



DISCUSSÕES SOBRE IDENTIDADE RELIGIOSA: O CASO DOS PEREGRINOS

Marcelo Pereira Souza¹
Alessandra Rodeiro Pereira²

RESUMO

No Brasil, o percurso de uma livre escolha religiosa tem contribuído para a descontinuidade de uma identidade unicamente herdada. Ao sujeito religioso, restou-lhe assumir o papel de protagonista da sua própria história, inserindo-se em uma trajetória de identificação a partir das referências que dão sentido a construção de suas crenças. Nesse contexto, surge à figura do peregrino – o sujeito da vivência pessoal, o construtor da própria narrativa de vida – aquele que busca se identificar com os processos e os sentidos de transmissão religiosa. Pretende-se, neste resumo, discutir acerca dos processos de construção identitária de um peregrino religioso, amparando-se no teórico-conceitual que versa sobre identidades e sua articulação à luz das chamadas “identidades em crises”, isto é, propõe-se estudar a peregrinação como um quadro referencial de mudança identitária no mundo social. Não obstante, este trabalho busca esclarecer alguns elementos constitutivos da identidade de um peregrino religioso, quiçá, estabelecer um elo entre o deslocamento dos peregrinos e a perspectiva da (re) configuração de suas identidades no bojo da filiação religiosa. Além disso, este trabalho permitirá o entendimento quanto ao sentido de pertencimento daquilo que é construído e/ou desconstruído no universo religioso durante o processo de peregrinação. Para tanto, foram consultadas, obras de autores representantes da religião, da teoria das identidades e do peregrino para justificar a escolha pela temática aqui proposta, bem como embasá-la e discuti-la de acordo com o pensamento social.

Palavras-chave: Identidade Religiosa. Mobilidade Social. Peregrino.

¹ Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Sergipe (PPGS/UFS). Pesquisador do Grupo de Pesquisas sobre Processos Identitários e Relações de Poder (GEPPIP/UFS). E-mail: marcelo_souzaadm@yahoo.com.br.

² Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Sergipe (PPGS/UFS). Professora no Magistério do Estado de Sergipe. E-mail: alerodeiro@outlook.com.

INTRODUÇÃO

Outrora, todos eram educados para ver e ouvir o mundo religioso, uma visão de mundo que sustentava a afirmação de relatos milagrosos, visões, aparições, experiências místicas divindades demoníacas, um poder espiritual que tornava raros os encontros com os descrentes, os sem amor a Deus e sem religião. Todas as religiões são verdadeiras ao seu modo, correspondendo, ainda que de maneira diferente às condições da existência humana, não se dispondo de uma ordem hierárquica, porém se diferindo por imporem, em alguns casos, funções mentais mais elevadas, maior riqueza em ideias e sentimentos, mais conceitos, menos sensações e mais imagens (DURKHEIM, 1996). Por mais longínquas que todas as religiões estejam umas das outras, todas são marcadas para pensar a realidade como uma exigência em que a vida faça sentido (ALVES, 1981).

Em face dos movimentos religiosos entre os anos de 1960 e 1970, a exemplo da teologia da libertação, a sociologia da religião depara-se com um novo olhar sobre as relações compreendidas entre modernidade e religião, um olhar, agora, direcionado aos processos de decomposição e recomposição das crenças do religioso, buscando atingir às possíveis singularidades que norteiam as construções de crenças nos indivíduos, tais quais em nível fluido, disperso, maleável (HERVIEU-LÉGER, 2008).

A sensação religiosa é a sensação da percepção, isto é, a religiosidade só é vivida se o indivíduo perceber esse algo religioso que se projeta na sua figura individualizada, preenchendo de certo modo, o “vazio” ainda não preenchido por uma experimentação religiosa que lhe projete para a vivência de um outro mundo. São as experiências possíveis que tornam o ser religioso um sujeito da percepção religiosa quando incorpora a noção desses sentidos, agora impressos, na zona de subjetividade. O mundo visível e o mundo tangível não são o mundo por inteiro (MARLEAU-PONTY, 1999).

Na atualidade, a religião repercute como um tema recorrente nas discussões sociológicas, principalmente, pelo reconhecimento identitário nas diversas esferas da sociedade, visto o crescente número de religiões ao longo da existência humana. Tamanha premissa, repercute na neutralidade sociológica ao explicá-la, tendo em

vista que a religião se faz em meio as pessoas, estas que por sua vez transformam-se em comunidades e, conseqüentemente formam população (FERREIRA, 2012).

Busca-se, neste artigo, de forma teórica, mostrar a identidade religiosa como um campo experimental, isto é, subjetivo, porém objetivado em profundidade experimental, a partir do percurso vivencial do peregrino. Dessa forma, inspiro-me no peregrino espírita para recorrer às possíveis explicações que justifique um modelo de formação identitária no bojo da experiência religiosa e no tocante a peregrinação. Tão logo, recorri às bases teóricas da ciência social, em especial da sociologia, para fundamentar o discurso teórico aqui empregado. Além disso, procurei, neste artigo, manter a imunidade descritiva da subjetividade, tendo em vista que a interpretação diante dessa qualidade, só pode ser fielmente interpretada pela experiência do próprio sujeito.

1. DISCUSSÕES SOBRE A RELIGIÃO: UM OLHAR SOCIOLÓGICO

A religião conduziu a humanidade a um véu de símbolos mental e espiritual, o universo se comporta como um grande pensamento e não como uma imensa máquina, a corrente de acontecimentos não se dirige a uma realidade mecânica, o poder da mente concebe uma patente existencial. Acentua-se na religião a compreensão do sentido da vida, uma reprodução institucional de símbolos e significados buscados pelos indivíduos, um feitiço transformador no contexto societário (OLIVEIRA, 2013). Tão logo, é na recusa da confusão ideológica religiosa com um dogma em particular que o homem se desprende de interesses temporários e vulgares para viver em outra existência, nas confissões da vida religiosa (DURKHEIM, 1970).

