

PSICOLOGIA GERAL E DA RELIGIÃO

Prof. Kevin Daniel dos Santos Leyser

Prof. Fábio Roberto Tavares



UNIASSELVI

2015



UNIASSELVI

Copyright © UNIASSELVI 2015

Elaboração:

Prof. Kevin Daniel dos Santos Leyser

Prof. Fábio Roberto Tavares

Revisão, Diagramação e Produção:

Centro Universitário Leonardo da Vinci – UNIASSELVI

Ficha catalográfica elaborada na fonte pela Biblioteca Dante Alighieri

UNIASSELVI – Indaial.

150

T689p Leyser, Kevin Daniel dos Santos

Psicologia geral e da religião/ Kevin Daniel dos Santos Leyser; Fábio Roberto Tavares. Indaial : UNIASSELVI, 2015.

277 p. : il.

ISBN 978-85-7830-940-4

1. Psicologia.

I. Centro Universitário Leonardo Da Vinci.

APRESENTAÇÃO

Caro(a) acadêmico(a), o presente Caderno de Estudos tem como objetivo sistematizar os elementos básicos da disciplina de Psicologia Geral e da Religião, o qual proporcionará um contato com os principais tópicos, autores e obras da área, além dos instrumentos necessários, não apenas para acompanhar a disciplina ofertada, mas também para os estudos autônomos posteriores.

Nesta apresentação o(a) convidamos para fazer um experimento mental. Se você é como a maioria dos estudantes, você começa assumindo que tudo o que você lê em seus livros e tudo o que seus professores lhe dizem deve ser verdade. Mas e se não for assim? Suponha que um grupo de impostores substituiu o corpo docente de sua faculdade. Eles fingem saber o que eles estão falando e todos eles atestam a competência uns dos outros, mas na verdade eles são todos desqualificados. Eles conseguiram encontrar livros que sustentam os seus preconceitos, mas as informações nos livros didáticos estão todas erradas também. Se isso acontecesse, como você saberia?

Enquanto estamos entretendo tais pensamentos céticos, por que limitar-nos a faculdades? Quando você lê colunas opinativas no jornal, lê livros sobre como investir o dinheiro ou ouve comentaristas políticos, como você sabe quem tem as respostas certas?

A resposta é que ninguém tem as respostas corretas em todo o tempo. Professores, autores de livros, colunistas opinativos, políticos e outros têm fortes razões para sustentar algumas crenças e razões fracas para outras, e, por vezes, eles acham que possuem razões fortes, mas descobrem, para o seu embaraço, que eles estavam errados. Eu não quero dizer que você deve ignorar tudo o que lê ou ouve. Mas você deve sim esperar que as pessoas lhe digam as razões para as suas conclusões, de modo que você possa tirar suas próprias conclusões. Pelo menos se você cometer um erro, ele vai ser o seu próprio e não de outra pessoa.

Você acabou de encontrar o tema deste Caderno de Estudos: Avaliar as evidências. Você já ouviu falar e você vai continuar a ouvir todos os tipos de reivindicações relativas à psicologia. Algumas são válidas, outras estão erradas, muitas são válidas sob certas condições, e algumas são demasiadamente vagas para serem certas ou erradas. Quando você terminar de ler e analisar este Caderno de Estudos, você vai estar em uma posição melhor para examinar as evidências e julgar por si mesmo quais reivindicações levar a sério.

Portanto, iniciamos este Caderno de Estudos introduzindo o que é a Ciência da Psicologia, qual é o seu objeto de estudo, quais são os métodos por

ela utilizados, quais os campos de investigação e as características comuns de seus problemas de pesquisa e suas respostas.

A partir deste ponto, este Caderno de Estudos passa a abordar a difícil relação que tem existido entre psicologia e religião, e como isso mudou e se desenvolveu. A psicologia da religião está amadurecendo como um campo de estudo. Nossa compreensão progrediu além das polêmicas antirreligiosas e das apologéticas pró-religiosas que antes eram muitas vezes oferecidas no âmbito da psicologia da religião.

No caderno, em seguida, analisamos a forma como o estudo psicológico científico do comportamento, pensamento e sentimento religioso tem sido afetado por terem sido largamente confinados ao estudo do cristianismo ocidental.

Ao oferecermos exame detalhado do comportamento religioso, incluímos uma consideração da oração, do discurso religioso, e de outros comportamentos religiosos. Vale ressaltar que despendemos uma atenção especial à conversão religiosa.

Nos tópicos sobre a “vida interior” analisamos os pensamentos religiosos – as crenças, a fé, a experiência – e os sentimentos religiosos, incluindo os aspectos emocionais da fé, assim como algumas das emoções negativas que podem estar associadas com a religião, como a culpa e a vergonha. Prosseguindo, analisamos as relações entre a religião e os estados psicopatológicos, particularmente a depressão e a esquizofrenia.

Na sequência, neste Caderno de Estudos, analisamos alguns dos possíveis efeitos da religião no comportamento, nos pensamentos e nos sentimentos. Isso inclui uma análise das questões de como as crenças morais se desenvolvem e afetam o comportamento, e, mais controversamente, como a religião tanto cria quanto desfaz o preconceito. Além disso, descrevemos as investigações sobre as relações entre religião, identidade e autoestima.

Na terceira unidade, você poderá ter mais clareza e compreensão sobre os fenômenos religiosos na atualidade, sua evolução. Também nesta última unidade, vamos identificar alguns pensadores da psicologia da religião que foram e são relevantes para a caminhada da psicologia e da religião e por fim, queremos entender melhor a caminhada da psicologia da religião, no Brasil, sua história, sua evolução, sua contribuição.

Boa jornada a todos, rumo à edificação da educação e sucesso frente aos desafios intelectuais, éticos, religiosos e pessoais proporcionados pelo estudo da psicologia geral e da religião.

Prof. Kevin Daniel dos Santos Leyser

Prof. Fábio Roberto Tavares



Você já me conhece das outras disciplinas? Não? É calouro? Enfim, tanto para você que está chegando agora à UNIASSELVI quanto para você que já é veterano, há novidades em nosso material.

Na Educação a Distância, o livro impresso, entregue a todos os acadêmicos desde 2005, é o material base da disciplina. A partir de 2017, nossos livros estão de visual novo, com um formato mais prático, que cabe na bolsa e facilita a leitura.

O conteúdo continua na íntegra, mas a estrutura interna foi aperfeiçoada com nova diagramação no texto, aproveitando ao máximo o espaço da página, o que também contribui para diminuir a extração de árvores para produção de folhas de papel, por exemplo.

Assim, a UNIASSELVI, preocupando-se com o impacto de nossas ações sobre o ambiente, apresenta também este livro no formato digital. Assim, você, acadêmico, tem a possibilidade de estudá-lo com versatilidade nas telas do celular, tablet ou computador.

Eu mesmo, UNI, ganhei um novo layout, você me verá frequentemente e surgirei para apresentar dicas de vídeos e outras fontes de conhecimento que complementam o assunto em questão.

Todos esses ajustes foram pensados a partir de relatos que recebemos nas pesquisas institucionais sobre os materiais impressos, para que você, nossa maior prioridade, possa continuar seus estudos com um material de qualidade.

Aproveito o momento para convidá-lo para um bate-papo sobre o Exame Nacional de Desempenho de Estudantes – ENADE.

Bons estudos!



Olá acadêmico! Para melhorar a qualidade dos materiais ofertados a você e dinamizar ainda mais os seus estudos, a Uniassevi disponibiliza materiais que possuem o código QR Code, que é um código que permite que você acesse um conteúdo interativo relacionado ao tema que você está estudando. Para utilizar essa ferramenta, acesse as lojas de aplicativos e baixe um leitor de QR Code. Depois, é só aproveitar mais essa facilidade para aprimorar seus estudos!



BATE SOBRE O PAPO ENADE!



Olá, acadêmico!

Você já ouviu falar sobre o ENADE?

Se ainda não ouviu falar nada sobre o ENADE, agora você receberá algumas informações sobre o tema.

Ouviu falar? Ótimo, este informativo reforçará o que você já sabe e poderá lhe trazer novidades. ✓✓



Vamos lá!

Qual é o significado da expressão ENADE?

EXAME NACIONAL DE DESEMPENHO DOS ESTUDANTES

Em algum momento de sua vida acadêmica você precisará fazer a prova ENADE. ✓✓



Que prova é essa?

É **obrigatória**, organizada pelo INEP – Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira.

Quem determina que esta prova é obrigatória... O MEC – Ministério da Educação. ✓✓

O objetivo do MEC com esta prova é o de avaliar seu desempenho acadêmico assim como a qualidade do seu curso.



Fique atento! Quem não participa da prova fica impedido de se formar e não pode retirar o diploma de conclusão do curso até regularizar sua situação junto ao MEC.

Não se preocupe porque a partir de hoje nós estaremos auxiliando você nesta caminhada.

Você receberá outros informativos como este, complementando as orientações e esclarecendo suas dúvidas. ✓✓



Você tem uma trilha de aprendizagem do ENADE, receberá e-mails, SMS, seu tutor e os profissionais do polo também estarão orientados.

Participará de webconferências entre outras tantas atividades para que esteja preparado para #mandar bem na prova ENADE.

Nós aqui no NEAD e também a equipe no polo estamos com você para vencermos este desafio.

Conte sempre com a gente, para juntos mandarmos bem no ENADE! ✓✓



SUMÁRIO

UNIDADE 1 – PSICOLOGIA GERAL E DA RELIGIÃO: QUESTÕES PRELIMINARES E O COMPORTAMENTO RELIGIOSO	1
TÓPICO 1 – O QUE É A PSICOLOGIA?	3
1 INTRODUÇÃO	3
2 PONTOS GERAIS SOBRE PSICOLOGIA	4
2.1 “DEPENDE”	4
2.2 O PROGRESSO DA PESQUISA DEPENDE DE UMA BOA MEDIÇÃO	5
2.3 CORRELAÇÃO NÃO INDICA CAUSAÇÃO	5
2.4 AS VARIAÇÕES ENTRE INDIVÍDUOS REFLETEM TANTO HEREDITARIEDADE E AMBIENTE	6
2.5 O MELHOR PREDITOR DE UM COMPORTAMENTO FUTURO É O COMPORTAMENTO PASSADO EM SITUAÇÕES SEMELHANTES	6
2.6 ALGUMAS DECLARAÇÕES DA PSICOLOGIA REFLETEM EVIDÊNCIAS MAIS FORTES DO QUE OUTRAS	7
3 QUESTÕES FILOSÓFICAS CENTRAIS NA PSICOLOGIA	7
3.1 O LIVRE-ARBÍTRIO VERSUS O DETERMINISMO	7
3.2 O PROBLEMA MENTE-CÉREBRO	9
3.3 A QUESTÃO DA NATUREZA-CRIAÇÃO	10
4 O QUE OS PSICÓLOGOS FAZEM	10
4.1 PSICÓLOGOS EM ENSINO E PESQUISA	12
4.1.1 A psicologia do desenvolvimento	13
4.1.2 Aprendizagem e motivação	13
4.1.3 Psicologia cognitiva	14
4.1.4 Psicologia biológica	14
4.1.5 Psicologia evolucionária	15
4.1.6 Psicologia social e psicologia transcultural	16
4.2 FORNECEDORES DE SERVIÇOS PARA INDIVÍDUOS	17
4.2.1 Psicologia clínica	17
4.2.2 Psiquiatria	18
4.2.3 Outros profissionais de saúde mental	19
4.3 FORNECEDORES DE SERVIÇOS PARA ORGANIZAÇÕES	20
4.3.1 Psicologia industrial/organizacional	20
4.3.2 Ergonomia	21
4.3.3 Psicologia escolar	22
5 TIPOS DE PSICÓLOGOS	22
6 PSICOLOGIA ENTÃO E AGORA	24
6.1 A ERA ANTIGA	25
6.1.1 Wilhelm Wundt e o primeiro laboratório de psicologia	25
6.2 EDWARD TITCHENER E O ESTRUTURALISMO	27
6.3 WILLIAM JAMES E FUNCIONALISMO	27
6.4 O ESTUDO DA SENSAÇÃO	28
6.5 DARWIN E O ESTUDO DA INTELIGÊNCIA ANIMAL	28
6.6 MENSURANDO A INTELIGÊNCIA HUMANA	29

