para descrever as experiências religiosas vivenciadas em grupos no interior de Igrejas formalmente institucionalizadas. No âmbito de uma determinada instituição religiosa, grupos passam a cultivar mais a dimensão da amizade entre os membros, for-

talecendo os laços afetivos. Sem deixar de fornecer pistas para se compreender esse tipo de comunidade de afeto, nossa investigação se centrará muito mais no segundo caso. Segundo, a aplicação do termo comunidades de afeto para definir experiências religiosas vivenciadas fora de Igrejas institucionalizadas, assumindo o afeto, a amizade entre os membros como o grande elemento catalisador e aglutinador. Nesse caso, o afeto seria o ponto de convergência, a reunir e conceder certa identidade à comunidade. É o afeto levado ao extremo, ao ponto de romper com a institucionalidade. É justamente sobre esse último grupo que abordaremos em nossas elaborações reflexivas.

O ambiente cultural da pós-modernidade tem sido caracterizado pelo esfacelamento de estruturas e organizações racionalmente formalizadas. A pós-modernidade seria o resultado do enfraquecimento da razão iluminista ou mesmo do fracasso do projeto iluminista (Souza Santos, 1999). O Iluminismo não foi capaz de cumprir suas promessas – um mundo racionalmente estruturado, de desenvolvimento e prosperidade.

O pensador italiano Gianni Vattimo define o contemporâneo como o tempo do “*pensiero debole*”, pensamento débil, frágil. Para Vattimo o pensamento frágil seria a expressão da recusa da razão iluminista. Contra a compreensão racionalista e institucionalizada de mundo e de religião, despontaria o pensamento frágil, não sistematizado, pautado, sobretudo, nas experiências existenciais (Vattimo, 1998). O pensamento frágil daria vazão para um tipo de experiência e relacionamentos fundamentados em aspectos mais subjetivos. Scopinho analisa que:

O pensador italiano, criticando a ideia de um pensamento forte, apresenta a noção de *pensamento fraco*, entendido como teoria do enfraquecimento e característica constitutiva do ser, no fim da metafísica e da filosofia ocidentais. Na fraqueza, vista como debilidade do ser, é que se torna possível o diálogo. A atitude de escuta de outras épocas e de culturas diferentes torna-se um fator fundamental no contexto pós-moderno. A vida adquire um novo sentido, expressando uma experiência plural e não mais a partir de uma única visão da realidade (Scopinho, 2004, pp. 76-77).

O pensamento fraco consiste do rompimento com uma compreensão unívoca de sociedade, de mundo, fundamentada em uma racionalidade que busca à objetividade. É, portanto, um pensamento relativista, no sentido de ter como parâmetro compreensões subjetivas. Nesse ponto, o pensamento fraco pode desconstruir as concepções de verdade definidas pelas instituições. No caso da religião, o pensamento fraco acaba por articular uma vivência religiosa mais aberta ao diálogo, pautada em leituras subjetivas sobre a verdade, distanciando-se de normas e formalismos doutrinários e dogmáticos.

Para o sociólogo polonês Zygmunt Bauman o contemporâneo significaria a dissolução líquida, a fluidez de todas as relações. Em sua vasta obra, Bauman aborda e esmiúça o conceito de modernidade líquida. A dimensão líquida seria o adjetivo fundamental a definir a modernidade contemporânea, que apresenta ruptura com valores tradicionais, leis, identidades culturais etc. Bauman entende que há uma dinâmica de relações sociais na qual não há mais laços densos e sólidos, tudo é fluido.

A questão do engajamento é realmente o lugar da mais profunda e vexatória ambivalência nesse tempo de modernidade líquida. Nós precisamos do que você chamou de “laços densos” como bote salva-vidas para velejar seguros nas águas turbulentas de cenários dados a mudanças rápidas e sem aviso prévio. Por outro lado, estar confinado apenas a um bote salva-vidas limita os movimentos e reduz a gama de opções. A ausência de “laços densos” é cheia de riscos, mas a densidade também o é (Bauman, 2010, pp. 89-90).