A espiritualidade perpassa as instituições religiosas como força interna na abertura de uma nova realidade, a imersão na realidade social se detecta na provocação de condicionamento histórico que atravessa gerações, a espiritualidade traduz uma amplitude das crenças seguintes e das práticas a coisas sagradas como abordara Durkheim em 1912, isto é não se imprime enquanto confissões específicas, ou a doutrina de uma religião específica, relaciona-se a qualidades do espírito humano, a qualidade de vida (PANASIEWICZ, 2014; VITÓRIO, 2014). Os sentidos, significantes e significados implicam em uma compreensão que se torna fundamental

em situações específicas da realidade social no tocante ao sujeito, trata-se do engajamento pela vertente crítica na relação entre “mãos e mentes”, práticas concretas e ideais que sustentam um diálogo na compreensão de um mundo que estamos emergindo (FERNANDES, 2013; JUDT, 2010; SENNET, 2009 apud PANASIEWICZ, 2014; VITÓRIO, 2014). A visão de mundo que o povo tem é o quadro que elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito da natureza, de si mesmo, da sociedade (GEERTZ, 1978, p. 143 apud BEZERRA, 2009).

No entanto, para compreender o fenômeno religioso é necessário entender as relações entre sujeito e mundo, fazer uma descrição que verse no duelo cravado entre a subjetividade do Eu e o objetivo do Eu, duelo que se manifesta na distinção entre o racionalismo e no empirismo, visto que este ganha corpo no empoderamento intelectual durante a observação, enquanto que aquele se aufera a partir do fruto intelectual. Seria, senão o homem, uma referência do seu próprio interior, de uma objetividade absoluta para uma subjetividade absoluta, o mundo que olhava pelos olhos do sujeito, agora é visto pela consciência pensante de um mundo que não mudou (MARLEAU-PONTY, 1999).

A essência da percepção é a essência da consciência, da existência, uma compreensão do mundo e do homem a partir de sua “facticidade”, uma filosofia transcendental da compreensão de um mundo que está “ali”, antes mesmo da reflexão em meio a uma presença inalienável (MARLEAU-PONTY, 1999).

Cada olhar de cada religioso é representado por uma visão de mundo em que se aprecia a partir de um mesmo corpo as facetas da soma de experiências explícitas aos pressupostos que não se encontram no íntimo, assim, o mundo percebido como propunha Marleau-Ponty (1999) dialoga com a temática religiosa na apreensão de um objeto e na mediação da experiência corporal, isto é, o objeto enquanto campo de estudo deixa de ser interpretado como uma coisa unificadora quando os aspectos pelos quais ele se apresenta são subjetivos do ponto de vista consensual e objetivados quando é possível imaginá-los, desenhá-los, sobrevoá-los.

O mundo não se é dado inteiramente pronto, no âmbito religioso, as construções de uma realidade emergem de um sujeito perceptivo que se insere no lugar das coisas mentais e religiosas, um mundo sagrado sendo visto de uma outra órbita, observar-se-á que se trata de uma fenomenologia descritiva da própria descrição de um fato que venha a produzir um mundo, a percepção fenomenológica

religiosa seria justamente a “falha”, analisando a partir de uma ideologia de mundo religioso previamente construído sem a inserção desse sujeito, que agora o vê em um novo sentimento de pertencimento. É essencial à filosofia reflexiva, portanto, nos recolocar *aquém* de nossa situação de fato, em um centro a partir do qual fazemos implicitamente aquilo que ela reconquista explicitamente (MARLEAU PONTY, 1996, pp. 54-55 apud MOUTINHO, 2005, p. 266).

A visão de mundo retrata a estrutura das coisas como o homem tem consciência delas, trata-se da visão interna da humanidade de como as coisas são configuradas, idealizadas, coloridas. A religião tem um fundamento muito bem estabelecido, algo relacionado com as faculdades da razão, inteligência e a vontade criadora, a religião é uma questão de experiência (FROST; HOEBEL, 2006). Seria Deus a existência como “inteligência”, como um fenômeno conhecido pelo homem enquanto um substrato totalmente indeterminado (HERRERO, 1991). “Deus é a mais alta subjetividade do homem...Este é o mistério da religião: o homem projeta o seu ser na objetividade e então se transforma a si mesmo num objeto face a esta imagem, assim convertida em sujeito (FEUERBACH, apud ALVES, 1981).

2. OS PEREGRINOS NO CONTEXTO IDENTITÁRIO RELIGIOSO

No campo das ciências sociais, a identidade religiosa tem sido abordada no tocante as rotulações das mais diversas, como a absorção de novos valores, as escolhas, a hibridização de crenças e passagens do religioso por culturas que tendem a funcionar como bússolas, norteando, construindo e partilhando os comportamentos sociais (COSTA, 2014). Do ponto de vista normativo, o sagrado desperta ao mesmo tempo um sentimento de respeito e de temor, mas, sobretudo, de conformidade. Através do sagrado, as normas sociais podem ser protegidas contra quaisquer alterações fantasiosas, subjetivas e pessoais (FABIEN, 2015).

Enquanto referência contributiva para a identidade do “eu”, a religião sempre foi referenciada a um grupo e a sua tradição, as origens desse grupo e o ponto de vista das pessoas que nele se inseriam. Esse modelo de estruturação, transmitia ao imaginário social, uma orientação estruturada em nível de orientação ideológica e

de compartilhamento com outras pessoas, o que conferia um sentido identitário (MARDONES, 1996).