6.7 A ASCENSÃO DO BEHAVIORISMO	30
6.7.1 John B. Watson	30
6.7.2 Estudos de aprendizagem	31
6.8 DE FREUD À PSICOLOGIA CLÍNICA MODERNA	32
6.9 TENDÊNCIAS RECENTES NA PSICOLOGIA	32
7 A PSICOLOGIA ATRAVÉS DOS ANOS	34
RESUMO DO TÓPICO 1	35
AUTOATIVIDADE	37
 TÓPICO 2 – A PSICOLOGIA E A RELIGIÃO	 39
1 INTRODUÇÃO	39
2 A ESPIRITUALIDADE E QUESTÕES RELACIONADAS	43
3 QUESTÕES DE GÊNERO	43
4 RELIGIÃO E PSICOLOGIA	44
4.1 A INFLUÊNCIA DO CRISTIANISMO OCIDENTAL	44
RESUMO DO TÓPICO 2	47
AUTOATIVIDADE	48
 TÓPICO 3 – OS COMPORTAMENTOS RELIGIOSOS: ORAÇÃO, LINGUAGEM E OS	
GRUPOS	49
1 INTRODUÇÃO	49
2 ORAÇÃO, DEFINIÇÕES, EFEITOS E EFEITOS PERCEBIDOS	49
2.1 TIPOS DE ORAÇÃO	51
2.2 SERÁ QUE A ORAÇÃO FUNCIONA?	52
2.3 QUAL É A EVIDÊNCIA EMPÍRICA DE QUE A ORAÇÃO TEM ESSES EFEITOS?	54
2.4 A ORAÇÃO E O ENFRENTAMENTO DO ESTRESSE	55
2.5 EXPECTATIVAS SOBRE OS EFEITOS DA ORAÇÃO	56
3 O DISCURSO E A LINGUAGEM RELIGIOSA	59
3.1 O DISCURSO E A CONSTRUÇÃO DA REALIDADE	62
4 COMPORTAMENTO SOCIAL, GRUPOS E NORMAS	65
4.1 CONVERSÃO: TIPOS E MOTIVOS	66
4.2 MÉTODOS DE CONVERSÃO	68
4.3 SÃO ALGUNS TIPOS DE PESSOAS MAIS PROVÁVEIS DO QUE OUTROS PARA SE	
TORNAREM CONVERSOS?	71
4.4 DUAS PERSPECTIVAS SOCIOPSICOLÓGICAS SOBRE A CONVERSÃO	73
5 DEIXANDO GRUPOS RELIGIOSOS	75
6 OUTROS TIPOS DE COMPORTAMENTO RELIGIOSO	76
RESUMO DO TÓPICO 3	77
AUTOATIVIDADE	78

UNIDADE 2 – OS SENTIMENTOS E OS PENSAMENTOS RELIGIOSOS: EFEITOS DA RELIGIÃO NOS PROCESSOS PSICOLÓGICOS HUMANOS 79

TÓPICO 1 – OS PENSAMENTOS RELIGIOSOS: CRENÇA, DESENVOLVIMENTO E	
FÉ	81
1 INTRODUÇÃO	81
2 A CRENÇA RELIGIOSA	81
3 MUDANÇAS NA CRENÇA RELIGIOSA AO LONGO DA VIDA	86
3.1 JEAN PIAGET	87
3.2 RONALD GOLDMAN	88
4 A FÉ RELIGIOSA E O SEU DESENVOLVIMENTO	89

4.1 ERIK ERIKSON	90
4.2 LAWRENCE KOHLBERG	91
4.3 JAMES W. FOWLER	92
4.4 MOSHE HALEVI SPERO	94
RESUMO DO TÓPICO 1	97
AUTOATIVIDADE	98
 TÓPICO 2 – OS SENTIMENTOS RELIGIOSOS: EMOÇÕES POSITIVAS E	
NEGATIVAS E A PSICOPATOLOGIA	99
1 INTRODUÇÃO	99
2 ORIGENS INICIAIS DOS SENTIMENTOS RELIGIOSOS	99
2.1 SIGMUND FREUD	99
2.2 TEORIA DAS RELAÇÕES DE OBJETO	102
2.3 A TEORIA DO APEGO	104
2.4 AVALIAÇÕES RECENTES	105
2.4.1 As pesquisas de Dickie et al.	106
2.4.2 Donald Capps: homem, religião e melancolia	107
3 SENTIMENTOS POSITIVOS	108
3.1 SENTIMENTOS MÍSTICOS	108
3.2 VISÕES RELIGIOSAS	111
3.3 EXPERIÊNCIAS DE QUASE MORTE (EQM) E EXPERIÊNCIAS FORA DO	
CORPO (EFC)	112
3.4 O BEM-ESTAR ESPIRITUAL	114
3.5 A CONFIANÇA E A FÉ	115
3.6 A AUTOESTIMA	116
4 OS SENTIMENTOS NEGATIVOS	116
4.1 CULPA, VERGONHA E ANSIEDADE	116
4.2 A OBSESSIONALIDADE	118
5 A RELIGIÃO E A PSICOPATOLOGIA	121
5.1 A DEPRESSÃO	122
5.2 A PSICOSE E O PROBLEMA DO DEMÔNIO	125
RESUMO DO TÓPICO 2	133
AUTOATIVIDADE	134
 TÓPICO 3 – A RELIGIÃO E SEUS EFEITOS NOS PROCESSOS PSICOLÓGICOS	
HUMANOS	135
1 INTRODUÇÃO	135
2 O CONTROLE MORAL DO COMPORTAMENTO	135
2.1 A MORALIDADE	135
2.2 O DESENVOLVIMENTO MORAL	137
2.3 PRÁTICAS DE EDUCAÇÃO DOS FILHOS E A RELIGIÃO	141
2.4 A PERSONALIDADE E A RELIGIÃO: A TESE DE H. J. EYSENCK	142
3 RELIGIÃO, ESTRESSE E AFLIÇÃO	145
4 RELIGIÃO E PRECONCEITO	152
4.1 A RESOLUÇÃO DE ALLPORT	152
4.2 CHARLES DANIEL BATSON	156
4.3 A TEORIA DA IDENTIDADE SOCIAL	159
RESUMO DO TÓPICO 3	164
AUTOATIVIDADE	165

UNIDADE 3 – A PSICOLOGIA DA RELIGIÃO	167
TÓPICO 1 – PENSADORES DA PSICOLOGIA DA RELIGIÃO	169
1 INTRODUÇÃO	169
2 O NASCIMENTO DA PSICOLOGIA DA RELIGIÃO	171
3 A CONSONÂNCIA DA PSICOLOGIA E A RELIGIÃO	173
3.1 A GÊNESE DA RELIGIÃO NA VISÃO FREUDIANA	174
3.2 AS PRINCIPAIS TEORIAS PSICOLÓGICAS EMPREGADAS PARA COMPREENDER O COMPORTAMENTO RELIGIOSO	179
LEITURA COMPLEMENTAR	186
RESUMO DO TÓPICO 1	188
AUTOATIVIDADE	189
TÓPICO 2 – OS FENÔMENOS RELIGIOSOS	191
1 INTRODUÇÃO	191
2 O FENÔMENO RELIGIOSO	194
3 A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA	196
4 DIFERENTES INTERPRETAÇÕES	203
LEITURA COMPLEMENTAR	216
RESUMO DO TÓPICO 2	221
AUTOATIVIDADE	222
TÓPICO 3 – PSICOLOGIA VERSUS RELIGIÃO E A CHEGADA NO BRASIL	225
1 INTRODUÇÃO	225
2 UMA BREVE HISTÓRIA DA RELAÇÃO DESCONFORTÁVEL ENTRE A PSICOLOGIA E A RELIGIÃO	225
3 PSICOLOGIA DA RELIGIÃO NO BRASIL	230
3.1 O BUDISMO	231
3.2 O CRISTIANISMO	233
3.3 O HINDUÍSMO	236
3.4 O ISLAMISMO	236
3.5 O JUDAÍSMO	237
3.6 AS OUTRAS RELIGIÕES	238
4 TEMAS COMUNS	239
5 ORIGEM DA PSICOLOGIA DA RELIGIÃO NO BRASIL	240
LEITURA COMPLEMENTAR	241
RESUMO DO TÓPICO 3	243
AUTOATIVIDADE	244
REFERÊNCIAS	245



UNIDADE 1

PSICOLOGIA GERAL E DA RELIGIÃO: QUESTÕES PRELIMINARES E O COMPORTAMENTO RELIGIOSO

OBJETIVOS DE APRENDIZAGEM

Esta unidade tem por objetivos:

- introduzir noções básicas da Psicologia como disciplina científica;
- apresentar os principais fenômenos psicológicos;
- conceituar e caracterizar a Psicologia da Religião;
- introduzir a perspectiva psicológica dos fenômenos comportamentais religiosos da oração, linguagem e grupos.

PLANO DE ESTUDOS

Esta unidade está dividida em três tópicos. Ao final de cada um deles você encontrará atividades que o(a) auxiliarão a fixar os conhecimentos estudados.

TÓPICO 1 - O QUE É A PSICOLOGIA?

TÓPICO 2 - A PSICOLOGIA E A RELIGIÃO

TÓPICO 3 - OS COMPORTAMENTOS RELIGIOSOS: ORAÇÃO,
LINGUAGEM E OS GRUPOS

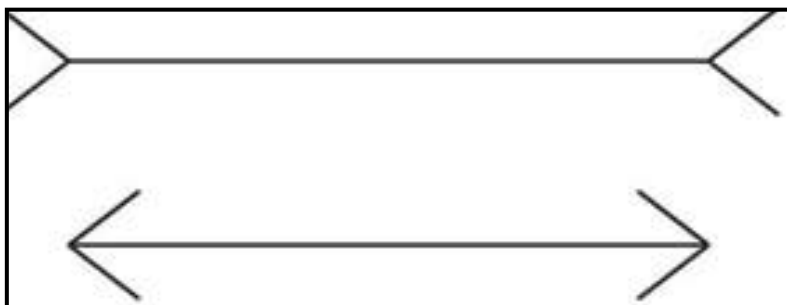
O QUE É A PSICOLOGIA?

1 INTRODUÇÃO

O termo *psicologia* deriva das raízes gregas de *psique*, que significa “alma” ou “mente”, e de *logos*, que significa “pensamento, razão ou palavra”. A psicologia é, literalmente, o estudo da mente ou alma. No final de 1800 e início de 1900, a psicologia foi definida como o estudo científico da mente. Por volta de 1920, os psicólogos se desencantaram com a ideia de estudar a mente. Primeiro, a ciência lida com o que podemos observar, e ninguém pode observar uma mente. Em segundo lugar, falar sobre “a mente” parecia implicar que a mente era uma coisa com uma existência independente. A maioria dos pesquisadores considera a mente um processo, mais como um incêndio do que como o pedaço de madeira que está sofrendo o fogo. De qualquer forma, até meados dos anos 1900, os psicólogos definiram seu campo simplesmente como o estudo do comportamento.

No entanto, as pessoas se preocupam com o que veem, ouvem e pensam, não apenas sobre o que fazem. Quando você olha para esta ilusão de ótica (Figura 1) e diz que a parte horizontal da linha de cima parece mais longa do que a linha de baixo (embora na verdade elas sejam do mesmo comprimento), queremos saber por que ela *se parece* mais longa para você, e não apenas por que você *disse* que ela se parece mais longa. Então, para iniciarmos, vamos definir psicologia como *o estudo sistemático do comportamento e da experiência*. A palavra *experiência* nos permite discutir suas percepções sem implicar que uma mente existe independentemente de seu corpo.

FIGURA 1 – ILUSÃO DE MULLER LYER



FONTE: Imagem disponível em: <<http://psych1-2.wikispaces.com/Factors+Affecting+Visual+Perception>>. Acesso em: 15 ago. 2015.

O tipo de psicólogo mais familiar para a maioria das pessoas é o psicólogo clínico – aquele que tenta ajudar as pessoas preocupadas, deprimidas ou perturbadas de outra forma. Esse campo é apenas uma parte da psicologia. Psicologia também inclui pesquisas sobre sensação e percepção, aprendizagem e memória, fome e sede, sono, atenção, desenvolvimento da criança, e muito mais. Você poderia estar com a expectativa de que o estudo (e uma formação) em psicologia iria ensinar você a "analisar" as pessoas, a decifrar os aspectos ocultos da sua personalidade, talvez até mesmo usar a psicologia para controlar as pessoas. Entretanto, isso não ocorrerá. Ao estudar a psicologia você vai aprender a entender certos aspectos do comportamento, mas não irá ganhar qualquer poder deslumbrante. Idealmente, você vai se tornar mais cético em relação àqueles que pretendem analisar a personalidade das pessoas a partir de pequenas amostras de seu comportamento.

2 PONTOS GERAIS SOBRE PSICOLOGIA

Vamos começar com seis temas gerais que surgem repetidamente em psicologia. Estes podem não ser as coisas mais importantes que você aprenda sobre a psicologia. Dependendo de seus próprios interesses, algo que atinge outras pessoas como um pequeno detalhe pode ser extremamente importante para você. No entanto, os seguintes pontos aplicam-se tão amplamente que vamos encontrá-los com frequência.

