



**FACULDADE DE CIÊNCIAS DA SAÚDE - FACS
CURSO DE PSICOLOGIA**

**EXPERIÊNCIA RELIGIOSA COMO PRODUÇÃO DE
SENTIDO NA PÓS-MODERNIDADE.**

CAMILA CLARA HENRIQUE FERREIRA

**BRASÍLIA / DF
DEZEMBRO / 2007**

CAMILA CLARA HENRIQUE FERREIRA

**EXPERIÊNCIA RELIGIOSA COMO PRODUÇÃO DE
SENTIDO NA PÓS-MODERNIDADE**

Monografia apresentada ao
Centro Universitário de Brasília
como requisito básico para a
obtenção do grau de Psicólogo da
Faculdade de Ciências da Saúde.

Professor – Orientador:
Maurício Neubern.

Brasília/DF, Dezembro de 2007.



FACULDADE DE CIÊNCIAS DA SAÚDE - FACS
CURSO DE PSICOLOGIA

Esta monografia foi aprovada pela comissão examinadora composta por:

Prof. Maurício da Silva Neubern, Dr. em Psicologia

Prof^a. Carlene Tenório, Dr^a em Psicologia

Prof. Fernando González Rey, Dr. em Psicologia

A Menção Final obtida foi:

BRASÍLIA / DF
DEZEMBRO / 2007

Dedico este trabalho:

À Deus por me conferir a capacidade de falar ao menos um pouco sobre sua manifestação incompreendida sob os olhos da razão humana e a minha família, Bete e Ferreira, Rodrigo e Felipe que a cada dia me mostram como sou especial e como tenho potencial para alcançar meus sonhos e objetivos. Se sou o que sou a culpa é de vocês.

Agradecimentos

Ao meu paciente e admirado orientador e mestre, **Maurício Neubern**, que ao longo da realização deste trabalho mostrou-me que posso sempre mais. Ao **profº Fernando Rey** por me promover sentidos subjetivos durante a produção deste trabalho e ao **profº Bizerril** por me inspirar em seus estudos antropológicos e me ensinar que o outro é muito mais do que uma fatia do universo a conhecer.

Agradeço também ao **profª Isidro** e ao **profº Geison**, por sempre me causarem desconfortos quando me instigam a pensar no que nos faz ser o que somos e por que somos. Professores timidamente queridos e admirados por mim. Muito Obrigado.

Agradeço a compreensão de meus muitos, estimados e nem sempre pacientes amigos que estiveram presentes nas minhas angústias de idéias e escritas e por me ensinarem a acreditar em mim.

Resumo

Este trabalho tem como proposta a compreensão da experiência religiosa como produção de sentido na pós-modernidade. A dimensão de uma experiência religiosa só pode ser explicitada pelo sujeito que por esta passa. Descrições e análises de aspectos presentes no campo religioso como crenças, rituais e a movimentação de movimentos culturais apenas sugerem os sentidos subjetivos que se configuram no processo da manifestação do sagrado no sujeito. Para tanto buscou-se relacionar a noção de subjetividade e conceitos complementares como sentido subjetivo e configuração subjetiva na esfera religiosa. A subjetividade é caracterizada como um processo de organização de sentidos e significados que se articulam em diferentes formas e níveis no sujeito e na personalidade bem como nos espaços sociais em que o sujeito atua. É um sistema multideterminado, contraditório e em constante movimento. Um aspecto constitutivo essencial da subjetividade humana é a emoção que adquire a capacidade de resignificar as diversas ações do sujeito na prática religiosa. O objetivo aqui esteve em torno dos sentidos e significados implicados na experiência religiosa. O presente trabalho estará situado em três eixos: o sentido subjetivo produzido pelo sujeito na religião; o espaço de produção social e cultural da subjetividade que envolve o sujeito na prática religiosa e a manifestação do sagrado no sujeito da experiência religiosa. Desse modo, no primeiro capítulo será apresentada a subjetividade produzida na religião desde a noção de sentido subjetivo, a comunicação com o sagrado e a vivência do sagrado além do templo. O segundo capítulo tem por foco a religião em seus aspectos sociais na breve explanação da pós-modernidade, o sujeito pós-moderno e sua construção na religião e por fim o terceiro o leitor verá a compreensão do que seja a experiência religiosa. As explanações aqui contidas descrevem de certa forma a busca de sentido do sujeito diante das adversidades da vida. A religião possibilita ao sujeito significar sua existência conferindo-lhe segurança diante das incertezas ou das poucas certezas que ainda se tem. Compreender a religião como produção subjetiva sugere compreender que configurações de sentido estão sendo produzidas no sujeito da experiência religiosa.

Palavras-chave: Subjetividade, experiência religiosa, pós-modernidade.

Sumário

<u>Introdução</u>	07
<u>1. Religião e Sentido Subjetivo</u>	09
1.1 – Subjetividade e religião	09
1.2 – Símbolos e crenças – comunicação com o sagrado	12
1.3 – Religião para além do templo	16
<u>2. Pós-modernidade e religião</u>	20
2.1 – Pós-modernidade e identidade	20
2.2 – O sujeito pós-moderno na religião	23
2.3 – A construção do sujeito pós-moderno na religião.....	27
<u>3. Experiência religiosa como produção de sentido</u>	30
3.1 – Manifestação do Sagrado	30
3.2 – Experiência religiosa	32
3.3 – Conversão	35
<u>Conclusão</u>	37
<u>Referências Bibliográficas</u>	40

Neste estudo a autora buscou idéias e impressões gerais acerca do que seja uma experiência religiosa. Muito além da conceituação, o intuito foi o de compreender os sentidos subjetivos articulados numa experiência do sagrado tendo a preocupação de situá-la sempre que possível na pós-modernidade. A proposta para o estudo do comportamento religioso esteve no plano da descrição teórica do fenômeno religioso enquanto produção de sentido gerada no sujeito da experiência.

Neste sentido, Valle (1998) chama atenção para o papel da psicologia de quando se envereda para o campo complexo como o da religião e assim ressalta que “o que a psicologia pode observar, descrever e sistematizar se circunscreve sempre ao âmbito da subjetividade de quem faz a experiência do sagrado e não ao Sagrado enquanto tal” (p. 38). Para tanto, ao longo das páginas deste estudo o leitor verá a tentativa de compreensão dos sentidos subjetivos envolvidos na experiência religiosa.

O interesse não foi em topografias, estatísticas ou comprovações do fenômeno religioso ou das religiões enquanto instituições, mas o foco se deu na própria experiência do sujeito. Na revelação do sagrado, denominada por Eliade (2002) como hierofania, ou a manifestação do Numinoso, termo cunhado por Otto (2005) para descrever a presença de uma natureza que foge ao entendimento humano e racional e se apresenta como num paradoxo de temor e tremor, num mistério que se dá a conhecer no sujeito da experiência religiosa, a experiência promove ao sujeito carregar consigo significados e sentidos envoltos pela emoção. Tanto nesta experiência como todas as outras que compõe o ser humano articulam-se ações, sentidos e modos de ser na própria organização da subjetividade de sua personalidade (González, 2004/2005/2007).

Ancorado nos estudos acerca da subjetividade formulada na teoria histórico-social de González Rey que tem realizado pesquisas acerca deste tema desde 1997, a pretensão aqui esteve em torno da subjetividade religiosa individual e quando muito, estendida para breves

explicações acerca de movimentos culturais e religiosos por meio da leitura e reflexão de conceitos e significações a respeito do homem religioso e seu universo simbólico.

Para tanto, cabe aqui a colocação de Valle (2005) cuja literatura descreve: “a religião é um campo das indagações últimas, das indagações pelo sentido, que estão implicitamente presentes em todas as demais indagações ou movimentos humanos” (p. 88). Buscar compreender essas indagações sob a forma de rituais, símbolos e crenças é o que moveu a autora a pesquisar como se dá a produção de sentido subjetivo na esfera religiosa, compreender as motivações, sentimentos, desejos e atitudes expressas no comportamento religioso. Compreender o sujeito de quando vivencia a experiência do sagrado e de como esta experiência se desdobra e se constitui nos sentidos e configurações subjetivas, cujo desenrolar afeta a constituição personológica do sujeito.

Acerca dos capítulos, o objetivo durante o presente estudo esteve em torno da idéia do sagrado desde as formas estabelecidas no âmbito institucional até a religião como prática individual decorrente do misto de agregações nas mais variadas formas de se conceber o universo religioso.