A identificação seria construída com base no reconhecimento de alguma origem comum, ou então, das características que se compartilham com grupos, pessoas ou de um mesmo ideal. Quiçá, a identificação deve ser tratada como um processo de articulação, um processo nunca completo, algo sempre “em processo”, nunca completamente determinada, não podendo “ganha-la” nem muito menos “perde-la” haja visto sua determinação (HALL, 2011).

“Para os que tem uma experiência religiosa, toda a natureza é suscetível de se revelar como sacralidade cósmica” (FABIEN, 2015, p.8). Não obstante, encontramos na figura do peregrino, o exemplo do ser religioso que procura fonte de vida e fecundidade, mas que, no entanto, precisa abrir mão das “coisas do mundo” para se reafirmar perante uma nova realidade de vida, assim o obstinado cristão nos relata

Eu procuro uma herança incorruptível, incontaminável e imarcescível, guardada nos céus. Sendo que está guardada nos céus, é uma herança segura que vou receber na hora certa se eu a procurar com toda diligência (BAUNYAN, 2009, p. 19).

“Assim, do ponto de vista da sociologia da religião, o sagrado simboliza a sociedade, ambos são de qualquer forma, quer seja no sentido de proibição ou de invisibilidade, realidades intocáveis que modelam o comportamento do ser humano” (FABIEN, 2015).

Para além de uma viagem, a peregrinação é vista como uma motivação dada pela devoção religiosa com destino a um lugar entendido como sagrado, um ato religioso que surge de forma espontânea. Para tanto, velhos hábitos precisam ser sucumbidos, promessas devem ser cumpridas, as graças pedidas, quando alcançadas, precisam ser “pagas”, ou ainda, pode se tratar de qualquer outra ordem de razão pessoal e coletiva, desde que, mantenha-se o elemento religioso (CHÉLINE, BRANTMME, 2004).

A peregrinação ordena uma entrega mais empenhada e intensa da pessoa ao sagrado, à transcendência. Ela comporta um conjunto de rituais bem peculiares e bem restritos (promessas, ascese espiritual, votos, penitências, etc.) que reclamam um empenho total do crente, do peregrino (VILAS BOAS, 2012, p. 39).

Sendo a religião uma das fundações mais antigas da humanidade e, considerando, ainda, que sua existência é garantida pela sociedade, torna-se

necessário tomar a religião enquanto análise sociológica pelo fato de se fazer presente entre as relações e funções sociais, haja vista, que antes de haver uma secularização da sociedade, a religião determinava as atribuições do ser humano, com efeito, na elaboração das leis e em suas compreensões, muitas vezes apela-se para um desmistificação a partir da religião (FERREIRA, 2012).

Para a sabedoria mundana, três coisas são vistas como avessas ao que deve ser seguido pelo peregrino, a saber (BUNYAN, 2009):

- 1 - desvia o peregrino do caminho certo.
- 2 - induz o peregrino a detestar a cruz.
- 3 - a morte é um fato presente nos passos daqueles que desviam o caminho.

Sobre a prática moderna da peregrinação, os peregrinos tornam-se mais notáveis, pois “as atuais discussões das políticas de identidade ensinam-nos que a *communitas* e o conflito são constantemente negociados” pelo fato dos peregrinos manterem as suas crenças e definições durante a interrelação, gerando uma confluência. Essa confluência seria “uma forma de compreender o que é comum no espaço comum; ela honra tanto a divisão como a conexão entre os indivíduos e as suas comunidades mais amplas. A peregrinação é uma figura paradigmática e um processo de confluência corporal e espiritual” (WHEELER, 1999).

Quanto aos critérios de adoção por uma religião, Costa (2014) esclarece:

A adesão a uma religião qualquer é uma situação que, inicialmente, se apresenta ao sujeito como um leque de contradições aparentes e choques. Trata-se de uma espécie de convite à digestão de novas formas simbólicas propostas, num movimento de bricolagem permitido (p. 141).

Com efeito, a religião, vista por um ângulo *latu sensu*, nos apresenta o seu lado identitário ao tomar como elementos coexistenciais o profano e o sagrado. O sagrado não anula o profano e nem o profano anula o sagrado, o que atribuímos enquanto valores ao sagrado ou a perda deles ao profano é um mundo a parte que passa a ser definido. No mundo sagrado e no mundo profano temos gestos, linguagens e atitudes que os definem, ao passo, que hierarquizamos o sagrado e o profano, para colocá-los em um grau de superioridade e inferioridade, respectivamente, explicando o sagrado pela diferença que contém em relação ao profano e vice-versa (DURKHEIM, 1989).

O sagrado e o profano seriam aquilo que se é, como aponta Silva (2011), esse ser o que é, seria a diferença entre a identidade profana ou a identidade sagrada,

dada as suas singularidades, visto que em cada referência de si próprio, isto é, do sagrado ou do profano, ao mesmo tempo em que “se é”, também existe o “não sou”, ambas, condições autossuficientes para definir uma identidade (SILVA).

Segundo Costa (2014), no processo de mudança de identidade religiosa, o corpo do religioso passa a ser visto como uma “casa” na qual habita o espírito santo e, as ações dos religiosos passam a seguir uma ética que implica a negação dos conhecimentos e/ ou conteúdo que passam a ser contraditórios em relação aqueles que são pregados em seus templos. A identidade seria o processo de construção de significados, construída por um processo de individualização, um conjunto de atributos culturais que se inter-relacionam, sendo esses atributos prevaletentes para o indivíduo ao serem referenciados a outras fontes de significados (CASTELLS, 1999).