2.1 “DEPENDE”

O termo “depende” significa aqui que poucas declarações se aplicam ao comportamento de todas as pessoas em todos os momentos. Por exemplo, quase qualquer declaração depende da idade. Recém-nascidos diferem drasticamente de crianças mais velhas e crianças diferem de adultos. Quase qualquer comportamento varia entre os indivíduos, dependendo de sua genética, saúde, experiências passadas, e se eles estão atualmente acordados ou dormindo. Alguns aspectos do comportamento diferem entre homens e mulheres ou entre uma cultura e outra. Alguns aspectos dependem da hora do dia, da temperatura da sala, ou de quão recentemente alimentou-se. A maneira como as pessoas respondem a uma pergunta depende exatamente de como a pergunta é formulada, de quais outras perguntas já respondeu e de quem está fazendo a pergunta.

Quando descrevemos “depende” como uma verdade geral da psicologia, você pode pensar que estamos sendo jocosos com a psicologia, sugerindo que a psicologia não tem respostas reais. Pelo contrário, acreditamos que “depende” é uma questão séria. O segredo é saber em que as coisas dependem. Quanto mais você aprofundar seus estudos em psicologia, mais você vai entrar em sintonia com a riqueza de influências sobre o nosso comportamento, algumas das quais são tão sutis que podem ser facilmente ignoradas. Para dar um exemplo, décadas atrás, dois laboratórios de psicologia em diferentes partes dos Estados Unidos estavam realizando estudos semelhantes sobre a aprendizagem humana, mas

consistentemente relatando resultados contraditórios. Ambos os pesquisadores tinham experiência e eram altamente respeitados, eles pensavam que estavam seguindo os mesmos procedimentos e não compreendiam por que os seus resultados eram diferentes. Eventualmente, um deles viajou para a universidade do outro para ver o outro em ação. Quase imediatamente, ele notou uma diferença fundamental no processo: as cadeiras em que os participantes se sentaram! Seu colega na outra universidade tinha obtido algumas cadeiras de um dentista que havia se aposentado. Assim, os participantes da pesquisa estavam sentados em cadeiras de dentista, o que os fazia lembrar de visitas ao dentista. Eles estavam sentados em um estado de ansiedade elevada, o que alterou seu comportamento (KIMBLE, 1967).

Outra maneira de dizer "depende" é que nenhuma única razão explica o seu comportamento totalmente. Para ilustrar, você pode tentar listar as razões pelas quais está lendo este caderno de estudos agora, como (a) Eu gosto de manter-me atualizado nas solicitações de leitura da faculdade, (b) Eu estava curioso para saber sobre o que é a psicologia, (c) Meu amigo que também está fazendo este curso leu esta unidade e disse que era interessante, (d) Eu tenho cerca de uma hora antes do jantar e não tenho nada mais interessante para fazer, (e) Está chovendo lá fora, então eu não quero ir para qualquer outro lugar, (f) Eu quero procrastinar em fazer uma atividade menos agradável para algum outro curso, e assim por diante. Em suma, as pessoas raramente fazem qualquer coisa por apenas uma razão.

2.2 O PROGRESSO DA PESQUISA DEPENDE DE UMA BOA MEDIÇÃO

O biólogo vencedor do Prêmio Nobel Sidney Brenner foi citado como dizendo que "o progresso da ciência depende de novas técnicas, novas descobertas e novas ideias, provavelmente nessa ordem" (apud McELHENY, 2004, p. 71). Por exemplo, as varreduras do cérebro e outras técnicas novas permitem que pesquisadores mensurem a atividade cerebral em detalhe e com maior precisão do que no passado, resultando em rápidos aumentos em nosso conhecimento. Da mesma forma, a compreensão dos psicólogos tem avançado mais rápido sobre temas como processos sensoriais, aprendizagem e memória, porque os pesquisadores podem medir esses aspectos do comportamento com bastante precisão. Sobre temas como a emoção e a personalidade, o progresso da investigação tem sido mais lento por causa da dificuldade de mensuração. Por isso é bom ter em mente que áreas de psicologia com mensurações menos precisas têm conclusões preliminares e progresso lento.

2.3 CORRELAÇÃO NÃO INDICA CAUSAÇÃO

Vamos considerar essa ideia brevemente: A correlação indica que duas coisas tendem a estar juntas. Por exemplo, as pessoas mais altas tendem a ser mais

pesadas do que as pessoas mais baixas, em média. Pessoas com maior escolaridade tendem a ter empregos mais bem remunerados do que as pessoas menos instruídas. E assim por diante. Às vezes, somos tentados a tirar conclusões de causa-e-efeito depois de observar uma correlação. Por exemplo, as pessoas com esquizofrenia são mais prováveis do que outras pessoas a abusar do álcool, tabaco e maconha. Embora possamos ser tentados a supor que essas substâncias aumentam o risco de esquizofrenia, não podemos tirar essa conclusão. É igualmente plausível que ter esquizofrenia aumenta a probabilidade de uso de álcool, tabaco e maconha (DEGENHARDT; HALL; LYNSEY, 2003). Isto é, uma correlação entre dois itens não nos diz qual deles causou o outro ou, de fato, se qualquer um deles causou o outro. Caso você continue a estudar psicologia ou áreas afins, seus instrutores e textos continuarão a enfatizar este ponto.

2.4 AS VARIAÇÕES ENTRE INDIVÍDUOS REFLETEM TANTO HEREDITARIEDADE E AMBIENTE

Dentro de qualquer grupo as pessoas diferem em seus interesses, preferências, habilidades e personalidades. O que explica estas diferenças? Alguns relacionam isso com as diferenças de experiência. Por exemplo, suponha que você gosta de usar computadores. Você não poderia ter nutrido esse interesse se tivesse vivido em alguma parte do mundo sem eletricidade. No entanto, experiências e oportunidades não são responsáveis por todas as diferenças entre as pessoas. Com relação a quase tudo o que os psicólogos mensuram, os gêmeos idênticos se assemelham mais do que os gêmeos fraternos. A maior similaridade entre gêmeos idênticos é tida como evidência de uma influência genética no comportamento. O meio ambiente e a hereditariedade também podem combinar suas influências de muitas maneiras (MOFFITT; CASPI; RUTTER, 2006). Por exemplo, um gene que aumenta o medo produz um efeito maior depois de alguém ter experiências assustadoras.

2.5 O MELHOR PREDITOR DE UM COMPORTAMENTO FUTURO É O COMPORTAMENTO PASSADO EM SITUAÇÕES SEMELHANTES

As pessoas são bastante consistentes em como elas agem. Se no passado você normalmente iniciou a trabalhar em cada tarefa escolar, logo que ela lhe foi atribuída, você provavelmente vai fazer o mesmo neste semestre. Se você quase sempre procrastinou em suas atribuições até o último minuto possível, você provavelmente vai fazer o mesmo este semestre, apesar de suas boas intenções em fazer o contrário. (Se este for você, ficaremos muito satisfeitos se provar que estamos errados.)

Da mesma forma, se você considerar se casar com alguém e quer saber como essa pessoa irá tratá-lo após o casamento, pergunte a si mesmo como essa pessoa

trata você agora. Se quisermos prever o quão perigoso algum prisioneiro será após a libertação, devemos nos perguntar quão perigosa essa pessoa foi no passado. Se você quer saber se pode confiar em alguém para cumprir uma promessa, pergunte quão bem essa pessoa tem mantido promessas no passado.

2.6 ALGUMAS DECLARAÇÕES DA PSICOLOGIA REFLETEM EVIDÊNCIAS MAIS FORTES DO QUE OUTRAS

Autores revisam os livros de psicologia por causa das novas pesquisas e psicólogos realizam novas pesquisas por causa das muitas coisas que ainda não sabemos. Infelizmente, as pessoas às vezes expressam opiniões fortes, mesmo quando a evidência é fraca. É certo que, às vezes, temos de formar opiniões sem evidência completa. Por exemplo, os pais têm que decidir como criar seus filhos sem esperar pela pesquisa conclusiva sobre o que funciona melhor. Ainda assim, é importante saber qual evidência suporta uma opinião. Por exemplo, evidência sólida indica que uma mulher que bebe muito álcool durante a gravidez corre o risco de danos ao cérebro de seu bebê. Por isso, tomamos todas as medidas ao nosso alcance para desencorajar as mulheres grávidas a beber. Por outro lado, quais são as consequências de deixar as crianças assistir televisão o dia todo? Aqui, as opiniões são muitas e fortes, mas a evidência é fraca. Qualquer um que exprime uma opinião deve indicar a sua evidência (ou a falta dela) para que outros possam ignorar esse parecer à luz de uma evidência mais recente e melhor.

3 QUESTÕES FILOSÓFICAS CENTRAIS NA PSICOLOGIA

Muitas preocupações psicológicas são encontradas nos escritos dos filósofos da Grécia antiga. Embora a psicologia tenha se afastado da filosofia em seus métodos, ela continua a ser motivada por algumas das mesmas perguntas. Três das questões mais profundas são o livre-arbítrio *versus* o determinismo, o problema mente-cérebro, e a questão da natureza *versus* a criação.

3.1 O LIVRE-ARBÍTRIO *VERSUS* O DETERMINISMO

A abordagem científica procura as causas *imediatas* de um evento (o que levou a que) em vez das causas *finais* ou *últimas* (o propósito do evento em um plano global). Isto é, os cientistas atuam na base do determinismo, a suposição de que tudo o que acontece tem uma causa, ou um determinante, no mundo observável.

Será que o mesmo vale para o comportamento humano? Somos, afinal, parte do mundo físico, e nossos cérebros são feitos de substâncias químicas. De acordo com a suposição determinista, tudo o que fazemos tem causas. Este ponto de vista parece entrar em conflito com a impressão que todos nós temos de que

"Eu tomo as decisões sobre minhas ações. Às vezes, quando estou tomando uma decisão, como o que vou comer no almoço ou qual camisa vou comprar, eu fico em dúvida até o último segundo. A decisão poderia ter ocorrido de uma ou de outra maneira. Eu não fui controlado por nada e ninguém poderia ter previsto o que eu faria". Esta crença de que o comportamento é causado pelas decisões independentes de uma pessoa é conhecida como *livre-arbítrio*.

Alguns psicólogos sustentam que o livre-arbítrio é uma ilusão (WEGNER, 2002). O que você chamaria de uma intenção consciente está mais para uma predição do que uma causa do seu comportamento. Quando você tem a experiência consciente de "decidir" mover um dedo, o comportamento já está começando a acontecer. Outros psicólogos e filósofos respondem que você toma sim decisões, no sentido de que algo dentro de você inicia a ação. Não obstante, o seu comportamento ainda segue as leis de causa e efeito. Quando você pede sopa e salada para o almoço, a decisão foi um produto de forças dentro de você, assim como da situação externa. O tipo de pessoa que você é também determina que carreira vai escolher, o quão árduo você vai trabalhar nisso, quão gentil você vai ser com os outros, e assim por diante. No entanto, o "você" que toma todas estas decisões é por si só um produto de sua hereditariedade e dos acontecimentos de sua vida. (Você não criou a si mesmo.) Nesse sentido, sim, você tem um arbítrio, e você pode até chamá-lo de "livre"-arbítrio, dependendo do que você quer dizer com "livre" (DENNETT, 2005). Se você quer dizer não causado, então a sua vontade, seu arbítrio, não é livre.

O teste do determinismo é fundamentalmente empírico: se tudo o que fazemos tem uma causa, o nosso comportamento deve ser previsível. Em alguns casos, o é definitivamente. Por exemplo, depois de um ruído alto súbito e inesperado, posso predizer que, a menos que você seja surdo, esteja em coma ou paralisado, você vai tensionar os músculos. Posso até ser mais preciso e prever que você vai tensionar os músculos do pescoço em menos de um quarto de segundo.

Em outros casos, as previsões dos psicólogos são mais parecidas com aquelas de um meteorologista. Um meteorologista que quer prever o tempo de amanhã para alguma cidade vai querer saber a localização e o terreno daquela cidade, o clima atual e assim por diante. Mesmo com toda essa informação, o meteorologista irá prever algo como "Alta temperatura em torno de 30, a baixa temperatura em torno de 20, com 10% de precipitação". A imprecisão e erros ocasionais não querem dizer que o clima é "livre", mas apenas que ele está sujeito a tantas influências que ninguém pode prever exatamente.

Da mesma forma, um psicólogo tentando prever o seu comportamento para os próximos dias vai querer saber o máximo possível sobre o seu comportamento passado, o de seus amigos e família, sua saúde atual, sua genética, onde você mora e muitas coisas mais. Mesmo com toda essa informação, o psicólogo não poderá prever perfeitamente.