Na ausência de laços densos, já não há também espaços para engajamento, vinculação institucional, identificação partidária, comprometimento político, filiação religiosa etc. Tende a ganhar projeção e importância uma determinada visão de que as relações mais subjetivas, pautadas em experiências afetivas, é que devem ser valorizadas, situando-se como referências fundamentais para o estabelecimento de vínculos comunitários. Assim, o sentimento de pertencimento a um determinado grupo se daria unicamente pela via do afeto.

No campo religioso o termo comunidade de afeto se aplica a grupos que se autodeclaram sem religião. Os dados do censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) apontam para um expressivo crescimento dos sem religião em um contexto de uma década: “O Censo 2010, também registrou aumento entre a população que se declarou sem religião. Em 2000 eram quase 12,5 milhões (7,3%), ultrapassando os 15 milhões em 2010 (8,0%)” (IBGE, CENSO, 2010).

A categoria residual apresentada pelo IBGE sem religião não é uma massa homogênea, mas um grupo de indivíduos de tipos diferentes que, se por um lado têm em comum a ausência de pertencimento institucional, por outro percebem o transcendente, aqui compreendido como deus, uma força superior ou afins, de forma diferenciada. Sendo assim, a categoria censitária não parece corresponder ao ângulo do que ela pretende definir, traduzindo a realidade nacional, uma vez que não contempla todos os ângulos do que apresenta como uma unidade. Trata-se, portanto, de uma categoria limitada, reduzida à evidente desvinculação institucional sem, contudo, refletir a experiência religiosa dos indivíduos nela reunidos. Enfim, a categoria dos sem religião

identificada pelo IBGE deve ser compreendida como um agregado de tipos de indivíduos sem vínculos com instituições religiosas, mas não desprovidos de crença. Nesse sentido, se ela apresenta, de um lado, indivíduos aparentemente secularizados, de outro apresenta, também, indivíduos aparentemente dessecularizados (...), mostrando que, na contemporaneidade, a evolução de uma categoria que poderia ser percebida como uma massa de ateus também congrega indivíduos com muita religiosidade ou espiritualidade, reinterpretando os conteúdos religiosos de uma forma muito particular. Ou seja, definir-se como sem religião não significa afastar o transcendental de sua vida, embora descolado de instituições religiosas (Rodrigues, 2007, p. 53).

Os sem religião podem formar comunidades de fé, que passam a se constituir de maneira autônoma – em total liberdade em relação a religiões e igrejas institucionalizadas – e a partir de certo espontaneísmo, no sentido de não ser possível a identificação de uma grande liderança carismática. Há uma rejeição ao conceito tradicional de religião, mas não há uma negação da dimensão da fé e da espiritualidade (Rodrigues, 2007).

Talvez oriundas dos que se autodeclaram sem religião, as comunidades religiosas de afeto se compõem como grupos religiosos não institucionalizados, portanto não estruturados como igrejas, sem organização hierárquica, com o poder bem mais difuso, pautado em uma dinâmica de micropoder. Sem templos, as comunidades de afeto se organizam em torno de pequenos núcleos familiares, que se reúnem nas casas dos membros da comunidade. Tais núcleos domésticos podem também ser chamados de células. A ideia básica é voltar à igreja primitiva, narrada em Atos dos Apóstolos – Atos 12, 12c: “Onde muitos se haviam reunido para rezar”.

A dimensão simbólica também é um elemento opaco e até ausente nas comunidades religiosas de afeto. O simbolismo alcança uma representação bem mais subjetiva, não havendo fortes símbolos a concederem identidade aos grupos religiosos. A ritualidade – sempre forte em aspectos simbólicos – compõe um outro elemento praticamente ausente na vivência das comunidades de afeto. Nesse ponto, é comum inclusive que comunidades de afeto nem mesmo recebam ou aceitem uma nomenclatura distintiva, sendo denominadas de “igreja sem nome”, “igreja de casa em casa”, “árvore da vida”, “igreja do senhor”, “igreja dos crentes” ou mesmo “comunidade cristã.”