Do ponto de vista da conversão de um religioso, esse processo de mudança religiosa depende de uma decisão pessoal do sujeito, na qual, a experiência ora vivida torna-se fundamental para desenhar, naquele momento, se ele está ou não preparado para a nova realidade. Os elementos imbricados na decisão da mudança religiosa é processual, tanto quanto as narrativas de sua história, por isso, dificilmente conseguimos mapear os motivos que leva o sujeito a assumir uma identidade religiosa (COSTA, 2014).

Tem-se constatado que o peregrino não é mais guiado pelas regularidades religiosas, para além dos vínculos de crença e pertencimento, o peregrino tem respondido aos estímulos da modernidade, construindo sua identidade religiosa pessoal a partir das experiências religiosas que se toma enquanto identificação (HERVIEU-LÉGER, 2008). A identidade pessoal é um processo, uma história, uma aventura, e nada permite fixá-la num momento qualquer da biografia (DUBAR, 2009, p. 245).

Ao deixar a sua casa em busca de um santuário distante, as dificuldades encontradas pelo caminho submetiam o peregrino a vivenciar uma forma de penitência, pois

Noutros termos, numa peregrinação importava mais a rota do que o objetivo: o sofrimento do caminho é que permitia depois receber a sacralidade emanada do corpo santo ou do local visitado (FRANCO, 2001, p. 207).

Além disso, o peregrino, de maneira estrutural, tende a crescer interiormente e desenvolver-se, ampliar sua visão de mundo, transformar a sua

personalidade. Peregrinar é reconhecer lugares como destinos de valores representativos e ter contato com fontes transcendentais (CLIFT & CLIFT, 1996).

Quanto aos motivos que levam ao surgimento de uma peregrinação Cardita (2012) nos expõe:

Na verdade, os motivos que levam à peregrinação podem ser os mais variados, como a ação de graças, a veneração e o culto de uma potência sobrenatural ou de uma pessoa santa ou mesmo o regresso às origens da religião que o professa (p. 197).

Há mesmo uma espécie de “mistificação” da experiência religiosa inacessível a ciência, por um lado, insubstituível para a religião, pelo outro (CARDITA, 2012, p. 198). Do ponto de vista influenciador da religião, compreende-se tamanho fenômeno como um sistema de ideias, de forças que se convertem no modo de influenciar diretamente as relações humanas dentro da sociedade, força essa representada através de uma coletividade religiosa e do compartilhamento de objetos vistos como sacralizados (SANCHIS, 2011).

A tabela abaixo, demonstra as análises feitas, de forma teórica, sobre o peregrino durante seu percurso, com base nas variáveis possíveis:

Tabela 1 – Modelo teórico de análise do peregrino

Variáveis	Peregrino
Motivação Religiosa	Maior grau
Prática de Rituais Sagrados	Demasiado
Função do deslocamento	Fim
Sociabilidade	Não
Duração do Deslocamento	Longa

Fonte: Adaptação de Belchior & Rocha, 2016.

Com base nos dados da tabela acima, apreende-se que a motivação religiosa se torna um dos elementos mais importantes para a identificação de um peregrino, para ele, o maior grau motivacional em seu deslocamento está na motivação religiosa. As práticas de rituais sagrados, vinculam-se às penitências, tais quais pagamento de promessas, orações e sacrifícios, pois, para que a viagem valha a pena é preciso estar envolto de sofrimento e sacrifício. Como o desejo do peregrino é aproximar-se do sagrado, a função do seu deslocamento torna-se um fim, percurso

esse praticado a pé, sozinho ou com um grupo pequeno de pessoas. Quanto a sociabilidade, a jornada do peregrino é coberta de misticismo e para si mesmo, uma vez que a vivência provocada é a transformação interior. Por fim, a duração do deslocamento está ligada ao tempo religioso e ao calendário religioso, posto a sua entrega e a busca pelo sagrado, o tempo da viagem estão nos objetivos e nas necessidades de sua entrega (BERCHIOR; ROCHA, 2016).

De certo, fica claro que a religião tem a capacidade de exprimir as inquietações dos indivíduos em detrimento de suas mazelas socialmente existentes. Dessa forma, a religião torna-se uma aliada nas ações sociais no tocante ao melhoramento da condição humana, além de servir como aporte contra o padecimento de uma criatura que precisa de um suspiro de caridade para fortalecer o vosso espírito (FERREIRA, 2012).

Os homens têm necessidade dos deuses para existir em sociedade, mas os deuses dependem dos homens, que se dedicam, por meio do culto que lhes prestam, a preservar sua existência. As práticas religiosas e as crenças que racionalizam teologicamente sua necessidade social têm como função reativar regularmente e perenizar a “emoção das profundezas”. Elas relançam a própria dinâmica da vida coletiva, garantindo a “restauração moral” dos indivíduos que retornam à vida profana com mais coragem e ardor (HERVIEU-LÉGER, 2009, p. 194).

Em resposta aos problemas humanos e sociais, talvez seja o sofrimento o ponto em comum que iguala todas as pessoas em algum momento de suas vidas; na dor, a humanização para com os sofredores se reverte em procedimentos ligados a saúde; no amor, no prazer, ou na amizade, os livros de autoajuda são utilizados para compensar os sentimentos através de aconselhamentos e exemplos de história de vida; ainda assim, o meio mais eficiente para os males da humanidade ainda é a religião (FERREIRA, 2012).