Os deterministas não ficam constrangidos por sua incapacidade de prever o comportamento com precisão; afinal, o comportamento humano está sujeito a

muitas influências. Ainda assim, quanto mais conhecimento adquirimos, melhores previsões poderemos fazer. Qualquer pessoa que rejeite o determinismo deverá insistir que as previsões de comportamento nunca poderão se tornar precisas, mesmo com informações completas sobre a pessoa e a situação. Para essa ideia um determinista responde que a única maneira de descobrir é tentar.

Vamos observar um ponto importante aqui: A suposição de que os comportamentos seguem causa e efeito parece funcionar, e qualquer um que planeje realizar uma pesquisa sobre o comportamento está quase que obrigado a começar com essa suposição. Ainda assim, para ser honesto, é uma suposição, não uma certeza. Nós podemos testar a hipótese apenas por uma extensa pesquisa, e em certo sentido todas as pesquisas em psicologia testam tal hipótese.

3.2 O PROBLEMA MENTE-CÉREBRO

Tudo o que experimentamos ou fazemos depende da física e da química do sistema nervoso. Então, o que é (se for alguma coisa) a mente? A questão filosófica de como a experiência se relaciona com o cérebro é o problema mente-cérebro (ou problema mente-corpo). Em um universo composto de matéria e energia, por que há tal coisa como uma mente consciente? Um ponto de vista, chamado *dualismo*, sustenta que a mente está separada do cérebro, mas de algum modo controla o cérebro e, por conseguinte, o resto do corpo. No entanto, o dualismo contradiz a lei da conservação da matéria e da energia, uma das pedras angulares da física. De acordo com este princípio, a única maneira de influenciar qualquer matéria ou energia, incluindo a matéria e energia que compõem seu corpo, é agindo sobre ela com outra matéria ou energia. Ou seja, se a mente não é composta de matéria ou energia, ela não pode fazer nada. Por essa razão, quase todos os pesquisadores e filósofos do cérebro favorecem o *monismo*, a visão de que a experiência consciente é indissociável do cérebro físico. Ou seja, ou a mente é algo que o cérebro produz, ou a mente e a atividade cerebral são apenas dois termos para a mesma coisa. Como você pode imaginar, o problema mente-cérebro é uma questão filosófica espinhosa, mas não se presta à pesquisa.

É possível ver a atividade do cérebro quando uma pessoa está envolvida em diferentes tarefas, mensurada por uma técnica chamada de Tomografia por Emissão de Pósitrons (PET). Ao ver imagens assim, o vermelho indicaria o maior grau de atividade cerebral, seguido do amarelo, verde e azul. Assim, é evidente que as várias tarefas aumentam a atividade em diferentes áreas do cérebro, embora todas as áreas mostrem alguma atividade em todo o tempo (PHELPS; MAZZIOTTA, 1985). Dados como estes mostram uma estreita relação entre a atividade cerebral e os eventos psicológicos. Você poderia perguntar: Será que foi a atividade cerebral que causou os pensamentos ou foram os pensamentos que causaram a atividade cerebral? A maioria dos pesquisadores do cérebro responde que nem a atividade do cérebro causa a atividade mental, tampouco a atividade mental causa a atividade cerebral; em vez disso, a atividade cerebral e a atividade mental são a mesma coisa (DENNETT, 1995).

Mesmo se aceitarmos esta posição, ainda estamos longe de compreender a relação mente-cérebro. Será que a atividade mental está associada com toda a atividade cerebral ou apenas com determinados tipos? Por que a experiência consciente existe? Poderia um cérebro se dar bem sem ela? Os estudos de pesquisas não estão prestes a resolver estas questões e assim colocar os filósofos fora do negócio. Mas os resultados das pesquisas restringem as respostas filosóficas que podemos considerar seriamente.

3.3 A QUESTÃO DA NATUREZA-CRIAÇÃO

Por que a maioria dos meninos gasta mais tempo do que as meninas com armas e caminhões de brinquedo e menos tempo com bonecas? São essas diferenças comportamentais principalmente o resultado de diferenças biológicas entre meninos e meninas, ou são principalmente o resultado de diferenças na forma como a sociedade trata os meninos e as meninas?

O abuso de álcool é um grande problema em algumas culturas, todavia é raro em outras. São estas diferenças inteiramente uma questão de costume social ou será que os genes influenciam o uso de álcool também?

Certos transtornos psicológicos são mais comuns em grandes cidades do que nas pequenas cidades e no espaço rural. Será que a vida em cidades superpopulosas de alguma forma causa distúrbios psicológicos? Ou será que as pessoas desenvolvem tais distúrbios por causa de uma predisposição genética e depois se mudam para as grandes cidades em busca de emprego, habitação e serviços de bem-estar?

Cada uma dessas questões está relacionada com a questão natureza-criação (ou a questão da hereditariedade-ambiente). Como as diferenças de comportamento se relacionam com as diferenças em hereditariedade e ambiente? A questão natureza-criação aparece de vez em quando em praticamente todos os campos da psicologia, e raramente temos uma resposta simples.

4 O QUE OS PSICÓLOGOS FAZEM

Nós consideramos algumas das principais questões filosóficas relacionadas com todo o campo da psicologia. No entanto, os psicólogos normalmente lidam com questões menores, mais respondíveis.

A psicologia é uma disciplina acadêmica com especialidades que vão desde as profissões de ajuda até a pesquisa sobre as funções cerebrais. Os requisitos educacionais para se tornar um psicólogo variam de um país para outro. Nos Estados Unidos e no Canadá, um psicólogo começa com um grau de bacharel (que geralmente necessitam de quatro anos de faculdade) e, em

seguida, provavelmente um grau de doutor (pelo menos mais quatro ou cinco anos, muitas vezes mais). Um número crescente de psicólogos clínicos (aqueles que lidam diretamente com os clientes) tem um PsyD (doutor em Psicologia), grau que geralmente exige menos experiência de pesquisa do que um PhD, todavia um período semelhante de treinamento. Alguns trabalham com mestrado (intermediário entre um grau de bacharel e doutorado), mas as oportunidades são mais limitadas. No Brasil, a graduação em Psicologia é mais generalista. A duração do curso é de cinco anos. Após a graduação, o profissional poderá escolher uma formação mais específica fazendo uma especialização, mestrado ou doutorado.

Os psicólogos trabalham diversas áreas, muitos se dedicam exclusivamente a uma única área, outros combinam diferentes áreas de atuação. Podemos ver esta distribuição, como mostrado na Tabela 1, em uma pesquisa sobre a atuação profissional dos psicólogos no Brasil (BASTOS; GOMIDE, 2010). As áreas mais comuns são a clínica, a escolar, a organizacional e a docência.

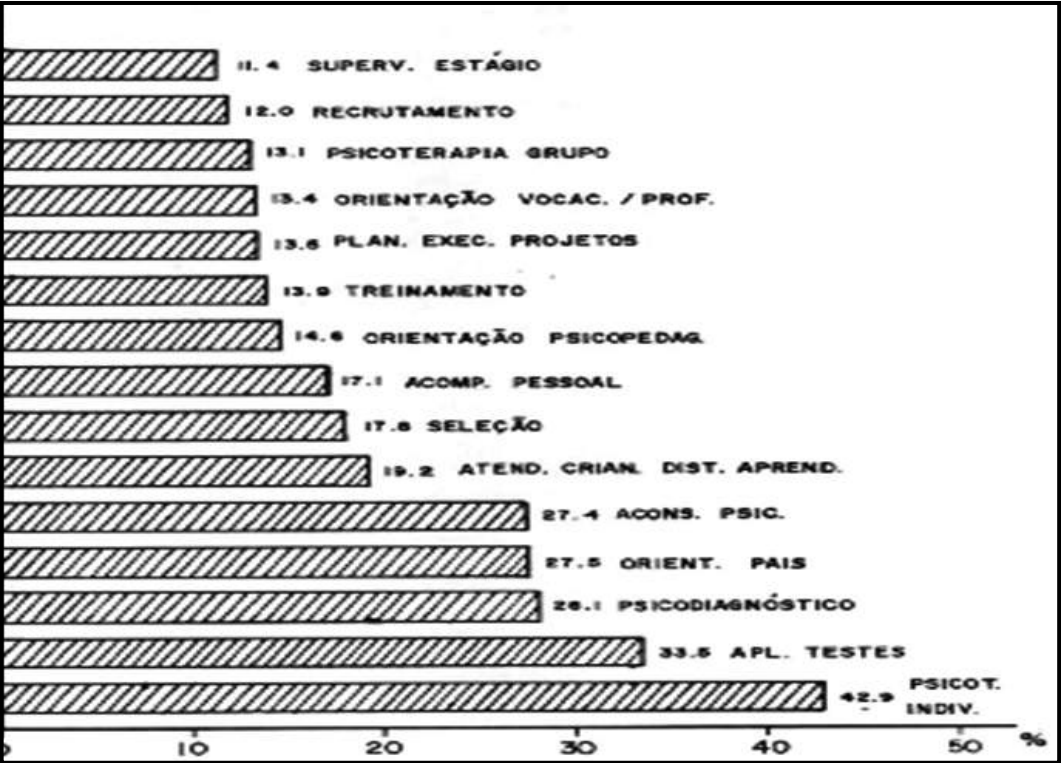
TABELA 1 – DISTRIBUIÇÃO DE PSICÓLOGOS POR ÁREA DE ATUAÇÃO NO TRABALHO ATUAL

Uma só área (73%)		Duas Áreas (22%)		Três Áreas (5%)	
Clínica	39,3	Cli + Doc	5,7	Cli + Esq + Doc	1,0
Escolar	7,1	Cli + Esc	4,6	Cli + Org + Doc	0,7
Organizacional	17,6	Cli + Org	2,8	Cli + Doc + Org	0,6
Docência	4,3	Cli + Outra	1,7	Cli + Doc + Com	0,5
Pesquisa	0,4	Cli + Com	1,6	Cli + Doc + Pesq	0,5
Comunitária	1,9	Org + Doc	1,3	Cli + Esq + Com	0,5
Outra	2,3	Esc + Doc	0,8	Cli + Esq + Org	0,3
		Doc + Pesq	0,7	Div. Combinações	0,9
		Esc + Org	0,6		
		Cli + Pesq	0,5		
		Div. Combin.	1,8		

FONTE: Bastos e Gomide (2010, p. 237)

Além disso, os locais de atuação do profissional psicólogo no Brasil também variam. As configurações mais comuns são em consultório particular, empresas, escolas, instituições de ensino e pesquisa, hospitais e clínicas de saúde mental, entre outras (SASS, 1988). As atividades desenvolvidas nestes locais, relacionadas às áreas de atuação, também são diversificadas, como podemos ver na Figura 2.

FIGURA 2 – ATIVIDADES DOS PSICÓLOGOS NO BRASIL



FONTE: Bastos e Gomide (2010, p. 242)

4.1 PSICÓLOGOS EM ENSINO E PESQUISA

Muitos psicólogos, especialmente aqueles que não são psicólogos clínicos, têm posições em faculdades e universidades onde ensinam e realizam pesquisa que irá idealmente levar a uma maior compreensão do comportamento e da experiência. Aqui, vamos visualizar algumas categorias principais de investigação psicológica. Em certa medida, diferentes tipos de psicólogos estudam temas diferentes. Por exemplo, um psicólogo do desenvolvimento pode observar tentativas das crianças para controlar suas emoções, enquanto os psicólogos biológicos podem examinar as consequências de algum tipo de dano cerebral. No entanto, diferentes tipos de psicólogos, por vezes, estudam as mesmas questões, todavia abordando-as de maneiras diferentes. Para ilustrar, vamos considerar o exemplo de como escolhemos o que comer. Como você sabe o que é comestível e o que não é? Nós não vamos encontrar apenas uma resposta; como de costume, o seu comportamento tem muitas explicações. Diferentes tipos de psicólogos procuram diferentes tipos de explicações.

4.1.1 A psicologia do desenvolvimento

Os psicólogos do desenvolvimento estudam como o comportamento muda com a idade, "desde o ventre ao túmulo". Por exemplo, eles podem examinar o desenvolvimento da linguagem na idade de dois a quatro anos, ou a memória na idade de 60 a 80 anos. Depois de descrever as mudanças ao longo da idade, eles tentam explicar essas alterações, muitas vezes lidando com a questão natureza *versus* criação.

No que diz respeito à seleção de comida, algumas preferências de sabor estão presentes desde o nascimento. Os recém-nascidos preferem sabores doces e evitam substâncias amargas e ácidas. No entanto, eles parecem indiferentes aos sabores salgados, como se eles ainda não pudessem provar sais (BEAUCHAMP et al., 1994).