Assim, no primeiro capítulo a religião é abordada enquanto sentido subjetivo sob a ótica de González Rey (2004/2005/2007) por meio da compreensão do que seja a subjetividade e termos como sentido subjetivo e configuração subjetiva, além de conceituações religiosas como símbolo, crença e da visão da religião além do espaço da institucionalização. O segundo capítulo aponta a pós-modernidade e seus desdobramentos na religião, tendo como destaque aspectos como identidade, o sujeito e sua construção em nossa época pós-moderna na esfera religiosa. Por fim, o terceiro capítulo apresenta a própria experiência religiosa descrita em termos de manifestação do sagrado, compreensão da experiência e por último a conversão como produto desta.

1. Religião e Sentido Subjetivo

1.1. Subjetividade e Religião

O presente capítulo estará voltado para a noção de subjetividade na visão de González Rey e na produção de sentido na religião enquanto construção do sujeito. Interessa aqui como se dão as produções subjetivas articuladas na esfera religiosa.

A escolha individual da religião segundo Carranza (2005) vincula-se ao poder de escolher como sendo um processo de individuação, um componente essencial da construção da subjetividade do indivíduo moderno. Escolher permite selecionar práticas, discursos e símbolos conforme o que dá sentido ao indivíduo. Para o termo individuação Moser (2000, p. 423) o define como “(...) o resultado dos processos que levam o indivíduo a construir um sentimento de identidade, exprimindo diferenças e semelhanças entre si mesmo e o outro”. Para este processo de construção da identidade destacamos neste estudo o aspecto religioso.

Para a compreensão do processo de produção de sentido numa experiência religiosa torna-se necessária a compreensão do termo subjetividade. Cabe aqui defini-la segundo González Rey (1999 p. 108, citado em Mitjás, 2005) como “a organização dos processos de sentido e de significação que aparecem e se organizam de diferentes formas e em diferentes níveis no sujeito e na personalidade, assim como nos diferentes espaços sociais em que o sujeito atua”. Desse modo, o caminho que aponto para a compreensão da busca do Sagrado nas inúmeras crenças e religiões é entender como o indivíduo vivencia uma prática religiosa, como se configuram os sentidos nas diversas experiências do sujeito na religião.

O termo subjetividade representa uma opção de significação para processos de uma qualidade particular. Esta subjetividade envolve a qualidade do sujeito que produz estes

processos. Além da expressão racional, compreende uma expressão simbólico-emocional que caracteriza a produção psíquica nos diferentes espaços da vida humana (González Rey, 2007).

A subjetividade é um sistema multideterminado, contraditório, diferenciado e em constante desenvolvimento. Multideterminado por envolver mais de um aspecto senão todos os aspectos que envolvem o ser humano. Contraditório já que o indivíduo pode ser simultaneamente moral e imoral, forte e fraco, profundamente agressivo e extremamente sensível conforme articulação de sentidos. E ainda em desenvolvimento por ser caracterizada por um processo que não cessa ao longo da vida do sujeito.

De acordo com González Rey (2004), este sistema se expressa simultaneamente em dois níveis diferentes de constituição: subjetividade individual e social. A subjetividade individual constitui a história única de cada um dos indivíduos na cultura. Já a subjetividade social é produzida simultaneamente no nível social e individual, associada às experiências atuais e a forma como a experiência adquire sentido e significação para o sujeito.

Este mesmo autor descreve a subjetividade em termos de configurações de sentido. As configurações “são aspectos organizativos das produções de sentido subjetivo” (2007, p. 129). Não são fixas. Em cada contexto e ação realizada o sujeito apresentará diferentes organizações e atribuições de sentido e significados para o que é vivenciado tanto no presente bem como ao que este carrega em sua história, realizações e experiências.

Para tanto, neste estudo pretende-se compreender a produção de sentido subjetivo do sujeito que passa por uma experiência de ordem religiosa. Que produções de sentido estariam configurando-se para que um indivíduo permita-se compartilhar crenças, práticas religiosas, culturais e um modo próprio de se organizar na esfera religiosa que envolve emocionalmente o indivíduo. Nestes termos, o conceito de configuração subjetiva torna-se imprescindível para a compreensão aqui proposta. Por configuração subjetiva entende-se como a integração dos

diferentes sentidos de forma relativamente estável na organização subjetiva de qualquer experiência (González Rey, 2004).

Mitjáns (2005) aponta que a subjetividade, como configuração de sentidos e de significados, se constitui a partir de múltiplos elementos, processos e condições, nos quais a relevância de um não pode ser entendida fora de sua relação com os outros. Este processo de configuração de sentidos e significados nos permite entender que a prática religiosa é subjetiva. Sendo esta um processo subjetivo, as configurações de sentido presentes na experiência estarão num constante mover-se conforme as circunstâncias as quais o indivíduo se encontra no tempo e espaço tais como: modo de organização de um culto, encontros, costumes e reconstituições de festas e rituais religiosos, crença, mudanças geradas no sujeito e pelo sujeito. Enfim, a vivência do transcendente na cultura manifestada em símbolos, significados e modos de ser no campo religioso.

Valle (2002) tendo citado Weber, distingue a religião em duas funções: a de propiciar um sentido para a existência e a de oferecer à pessoa um lugar social de pertença no qual possa ancorar sua identidade. Para falar em sentido, a prática religiosa como produção subjetiva remete ao que González Rey (2007) fala acerca de experiência subjetiva. O autor descreve que a experiência não é definida linearmente por nenhum tipo de influência externa sobre o sistema, mas é uma produção do sistema. O sentido subjetivo é um processo complexo que implica simultaneamente o interior e o exterior de qualquer ação. Sendo assim, a produção de sentido subjetivo na religião está em processo de desenvolvimento por meio da ação de pessoas envolvidas na experiência. Um processo que tende a se modificar no tempo e espaço.

Na visão de Portella (2006) o significado da religião é descrito como aquilo que fornece sentido e eficácia simbólica para os indivíduos em suas subjetividades. O uso do termo sentido deve ser entendido ao longo do estudo a partir da proposta de González Rey

(2007) que define em seus escritos a categoria de sentido subjetivo expressa como: “os sentidos subjetivos representam a unidade do emocional e do simbólico sobre uma definição produzida pela cultura” (p. 135). Nisso, entenda o leitor que sentido envolverá emoções e representações na religião. Desta forma pode-se compreender a religião como o que opera significativamente na vida das pessoas, dando-lhe sentido, seja pelo viés da ética ou obediência a um ser divino, de uma incorporação a mitos e ritos que ordenem o seu cosmos particular, seja por meio de manipulações que constriam o sagrado à eficácia simbólica que a pessoa deseja (Portella, 2006). As configurações da personalidade, os tipos de emoção envolvidos e as características do contexto em que as ações acontecem dirão a qualidade da experiência na prática religiosa (González Rey, 2004).

1.2 Símbolo e Crença – Comunicação com o Sagrado

O sentido do sagrado, entendido como reconhecimento e apelo a seres superiores e transcendentais é descrito por Martelli (1995) como uma atitude constitutiva do homem desde as primeiras formas culturais em que se reconhece a hominização. A expressão religiosa é parte integrante das atividades simbólicas que distingue o *homo sapiens* dos animais. De forma geral, pode-se chamar de símbolo a qualquer “objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção – a concepção é o significado do símbolo” (Geertz, 1989, p. 67).

Neste sentido, Geertz (1989) comenta que num contexto religioso, a crença envolve uma aceitação prévia da autoridade que transforma a experiência cotidiana. “A existência da perplexidade, da dor e do paradoxo moral – do problema do significado – é uma das coisas que impulsionaram os homens para a crença em deuses, demônios, espíritos, princípios totêmicos ou a eficácia espiritual” (p. 80). Quando não encontra respostas para as

adversidades que a vida proporciona, o ser humano atribui a forças sobrenaturais, por exemplo, sob a forma de energia e entidades de diversas características como responsáveis por fenômenos desconhecidos e experiências além dos limites possíveis da razão. Para as crenças, Carranza (2005) as define como construtos que dão sentido à existência humana nas diversas esferas da vida social, constituindo-se numa das representações sociais mais difíceis de desconstruir, social e historicamente.