3. IDENTIDADE ESPÍRITA: UMA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

A presença sutil, invisível e disfarçada, entre deuses e esperanças religiosas tecem a construção do cotidiano humano, visto que “a consciência de Deus é autoconsciência, o conhecimento de Deus é autoconhecimento. A religião é o solene desvelar dos tesouros ocultos do homem, a revelação dos seus pensamentos íntimos,

a confissão aberta dos seus segredos de amor (FEUERBACH, apud ALVES, 1981, p. 1981) ”.

Sabes já muito de Deus se souberes que Deus significa profundidade. E nesse caso não te podes chamar ateu ou descrente, porque não podes dizer ou pensar: “A vida não tem profundidade”. A vida é superficial. O próprio ser não passa de algo “à superfície”. Se pudesse afirmar isto com toda a seriedade, então seria ateu; de contrário não o és. Quem conhece a profundidade, conhece a Deus (ROBINSON, apud PANASIEWICZ, 2014; VITÓRIO, 2014, p. 154).

Segundo Bezerra (2009) o Espiritismo é uma doutrina religiosa dos tempos modernos que surgiu no século XIX na França, tratando-se de uma religião que se autodefine codificada, letrada, filosófica e científica. Não obstante, a leitura antropológica resguarda a crença de que o homem possui uma origem divina, uma alma imortal, uma finalidade ética na existência, a crença na imortalidade da alma, da mediunidade (FROST; HOEBEL, 2006). “O Espiritismo firmou-se no Brasil como a religião dos espíritos, os quais se entende estarem por toda parte...” (SANTOS, 1997, p.78 apud BEZERRA p.183). A morte, por ser o primeiro mistério, colocou o homem no caminho de outros mistérios, elevando seu pensamento do visível para o invisível, do humano para o divino e do passageiro para o eterno (COULANGES, 2006). A vida, a consciência e o espírito tornam-se a filosofia idealista, não existe embate entre a religião espírita e a ciência, uma é o complemento da outra (JEANS; EDDINGTON; PLANK, apud ZABEU, 1974).

Todo esse *boom* de espiritualidade e sobrenaturalidade explícita a que assistimos nesse alvorecer de milênio – através dos pentecostalismos, carismáticos e espiritualismos de toda sorte – parece contrastar com a consolidação da sociedade laica e moderna, ponto de chegada de um amplo processo de secularização, que estabeleceu uma sociedade regida pela razão instrumental [...] (CAMURÇA, 2000, p. 2 apud OLIVEIRA, 2013, p. 13).

As coisas culturais não passam da reificação, a gíria filosófico-sociológico da “coisificação”, isto é a “coisa” que em parte encontramos no mundo social a partir do momento em que nascemos, abrindo mão da hipótese da imaginação e passando a tratar os simbolismos religiosos como manifestações da realidade (ALVES, 1981). Quando falamos em coisa, pensamos em algo que se diferencia de coisas como um todo, “coisa” essa que Heidegger (1992) nos elucida como aquilo disponível à mão ou algo que se passa enquanto evento no mundo. Tratar a questão do que é uma “coisa” é determinar a característica fundamental desta “coisa” em que consiste no ser “esta coisa”, devemos olhar para a coisa a partir da sua coisalidade, portanto, a partir de

aquilo que, provavelmente, pertence a todas as coisas e a cada uma delas enquanto tais (HEIDEGGER, 1992, p. 27).

Em cada tentativa de elucidação da “coisa”, tem-se a relação sujeito-objeto, e essa relação não nos permite ir até a “coisa” por si só, pois muitas vezes as próprias determinações postas sobre ela apresentam-se como determinações impróprias no atributo do tempo, do espaço, o olhar, então, torna-se passível de legitimação quando direcionado a estrutura, assim a coisa se manifesta como “um centro à volta do qual giram propriedades mutáveis, ou um suporte em que essas propriedades se apoiam, qualquer coisa que tem si outras coisas (HEIDEGGER, 1992, p. 27).

A percepção da religião enquanto “espiritualidade” faz referência a crença na existência dos aspectos transcendentais, seria, a exemplo, o sentimento da conexão cósmica de uma entidade inteligente superior (BEZERRA, 2009). O sagrado não é uma eficácia inerente às coisas. Ao contrário coisas e gestos se tornam religiosas quando os homens os batizam como tais (ALVES, 1981, P. 24). A coisa religiosa urgiria, senão, da verdade religiosa que advém da estrutura dessa religião, os elementos que se julgariam enquanto verdade em cada indivíduo se manifestariam no suporte que a realidade religiosa o proporcionara, como experiência naturalmente vivida no seio da “coisicidade” que se auto revela natural, de uma essencialidade natural.

Entretanto, a coisa religiosa em si e as determinações dessa coisa religiosa não se confundem, com base na “crítica da razão pura” de Kant, Heidegger conota a proposição sobre essa “coisa”, por exemplo, a religião espírita é anímica, o que ainda significa dizer que uma coisa sobre uma “coisa” é atentar-se em meio a objectualidade dos fenômenos, uma forma das determinações indicarem, de certo modo, como a “coisa” se mostra para nós. Heidegger nos explicita na fala de Kant, ainda, que a coisa acessível ao indivíduo é o objeto da experiência, um conhecimento que além de ser teórico é possível ao homem e que se forma pelo seu entendimento e pela sensibilidade. Somente a partir do ponto de vista do homem podemos falar de espaço, de um ser extenso, etc. Se abandonarmos as condições subjetivas sob as quais somente, podemos receber intuições externas... a representação do espaço não significa, então, absolutamente nada”. (KANT, apud HEIDEGGER, 1992, p. 192).