Crianças em torno da idade de um ano e meio vão tentar comer quase tudo o que pode caber em suas bocas, a menos que tenha gosto azedo ou amargo. Por essa razão, os pais precisam manter substâncias perigosas fora do alcance das crianças. Mais tarde, elas se tornam cada vez mais seletivas, até mesmo "exigentes" sobre quais alimentos vão aceitar. No entanto, mesmo até sete ou oito anos, praticamente a única razão que as crianças dão para se recusarem a comer alguma coisa é que elas acham que teria um gosto ruim (ROZIN; FALLON; AUGUSTONI-ZISKIND, 1986). À medida que crescem, elas citam razões mais complexas para rejeitar alimentos, tais como problemas de saúde.

4.1.2 Aprendizagem e motivação

O campo de pesquisa sobre a aprendizagem e motivação estuda como o comportamento depende dos resultados de comportamentos passados e motivações atuais. Quantas vezes nós nos engajamos em qualquer comportamento particular depende dos resultados desse comportamento no passado.

Nós aprendemos nossas escolhas alimentares, em grande parte, aprendendo o que não comer. Por exemplo, se você comer algo e depois se sentir mal, formará uma aversão ao gosto daquela comida, especialmente se não era familiar. Não importa se você conscientemente pensar que foi a comida que lhe fez mal. Se você comer algo em um parque de diversões e, em seguida, ir a um passeio vertiginoso e assim passar mal, você poderá nunca mais gostar daquela comida. Mesmo que você saiba que a culpa foi do passeio, o seu cérebro ainda associará o alimento com o mal-estar.

4.1.3 Psicologia cognitiva

A cognição refere-se ao pensamento e ao conhecimento. Um psicólogo cognitivo estuda esses processos. Considere o papel da cognição na seleção de alimentos. A maioria dos animais comerá qualquer coisa que eles puderem achar que tenha um gosto bom e que não lhes faça mal. Os seres humanos, no entanto, muitas vezes recusam um alimento comestível apenas por causa da própria ideia que os mesmos tenham sobre o alimento específico (ROZIN; FALLON, 1987; ROZIN; MILLMAN; NEMEROFF, 1986). No Brasil, a maioria das pessoas se recusa a comer carne de cães, gatos ou cavalos. Os vegetarianos rejeitam todas as carnes e alguns ficam até mesmo angustiados ao ver outras pessoas comer este tipo de alimento. Quanto mais tempo as pessoas se mantêm vegetarianas, mais firmemente elas tendem a considerar o consumo de carne não só como indesejável, mas também imoral (ROZIN; MARKWITH; STOESS, 1997).

A maioria das pessoas acha a ideia de comer insetos repulsiva, mesmo que os insetos tenham sido esterilizados para matar todos os germes (ROZIN; FALLON, 1987). Você estaria disposto a beber um copo de suco de maçã depois de uma barata morta ter sido mergulhada nele? E se a barata foi cuidadosamente esterilizada? Algumas pessoas não só se recusam a beber um copo de suco de maçã, mas dizem que perderam seu gosto por suco de maçã em geral (ROZIN; MILLMAN; NEMEROFF, 1986). Será que você beberia água pura de um vaso sanitário novo, que nunca tenha sido usado? Você comeria um pedaço de chocolate em forma de fezes de cachorro? Se a resposta for negativa, então você está sendo guiado pela ideia da comida, e não pelo seu sabor ou segurança.

4.1.4 Psicologia biológica

O biopsicólogo (ou neurocientista comportamental) tenta explicar o comportamento em termos de fatores biológicos, tais como atividades químicas e elétricas no sistema nervoso, os efeitos das drogas e hormônios, a genética e as pressões evolutivas. Como é que um psicólogo biológico aborda a questão de como as pessoas (ou animais) selecionam os alimentos?

Um dos principais contribuintes para seleção de comida é o gosto, e nós temos algumas preferências de gosto embutidas. Desde o nascimento, as pessoas (e quase todos os outros mamíferos) avidamente consomem doces, mas cospem fora qualquer coisa azeda ou amarga.

Uma pequena parte da diferença entre as pessoas em suas preferências de gosto refere-se ao fato de que algumas pessoas têm até três vezes mais papilas gustativas do que outras pessoas, principalmente por razões genéticas. Os genes variam dentro de cada população, embora as frequências relativas de provadores

fortes e provadores fracos são bastante semelhantes para a Ásia, Europa e África (WOODING et al., 2004). Pessoas com mais papilas gustativas geralmente têm menos tolerância para sabores fortes, incluindo café preto, pão preto, pimentas, uvas, rabanetes e couve de bruxelas (BARTOSHUK et al., 1998; DREWNOWSKI et al., 1998). Elas também tendem a ficar satisfeitas com pequenas porções de sobremesas, como não precisam de muito açúcar para satisfazer o seu desejo por sabores doces.

Os hormônios também afetam as preferências de sabor de várias maneiras. Por exemplo, há muitos anos, uma criança mostrou um forte desejo por sal. Quando criança, ela lambia o sal dos biscoitos e do *bacon* sem comer a comida em si. Ela colocava uma espessa camada de sal em tudo o que ela comia, e, às vezes, engolia sal diretamente do saleiro. Quando privada do sal, ela parou de comer e começou a definhar. Na idade de três anos e meio, ela foi levada para o hospital e foi alimentada com a comida hospitalar habitual. Ela logo morreu de deficiência de sal (WILKINS; RICHTER, 1940).

O motivo foi que ela tinha glândulas suprarrenais defeituosas, que secretam hormônios que permitem que o corpo retenha o sal (VERREY; BERON, 1996). Ela ansiava por sal porque tinha que consumi-lo rápido o suficiente para repor o que ela perdeu em sua urina. Muitas vezes somos alertados para limitar nossa ingestão de sal por razões de saúde, mas muito pouco de sal também pode ser perigoso. Mais tarde, a investigação confirmou que os animais com deficiência de sal mostram imediatamente uma alta preferência por sabores salgados (ROZIN; KALAT, 1971). Aparentemente, tornar-se deficiente em sal faz com que os alimentos salgados tenham um gosto especialmente bom (JACOBS; MARK; SCOTT, 1988). As pessoas frequentemente relatam ânsias por sal depois de perder sal por hemorragias ou transpiração.

4.1.5 Psicologia evolucionária

Um psicólogo evolucionário tenta explicar o comportamento em termos da história evolutiva das espécies, incluindo as razões pela qual a evolução possa ter favorecido uma tendência a agir de maneiras particulares. Por exemplo, por que as pessoas e outros animais anseiam por sabores doces e evitam os amargos? Aqui, a resposta é fácil: a maioria dos doces são nutritivos e quase todas as substâncias amargas são venenosas (SCOTT; VERHAGEN, 2000). Animais antigos que comiam frutas e outros doces sobreviveram para se tornar nossos antepassados. Qualquer animal que preferia substâncias amargas, ou que escolhesse alimentos sem dar conta ao gosto, era propenso a morrer antes de ter a chance de se reproduzir.

No entanto, embora algumas explicações evolutivas do comportamento sejam persuasivas, outras são incertas ou debatíveis (DE WAAL, 2002). Sim, o cérebro é o produto da evolução, assim como qualquer outro órgão o é, mas a

questão é se a evolução tem microgerenciado o nosso comportamento. O desafio da investigação é separar as influências evolutivas sobre o nosso comportamento daquilo que temos aprendido durante toda a vida.

4.1.6 Psicologia social e psicologia transcultural

Os psicólogos sociais estudam como um indivíduo influencia outras pessoas e como o grupo influencia um indivíduo. Por exemplo, as pessoas geralmente comem juntas, e na média nós comemos cerca de duas vezes mais quando estamos em um grande grupo do que quando comemos sozinhos (DE CASTRO, 2000). Se você convidar pessoas para sua casa, lhes oferecerá algo para comer ou beber como uma forma importante de fortalecer uma relação social.

A psicologia transcultural compara o comportamento de pessoas de diferentes culturas. Muitas vezes se assemelha à psicologia social, exceto que ela compara uma cultura com outra. Tudo o que envolve o cozinhar é um dos traços mais estáveis e definidores de qualquer cultura. Em um estudo, os pesquisadores entrevistaram estudantes japoneses do Ensino Médio e universitários que tinham passado um ano em outro país como parte de um programa de intercâmbio. A satisfação com o ano no exterior relatada pelos alunos teve pouca relação com o sistema educacional, religião, vida familiar, recreação, ou outros costumes do país de acolhimento. O principal determinante da sua satisfação foi a comida: os alunos que às vezes podiam comer comida japonesa tiveram uma boa estadia. Aqueles que não puderam, ficaram com muitas saudades de casa (FURUKAWA, 1997).

A semelhança entre a palavra cultura e a palavra agricultura não é coincidência, pois o cultivo foi um grande passo em direção à civilização. Aprendemos com nossa cultura o que comer e como prepará-lo (ROZIN, 1996). Considere, por exemplo, a mandioca brava, um tubérculo que é venenoso a menos que passe por um processo de fervura adequado, uma preparação que pode durar dias. Você pode imaginar como descobriram esse fato? Alguém teve que dizer, "até agora, todos os que comeram esta planta morreram, mas eu aposto que se eu ferver e moer durante três dias, então tudo vai ficar bem". Nossa cultura também nos ensina boas maneiras de combinar os alimentos. O milho tem um déficit de certos nutrientes e o feijão é deficiente em outros, mas o milho e feijão juntos fazem uma boa combinação, como os nativos americanos descobriram há muito tempo. Tal como o prato típico brasileiro do arroz e feijão.

4.2 FORNECEDORES DE SERVIÇOS PARA INDIVÍDUOS

Quando as pessoas ouvem o termo psicólogo, elas pensam primeiramente em psicólogos clínicos, que constituem um tipo de profissionais de saúde mental. Psicólogos clínicos lidam com problemas que vão desde a depressão, ansiedade e abuso de substâncias, aos conflitos matrimoniais, dificuldades de tomada de decisões, entre outros. Alguns psicólogos clínicos são professores universitários e pesquisadores, mas a maioria se dedica ao serviço clínico em tempo integral.

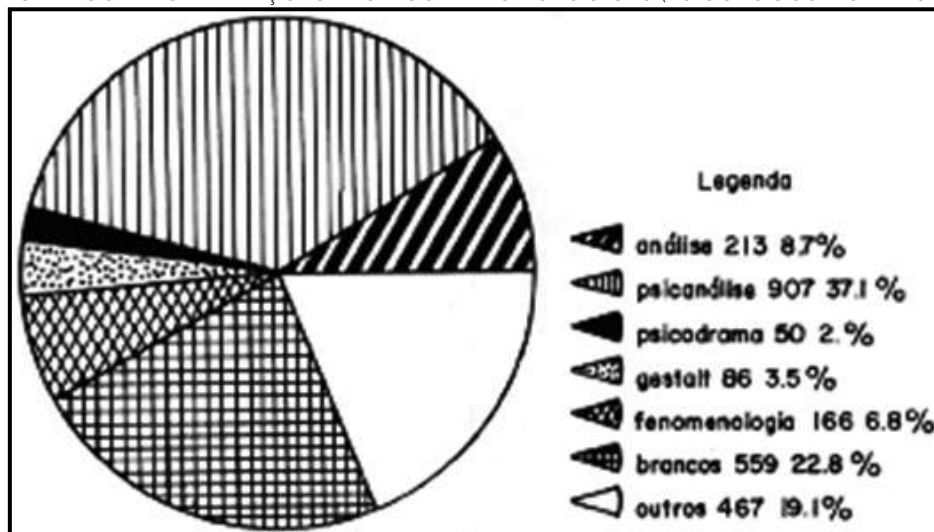
É importante distinguir entre os vários tipos de profissionais de saúde mental. O próprio termo terapeuta não tem significado preciso, e em muitos lugares, pessoas ainda não formadas, sem licença, podem aparecer e autodenominar-se terapeuta. Alguns dos principais tipos de prestadores de serviços para pessoas com problemas psicológicos são psicólogos clínicos, psicólogos de aconselhamento, psiquiatras, enfermeiros especializados, entre outros.

4.2.1 Psicologia clínica

Os psicólogos clínicos têm um grau avançado em psicologia, com especialização em compreender e ajudar as pessoas com problemas psicológicos. A maioria, internacionalmente, tem um PhD, que exige treinamento em pesquisa e a conclusão de uma dissertação de pesquisa substancial. Como parte de seu treinamento, os psicólogos clínicos são submetidos a pelo menos um ano de trabalho clínico supervisionado. Uma alternativa para o PhD é um PsyD (doutor em Psicologia), o que requer estágio de experiência prática, mas pouca ou nenhuma experiência de pesquisa (NORCROSS; KOHOUT; WICHERSKI, 2005). No Brasil, após a formação generalista em psicologia, os profissionais que atuam na área clínica optam por fazer cursos de especialização e formação clínica, que, no caso desta última, requer também estágio supervisionado de experiência prática.