No que concerne aos símbolos religiosos e aos sistemas simbólicos, Geertz (1989) ressalta que estes expressam o clima do mundo e o modelam. Eles o modelam induzindo o crente a certo conjunto distinto de disposições (tendências, capacidades, propensões, habilidades, hábitos, compromissos, inclinações) que emprestam um caráter crônico ao fluxo de sua atividade e à qualidade da sua experiência. Ou seja, o símbolo proporciona ao sujeito o contínuo exercício de atividades na prática religiosa.

Contudo, mitos, ritos, sistemas simbólicos e crenças só fazem sentido conforme Eliade (1996, citado por Carranza, 2005) quando se analisa o contexto dos indivíduos e grupos que explicitam suas concepções de mundo, de cosmo, de sentido da existência humana por meio dessa totalidade de expressões. De certa forma são as instituições sociais que nos permitem capturar as maneiras como grupos e indivíduos formulam suas razões para a felicidade, ou tentam dar sentido ao sofrimento, à dor e ao próprio limite humano.

Otto (2005) comenta que o aspecto horrível dos ídolos e de representações primitivas dos deuses, ainda hoje para alguns de nós pode ativar sentimentos autênticos do verdadeiro terror religioso. Precisamente por ser incompreendida e inexprimível, a manifestação se dá quase efetivamente no encanto propiciado pela linguagem sagrada que pode ser parcial ou totalmente incompreendida. A produção de sentido ocorre a partir do momento em que o sujeito tendo a experiência do sagrado é tomado de sensações e emoções que não se confundem com os sentimentos comumente sentidos em outras circunstâncias, sentimentos

em certa medida comparados a alguns de que conhecemos como forma de se aproximar do inteligível.

Para Geertz (1989 p. 71-72) “as inclinações que os símbolos sagrados induzem, em épocas e lugares diferentes, vão desde a exultação até a melancolia, da autoconfiança à autopiedade, de uma jocosidade incorrigível a uma suave apatia – para não falar do poder erógeno de tantos mitos e rituais mundiais. Não se pode falar de apenas uma espécie de motivação chamada religiosidade, da mesma forma que não existe apenas uma espécie de inclinação que se possa chamar devoção”. Para esta religiosidade dita como motivação e para as diversas inclinações espirituais descritas acima por Geertz, convém a colaboração de Carvalho (2001, p. 12) quando este chama a atenção para a possibilidade do desenvolvimento de uma cultura religiosa que se torna cada vez mais universal ou cosmopolita ao passo que haja entendimento e capacidade mútua de absorção, síntese e compatibilidade entre os vários universos religiosos. E se não há apenas uma inclinação, porém várias, o sujeito as organiza de forma que haja sentido ao pertencer a um movimento seja lá qual for ou até mesmo agregar elementos numa mesma prática.

Acerca do homem religioso, Eliade (2001) ressalta quanto à dimensão do espaço sagrado. A experiência é compreendida conforme os sentidos subjetivos proporcionados por este espaço tal como é vivida pelo homem. O autor concentra-se em duas experiências as quais denomina espaço sagrado e espaço profano. De espaço sagrado entende-se como um lugar diferente, como se a presença do sagrado encerrasse naquele universo privado, separado de outros locais cotidianos neutros, homogêneos e amorfos denominados profanos pelo autor. Tais características correspondem ao espaço profano. O espaço sagrado não é homogêneo para o homem religioso porque este diferencia qualitativamente as porções de espaço umas das outras. Essa ruptura de espaço é que permite a constituição do mundo no sentido de que a

manifestação do sagrado rompe com a relatividade do espaço e se inscreve num valor cosmogônico de orientação ritual e de construção de espaço.

Figueira (2007) ressalta que a religião tem sua própria linguagem. Esta linguagem funciona como uma lei, como um mapa da realidade. É através da linguagem que o crente reformula o mundo em seus próprios padrões. São as próprias formas de expressão tais como mito, símbolo e rito que fazem da religião ser o que é. Tais características, sob os olhos de quem está “de fora” soariam como fantasia, imaginação ou ilusão. A linguagem religiosa funciona não só como um modo de explicar o mundo, mas um modo de habitar o mundo. Esta comunica a experiência do Sagrado.

A linguagem usada para se falar do sagrado apenas pode sugerir tudo o que ultrapassa a experiência natural do homem mediante termos tirados dessa mesma experiência natural. Conforme Eliade (2001) os termos são tomados de empréstimo do domínio natural ou à vida espiritual profana do homem devido à incapacidade humana de exprimir essa manifestação. A vida espiritual profana, segundo o autor, é denominada por nosso modo natural de ser no mundo, uma situação existencial que paradoxalmente não deixa de ser carregado de valores religiosos.

“Por meio de uma quantidade de atos estranhos e de formas fantasistas de mediação, o homem religioso procura apoderar-se da própria realidade misteriosa, nela penetra até com ela se identificar” (Otto, 2005 p.51). Ao falar deste homem religioso, Otto (2005) divide estes atos em duas espécies: de um lado a identificação mágica de si mesmo com o *numen* (do latim, divindade, presença) mediante práticas cultuais, fórmulas e evocações. De outro, os processos xamanistas da posse através da qual a realidade misteriosa habita no sujeito, o enche nos estados de exaltação e de êxtase. Quando o autor fala em apoderar-se da realidade isto sugere que o indivíduo utiliza-se de meios para alcançar essa experiência do sagrado. As práticas cultuais demonstram o encontro do numinoso. O objeto que se cultua seja ele uma

pedra, uma árvore ou, por exemplo, uma pessoa, não é a entidade em si, mas lhe é atribuído características do numinoso. É como se o objeto fosse portador, uma representação do sagrado. Nesse sentido, Watch (1986, citado por Martelli, 1995, p. 179) descreve que “em todas as religiões, as experiências do sagrado se traduzem em atos de reverência diante do numen...A adoração está, de fato, tão intimamente ligada à religião, sendo duvidoso que, sem ela, a religião poderia continuar a existir”.

1.3 Religião para Além do Templo

A vivência do que é religião tem se apresentado para além das formalidades rituais, míticas e simbólicas e de certa forma controladoras e mantenedoras do espaço religioso. Hoje, apresentar uma prática religiosa não significa pertencer, no sentido de filiação, a esta ou aquela igreja. O crente, isto é, aquele que expressa sua crença, transita entre as diversas instituições religiosas e aqueles que se mantêm fiéis à determinada instituição, o são porque vêm nela certa funcionalidade (Figueira, 2007).

Por outro lado, Carvalho (2001) acrescenta que a diversidade de opções religiosas ocorrida paralelamente a outras transformações no campo cultural, apareceram também formas de religiões que se apresentam como espetáculo. Dessa analogia da religião como espetáculo o autor comenta que o indivíduo se satisfaz imediatamente com a novidade que lhe é apresentada independente do alcance de uma experiência de profundidade ou não. Isto é, a religião pode funcionar como “uma técnica ritual ou um conjunto de crenças das quais se desconhecem suas implicações simbólicas, suas articulações cosmológicas, seus mitos, seu sentido interno mais transcendente” (Carvalho, 2001, p. 13) e proporcionar superficialmente ofertas de cura e salvação pautadas no sentimentalismo e na emoção.

Numa visão da religião como construção histórico-social, Carranza (2005) comenta que toda experiência religiosa encontra-se inserida num contexto social que a conforma e orienta. Há de se observar o contexto dos indivíduos e dos grupos que explicitam suas concepções de mundo. Compreender os processos culturais, políticos e sociais numa região ou comunidade, por exemplo, possibilita entender como se dá a escolha da religião tanto nos modos institucionalizados, classificado pela autora como instituições gerenciadoras do sagrado bem como a escolha íntima e pessoal da religião desvinculada dos limites marcantes e normativos da igreja.

Portella (2006) salienta que o que se segue é o foco espiritual que sai do altar e da ênfase nas tradições, e que se volta para o próprio sujeito. Contudo, o indivíduo ainda absorve elementos da institucionalização, símbolos e valores que lhe conferem sentidos subjetivos e que de certa forma o moldam. A estas mudanças o autor chama de secularização – uma vivência do transcendente que não se encerra em comunidades, organizações religiosas ou templos, mas ocorre íntima e subjetivamente no indivíduo.

Berger (1973, citado por Martelli, 1995 p. 294) ressalta que “as transformações da sociedade moderna tais como o pluralismo das concepções de mundo, privatização e subjetivação do fenômeno religioso – obrigam a todos serem ‘hereges’, isto é, a realizar uma livre escolha entre as religiões e as concepções de mundo existentes em uma dada sociedade”. Nesses moldes de transformações, Portella (2006) chama atenção para o termo secularização tendo descrito que este tem seu sentido no processo em que nenhuma instituição religiosa se afigura como definidora do *ethos* social e da explicação do mundo.