Assim, o sistema simbólico espírita traduz uma linguagem típica de mundo religioso, como uma re-significação quanto a ideia de morte, eis, a exemplo a não

aplicação do termo morte, e sim “desencarnação”, uma passagem entre mundos diversos, uma ideia de morte que conseqüentemente uma outra re-significação ao sentido da vida, isto é, passamos de espíritos encarnados para desencarnados e vice-versa durante a nossa fase evolutiva, uma noção de vida para além-túmulo (KARDEC, 2013). O mundo não passa de um papel complementar que no trânsito entre os vivos e os mortos, não importando nos afetos indissolúveis a morte em si, mas do “morto” que perdura e prevalece na teia de relações (DA MATTA, 1997).

A experiência religiosa pode ser identificada de diferentes maneiras: consciência de divino, que provoca conhecimento e reverência; o sentimento de absoluta dependência, revelando a condição humana de criatura; a presença de uma ordem invisível ou cósmica eterna; a percepção direta de Deus; o encontro com uma realidade completamente diferente e de ordem superior; a presença de um poder transformador (SILVA, 2010, p. 14).

Tratar-se-ia, então, o espiritismo, de uma identidade no mundo contemporâneo, marcada pela modernidade religiosa, sendo suas diversas dimensões transformadas pela ruptura de memórias e pela reorganização de valores. Não obstante, o processo de construção da crença religiosa e, conseqüentemente, sua identidade, estaria presente na demonstração e nos movimentos de fluidez (HERVIEU-LÉGER, 2008).

Para Woodward (2011) existiria uma considerável sobreposição entre a identidade e a subjetividade. Se por um lado, os pensamentos, os sentimentos mais pessoais e a compreensão desses pensamentos estão contemplados na consciência e inconsciência de um “nos” subjetivo, por outro lado, a identidade é tomada por uma vivência subjetiva, como uma experiência presente na cultura e no contexto social do indivíduo.

Através do conhecimento, a partir dele expresso por proposições, é que o acesso do indeterminado para o determinado se torna possível, o algo que se representava como vago a luz do que já se tinha, é tomado pelo conhecer. “O aprender é sempre o aprender a conhecer” (HEIDEGGER, 1992, pp. 77-78). Neste sentido, quando falamos sobre a religião, falamos sobre a forma de um indivíduo religar-se ao criador, mas o que se é dito enquanto religião quando o indivíduo passa a ser integrante dessa religião, toma-se de partida um conhecimento sobre o papel de uma religião, porém, conhecendo a religião enquanto tal, apreende-se na experiência a simbologia do que aquela religião se propunha, o conhecer a religião enquanto religião é conhecer a essência de uma religião. A sensação religiosa, então, ganha corpo em

uma representação de sentido, o que se percebe, é captado e o significado do sentir é gerado em paralelo a atitude desse indivíduo, interpretando-se o objetivo do subjetivo, modifica-se a essência e a sensação que se tinha enquanto religião visto de fora do seu corpo.

O espiritismo nos revela que os sentidos dos encarnados são insensíveis a todas as radiações, os dispositivos essenciais como os aparelhos de rádio e frequência, chapas fotográficas e anteparos luminescentes ajudam na evidência das radiações em tela. Enquanto o quarto, completamente escuro, para o encarnado, pode estar cheio de radiações, outros serem sensíveis irão detectá-las onde o encarnado só vê trevas, a perda do contato com a realidade humana, espiritualiza a ciência na ascensão enquanto vetor solucionador de impasses (ZABEU, 1974).

O espírita é o sujeito da percepção, pois é ele quem sente, enquanto corpo, a não separação da consciência e da experiência que vive na esfera religiosa-mediúnica. A percepção do fenômeno religioso, torna-se o campo que o circunda, não se trata mais de vivenciar uma idealização posta em sua consciência, pois a construção da coisa religiosa se instaura no sentido que passa a ser percebido. A religião, enquanto objeto de estudo, torna-se elegível ao subjetivo enquanto autoridade suprema que seria Deus, e aqui não nos ateremos as nomenclaturas que se diferenciam de religião para religião, mas das perguntas a princípio não atingíveis, do ponto de vista humano, como as que versam sobre quem é o criador, de onde ele veio, ou porque não o vemos com os mesmos olhos que talvez ele nos veja.

A doutrina espírita não é vista penas como uma religião pelos espíritas, mesmo se tratando de um universo de cunho religioso, a “ciência” e a “filosofia” estão claramente presentes e pautadas na existência do mundo invisível, o plano espiritual, que é pré-existente a tudo, ambos os planos materiais e imateriais existem e o espírito transita, na função de imortal na dinâmica de um mundo para o outro. A reencarnação configura-se como uma complexa noção de identidade espírita, visto que no espiritismo, nada se apresenta idêntico em si mesmo, pois o espírito em si é diverso, complexo que se modifica na trajetória evolutiva na experiência em cada encarnação (MAUSS, 2003).

Se olharmos do ponto de vista conceitual, o espiritismo assumiria mais uma função de religar o espírita a Deus, porém, apenas com essa análise conceitual não se desmistificaria o simbolismo do espírita em sua experiência religiosa,

consequentemente não teríamos como explicar que “vazio” existe dentro de cada um desses religiosos, uma vez que a experiência é pessoal, assim como os vossos anseios e o despertar religioso de cada ser. Tão logo, poder-se-ia relacionar que o acolhimento da “coisa” religiosa necessita da manifestação, do “vazio” que habita no religioso, do apresentar-se desses motivos para que eles sejam acolhidos, uma aproximação que gera a proximidade entre o mortal e o imortal.