Psicólogos clínicos podem basear o seu trabalho em qualquer um dos vários pontos de vista teóricos, ou eles podem usar uma abordagem mais integrativa ou pragmática. Veja no Gráfico 1 a distribuição das orientações teórico-metodológicas dos psicólogos no Brasil (BASTOS; GOMIDE, 2010). Eles tentam, de uma forma ou de outra, entender por que uma pessoa está tendo problemas e, em seguida, ajudam essa pessoa a superar as suas dificuldades.

GRÁFICO 1 – ORIENTAÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS (PSICÓLOGOS NO BRASIL)



FONTE: Bastos e Gomide (2010, p. 244)

4.2.2 Psiquiatria

A psiquiatria é um ramo da medicina que lida com distúrbios emocionais. Para se tornar um psiquiatra, alguém primeiro deve obter uma formação em medicina e, em seguida, leva uns quatro anos adicionais de treinamento de residência em psiquiatria. Psiquiatras e psicólogos clínicos fornecem serviços similares para a maioria dos clientes: Eles escutam, fazem perguntas e tentam ajudar usando diversas técnicas. Os psiquiatras, no entanto, são médicos clínicos e, portanto, podem prescrever medicamentos, tais como tranquilizantes e antidepressivos, enquanto que na maioria dos lugares os psicólogos não podem. Alguns estados dos Estados Unidos permitem agora psicólogos com formação especializada adicional prescrever medicação. Mais psiquiatras do que psicólogos clínicos trabalham em hospitais psiquiátricos e os psiquiatras com mais frequência tratam clientes com doenças graves.

Será que a habilidade dos psiquiatras para prescrever medicamentos lhes oferece uma vantagem sobre os psicólogos em lugares onde os psicólogos não podem prescrever? Por vezes, mas nem sempre. Alguns psiquiatras habitualmente tratam a ansiedade e a depressão com drogas, enquanto que os psicólogos tratam os problemas alterando a maneira da pessoa de viver. As drogas podem ser úteis, mas contar com elas de maneira extensiva pode ser um perigo.

4.2.3 Outros profissionais de saúde mental

Vários outros tipos de profissionais também fornecem ajuda e conselhos. Os psicanalistas são prestadores de terapia que dependem fortemente sobre as teorias e métodos desenvolvidos inicialmente pelo médico vienense do século XX, Sigmund Freud, e mais tarde modificados por outros. Freud e seus seguidores tentaram inferir o significado oculto e simbólico do inconsciente por trás das palavras e das ações das pessoas, e de várias maneiras os psicanalistas continuam hoje esse esforço.

Há algumas questões sobre quem pode justamente chamar-se psicanalista. Algumas pessoas aplicam o termo a qualquer um que tenta descobrir pensamentos e sentimentos inconscientes. Outros aplicam o termo apenas para os graduados de um programa de 5 a 10 anos em um instituto da psicanálise. Estes institutos admitem apenas as pessoas que já são ou psiquiatras ou psicólogos clínicos (com algumas exceções, profissionais graduados em outras áreas podem ser aceitos no programa de alguns institutos). A Federação Brasileira de Psicanálise segue o plano de formação internacional, na qual o candidato deve realizar análise pessoal de alta frequência, supervisão, seminários teóricos, clínicos e eletivos.

Em alguns países um assistente social clínico tem função semelhante a um psicólogo clínico, mas com formação diferente. Na maioria dos casos, nestes países, um assistente social clínico tem um mestrado em Serviço Social com especialização em problemas psicológicos. No Brasil, entretanto, as práticas terapêuticas não são tidas como competências e atribuições dos assistentes sociais. Por outro lado, há os enfermeiros psiquiátricos (enfermeiros com formação complementar em psiquiatria) que fornecem serviços semelhantes, os quais possuem legalidade em sua atuação em território nacional.

Além dos psicólogos clínicos, temos os psicólogos de aconselhamento, que ajudam as pessoas com questões educacionais, profissionais, matrimoniais, relacionadas com a saúde, entre outras. Um psicólogo de aconselhamento tem formação como qualquer outro psicólogo, com experiência supervisionada em aconselhamento. As atividades de um psicólogo de aconselhamento se sobrepõem às de um psicólogo clínico, mas a ênfase na maioria das vezes é diferente. Considerando que um psicólogo clínico lida principalmente com ansiedade, depressão, angústia e outros distúrbios emocionais, um psicólogo de aconselhamento lida principalmente com decisões importantes da vida e reajustes da família ou da carreira, que, reconhecidamente, podem causar ansiedade ou depressão. Os psicólogos de aconselhamento trabalham em instituições educacionais, centros de saúde mental, agências de reabilitação, empresas e na prática privada.

Você também pode ter ouvido acerca de psicólogos forenses, aqueles que prestam aconselhamento e consulta para policiais, advogados, tribunais ou outras partes do sistema de justiça criminal. Os psicólogos forenses são, em quase

todos os casos, treinados como psicólogos clínicos ou de aconselhamento, com formação adicional em questões jurídicas. Eles ajudam com decisões tais como se um réu é mentalmente competente para ser julgado ou se alguém elegível para liberdade condicional é perigoso (OTTO; HEILBRUN, 2002). Vários filmes populares têm representado psicólogos forenses ajudando investigadores policiais a desenvolverem um "perfil psicológico" de um *serial killer*. Isso pode soar como uma profissão glamorosa e emocionante, mas poucos psicólogos exercem tais atividades.

4.3 FORNECEDORES DE SERVIÇOS PARA ORGANIZAÇÕES

Os psicólogos também trabalham no mundo dos negócios, nas indústrias e nos sistemas escolares, em algumas capacidades que podem não ser familiares para você, fazendo coisas que você pode pensar como não pertencentes à psicologia. As perspectivas de emprego nestas áreas têm sido boas e certamente estes campos oferecem interessantes possibilidades de intervenções.

4.3.1 Psicologia industrial/organizacional

O estudo psicológico das pessoas no trabalho é conhecido como psicologia industrial/organizacional (I/O). Trata de questões que você pode pensar que não pertencem à psicologia, tais como corresponder a pessoa certa com o trabalho certo, treinar pessoas para o emprego, desenvolver equipes de trabalho, determinar salários e bônus, fornecer *feedback* aos trabalhadores sobre seu desempenho, planejar uma estrutura organizacional e organizar o local de trabalho para que os trabalhadores sejam tanto produtivos quanto satisfeitos. Os psicólogos desta área estudam o comportamento de ambos indivíduos e da organização, incluindo o impacto das condições econômicas e regulamentações governamentais.

Aqui está um exemplo de uma preocupação ponderada pelos psicólogos industriais/organizacionais (CAMPION; THAYER, 1989): Uma empresa que fabrica equipamentos eletrônicos complexos precisava publicar manuais de referência e de reparação para os seus produtos. Os engenheiros que projetaram os dispositivos não queriam gastar seu tempo escrevendo os manuais, e nenhum deles era escritor qualificado de qualquer maneira. Assim, a empresa contratou um escritor técnico para preparar os manuais. Depois de um ano, ele recebeu uma classificação de desempenho insatisfatório, porque os manuais escritos continham muitos erros técnicos. Ele respondeu que, quando solicitava aos vários engenheiros na empresa para verificar seus manuais ou explicar detalhes técnicos, eles estavam sempre muito ocupados. O escritor percebia seu trabalho como complicado e frustrante, seu escritório estava mal iluminado, barulhento, com temperatura alta

e sua cadeira era desconfortável. Sempre que ele mencionava qualquer um desses problemas, no entanto, foi-lhe dito que ele "reclamava demais".

Em uma situação como esta, um psicólogo industrial/organizacional poderia ajudar a empresa ao avaliar o problema e desenvolver possíveis soluções. Talvez a empresa contratou a pessoa errada para este trabalho. Se assim for, eles devem demiti-la e contratar algum especialista em engenharia elétrica que também seja um escritor notável e goste de um ambiente mal iluminado, barulhento, superaquecido e de uma cadeira desconfortável. No entanto, se a empresa não pode encontrar ou pagar tal pessoa, então ela precisa melhorar as condições de trabalho e fornecer ao atual funcionário uma formação melhor ou de mais ajuda com os aspectos técnicos do trabalho.

Quando uma empresa critica seus trabalhadores, o psicólogo desta área tenta descobrir se o problema está com o desempenho dos trabalhadores ou com a dificuldade do trabalho. Dependendo da resposta, em seguida tenta-se melhorar as decisões de contratação ou melhorar as condições de trabalho.

4.3.2 Ergonomia

Aprender a operar o nosso maquinário cada vez mais complexo é uma das lutas perenes da vida moderna. Às vezes, as consequências podem ser graves. Imagine um piloto de avião que tem a intenção de baixar o trem de pouso e, em vez disso, levanta os *flaps* das asas. Ou um trabalhador em uma usina de energia nuclear que não consegue perceber um sinal de alerta. Em um campo da psicologia, um ergonomista, ou especialista em fatores humanos, tenta facilitar o funcionamento das máquinas para que as pessoas comuns possam usá-las de forma eficiente e segura. O termo ergonomia é derivado de raízes gregas que significam "leis do trabalho". A ergonomia foi usada pela primeira vez em ambientes militares, onde as tecnologias complexas, por vezes, requisitavam dos soldados detectar alvos quase invisíveis, entender discursos durante ruídos ensurdecedores, detectar objetos em três dimensões enquanto estivesse no uso das duas mãos, e tomar decisões de vida ou morte em uma fração de segundo. Os militares se voltaram aos psicólogos para determinar quais eram as habilidades que o seu pessoal poderia dominar e para redesenhar as tarefas para atender essas habilidades.

Os ergonomistas logo aplicaram suas experiências, não só para o comércio e a indústria, mas também para os aparelhos que usamos no cotidiano. Como Norman Donald (2006) apontou, muitas pessoas inteligentes e educadas encontram-se incapazes de usar todos os recursos em uma câmera ou num forno de micro-ondas; alguns até têm dificuldade de definir a hora em um relógio digital.

Em várias universidades, o programa de ergonomia é parte do departamento de psicologia, de engenharia, ou de ambos. Independentemente de quem administra o programa, a ergonomia necessariamente combina características da

psicologia, da engenharia e da ciência da computação. É um campo crescente, com muitos empregos disponíveis.

4.3.3 Psicologia escolar

Muitos, se não a maioria das crianças, têm problemas acadêmicos em um momento ou outro. Algumas crianças têm problemas de ficarem sentadas sem ficarem agitadas ou de prestar atenção. Outras entram em apuros por mau comportamento. Algumas têm problemas especializados, com leitura, escrita, aritmética, ou outras habilidades acadêmicas. Outras crianças dominam seus trabalhos escolares rapidamente e tornam-se entediadas. Elas também precisam de atenção especial.

Os psicólogos escolares são especialistas na condição psicológica de alunos, geralmente da Educação Infantil até a conclusão do Ensino Médio. Em termos gerais, os psicólogos escolares identificam as necessidades educativas das crianças, elaboram um plano para atender a essas necessidades e, depois, implementam eles mesmos o plano ou aconselham os professores como implementá-lo.

A psicologia escolar pode ser ensinada em um departamento de psicologia, uma filial de um departamento de educação ou de um departamento de psicologia educacional. Em alguns países é possível praticar psicologia escolar com apenas um diploma de bacharel. Nos Estados Unidos, o mínimo é geralmente um grau de mestre, mas a oportunidade de emprego é muito maior para as pessoas com um grau de doutorado, e um doutorado pode se tornar necessário no futuro. As oportunidades de emprego em psicologia escolar têm sido fortes e continuam a crescer. A maioria dos psicólogos escolares trabalha nas próprias instituições escolares; outros trabalham para clínicas de saúde mental, centros de orientação e outras instituições.

5 TIPOS DE PSICÓLOGOS

A Tabela 2 resume algumas das principais áreas da psicologia, incluindo várias que não foram discutidas.