A experiência religiosa, conforme Carranza (2005) pode ocorrer independente do corpo dogmático das igrejas, com um sentido diferente da proposta institucional, enveredando para desinstitucionalização. Não há mais dependência direta das regulações institucionais. Os indivíduos até buscam elementos nas tradições e instituições, nas combinações e seleções das

práticas religiosas, mas a produção de significação e sentido é dada subjetivamente nas próprias experiências do sujeito, sem fidelidades e identidades fixas (Portela, 2006).

Compartilhando deste pensamento, Carranza (2005) comenta que não será só nas instituições religiosas como igrejas, templos, portadores do sagrado, pastores ou padres – que encontraremos sinalizadores de experiências religiosas ou de processos sociais que levem a práticas religiosas e comportamentos religiosos, verifica-se também que movimentos culturais mais amplos (por exemplo, *New Age*) funcionam como ofertas de sentido que o mundo urbano disponibiliza. Estes incorporam e suscitam sentimentos, crenças e subjetividades tidas por estudiosos ou pelo senso comum como religiosas, mas que por vezes não passam de práticas esotéricas e pseudocientíficas. São propostas religiosas que contém elementos retirados de tradições e que misturados a práticas ditas alternativas se apresentam como “espíritos sem lar” ou como “uma cultura errante” que vem sendo estruturado na cultura moderna das grandes metrópoles (Amaral, 2000, p.9, citado por Carranza, 2005).

Para as idéias aqui apontadas na religião além dos limites institucionais cabe a contribuição de Carvalho de quando comenta a respeito do fenômeno religioso na sociedade contemporânea, particularmente no Brasil, em Brasília, tendo ressaltado em sua fala:

(...) interessa saber que tipo de síntese uma pessoa constrói com as várias e diferenciadas inserções no campo religioso. É relevante saber se ela as estrutura internamente, se constrói com elas um todo ou se as mantém em compartimentos separados do seu eu interno; enfim, se consegue encontrar aí, de fato, um centro. É nessa dimensão – do confronto entre a pluralidade externa e a pluralidade interna, entre movimentos religiosos que podem ou não encontrar sua síntese num centro interior. Carvalho (2001, p. 7)

Com isso, entende-se do sujeito que nesse universo religioso, de diversidade de crenças, de combinações de movimentos e agregações simbólicas e pluralismos exerce a

prática religiosa e, de como são articuladas nesta prática as configurações subjetivas citadas anteriormente por González Rey (2003/ 2007) e que aqui aparecem na fala de Carvalho (2001) como reflexão para essa síntese de construção das experiências, internas e externas ao sujeito no campo religioso. Esta reflexão sugere ao leitor pensar as inúmeras combinações de religiões como possibilidade de conflito para o sujeito até que este desenvolva e encontre um centro de sentido, um caminho na busca do sagrado mesmo com a disponibilidade de tantos elementos.

2. Pós-modernidade e religião

2.1 Pós - modernidade e Identidade

O leitor verá a pós-modernidade como pano de fundo para o estudo da religião que aqui nos interessa enquanto produção de sentido subjetivo nos dias de hoje, aonde o sujeito, na busca espiritual, almeja significações para suas ações, conduta e inquietações humanas e ainda como se dá essa produção de sentido no campo religioso. Entre os autores pesquisados verifica-se que em geral o conceito de pós-modernidade tem sido descrito por uma época de rupturas de tradições, mudanças econômicas, tecnológicas, sociais e culturais.

Antes se acreditava que apoios estáveis como estruturas e tradições eram divinamente estabelecidas (Teocentrismo) ou que os grandes processos da vida moderna estariam centrados no indivíduo “sujeito-da-razão” (Iluminismo) Hall (1999). Mas o que se vê é um mundo pós-moderno vivido como incerto, incontrolável, de frágeis estruturas, de subjetivismos, diverso da segurança que se tinha em torno de uma vida outrora socialmente e individualmente estável, sustentada e ordenada por valores e tradições (Bauman, 1998). Mesmo com todas essas mudanças, tem-se visto, pelo menos no Brasil, cada vez mais a procura pela religião. Uma procura que sugere a religião como suporte e segurança para as incertezas ou as poucas certezas que ainda se tem. Martelli (1995) aponta que as conseqüências da individualização, produzidas pela sociedade moderna reforçam a busca de significados dentro da esfera subjetiva e interior na religião, particularmente na experiência religiosa vivida de maneira imediata e espontânea.

Lipovetsky (1983) descreve a pós-modernidade como um processo de tradição do novo numa cultura que está radicalmente individualista, no fundo suicidária e que afirma a inovação como único valor. Nesta cultura apontada pelo autor pode-se inferir da busca da religião pelas pessoas como garantia de sentido para viver. Contudo, o que se tem visto é uma miscelânea de ofertas desse sentido retiradas nas mais diversas formas de organização religiosa sendo reconstituídas ao gosto do sujeito que coleciona o que lhe convém e descarta o que julga não se identificar.

Dessa miscelânea de ofertas, Carvalho (1991) ressalta a presença da invenção de signos religiosos em nossa época. Este comenta a construção progressiva de sistemas sincréticos cada vez mais espiralados, sempre mutantes que se apóiam numa cultura religiosa em constante ampliação em vez de um mergulho na tradição. Nesta invenção religiosa, o autor acrescenta que temos visto uma cultura religiosa universal muito mais acessível, construída com as mais diversas misturas desde astecas, incas, chineses, japoneses, indianos, gregos e etc e que tem se constituído num verdadeiro senso comum religioso ou cosmopolita. O surgimento de discursos religiosos que tem se apresentado cada vez mais distintos de articulação externa e interna e alguns sequer possui em seu corpo um núcleo coeso ou visões de mundo minimamente integradas e que tem formado o conjunto da pluralidade religiosa contemporânea.

Nos últimos tempos as mudanças experimentadas pela sociedade contemporânea, segundo Evangelista (2001) alteraram as formas como os homens sentem e representam para si mesmos o mundo onde vivem. Para este autor há uma enorme dificuldade de sentir e representar o mundo contemporâneo, pois a sensação vigente é de irrealidade, de vazio e de confusão. Estaríamos diante do predomínio de um *princípio esvaziador* que atuaria em todas as esferas do mundo e da sociedade moderna, envolvendo suas instituições e suas formas simbólicas e imaginárias. É no

cotidiano onde se encontram traços definidores dessa pós-modernidade como a individualização, o consumismo e o domínio da informação.

É na religião que o sujeito envolto por essa sensação de vazio e falta de sentido encontra uma ordem, um caminho que o oriente nas incertezas promovidas na pós-modernidade. Não uma religião-instituição, mas uma espiritualidade aberta, plural e pessoal. Nesta visão Valle (2002, p. 61-62) descreve que “a religião que hoje se professa já não é aquela que se nasce, mas a que se escolhe. A religião que alguém elege para si hoje, escolhida na pluralidade em permanente expansão, também não é a que se seguirá amanhã”. Conforme este autor, a mudança de religião, a adesão a novos valores, mudanças de conduta e por fim, a mudança na visão de mundo já não causa grandes repercussões sociais e culturais.

Ainda na questão do sentimento de vazio, Bauman (2005) chama a atenção para a instabilidade da identidade. O indivíduo em nossa época se encontra numa condição livremente flutuante e, portanto, produtora de ansiedade. A noção de identidade é descrita por Weiten (2002, p. 328 citado por Nascimento, 2006, p. 3-4) como “um conceito estável de si mesmo como indivíduo único e adoção de uma ideologia ou sistema de valores que proveja um senso de direção”. Este autor acrescenta ainda que “a formação da identidade psicológica se dá por meio de crises, também por conta do embate entre forças psicológicas e sociais no desenvolvimento da individualidade, que é componente psicológico de todo sujeito”.

Em lugar de apoios estáveis tais como a família, estado, igreja, “o que se vê é um indivíduo num espaço pouco definido, num lugar teimosamente, perturbadoramente, nem-um-nem-outro” (Bauman, 2005 p. 35). Se antes o sujeito-da-razão tinha uma identidade fixa e estável, o sujeito pós-moderno tem uma identidade aberta, contraditória, inacabada e, portanto, fragmentada de tal modo que as pessoas

distantes no espaço e no tempo podem compartilhar das mesmas informações e da multiplicidade de estilos por meio de todos (ou quase todos) os sistemas de comunicação (internet, celular, etc) que estão globalmente interligados (Hall, 1999).