O aspecto teológico das comunidades religiosas de afeto é um outro ponto bem característico. Sem uma grande doutrina sistematizada, as comunidades de afeto geralmente apresentam uma concepção teológica mínima, pautada em uma compreensão bíblica muito básica. O fundamental consiste na afirmação de que Jesus Cristo é o salvador. Não há nenhuma problematização cristológica mais elaborada.

O próprio caráter fluido desse novo tipo de experiência religiosa, estruturada em torno de comunidades afetivas, dificulta uma aproximação mais rigorosa

e sistematizada ao tema. Apesar da proliferação de sites, informações na rede de computadores e narrativas de experiências, ainda não há nenhum trabalho acadêmico definitivo sobre as comunidades religiosas de afeto.

III. Comunidades de Afeto como Expressão da Racionalidade Instrumental

A dinâmica das comunidades religiosas de afeto insere-se no contexto mais amplo das expressões culturais próprias da pós-modernidade. Tal afirmação não contempla nenhum julgamento de mérito. Apenas explicita que é característica da cultura contemporânea a busca por experiências fortemente marcadas pelas dimensões da subjetividade e da afetividade, rompendo-se com formalismos institucionais. Essa é uma tendência que pode ser percebida em diversos âmbitos, inclusive no que tange o campo religioso.

A razão formalizada equaciona meios e fins. A finalidade almejada passa a direcionar os meios a possibilitarem o seu sucesso. Tudo que importa são os objetivos pretendidos, o caminho para se chegar a tais objetivos são considerados irrelevantes. Na dinâmica da razão instrumental, todos os meios desfrutam de plausibilidade e razoabilidade, desde que conduzam às finalidades previamente definidas. O que concede que algo seja considerado racional ou não é simplesmente sua estreita ou distante relação com os objetivos vislumbrados.

Na dinâmica da razão instrumental, como analisa Horkheimer, a perspectiva de uma lógica objetiva, pautada em princípios de uma racionalidade universal, densa e rigorosa, perde-se diante de critérios meramente subjetivos. A noção de verdade é definida subjetivamente, a partir da relação existente entre meios e fins.

Ora a afetividade é expressão do que há de mais subjetivo e íntimo de uma pessoa. Mover-se pela dimensão do afeto, consiste em assumir uma postura sempre relativa, portanto subjetiva. Apesar da afetividade se compor como uma condição humana fundamental – toda pessoa humana pode expressar afeto –, cada pessoa responde afetivamente de uma maneira, mesmo diante de situações idênticas. A percepção afetiva, distintamente da compreensão racional, é marcada por subjetividades, que trazem as marcas de uma história singular. Nesse ponto, Gianni Vattimo elucida que:

Se a situação afetiva é algo que encontramos sem dela podermos dar razão, a conclusão será que ela nos põe perante o fato de o nosso modo originário de captar e compreender o mundo ser algo cujos fundamentos nos escapam, sem ser, por outro lado, uma característica transcendental de uma razão ‘pura’, já que a afetividade é precisamente o que cada um de nós tem de mais profundo, de mais individual e de mais cambiante (Vattimo, 1971, p. 39).

O afeto como critério de vinculação, em uma dada comunidade religiosa, passa a ser expressão também de uma racionalidade formalizada, subjetiva. A verdade da vida em comunidade não está em seus aspectos tangíveis e universalizáveis – a doutrina, o ritual, o ensinamento teológico, a força e validade da mensagem etc –, mas no simples vínculo afetivo, construído entre os seus membros participantes. A dimensão afetiva torna-se o grande amalgama da vivência em comunidade. O afeto é o fundamento primeiro, o elemento aglutinador das relações comunitárias. Horkheimer explicita que:

Quando as grandes concepções religiosas e filosóficas estavam vivas, os indivíduos pensantes não exaltavam a humildade e o amor fraternal, a justiça e a humanidade porque era realista manter tais princípios e extravagante e perigoso desviar-se deles, ou porque tais máximas estavam mais em harmonia com os seus gostos, presumivelmente livres, do que outras. Sustentavam essas ideias porque nelas viam elementos de verdade, porque as relacionavam com a ideia de *logos*, seja na forma de Deus ou de um intelecto transcendental, seja mesmo na forma da natureza como um princípio eterno (Horkheimer, 2013, pp. 38-39).