TABELA 2 – ALGUMAS DAS PRINCIPAIS ÁREAS DA PSICOLOGIA

Especialização	Interesse Geral	Exemplo de interesse ou tópico de pesquisa
Biopsicólogo	Relação entre cérebro e comportamento.	Quais sinais corporais indicam a fome e a sede?
Psicólogo Clínico	Dificuldades emocionais.	Como as pessoas podem ser ajudadas a superar ansiedade severa?
Psicólogo Cognitivo	Memória, pensamento.	Será que as pessoas possuem diferentes tipos de memória?
Psicólogo Comunitário	Organização e estruturas sociais.	Será que a melhora nas oportunidades de emprego diminuiria a aflição psicológica?
Psicólogo de Aconselhamento	Ajudar as pessoas a tomarem decisões importantes.	Deveria esta pessoa considerar mudar de carreira?
Psicólogo do Desenvolvimento	Mudanças no comportamento ao longo da vida.	Em qual idade pode uma criança primeiramente distinguir entre aparência e realidade?
Psicólogo Educacional	Aprimoramento na aprendizagem na escola.	Qual é a melhor maneira de testar o conhecimento de um estudante?
Psicólogo Ambiental	Como o ruído, o calor, aglomerado de pessoas etc. afetam o comportamento.	Qual o <i>design</i> de um edifício que poderia maximizar a produtividade das pessoas que o usam?
Ergonomista	Comunicação entre pessoas e máquinas.	Como pode uma cabine de piloto ser reprojeta para aumentar a segurança?
Psicólogo Evolucionista	A história evolucionária do comportamento.	Por que os homens normalmente mostram mais ciúme sexual do que as mulheres?
Psicólogo Organizacional/ Industrial	Pessoas no trabalho.	Deveriam os trabalhos ser preparados de modo mais simples e infalíveis ou interessantes e desafiadores?
Psicólogo da Aprendizagem e Motivação	Aprendizagem nos humanos e nas outras espécies.	Quais são os efeitos do reforço e da punição?

Psicólogo da Personalidade	Diferenças da personalidade.	Por que certas pessoas são tímidas e outras mais gregárias?
Psicometrista	Mensurar a inteligência, a personalidade, interesses.	Quão precisos são os testes de QI atuais? Podemos elaborar testes melhores?
Psicólogo Escolar	Problemas que afetam as crianças em idade escolar.	Como deveria a escola lidar com uma criança que regularmente perturba a sala de aula?

FONTE: O autor

Um pesquisador em psicologia experimental, um psicólogo clínico, um ergonomista e um psicólogo organizacional/industrial são todos psicólogos, embora suas atividades diárias tenham pouco em comum. O que de fato une os psicólogos é uma dedicação para o progresso através da investigação científica.

Apresentamos uma discussão bem simplificada sobre as várias abordagens psicológicas de diversos modos. Em particular, a psicologia biológica, a psicologia cognitiva, a psicologia social e os outros campos se sobrepõem significativamente. Quase todos os psicólogos combinam conhecimentos e informações adquiridas a partir de uma variedade de abordagens. Para entender por que uma pessoa difere de outra, psicólogos combinam informações sobre a biologia, as experiências de aprendizagem, as influências sociais e muito mais.

6 PSICOLOGIA ENTÃO E AGORA

Imagine-se como um jovem estudioso em 1880. Entusiasmado com a nova abordagem científica em psicologia, você decide se tornar um psicólogo. Como outros psicólogos desta época, você tem um *background* em biologia ou em filosofia. Você está determinado a aplicar os métodos científicos da biologia aos problemas da filosofia.

Por enquanto, tudo bem. Mas quais serão as perguntas que você deverá investigar? Uma boa pergunta de pesquisa é tanto interessante quanto respondível. Se ela não pode ser as duas coisas ao mesmo tempo, ela deve pelo menos uma ou outra. Em 1880, como é que você escolheria um tema de pesquisa? Você não poderia obter ideias de investigação a partir de um periódico psicológico, porque a primeira edição não seria publicada até o próximo ano. Além disso, seria escrito em alemão. Você não poderia seguir a tradição de pesquisadores anteriores, porque não houve nenhum pesquisador anterior. Você estaria por sua conta própria.

Além disso, no final de 1800, os psicólogos não tinham certeza de quais perguntas eram respondíveis. Às vezes, os psicólogos ainda hoje não têm certeza:

devemos estudar questões interessantes sobre a consciência ou devemos nos concentrar no comportamento observável? Muitas das mudanças que ocorreram durante a história da psicologia têm refletido sobre as decisões dos investigadores a respeito de quais questões são respondíveis.

A seguir, vamos explorar algumas dessas mudanças na pesquisa psicológica, incluindo projetos que dominaram a psicologia por um tempo e, em seguida, desapareceram do interesse.



Para obter informações adicionais sobre a história da psicologia, leia o livro *História da Psicologia*, organizado por Regina Freitas (2008), disponível *on-line* no seguinte endereço: <<http://static.scielo.org/scielobooks/c2248/pdf/freitas-9788599662830.pdf>>. Outra boa obra é a de Duane e Sydney Schultz (2009). Para explorar a história da psicologia no Brasil, leia o livro de Antunes (1999) e o artigo de Soares (2010).

6.1 A ERA ANTIGA

Pelo menos desde Aristóteles (384-322 AEC), os filósofos e escritores têm debatido por que as pessoas agem da maneira que eles fazem, por que elas têm as experiências que têm e por que uma pessoa é diferente da outra. Sem descuidar a importância desses grandes pensadores, vários estudiosos do século XIX se perguntaram se uma abordagem científica seria proveitosa. Impressionados com os grandes avanços feitos pela física, química e biologia, eles esperavam progressos semelhantes na psicologia pela realização de pesquisas.

6.1.1 Wilhelm Wundt e o primeiro laboratório de psicologia

A origem da psicologia, como a entendemos atualmente, é geralmente datada de 1879, quando o médico e pesquisador sensorial Wilhelm Wundt criou o primeiro laboratório de psicologia em Leipzig, Alemanha. A pesquisa psicológica não era nova, mas este foi o primeiro laboratório que se destinou exclusivamente à investigação psicológica.

Os interesses amplos de Wundt variaram entre a fisiologia dos órgãos dos sentidos às diferenças culturais dos comportamentos, com ênfase na motivação, no controle voluntário e nos processos cognitivos. Uma das questões fundamentais de Wundt foi: Quais são os componentes da experiência ou da mente? Ele propôs que a experiência é composta de elementos e compostos, como os da química. Os elementos da psicologia eram, ele sustentava, as sensações e os sentimentos (WUNDT, 1897). Então, a qualquer momento particular, você pode experimentar o sabor de uma refeição requintada, ao som de boa música e um certo grau de prazer. Estas iriam fundir-se numa única experiência (um composto) com base nos

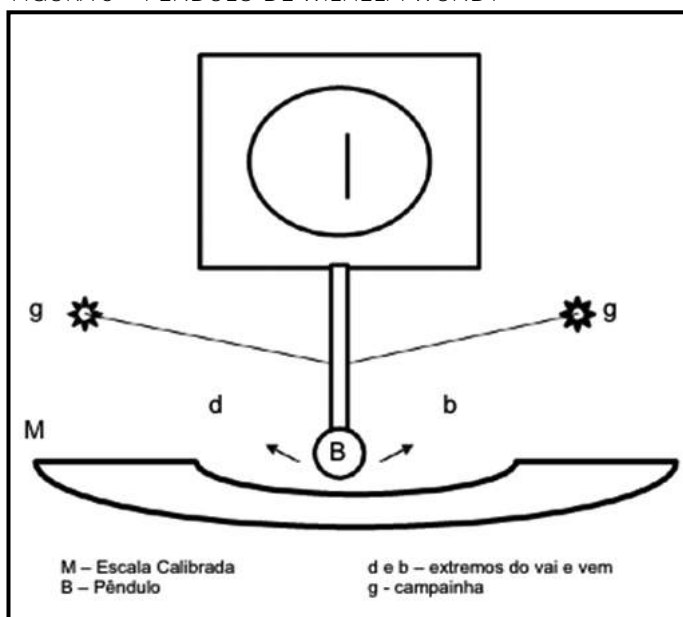
elementos separados. Além disso, Wundt alegava que a sua experiência está em parte sob seu controle voluntário, você pode mudar a sua atenção de um elemento para outro e obter uma experiência diferente.

Wundt tentou testar sua ideia sobre os componentes da experiência através da coleta de dados. Ele apresentou vários tipos de luzes, texturas e sons e pediu para os sujeitos da pesquisa relatarem a intensidade e a qualidade de suas sensações. Isto é, ele lhes pedia para realizar uma introspecção – olhar para dentro de si mesmos, e registrava as mudanças dos relatos das pessoas na medida em que ele alterava os estímulos.

Wundt demonstrou a possibilidade da pesquisa psicológica significativa. Por exemplo, em um de seus primeiros estudos, ele montou um pêndulo que atingia bolas de metal e fazia um som em dois pontos no seu balanço (pontos b e d na Figura 3). As pessoas iriam ver o pêndulo e indicariam onde ele parecia estar quando ouvissem o som. Muitas vezes, o pêndulo parecia estar ligeiramente à frente ou atrás da bola quando as pessoas ouviam o som. A posição aparente do pêndulo no momento do som diferia da sua posição real por uma média de $1/8$ de um segundo (WUNDT, 1961). Aparentemente, o tempo que pensamos ver ou ouvir algo que não é o mesmo de quando o evento de fato ocorreu. A interpretação de Wundt era que uma pessoa precisa de cerca de $1/8$ de segundo para deslocar a atenção de um estímulo para outro.

Wundt e seus alunos foram prolíficos investigadores, e o tratamento breve que fazemos neste caderno de estudos não pode fazer-lhe justiça. Ele escreveu mais de 50 mil páginas sobre sua pesquisa, mas o seu impacto mais duradouro foi o de estabelecer o precedente de estudar questões psicológicas através da coleta de dados científicos.

FIGURA 3 – PÊNDULO DE WILHELM WUNDT



FONTE: Hergenhahn (2001)

6.2 EDWARD TITCHENER E O ESTRUTURALISMO

No início, a maioria dos psicólogos do mundo recebeu sua educação do próprio Wilhelm Wundt. Um dos alunos de Wundt, Edward Titchener, veio para os Estados Unidos em 1892 como professor de Psicologia na Universidade de Cornell. Como Wundt, Titchener acreditava que a principal questão de psicologia era a natureza das experiências mentais.

Titchener (1910) tipicamente apresentava um estímulo e solicitava aos seus sujeitos de pesquisa para analisá-lo em suas características separadas – por exemplo, olhar para um limão e descrever sua amarelidade, seu brilho, forma e outras características. Ele chamou sua abordagem de *Estruturalismo*, uma tentativa de descrever as estruturas que compõem a mente, especialmente as sensações, os sentimentos e as imagens. Por exemplo, imagine que você é o psicólogo: Eu olho para um limão e digo que a minha experiência de seu brilho é separada da minha experiência de sua amarelidade.

É possível desde já perceber o problema com esta abordagem. Como você sabe se eu estiver mentindo, dizendo o que eu penso que você quer que eu diga, ou até mesmo enganando a mim mesmo? Depois da morte de Titchener em 1927, os psicólogos praticamente abandonaram tanto as suas questões e seus métodos. Por quê? Lembre-se de que uma boa pergunta científica é tanto interessante e quanto respondível. Independentemente de saber se as perguntas de Titchener sobre os elementos da mente eram interessantes, elas pareciam irrespondíveis.

6.3 WILLIAM JAMES E FUNCIONALISMO

Na mesma época que Wundt e Titchener, na Universidade de Harvard, William James articulou algumas das principais questões da psicologia e ganhou reconhecimento como o fundador da psicologia americana. O livro *Princípios de Psicologia*, de James (1890), definiu muitas das questões que dominaram a psicologia muito tempo depois e que ainda o fazem hoje.

James tinha pouca paciência com a procura dos elementos da mente. Ele se concentrou em que a mente faz e não no que ela é. Ou seja, em vez de tentar isolar os elementos da consciência, ele preferiu aprender como as pessoas produzem comportamentos úteis. Por esta razão nós chamamos sua abordagem de *Funcionalismo*. Ele sugeriu os seguintes exemplos de boas perguntas psicológicas (JAMES, 1890):

- Como as pessoas podem reforçar os bons hábitos?
- Alguém pode atender a mais de um item de cada vez?
- Como é que as pessoas reconhecem que elas viram algo antes?
- Como é que uma intenção leva à ação?

James propôs respostas possíveis, mas fez pouca pesquisa de sua própria autoria. Sua principal contribuição foi inspirar pesquisadores posteriores para resolver as questões que ele postulou.

6.4 O ESTUDO DA SENSACÃO

Um dos principais temas de investigação dos primeiros psicólogos era a relação entre os estímulos físicos e as sensações psicológicas. Em grande medida, o estudo da sensação era a psicologia. O primeiro livro didático de língua inglesa da "nova" psicologia de base científica dedicou quase metade de suas páginas para os sentidos e assuntos relacionados (SCRIPTURE, 1907). Na década de 1930, livros de psicologia padrão dedicaram menos de 20% de suas páginas a estes temas (WOODWORTH, 1948), e, hoje, a proporção caiu para cerca de 5% a 10%. Por que os primeiros psicólogos estiveram tão interessados na sensação?