2.2 O Sujeito Pós-moderno na Religião

Na literatura estrangeira autores como Lipovetsky (2007) tem descrito o enfraquecimento da religião como um dos maiores fatores da decepção atual. “Se por um lado, multiplicam-se seitas, esoterismos e novas igrejas, por outro, cresce também a descrença. Sem fé as pessoas não têm referências e ao primeiro choque caem no abismo de desamparo e frustração” (apresentação da obra). Numa era de racionalização, de descrença e de desinstitucionalização da religiosidade, o autor ressalta que nada mais normal que o aparecimento de seitas, movimentos de fanatismo, fundamentalismo e integrismo. Acrescenta ainda que a falta de referência é um dos aspectos na pós-modernidade que leva uma parte das populações de todos os cantos do mundo a apostar em referências extremas e dogmáticas e que o medo do vazio quase sempre leva à busca do excesso da presença.

Queiroz (2006) comenta acerca de um seminário sobre religião promovido em 1996 na Ilha de Capri cujo encontro reuniu figuras como Derrida, Vattimo entre outros. O encontro tornado livro no ano de 2000 enfatizou o retorno do Sagrado. A essa volta os autores creditam medos apocalípticos como o fim dos tempos (guerras), a manipulação genética (clonagem, mapeamento do genoma humano) as ameaças no campo ecológico (aquecimento global atualmente em evidência) o medo da perda do sentido de existência (depressão) e do tédio que acompanha o consumismo.

Este retorno é sugerido pelo autor com uma forma de aniquilação pela cultura tecnológica ocidental. Outro motivo poderia ser o fato da filosofia e da ciência já não oferecerem um sentido para a existência. Mas o que se tem apresentado na mídia é uma volta sob a forma de fundamentalismos e fanatismos demonstrados em ataques, invasões e guerras entre povos e países vizinhos por motivos ideológicos e religiosos. Movimentos culturais que se organizam de tal forma que os fiéis matam em nome de Deus. O autor comenta que este retorno do sagrado deveria estar ligado a uma recuperação do valor simbólico nas práticas religiosas que corresponderiam a um universo significativo, cheio de sentido, mas longe de radicalismos e extremismos.

Com o foco no Brasil, Sanchez (2001) chama a atenção para o campo religioso quando fala em sistema de sentido na religião no qual descreve a busca de sentido como algo que está em construção e que utiliza diversos aspectos da cultura para se expressar tais como a arte, o mito e as diferentes formas de espiritualidade e se reflete na criação de diversos universos religiosos abertos para os desejos e intuições das pessoas. Nessa construção de sentido Brandão (1994 p. 27 citado por Sanchez, 2001) descreve que para a confusão, a religião traz ordem. Se a confusão é como uma doença que faz a pessoa sofrer diante dos desafios e de uma diversidade de possibilidades então é a religião, escolhida ou construída pelo sujeito, que traz a tranquilidade e a cura. Além de curar o corpo e purificar ou salva a alma do fiel serve também para curar e re-curar o espírito afligido pela perda parcial ou plena de sentido.

É por uma religião que o homem se define no mundo e para com seus semelhantes. A religião empresta sentido e constitui para cada fiel uma fonte real de informações. Meslin (1992, citado por Figueira, 2007) comenta que ela é para seus crentes modelos de ações e de explicação, porque fornece uma resposta às ameaças que pesam sobre a vida humana tais como o sofrimento, a ignorância, a injustiça e a

morte. A religião define mundos e lhes dá forma. Não só postula uma visão de mundo, mas o impregna e o mobiliza. Mais do que explicar a ordem do mundo, ela a cria, já que ela se constitui como uma fonte geradora de concepções de história, tempo, espaço, cosmovisão, natureza e natureza humana.

Na religião têm-se o sentimento de pertença. Esta pertença segundo Carrier (1988, citado por Valle, 2002) deve ser concebida como uma estruturação estável dos processos perceptivos, motivacionais e emocionais que são exercidos por um membro que se insere num grupo religioso. Esta estruturação estável se compara as configurações subjetivas cunhadas na literatura de González Rey. Nestes termos, a dimensão religiosa de sentido subjetivo conforme González Rey (2004/2005), não é dirigida nem construída de forma intencional pelo sujeito, ela aparece como resultado de configurações subjetivas que não são guiadas pela razão.

Nestas configurações há combinações de emoções e de processos simbólicos que estão associados a diferentes esferas e momentos da vida e que podem estar envolvidos em configurações subjetivas distintas. Elementos dessas configurações subjetivas se apresentam, por exemplo, na troca de experiências entre os envolvidos num credo, em como o sujeito internaliza uma doutrina, quais emoções estariam presentes durante uma celebração, contextos que permitissem o sujeito passar por uma experiência do Transcendente e o quanto é afetado pelo que sente. “A ação do sujeito é sempre comprometida com suas necessidades, têm sempre um caráter emocional” (González Rey, 2004).

Compreender a religião como manifestação humana é compreender o que faz o sujeito escolher uma crença e por ela orientar sua vida. É na religião que o crente expressa suas mais profundas convicções de que vale a pena viver e que este viver tem

um sentido. A religião constitui-se como fonte de sentido, projeção e justificação do cotidiano e das ações do indivíduo (Figueira, 2007).

Uma religião para quem a segue funciona como um repertório de significações indispensáveis para o enfrentamento dos grandes problemas presentes na realidade social e nas questões existenciais. Brandão (1994, citado por Lopes Sanchez, 2001) denomina religião como um sistema de sentido, um quadro ordenador da vida. Nessa visão o sujeito é constituído por um universo religioso onde o foco é a experiência do momento. E é nessas experiências que as pessoas tiram as explicações e respostas para seus problemas.

Nesse foco de experiência de momento Carvalho (1991) numa análise de diversos movimentos religiosos aponta que estes têm enfatizado o produto e não o processo. Com isso, Carvalho quer dizer que o sujeito tem procurado por alternativas mais imediatas de alívio e cura quando procura uma religião. Tal imediatismo que não transcende da esfera do emocionalismo. Ou seja, não interessa como se alcança a cura, mas interessa a cura. Por outro lado, em relação a este foco no produto torna-se necessário falar do sentido subjetivo de González Rey (2004) que sugere em seus inúmeros trabalhos o foco no processo de produção de sentido no sujeito e como este se organiza nas configurações subjetivas na experiência. Mas que para isso não há como a emoção não aparecer seja no processo, seja no produto final.

Valle (2002) comenta que no campo religioso no Brasil não há clara distinção na adesão por esta ou aquela igreja. A identidade religiosa do brasileiro costuma ser um *mix* construído por ele mesmo com elementos provenientes de credos bem diferenciados, mas que para ele não se apresentam como contraditórios. O autor credita a esse fenômeno de pluralismo religioso devido a cultura brasileira ter inúmeras contribuições das mais variadas crenças em sua base cultural. Há também a

passagem silenciosa de pessoas de um movimento a outro que esse processa fora das igrejas institucionais e das religiões e movimentos constituídos. E é nessa passagem que a personalidade de uma pessoa passa por significativas transformações principalmente de tonalidade emocional.

Nessa visão de pluralismo e contribuições religiosas, pode-se notar um outro aspecto descrito por Carvalho (2001), o qual aponta na religiosidade contemporânea, a desvinculação de técnicas originárias em tradições religiosas descontextualizadas sido apropriadas e dirigidas para trabalhos com o corpo nas diversas formas de terapia. Com essa descontextualização, o autor comenta que se efetua uma transformação radical do que era uma técnica no âmbito religioso, cujo exercício espiritual era o caminho para a aproximação do divino e que passa a ser uma tecnologia de alteração de estados corporais, psíquicos e fisiológicos. Intervenções no corpo, combinadas, por exemplo, com elementos do taoísmo, do zen e do xintoísmo, e que podem ser adquiridas pelo indivíduo ou feitas por qualquer pessoa como uma atividade profissional de “cura de corpos” do mesmo modo que qualquer um pode fazer um curso de maquilagem com a finalidade de adquirir uma técnica que amanhã será explorada profissionalmente.