As comunidades religiosas de afeto, ao descentrarem a noção de Deus ou mesmo ao se distanciarem de algum princípio transcendental de verdade, colocando o afeto como dimensão preponderante, não deixam de evidenciar a formalização da razão. A afetividade define e estabelece as decisões a serem todas. O afeto constitui-se como o fim, o objetivo a ser alcançado. A comunidade torna-se um simples meio para a vivência fundamental e imprescindível do afeto.

Considerações Conclusivas

As comunidades religiosas de afeto não deixam de ser expressões das dinâmicas culturais da pós-modernidade, e devem ser compreendidas neste contexto cultural específico. As dimensões do afeto, da amizade, da sensibilidade – alicerces das comunidades de afeto – despontam como ruptura e recusa a uma concepção de pensamento forte, objetivo, logicamente estruturado a partir de uma racionalidade iluminista. Assim, as comunidades religiosas de afeto, na fluidez de sua estrutura, abrem novas perspectivas para a consolidação do vínculo comunitário. Ainda não é possível se avaliar, de maneira ampla e profunda, todos os impactos da cultura pós-moderna no campo religioso. A dinâmica das comunidades de afeto, a compor um traço peculiar da experiência religiosa no contemporâneo, configura-se, sem dúvida, como um dos desdobramentos da pós-modernidade. E como quase tudo na pós-modernidade, as comunidades

religiosas de afeto, na complexidade que as constituem, também guardam uma dimensão de ambivalência.

O afeto, como um elemento agregador, justamente por seu caráter essencialmente subjetivo, escapa a qualquer pretensão de uma racionalidade objetiva, pautada em princípios claros e definidos. O afeto pode lançar a um movimento de instabilidade, abrindo para o inusitado e imprevisível, rompendo com o rigor e controle próprios de estruturas formalmente organizadas. Neste ponto, as comunidades religiosas de afeto, ainda compondo um movimento incipiente, têm gerado novas dinâmicas de experiência religiosa.

Tendo o afeto, a amizade como amalgama das relações vividas entre os membros da comunidade de fiéis já é possível se identificar a constituições de ao menos dois caminhos para a experiência religiosa. Primeiro, sem romper com estruturas eclesiais historicamente estabelecidas, identifica-se a formação de grupos, no interior das Igrejas, ressaltando a centralidade do afeto no direcionamento das relações e no fortalecimento do vínculo entre os membros. Neste caso, as experiências religiosas pautadas no afeto se colocam, em certo sentido, alinhadas e em sintonia com as estruturas institucionais, sem promover rompimentos formais, mas, contudo, sem deixar de renovar os espaços eclesiais, a partir de expressões de maior sensibilidade, acolhimento e intimidade, de maneira a tornar, talvez, a vivência na comunidade religiosa mais humanizada. Segundo, destacam-se as comunidades de afeto que avançam para perspectivas mais radicais, a romperem inclusive com as estruturas eclesiais formais, forjando experiências religiosas totalmente livres, pautadas exclusivamente no vínculo afetivo. Neste caso, as comunidades de afeto descortinam-se como grupos religiosos autônomos de vivências, articulados de maneira separada das estruturas das igrejas. Especificamente sobre esta última perspectiva de comunidade de afeto é que nos debruçamos com mais cuidado e conjecturamos algumas possibilidades interpretativas, a partir do conceito de razão instrumental.