A noção de mediunidade dialoga com uma concepção particular, na perspectiva de uma cristalização fortemente presente em um universo simbólico que permeiam em valores e crenças do significado das experiências incorporadas pelos indivíduos nos grupos religiosos os quais participam. Assim explica Zabeu que

o efeito dos fenômenos espíritos seria, sem dúvida, muito mais eficaz e benéfico, se, em vez de combatidos, negados ou deformados por parte dos responsáveis pela orientação espiritual da humanidade, fossem, ao contrário, esclarecidos e divulgados. Muitos homens de boa vontade poderiam, então, com menor esforço, avançar mais no rumo da verdade; não estacionariam distraídos pelo fogo-fátuo de maravilhas que não levam a parte alguma, nem se apoiariam confiantes em formalismos inócuos (1974, 88).

Ainda que o pensamento humano verse na universalidade, não deixará a instituição de ser sensibilidade, visto que a herança intelectual perpassada pelo ser supremo aos seus herdeiros, tornando-se um contributivo para relacionar sua existência com os objetos dados pelo mundo Divino. O conhecimento, então é emanado pelo espírito na capacidade de receber representações e pelo pensar em relação a representação (KANT, 2008). Portanto, não importa a verdade, mas a busca de algo que possa dar sentido à vida Individual, que corresponda aos sentimentos de cada um e possa satisfazer suas aspirações (OLIVEIRA, 2013, p. 11).

Entretanto, não se pode entender uma cultura religiosa quando se vislumbra os triunfos técnicos/práticos, visto que nos pontos de fracasso urge o simbolismo enquanto testemunha da saudade ausente daquilo que não se nasceu, isto é, a gênese da religião (ALVES, 1981). Somos o efeito das espécies luzes, cores e sons, algo a mais que a matéria, a energia vital e a energia psíquica, raciocinamos, procuramos a verdade em nós mesmos para chegarmos a energia mental, praticando um alpinismo as alturas da metafísica (ZABEU, 1974). As representações religiosas sobre o divino representam um fenômeno cuja natureza aspira a construção do pensado, do lido, do universal, do transcendente, do vivido.

Há necessidade de definir aquilo que, em certo contexto histórico-cultural, uma sociedade entende como religião, a maneira como atribui sentidos ao

religioso, se recusando, desta forma, a trabalhar com categorias atemporais e genéricas de religião, sagrado ou hierofania. Ou seja, embora fenômenos característicos possam ser encontrados em todas as religiões, o conceito religião é correlato a uma formação religiosa particular de um contexto histórico-cultural determinado. Para estudar os fenômenos religiosos, o historiador deve sempre estar atento ao uso e sentido dos termos que em determinada situação geram crenças, ações, instituições, condutas, mitos, ritos, etc. Apesar da sua extrema variedade, os fenômenos religiosos aparecem como um tipo característico de esforço criador em diferentes sociedades e condições (SILVA, 2010, p. 12).

A religião ao ser produzida é tomada como “coisa”, sua essência nos desperta a um pensar filosófico, estabelecendo uma forte crítica ao estilo científico de se buscar desmistificar o mundo como ele é, sem procurar, na maioria das vezes, analisar sua representatividade experimental una, isto é, enfatizar um respirar, ainda que complexo no âmbito reflexivo, se propondo a encontrar a essência da coisa e não apenas se prestar a correr em busca do que seria uma coisa, visto que, segundo a lógica de Heidegger, ainda que a “coisa” esteja oculta pela ciência, essa coisa pode revelar-se. O sagrado para a fenomenologia existe como uma hipótese, que passa a ser confirmada pela representação cultural, história e social na vida e na realidade das sociedades religiosas.

Através de uma análise reflexiva, é possível atingir o “homem interior”, um poder constituinte que o homem sempre foi, como pontuou Agostinho. Arrebata-se a realidade a si mesma, ao recolocar a subjetividade invulnerável para alguém do ser e do tempo, uma reflexão irrefletida cabe na consciência do seu próprio começo, ignorando-se a si mesmo enquanto acontecimento, manifestando a estrutura da consciência como uma verdadeira criação. O real, então, não é construído ou constituído, mas descrito (MARLEAU-PONTY, 1999).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na busca pelas diferentes formas de manifestações religiosas, a participação individual, tende a transcender ou espiritualizar-se a partir do seu contato direto com o universo do sagrado, sendo ele permitido pela não obrigatoriedade de mediações hierárquicas ou de ritos inflexivelmente estruturados. Foi através dos imperativos da sociedade moderna e complexa que a produção de identidades

religiosas não só resultou em mutação, como também, em produções de processos identitários (GABATZ, 2014).

A natureza dos seres espirituais, tratadas no âmbito da religião, indica a existência de uma representação identitária singular que apesar dos caracteres abstratos, concebe o processo de construção religiosa a partir de uma vivência experimental, na maioria dos casos, pela atuação empírica do religioso que toma seu corpo como universo experimental, ou ainda, pelas manifestações que são produzidas no outro e, que podem simbolicamente, representar a materialização de uma subjetividade.

O campo dos deslocamentos motivados pela religião, exige-nos uma compreensão para além dos modelos tidos como tradicionais, complexos e de definição ou delimitação. Tomar o peregrino como um “viajante”, não responde plenamente a conjuntura de quem de fato ele seja, nem possibilita convicção quanto a identidade desse indivíduo e o espaço que ele transita, pois, a relação com o sagrado nunca é a mesma e as motivações para encontra-lo parte de uma realidade mística e sagrada particular (BERCHIOR; ROCHA, 2016).