2.3 A Construção do Sujeito Pós-moderno na Religião

Segundo James (1995), do ponto de vista da experiência a definição de religião deve ser descrita a partir da relação do indivíduo com “o que ele considera divino”, para tanto, é necessário interpretar o termo “divino” de modo muito lato, como se denotasse qualquer objeto semelhante à divindade, seja ele uma divindade concreta ou não. Numa de suas conferências, este autor descreve a religião como sentimentos, atos e experiências de

indivíduos em sua solidão, na medida em que se sintam relacionados com o que quer que possam considerar o divino. Esta relação tanto pode ser moral quanto física ou ritual. Da religião podem brotar secundariamente teologias, filosofias e organizações eclesiásticas. Apesar disso, o autor ressalta em seus escritos as experiências pessoais imediatas tendo como foco a essência das experiências religiosas, a coisa pela qual se pode julgar o que seja uma experiência, cujo elemento ou qualidade não se encontra em nenhum outro lugar, e que é, naturalmente, mais conspícua e fácil de notar em experiências religiosas mais unilaterais, exageradas e intensas.

A religião desempenhou uma parte estratégica no empreendimento humano da construção do mundo. Conforme Berger (1985) esta representa o ponto máximo da auto-exteriorização do homem pela infusão, dos seus próprios sentidos sobre a realidade. Para a expressão construção do mundo, o autor sinaliza que esta significa a percepção do que cerca o homem, a construção da realidade que não está pronta e que se dá na produção da sociedade partir da vivência sócio-cultural. O homem é produtor e produto da sociedade. Este não possui uma relação pré-estabelecida com o mundo, mas precisa estabelecer esta relação continuamente. A existência humana é um contínuo “pôr-se em equilíbrio”, quer dizer, o homem está constantemente em processo de “pôr-se em dia consigo mesmo”.

Para se ter uma idéia do que é um homem religioso, ou seja, motivado pela religião, Geertz (1989) descreve esta motivação como uma tranquilidade desapaixonada traduzida em inclinações de tal forma persistentes que levam a se manter a mesma pose no prazer ou na desgraça, sentir desgosto na presença até mesmo da mais moderada exibição emocional e se contentar com uma impossível contemplação de objetos descaracterizados. Os motivos são inclinações para executar determinados tipos de atos ou determinados tipos de sentimentos. Neste sentido, o sentimento religioso, segundo James (1995, p. 41) “é uma adição absoluta à esfera de vida do indivíduo. Dá-lhe uma nova esfera de poder. Quando a batalha exterior está

perdida, e o mundo exterior o renega, ele redime e vivifica um mundo interior que, de outro modo, não seria mais do que um ermo vazio”.

Wach (1986, citado por Martelli, 1995) fazendo uma analogia comenta que a religião não é um ramo, mas o tronco da árvore. Não basta analisar a cultura apenas nos aspectos doutrinários teológicos, mitos e ritos, mas que para a compreensão do comportamento religioso é necessário que se perceba e que se explorem os comportamentos gerais que se revelam na expressão integral da vida em sociedade.

James (1995) comenta numa de suas conferências acerca da vida da religião como a realidade do invisível se caracteriza. A crença consiste na concepção de que existe uma ordem invisível, e que o nosso bem supremo reside em nos ajustarmos harmoniosamente a ela. Essa crença e esse ajustamento são a atitudes religiosas da alma. A essas atitudes, o autor credita aos “objetos” da nossa consciência, às coisas que acreditamos existirem, seja real, seja idealmente, junto de nós. Tais objetos podem estar presentes aos nossos sentidos, ou podem estar presentes apenas ao nosso pensamento.

Valle (2002) ressalta que na situação de anomia, pluralismo e transição gerada pelo consumo e pelo mercado de ofertas religiosas que hoje encontramos no mundo, nada mais normal que encontrar indivíduos que parecem experimentar processos de busca que afetam sua emoção, seus valores e seu comportamento, recentrando-os de alguma forma no religioso e no espiritual. O autor chama atenção para a função reordenadora no homem religioso. Reordenação da percepção de si tais como auto-imagem e o senso de identidade e reordenação do mundo quanto ao sentido e as opções de vida que foram perdidas com o que este mesmo autor chama de desencantamento do mundo provocado ali onde a razão secularizada adquiriu hegemonia. O mercado religioso oferece ao indivíduo motivação e sentido antes perdidos nas transformações econômicas, sociais e culturais em nossa era consumista e individualista.

3. A Experiência Religiosa como Produção de Sentido

3.1 Manifestação do Sagrado

Otto (2005) chama o sagrado por numinoso (visto no capítulo 1), uma categoria que só existe no domínio religioso. Numinoso denota uma consciência que está no fundamento da experiência do sagrado. Do numinoso resulta a experiência religiosa. A tentativa de nomear este fenômeno é uma forma de diminuir a dificuldade de se apresentar a categoria do que é inefável, de aproximar-se ao que não se compreende pela via da razão, mas pela emoção e sentimento gerado pelo estado da manifestação do sagrado. Um estado que segundo o autor, por um lado causa terror e tremor e por outro atrai e fascina. No sentido próprio da palavra não se transmite a essência do sentimento numinoso, mas se pode fazer despertar no espírito.

Para a expressão do numinoso no sujeito, Otto (2005) classifica entre meios diretos e indiretos. Quanto aos meios diretos, afirma que este sentimento só pode ser provocado, excitado, despertado. Os melhores meios de expressão são as próprias situações “sagradas” ou a sua evocação por meio de uma clara descrição. Como não se transmite e não se ensina, o despertar ocorre da mesma maneira que se transmitem normalmente os estados de alma e os sentimentos, como os de simpatia, partilhando aquilo que se produz na alma de outrem, com uma participação sentimental. Os meios indiretos descrevem aqueles que são aparentados ou parecidos com o que é de domínio natural. Inscrevem-se nestes meios as formas de expressão empregadas em todos os tempos e lugares. Dentre um dos meios, destacam-se os meios primitivos. Os primitivos são denominados por assombroso, o terrível, o horrendo, inexprimível. O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. O ato de manifestação do sagrado é denominado hierofania, isto é, algo de sagrado se nos revela. Todo espaço sagrado implica

uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente. Inúmeras vezes um sinal qualquer basta para indicar a sacralidade do lugar. Este sinal é portador de significação religiosa. Quando não se manifesta sinal algum nas imediações, o homem provoca-o (Eliade, 2001).

Referindo-se ao Sagrado, Otto (2005) nos fala do sentimento do *Mysterium Tremendum*, do mistério que causa arrepios. O sentimento que provoca pode espalhar-se na alma como uma onda apaziguadora, uma quietude de profundo recolhimento. Também pode surgir bruscamente na alma com choques e convulsões. O termo *Mysterium* descreve o que está escondido, o que não é racionalmente compreendido em sua manifestação. Pode-se chamar de mistério ou misterioso. *Tremendum* é denominado por tremor que em si mesmo significa medo.

Na manifestação do sagrado Otto (2005) aponta a revelação interna e externa do divino. O “supra-sensível”, outro nome dado pelo autor, revela-se segundo as religiões e a própria religião, não só pela voz interior, pela consciência religiosa ou pelo sentimento, mas também pode aparecer em certos fatos, acontecimentos e pessoas. Além destas revelações internas, há a manifestação sensível do sagrado em revelações externas que na linguagem religiosa é chamada de sinais. Os sinais são considerados desde a religião primitiva, como tudo o que é capaz de excitar e desencadear o sentimento do sagrado no homem.

Em relação ao espaço em que o sagrado se manifesta Eliade (2001) aponta que no interior do recinto sagrado o mundo profano é transcendido. Nos níveis mais arcaicos de cultura, essa possibilidade de transcendência exprime-se pelas diferentes imagens de uma abertura: “Lá no recinto sagrado, torna-se possível a comunicação com os deuses; conseqüentemente, deve existir uma “porta” para o alto, por onde os deuses podem descer à Terra e o homem pode subir simbolicamente ao céu. Assim acontece em numerosas religiões:

o templo constitui, por assim dizer, uma “abertura” para o alto e assegura a comunicação com o mundo dos deuses” (Eliade, 2001, p. 29).

3.2 Experiência Religiosa

A compreensão do que é uma experiência religiosa, segundo Rudolf Otto (2005) se dá a partir do sentimento provocado no indivíduo quando lhe ocorre a manifestação do sagrado. Mas esta não pode desenvolver-se por conceitos. A natureza deste objeto só se dá a conhecer por meio do sentimento que o seu contato em nós provoca. Este contato se configura na emoção que envolve o sujeito da experiência. Para este autor, “é a tonalidade desta emoção que devemos procurar fazer compreender. (...) Dá-lo a conhecer, como por ressonância, através de expressões simbólicas” (p. 21).