O afeto, como elemento aglutinador de uma determinada comunidade, pode ser expressão de uma racionalidade formalizada, na medida em que o vínculo comunitário não acontece mais a partir da identificação de uma verdade clara e objetiva, fruto de um discernimento racionalmente lógico. O ponto de convergência e de vínculo passa a ser tão somente a relação afetiva entre os diversos fiéis que formam a comunidade. A instrumentalização da religião pode ocorrer no sentido da desvalorização da religião em si, enquanto concepção de verdade revelada. A comunidade religiosa pode tornar-se apenas um pretexto para a vivência do afeto, que passa a ocupar o lugar central de todo movimento religioso. O que a religião comunica, o que ela ensina, a mensagem que traz, o caminho que propõe etc, podem assumir uma condição de irrelevância, de esvaziamento de significado. O fundamental, o relevante passa a ser o encontro afetivo que a comunidade revela-se capaz de proporcionar aos seus fiéis.

Por mais que a dimensão do afeto seja de suma importância na dinâmica da experiência religiosa, a religião acaba por traduzir uma visão de mundo, uma concepção de existência e, sobretudo, transcendência. A religião trabalha com verdades, princípios e valores que devem alcançar um sentido absoluto na vida do fiel. A perspectiva do afeto não é capaz, por si só, de aglutinar tudo que a religião quer representar. A cultura pós-moderna imprimir novas dinâmicas às relações construídas no tecido da sociedade. Cabe sempre uma análise crítica e problematizadora, para que os processos e vivências culturais remetam a possibilidades humanizadoras e não reificantes.

Referências Bibliográficas

- Giorgio Aganbem, *A comunidade que vem*. Lisboa: Editorial Presença, 1993.
- Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas – reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- Petro Barcellona, *Posmodernidad y comunidad – El regreso de la vinculación social*. Valladolid, Editorial Trotta, 1992.
- Zygmunt Bauman, *Capitalismo Parasitário: e outros temas contemporâneos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2010.
- Martin Buber, *Sobre Comunidade*. Coleção Debates. Editora Perspectiva. São Paulo, 1987.
- David Harvey, *Condição Pós-Moderna*. Edições Loyola. São Paulo, 1989.
- Max Horkheimer, *Eclipse da Razão*. 7ª ed., 2ª reimpressão. São Paulo, Centauro Editora, 2013.
- <https://noticias.gospelmais.com.br/igreja-sem-nome-denominacao-pastor-dizimo-sucesso.html> Acesso em 09 de setembro de 2016.
- <http://www.irmaosemsamonte.com.br/portal/quem-somos.html> Acesso em 11 de outubro de 2016.
- IBGE, Censo, 2010. Disponível em <http://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo.html?view=noticia&id=3&idnoticia=2170&busca=1&t=censo-2010-numero-catolicos-cai-aumenta-evangelicos-espíritas-sem-religiao> Acesso em 13 de junho de 2016.
- Michel Maffesoli, *O tempo das Tribos, o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.
- Raquel Paiva, *Novas Formas de Comunitarismo no Cenário da Visibilidade Total: A comunidade do afeto*. São Paulo, Matrizes, Ano 6, nº 1 jul./dez. 2012, pp. 63-75.
- Denise dos Santos Roadrigues, *Religiosos Sem Igreja: Um Mergulho na Categoria Censitária dos Sem Religião*. Rever – Revista de Estudos da Religião, Dezembro, 1997, pp. 31-56. Disponível em http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/ENSINORELIGIOSO/artigos1/religiosos_sem_igreja.pdf Acesso em 13 de junho de 2016.
- Sávio Carlos Desan Scopinho, *Filosofia e Sociedade Pós-Moderna: Crítica filosófica de G. Vattimo ao pensamento moderno*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2004.

Boaventura Sousa Santos, *Pela Mão de Alice. O Social e o Político na Pós-Modernidade*. 7ª ed. Porto, Edições Afrontamento. 1999.

_____, *Renovar a Teoria Crítica e Reinventar a Emancipação Social*. São Paulo: Editorial Boitempo, 2007.

Gianni Vattimo, *Acreditar em Acreditar*. Lisboa, Relógio D'Água, 1998.

_____. *Introdução a Heidegger*. Lisboa, Edições 70, 1971.

Max Weber, *Conceitos Básicos de Sociologia*. Editora Moraes. São Paulo, 1987.

Max Weber, *Metodologia das Ciências Sociais*. Parte 2. Editora Cortez. São Paulo, 1992.