Com efeito, torna-se importante ressaltar que razão e emoção não são polos estanques no processo identitário religioso, pois podem operar de forma conjunta, de modo a retroalimentar e, conseqüentemente, justificar não só a conversão religiosa como a permanência em uma religião. Não obstante, enquanto o desejo de mudar de religião pode ser visto como uma atitude racional, o emocional estará contido nas motivações que leva o religioso a mudar, visto que as emoções são construções de discursos introjetados na diversidade das representações e nas observações desejáveis socialmente (COSTA, 2014).

O surgimento das mais variadas interpelações da religião na sociedade, justifica-se pela necessidade de sobrevivência que o homem possui, por isso, a sociologia ao se apoderar do elemento religioso, procura analisar os propósitos que validam a religião, a composição dos códigos doutrinários e a criação do constructo religioso no mundo social (FERREIRA, 2012). Quando as religiões instituídas são enfraquecidas, a dinâmica religiosa continua sua trajetória buscando novas influências, porque a religião é a própria dinâmica que cria e recria o mundo social, a inovação social e a criatividade religiosa (HERVIEU-LÉGER, 2009).

REFERÊNCIAS

- ALVES, Rubens A. **O QUE É RELIGIÃO**. 2. ed. Editora Brasiliense. São Paulo, 1981.
- BEZERRA, Cunha. **Estudos sobre religião**. Aracaju: Editora Criação, 2009.
- BELCHIOR, Maria Helena Cavalcanti da Silva; ROCHA, Thiago Vinicius Cipriano Rocha. **A Intersecção entre Peregrino e Turista Religioso**: os diferentes caminhos ao sagrado. *Revista Turismo em Análise*, vol. 27, n. 2, agosto 2016.
- BUNYAN, John. **O Peregrino**. Literatura Monte Sião. Rio Verde: GO, 2009
- CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**: A era da informação: economia, sociedade e cultura. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- CHELINI, J. & BRANTHOMME, H. (1982), **Les chemins de Dieu**. Histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours, s.l., Hachette.
- CLIFT, J. D. & CLIFT, W. B. (1996), **The Archetype of Pilgrimage**. Outer action with inner meaning, New York, Paulist Press.
- COSTA, Livia A. Fialho. **Das Dimensões Mobilizadas na Construção de uma Nova Identidade Religiosa**. *Revista Antropológicas*, ano 18, 25 (1): 128-147, 2014.
- COULANGES, Denys Fustel de. **A Antiga cidade**. São Paulo: Edameris, 2006.
- DA MATTA, Roberto. (1997), "A morte nas sociedades relacionais: reflexões a partir do caso brasileiro". In: **A casa & a rua**: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. Rio de Janeiro: Rocco, 5ª ed.
- DUBAR, Claude. **A crise das identidades**: A Interpretação de uma Mutação. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.
- Durkheim, É. (1989). **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo, Brasil: Paulinas.
- DURKHEIM, Emile, **La Science sociale et l'action**. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.
- FABIEN, Jean. **Sociologia da religião**: estudos comparativos entre Durkheim e Weber. I Congresso Latinoamericano de Teoria Social. Buenos Aires, 2015.
- FERREIRA, Ismael de Vasconcelos. **A Religião Como Necessidade Social**. *Revista Cogitationes*, vol. III, nº 7, Juiz de Fora, abr-jul, 2012.
- FROST, Everett L.; HOEBEL, E. Adamson. **Antropologia Cultural e Social**. São Paulo: Cultrix, 2006.

GABATZ, Celso. **Religiosidade Brasileira Contemporânea: Pluralismo, Secularização e Múltiplas Pertencas**. Congresso Internacional da Faculdade EST. V. 2, São Leopoldo, 2014.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10. Ed. DP&A editora. 2010

HEIDEGGER, Martin. **Que é uma coisa?** Carlos Morujão (trad.). Lisboa: Edições 70, 1992.

HERRERO, Francisco Javier. **Religião e história em Kant**. São Paulo: Loyola, 1991.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. O peregrino e o convertido: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **Sociologia e religião: abordagens clássicas**. Aparecida: Ideias & Letras, 2009.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. São Paulo: Edameris, 2008.

KARDEC, Allan. **A gênese**. Tradução de Guillon Ribeiro. 5. ed. 1. Imp. Brasília: FEB, 2013.

MAUSS, Marcel. (2003), "Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de eu". In: M. Mauss. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify.

MARDONES, José Maria. **Adónde va la religión?** Cristianismo y religión em nuestro tiempo. Santander: Editorial Sal Terrae, 1996.

MARLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A religião na sociedade urbana e pluralista**. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2013.

PANASIEWICZ, Roberlei; VITÓRIO, Jaldemir. **Espiritualidades e Dinâmicas Sociais: Memórias – Prospectivas**. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2014.

SANCHIS, Pierre. A contribuição de Émile Durkheim. In: TEIXEIRA, Faustino. **Sociologia da Religião: enfoques teóricos**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, p. 36-66, 2011.

SILVA, Tomas Tadeu da. A Produção Social da Identidade. In: HALL, Stuart; SILVA, Tomaz Tadeu da; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e Diferença: A perspectiva dos estudos culturais**. 12. Ed. Editora Vozes, 2011.

SILVA, Eliane Moura; et al. **Religião e sociedade na América Latina**. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2010.

WHEELER, B. (1999), "**Models of pilgrimage**: from communitas to confluence", in Journal of Ritual Studies, 13, 26-41.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: HALL, Stuart; SILVA, Tomaz Tadeu da; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e Diferença**: A perspectiva dos estudos culturais. 12. Ed. Editora Vozes, 2011.

ZABEU, Padre. **Operações espirituais**. São Paulo: Editora Hamburg, 1974.