Filoramo e Prandi (1999) ressaltam que a experiência do encontro com o Sagrado constitui a essência da religião. Para o significado da religião estes autores evidenciam a contribuição de Van Der Leeuw (1933): “Religião é um encontro baseado na experiência vivida com o Sagrado e a ação mediante a qual o homem tocado pelo Sagrado responde a ele” (p.18-19). Deste comentário sugere-se que os processos subjetivos decorrentes dessa experiência transcendente, os quais não são comparáveis a nenhuma experiência de outra natureza. E para compreender esta manifestação deve-se recorrer aos relatos de experiências vividas por sujeitos pertencentes ou não das mais variadas religiões.

Glock (1965, citado por Valle, 1998) enumera quatro facetas presentes na experiência do sagrado, todas importantes para a compreensão do que acontece ‘dentro’ da pessoa e do grupo religioso tais como: a experiencial colorida pela emoção; a dimensão ritual que envolve as práticas religiosas; dimensão ideológica que se refere às crenças e convicções doutrinárias

e a dimensão consequencial que abrange o modo direto e a conduta moral e comportamental proposta e exigida pela adesão ao grupo.

A experiência religiosa pessoal segundo James (1995) tem sua raiz e seu centro em estados místicos de consciência. Denominados por James como grupo místico desse modo classificados em quatro estágios:

a) A inefabilidade: desafia a expressão, não se pode fazer com palavras nenhum relato adequado do seu conteúdo. A sua qualidade precisa ser experimentada diretamente, não pode ser comunicada nem transmitida a outros; b) Qualidade noética: semelhantes a estados de sentimento, para os que experimentam, se parecem a estados de conhecimento, de visão interior dirigida a profundezas da verdade não sondadas pelo intelecto discursivo. São iluminações, revelações, cheias de significado e importância; c) Transitoriedade: os estados místicos não podem ser sustentados por muito tempo. Duram quando muito uma meia-hora. Quando aparecem, a sua qualidade pode ser apenas imperfeitamente reproduzida na memória, mas quando se repetem são reconhecidos; d) Passividade: a aproximação de estados místicos pode ser facilitada por operações voluntárias preliminares, como a fixação da atenção, a execução de certos gestos corporais. Contudo, depois da espécie característica de consciência imposta, o sujeito tem a impressão de que a sua própria vontade está adormecida e, às vezes, de que ele está sendo agarrado e seguro por uma força maior.

Este mesmo autor ressalta que os estados místicos modificam a vida interior do sujeito entre os momentos de sua ocorrência. Não há divisões nítidas entre uma fase ou outra dos estados, mas sim gradações e misturas entre si. Para essas fases de consciência faz-se necessário a leitura de González Rey a respeito das configurações subjetivas produzidas no sujeito e pelo sujeito da experiência religiosa. São fases que podem ser comparadas ao processo de sentido subjetivo para cada ação do sujeito que se constitui e é constituído na experiência do sagrado.

González Rey (2004) descreve que as configurações subjetivas são as formas que assumem as distintas experiências humanas ao se subjetivar na personalidade. Para as emoções produzidas pelo sujeito no momento de sua ação, o autor comenta que estas são imprevisíveis, pois nelas se encontram, indissolúvelmente associadas, as configurações subjetivas da personalidade. Por fim, a personalidade é um momento concreto de sentido, constitutivo da ação do sujeito. São as configurações da personalidade participantes da ação individual que se integram, definindo agrupamentos de sentidos que variam no próprio curso da ação.

A experiência religiosa enquanto experiência humana, conforme Figueira (2007) é relacional, vivência relacional do crente com o mundo, com o outro e com o grupo humano. É nesta relação que o homem religioso elabora sua experiência do sagrado. A esta visão relacional, Bratus (1982, citado por González Rey, 2004) ressalta as formações do sentido em que a atenção não está nos motivos por si mesmos que levam o sujeito a crer, mas em suas relações. Não se trata somente de motivos superiores e conscientes, e sim das interações entre os motivos de diferentes níveis e graus de conscientização. Este mesmo autor ressalta ainda que as formações de sentido podem ser inconscientes. Acerca dos estados de sentimentos, Geertz (1989, p. 72) destaca que “as inclinações que os símbolos sagrados induzem, em épocas e lugares diferentes, vão desde a exultação até a melancolia, da autoconfiança à autopiedade, de uma jocosidade incrível a uma sua apatia – para não falar do poder erógeno de tantos mitos e rituais mundiais”.

Watch (1986, citado por Martelli, 1995) ressalta que somente quem fez uma experiência religiosa autêntica é capaz de reconhecer aquilo que é autenticamente religioso. Este mesmo autor enumera quatro critérios que permitem individualizar uma experiência religiosa como autêntica: a) ela é uma resposta para aquilo que se experimenta como realidade

última; b) é uma resposta total de todo ser; c) é a experiência mais intensa que o homem é capaz de fazer; d) implica uma dimensão prática, impulsiona o homem a agir.

Nesta visão, Martelli (1995, p.174) distingue ainda três níveis da experiência religiosa: primária, secundária e terciária:

(...) a experiência primária, autêntica, do místico ou daquele que improvisamente percebe a presença do sagrado, se converte, ‘renasce’; a secundária daquele que, através do ritual e dos símbolos, revive as experiências primárias, próprias ou de outros, não porem, na forma de presença vivida, mas sim naquela do costume; (...) terciária é aquele hábito, incolor ou quase, que em muitos casos se reduz a uma simples adesão da vontade às práticas religiosas fixadas pela tradição, isto é, na participação a ritos, nos quais, porém, dificilmente se consegue reviver o conteúdo da experiência primária”.

3.3 Conversão

Uma das maneiras de se observar o sentidos e significados numa experiência subjetiva do sagrado é a conversão de um sujeito a uma religião. James (1995, p. 126) descreve conversão religiosa como: “Converter-se, regenerar-se, receber a graça, sentir a religião, obter uma certeza, são expressões que denotam o processo, gradual ou repentino, por cujo intermédio um eu até então dividido, e conscientemente errado, inferior e infeliz, se torna unificado e conscientemente certo, superior e feliz, em conseqüência de seu domínio mais firme das realidades religiosas”.

A conversão refere-se a uma forma de busca pelo certo, pelo superior e pela felicidade. Tal mudança pode ser instantânea e envolve ainda alteração emocional. Para esta felicidade, o autor ressalta que só a encontramos na religião. Esta felicidade “distingue-se de toda mera

felicidade animal, de todo o mero gozo do presente, graças ao elemento de solenidade. (...) Um estado de espírito solene parece conter certa medida do seu próprio contrário em solução. Isto é, uma alegria solene preserva um pouco de amargo na doçura; uma tristeza solene é uma tristeza com a qual intimamente consentimos” (James, 1995, p.41).

Num estudo de conversão para o budismo, Valle (2002) descreve teóricos como James e Leuba acerca do tema conversão ressaltando que esta é vista como um poderoso jogo de motivações, necessidades e percepções psicológicas que acontecem na intimidade do convertido. Leuba (1988, citado por Valle, 2002) informa que “a conversão tem íntima relação com uma ‘experiência emocional que renova potências vitais de uma pessoa’. Trata-se de um estado emocional que transmite resistência, ou prazer, ou sentido”. Sendo assim, as experiências do sagrado vividas no movimento da conversão têm uma utilidade subjetiva e essa “é a chave de seu significado”.

Conclusão

Para a crise de sentido decorrente das transformações sociais, econômicas e culturais na pós-modernidade, é na religião que as pessoas tem procurado encontrar significado ou até mesmo resignificar seus valores e atitudes no dia-a-dia. A religião tem sido a formas mais significativa na construção da identidade e nas relações sociais para a resposta de crises existenciais.

A religião tem o poder de organizar o mundo do sujeito que no desconforto das adversidades da vida busca por fenômenos até mesmo desconhecidos e os materializa sob a forma de ritos, mitos, crenças, movimentos de toda forma garantindo assim a ligação com algo de outra natureza que não a humana que ao mesmo tempo em que fascina causa temor e tremor (Otto, 2005), atrai o ser humano para um estado que racionalmente não se alcança e que nenhuma outra experiência se compara ao que o Sagrado em sua manifestação se revela na pessoa e para a pessoa. Uma linguagem que só pode ser compreendida de fato para o próprio sujeito que a sente.

O intuito deste trabalho foi a compreensão dos sentidos subjetivos produzidos pelo sujeito pós-moderno que passa por uma experiência de ordem religiosa. Conforme Hitchcock (2005, p. 13), “a religião faz com que a experiência humana tenha significado”. Nessa tentativa de compreender a produção de sentido pode-se inferir que o sentimento de vazio decorre da ausência do sagrado que na maioria das vezes tem seu espaço ocupado pelas ofertas de sentido promovidas pelo consumismo e pelo individualismo. Por outro lado, tal ausência impulsiona o indivíduo a buscar nas mais diversas formas de religião, algo que o mantenha seguro para questões como o sofrimento e a morte.

Para a compreensão do comportamento no âmbito religioso, Godin (1986, citado por Cazarotto, 1998) ressalta o objetivo da psicologia senão o de descobrir como certos homens e

certos grupos, por intermédio da religião dão um significado para sua vida ou por outro lado, realizam suas atividades até as mais significativas, à margem desta referência.

Nessa condição pós-moderna, Queiroz (1996, p. 13/15) aponta o niilismo como um dos aspectos mais salientes em nossa época. É chegado “o fim dos valores, das idéias e instituições acalentados pelo Ocidente, tais como a família, a revolução, o Estado, a produção, a consciência, o sujeito, a ciência, as verdades, a razão (...). Por outro lado, desponta um novo caminho da religião que em muito aspectos, se afasta dos moldes tradicionais”. Conseqüências das situações de angústia e ansiedade nesse niilismo descrito pelo autor, tem-se o homem mergulhado em si mesmo, num verdadeiro isolamento psíquico que se desdobra em inúmeras enfermidades tanto físico-orgânicas como de ordem psicológica. Nessa ausência de sentido o sujeito busca alguém ou algo que possa se apegar.

Por fim, muito mais que ressaltar o papel do Sagrado em nossa sociedade da informação, do estresse, da transitoriedade e do efêmero, do descartável e por que não dizer da decepção (Lipovetsky) coube no presente estudo focar o sujeito que produz os sentidos subjetivos decorrentes das experiências vividas nos espaços sociais, nas mais variadas atividades e modos de organização na sociedade. Conferir os sentidos subjetivos é tarefa para uma pesquisa aprofundada acerca do fenômeno religioso. Não se esgota aqui o interesse por alcançar esses sentidos. Tal compreensão nos é permitida parcialmente a partir da perspectiva daquilo que afeta, constitui e transforma o sujeito em sua subjetividade por meio da linguagem expressada em relatos de quem passou e que assim mesmo não dá conta de tal acontecimento.

A proposta de explanação teórica do fenômeno religioso como uma forma de compreensão da categoria subjetividade sendo um processo de produção de sentidos significativos simbólico-emocionais na esfera religiosa foi aqui alcançado. Contudo, descobrir os pormenores de como os processos de subjetivação e significados são engendrados nas

configurações subjetivos é necessário uma pesquisa como a do antropólogo que se envolve-se em pesquisas quando este se insere no grupo a que se propõe estudar, compartilhando de práticas e rituais, não esquecendo do distanciamento muitas vezes num limite complexo de se definir entre a cultura que se estuda e a cultura que carrega consigo fora aquele espaço.

Este estudo propiciou a autora à reflexão da prática em sua própria religião. Compreender o que move as pessoas na mudança de religião ou a não adesão a nenhuma instituição suscitou questionamentos de como funciona a dinâmica religiosa no sujeito que se diz ter sua religião pessoal, como se dá a aproximação para com o sagrado já que hoje se tem visto trocas, experimentações e por que não agregações entre crenças, movimentos e organizações num verdadeiro pluralismo religioso.

Referências Bibliográficas

- Bauman, Z. (1998) *O mal-estar na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Bauman, Z. (2005) *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar
- Berger, P. (1985). *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus.
- Carranza, B. (2005). *Religião e espiritualidade: um olha sociológico*. In: Amatuzzi, M. M. (org). *Psicologia e espiritualidade*. São Paulo: Paulus.
- Cazarotto, J. L. (1998). *A experiência religiosa: um caminho para a alteridade?*. São Paulo: Paulinas.
- Carvalho, J. J. (1991). Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea. *Série Antropologia, 114*. Brasília. Departamento de Antropologia – Instituto de Ciências Sociais/ Universidade de Brasília (UNB).
Disponível em: www.unb.br . Acessado em outubro de 2007.
- Dicionário de Psicologia. (2000). São Paulo: Ática.
- Eliade, M. (2001). *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes.
- Evangelista, J. E. (2001). *Elementos para uma crítica da cultura pós-moderna*. Novos Rumos. Ano 16 n° 34.
Disponível em:
www.bibvirt.futuro.usp.br/index.php/content/download/1317/6611/file/nor0134_05.pdf
Acessado em setembro de 2007.

Figueira, E. A. P. (2007). *Experiência religiosa e experiência humana no século XXI: construção de chaves de leitura para estudo do fato religioso*. Revista Nures, nº 7 setembro/ dezembro 2007. Núcleo de Estudos Religião e Sociedade – Pontifícia Universidade Católica – SP. Disponível em: www.pucps.br/revistanures
Acessado em outubro de 2007.

Filoramo, G., PRANDI, C. (1999). *As ciências das religiões*. São Paulo: Paulus.

Geertz, C. (1989). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.

González Rey, F. (2004). *Personalidade, saúde é modo de vida*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning.

González Rey, F. (2003). *Sujeito e subjetividade*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning.

González Rey, F. (2005). *O valor heurístico da subjetividade na investigação psicológica*
In: González Rey, F. (org). Subjetividade, complexidade e pesquisa em psicologia. São Paulo: Pioneira Thomson Learning.

González Rey, F. (2007). *Psicoterapia, subjetividade e pós-modernidade*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning.

Hall. S. (1999) *A identidade cultural na pós- modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A

Hitchcock, S. T. (2005). *História das religiões: onde vive deus e caminham os peregrinos*. São Paulo: abril.

James, W. (1995) *As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana*. São Paulo: Cultrix.

Lipovetsky, G. (1983). *A era do vazio*. São Paulo: Antropos

Martelli, S. (1995). *A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização*. São Paulo: Paulinas.

Mitjás, A. M. (2005). *A teoria da subjetividade de González Rey: uma expressão do paradigma da complexidade*. In: González Rey, F. (org). *Subjetividade, complexidade e pesquisa em psicologia*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning.

Nascimento, R. O. (2006). *A formação da identidade psicológica e pós-moderna numa perspectiva interacionista*.

Disponível em: www.fafibe.br/revistaonline/arquivos/rubensnascimento_formacaodeidentidadepsicologica.pdf Acessado em junho de 2007.

Otto, R. (2005) *O Sagrado*. Lisboa: Edições 70.

Portella, R. (2006). *Religião, sensibilidades religiosas e pós-modernidade: da ciranda entre religião e secularização*.

Disponível em www.pucsp.br/rever/rv2_2006/p_portella.pdf.
Acessado em maio de 2007.

Queiroz, J.J. (2006). *Deus e crenças religiosas no discurso filosófico pós-moderno. Linguagem e religião*. SP.

Disponível em: www.pucsp.br/rever/rv2_2006/p_queiroz.pdf
Acessado em março de 2007.

Queiroz, J.J (1996). *As religiões e o sagrado nas encruzilhadas da pós-modernidade*. In: *Interfaces do sagrado em véspera de milênio*. São Paulo: Olho d'água.

Sanchez, W. L. (2001). *Elementos para análise do campo religioso no Brasil*. Disponível em: www.pucsp.br/nures/revista2/artigos_wagner_sanchez.pdf
Acessado em setembro de 2007.

Valle, E. (1998). *Experiência religiosa: enfoque psicossocial*. In: *Anjos, M. F. (org). Experiência religiosa: risco ou aventura?*. São Paulo: Paulinas.

Valle, E. (2002). *Conversão: da noção teórica ao instrumento de pesquisa*. Disponível em: www.pucsp.br/rever/rv2_2002/p_valle.pdf Acessado em setembro de 2007.

Valle, J. E. R. (2005). *Religião e espiritualidade: um olhar psicológico*. In: *Amatuzzi, M. M. (org). Psicologia e espiritualidade*. São Paulo: Paulus.