Um dos motivos foi filosófico: Eles queriam entender a experiência mental e a experiência consiste em sensações. Outra razão foi estratégica: A psicologia científica teve de começar com perguntas respondíveis e perguntas sobre sensação são mais facilmente respondíveis do que aquelas sobre, digamos, a personalidade.

Os primeiros psicólogos descobriram que o que vemos, ouvimos ou experienciamos não é o mesmo que o estímulo físico. Por exemplo, uma luz que seja duas vezes mais intensa quanto a outra não parece duas vezes mais brilhante, demonstrando assim a relação entre a intensidade da luz e o seu brilho percebido. A descrição matemática da relação entre as propriedades físicas de um estímulo e as suas propriedades percebidas é chamada a função psicofísica, porque se relaciona à psicologia à física. Essa pesquisa demonstrou que, pelo menos no estudo da sensação, os métodos científicos podem fornecer respostas não óbvias às questões psicológicas.

6.5 DARWIN E O ESTUDO DA INTELIGÊNCIA ANIMAL

A teoria da evolução pela seleção natural de Charles Darwin (DARWIN, 2003, 1974) teve um enorme impacto sobre a psicologia, bem como sobre a biologia. Darwin argumentou que os seres humanos e outras espécies compartilham um ancestral remoto comum. Esta ideia implicava que cada espécie tem especializações adaptadas ao seu próprio modo de vida, mas também que todas as espécies de vertebrados têm muitas características básicas em comum. Ele ainda deu a entender que os animais não humanos devem exibir graus variáveis de características humanas, incluindo a inteligência.

Com base nesta última implicação, os primeiros psicólogos comparativos, especialistas que comparam diferentes espécies animais, fizeram algo que parecia mais razoável então do que agora: Eles partiram para medir a inteligência animal. Eles aparentemente imaginavam que poderiam classificar em ordem do animal mais inteligente ao menos inteligente. Com esse objetivo eles estabeleceram várias espécies para tarefas, tais como o problema de resposta retardada e o problema do desvio. No problema de resposta retardada, era dado a um animal um sinal indicando onde poderia encontrar comida. Em seguida, o sinal era removido, e o animal era contido por um tempo para ver quanto tempo ele poderia lembrar o sinal. No problema do desvio, um animal era separado dos alimentos por uma barreira para ver se ele iria fazer um desvio para longe da comida, a fim de alcançá-la.

No entanto, medir a inteligência animal acabou por ser mais difícil do que parecia. Muitas vezes, uma espécie parecia obtusa em uma tarefa, mas brilhante em outra. Por exemplo, em uma pesquisa realizada por H. D. Giebel, as zebras são geralmente lentas para aprender a se aproximar de um padrão em vez de um outro para o alimento, a menos que os padrões sejam listras estreitas *versus* listras largas, e neste caso elas se destacam (HANGGI, 1999). Os ratos parecem incapazes de encontrar comida escondida sob um objeto que parece diferente dos outros, mas eles facilmente aprendem a escolher o objeto que cheira diferente dos outros (LANGWORTHY; JENNINGS, 1972).

Eventualmente, os psicólogos perceberam que a inteligência relativa de animais não humanos foi, provavelmente, uma pergunta sem sentido. O estudo da aprendizagem animal pode iluminar princípios gerais de aprendizagem e lançar luz sobre questões evolutivas (PAPINI, 2002), mas nenhuma medida se aplica a todos. Um golfinho é nem mais nem menos inteligente do que um chimpanzé, é simplesmente inteligente de maneiras diferentes.

Os psicólogos hoje estudam a aprendizagem e a inteligência animal, mas a ênfase mudou. A questão não é mais quais animais são os mais inteligentes, mas "O que podemos aprender a partir de estudos realizados em animais sobre os mecanismos do comportamento inteligente?" E "Como é que cada espécie evoluiu as tendências de comportamento que mostra?"

6.6. MENSURANDO A INTELIGÊNCIA HUMANA

Enquanto alguns psicólogos estudaram a inteligência animal, outros se ativeram na inteligência humana. Francis Galton, primo de Charles Darwin, foi um dos primeiros a tentar mensurar a inteligência e perguntar se as variações intelectuais eram baseadas na hereditariedade. Galton ficou fascinado com a tentativa de medir quase tudo (HERGENHAHN, 2001). Por exemplo, ele inventou o primeiro mapa climático, mensurou os graus de tédio durante as aulas, sugeriu o uso de impressões digitais para identificar os indivíduos e – em nome da ciência – tentou medir a beleza das mulheres em diferentes países.

Em um esforço para determinar o papel da hereditariedade nas conquistas humanas, Galton (1892) examinou se os filhos dos homens famosos e realizados tendem a se tornar eminentes em si mesmos. Vale a pena ressaltar que as mulheres em Inglaterra do século XIX tinham pouca oportunidade para a fama. Galton descobriu que os filhos de juizes, escritores, políticos e outros homens notáveis tinham uma alta probabilidade de conquistas semelhante por si mesmos. Ele atribuiu essa vantagem à hereditariedade. Deixaremos esta questão para você ponderar: Será que ele tinha evidências suficientes para sua conclusão? Se os filhos de homens famosos se tornaram famosos em si mesmos, seria a hereditariedade a única explicação?

Galton também tentou mensurar a inteligência usando tarefas sensoriais e motoras simples, mas suas medidas foram insatisfatórias. Em 1905, um pesquisador francês, Alfred Binet, criou o primeiro teste de inteligência útil. É importante ressaltar que a ideia de testes de inteligência tornou-se popular nos Estados Unidos e em outros países ocidentais. Os psicólogos, inspirados pela popularidade dos testes de inteligência, mais tarde desenvolveram testes de personalidade, de interesses e de outras características psicológicas. Observe que mensurar a inteligência humana enfrenta alguns dos mesmos problemas que a inteligência animal: As pessoas têm muitas habilidades inteligentes, e é possível ser mais hábeis em uma do que em outra. No entanto, uma grande quantidade de investigações tem sido realizada para tentar tornar os testes de inteligência justos e precisos.

6.7 A ASCENSÃO DO BEHAVIORISMO

Anteriormente neste tópico, casualmente definimos a psicologia como "o estudo sistemático do comportamento e da experiência". Por um período substancial da história da psicologia, psicólogos mais experimentais teriam se oposto às palavras "e da experiência". Alguns psicólogos ainda objetam hoje, embora menos tenazmente. De 1920 a 1960 ou até 1970, a maioria dos pesquisadores descreveu a psicologia como o estudo do comportamento, ponto. Esses pesquisadores tinham pouco a dizer sobre mentes, experiências ou qualquer coisa do tipo. O que estes psicólogos tinham contra a "mente"?

Lembre-se da falha do esforço de Titchener para analisar a experiência em seus componentes. A maioria dos psicólogos concluiu que perguntas sobre a mente eram irrespondíveis. Em vez disso, eles dirigiram perguntas sobre comportamentos observáveis: O que as pessoas e outros animais fazem e em que circunstâncias? Como as mudanças no ambiente alteram o que eles fazem? O que é a aprendizagem e como ela ocorre? Estas questões eram claramente significativas e potencialmente respondíveis.

6.7.1 John B. Watson

Muitos consideram John B. Watson como o fundador do behaviorismo, um campo da psicologia que se concentra nos comportamentos observáveis

e mensuráveis e não sobre os processos mentais. Watson não foi o primeiro behaviorista, mas ele sistematizou a abordagem, popularizou-a e indicou as suas metas e pressupostos (WATSON, 2008, 1925). Aqui estão duas citações de Watson:

A psicologia como o behaviorista a vê é um ramo experimental puramente objetivo das ciências naturais. Seu objetivo teórico é a previsão e o controle do comportamento. (2008, p. 289).

O objetivo do estudo psicológico é a averiguação desses dados e leis que, dado o estímulo, a Psicologia pode prever qual será a resposta. Ou, por outro lado, dada a resposta, pode especificar a natureza do estímulo afetivo. (apud WOLMANN, 1980, p. 89).

6.7.2 Estudos de aprendizagem

Inspirados por Watson, muitos pesquisadores decidiram estudar o comportamento animal, especialmente a aprendizagem animal. Uma vantagem de se estudar os animais não humanos é que o investigador pode controlar a dieta dos animais, agenda de sono-vigília, e assim por diante, muito mais completo do que com os seres humanos. A outra suposta vantagem era que a aprendizagem não humana poderia ser mais simples de se entender. Muitos psicólogos esperavam com otimismo descobrir leis simples e básicas do comportamento, mais ou menos as mesmas de uma espécie para outra e de uma situação para outra. Assim como os físicos podiam estudar a gravidade deixando cair qualquer objeto em qualquer local, muitos psicólogos, em meados dos anos 1900, pensavam que podiam aprender tudo sobre o comportamento estudando ratos em labirintos. Um psicólogo altamente influente, Clark Hull, escreveu: "Um dos problemas mais persistentemente desconcertantes que confronta os psicólogos modernos é a conclusão de uma explicação adequada aos fenômenos da aprendizagem do labirinto" (1932, p. 25, tradução nossa). Outro escreveu:

Eu acredito que tudo que é importante em psicologia (exceto, talvez... assuntos tais que envolvem a sociedade e as palavras) podem ser investigados em essência através da análise experimental e teórica continuada dos determinantes do comportamento de ratos em um ponto-escolha em um labirinto (TOLMAN, 1938, p. 34, tradução nossa).

Na medida em que a pesquisa avançou, no entanto, os psicólogos descobriram que mesmo o comportamento de um rato em um labirinto era mais complicado do que eles esperavam, e tal pesquisa caiu em sua popularidade. Assim como os psicólogos dos anos 1920 abandonaram a abordagem estruturalista da mente, os psicólogos posteriores abandonaram a esperança de que o estudo de ratos em labirintos iria conduzir a descobertas dos princípios universais do comportamento. Os psicólogos continuaram a estudar aprendizagem animal, mas os métodos mudaram.

A abordagem behaviorista ainda está viva e bem atualmente, mas já não domina a psicologia experimental da forma como o fez uma vez. A ascensão da ciência da computação demonstrou que era possível falar em memória, em conhecimento e em processamento de informações em máquinas, e se as máquinas podem ter tais processos, presumivelmente os seres humanos também o podem. Os psicólogos demonstraram a possibilidade de pesquisa significativa sobre a cognição (pensamento e conhecimento) e outros temas que os behavioristas tinham evitado.

6.8 DE FREUD À PSICOLOGIA CLÍNICA MODERNA

No início de 1900, a psicologia clínica era um pequeno campo dedicado em grande parte aos distúrbios visuais, auditivos, de movimentos e da memória (ROUTH, 2000). O tratamento de distúrbios psicológicos (ou doença mental) era um campo da psiquiatria, um ramo da medicina. O psiquiatra austríaco Sigmund Freud revolucionou e popularizou a psicoterapia com seus métodos de análise de sonhos e memórias dos seus pacientes. Ele tentou rastrear o comportamento atual desde as primeiras experiências da infância, incluindo fantasias sexuais infantis. A influência de Freud decresceu acentuadamente ao longo dos anos. Freud era um orador e escritor persuasivo, mas a evidência que ele propôs para suas teorias era fraca. No entanto, a influência de Freud foi enorme e em meados dos anos 1900 a maioria dos psiquiatras nos Estados Unidos e na Europa estava seguindo seus métodos.

Durante a Segunda Guerra Mundial, mais pessoas precisam de ajuda, especialmente soldados traumatizados por experiências de guerra. Devido a este fato, os psiquiatras não podiam dar conta de tanta necessidade, e os psicólogos começaram a fornecer terapia. A psicologia clínica tornou-se um campo mais popular e mais parecido com a psiquiatria. A investigação começou a comparar a eficácia dos diversos métodos e novos métodos tomaram o lugar dos procedimentos de Freud.

6.9 TENDÊNCIAS RECENTES NA PSICOLOGIA

A psicologia hoje varia entre o estudo dos processos sensoriais simples a intervenções destinadas a mudar comunidades inteiras. Lembre-se de que alguns dos primeiros pesquisadores psicológicos queriam estudar a mente consciente, mas tornaram-se desanimados com os métodos introspectivos de Titchener. Desde meados dos anos 1960, a psicologia cognitiva (o estudo do pensamento e do conhecimento) ganhou proeminência (ROBINS; GOSLING; CRAIK, 1999). Em vez de perguntar às pessoas sobre seus pensamentos, os psicólogos cognitivos de hoje mensuram cuidadosamente a precisão e a velocidade de respostas nas mais diversas circunstâncias para fazer inferências sobre os

processos subjacentes. Eles também usam varreduras do cérebro para determinar o que acontece no cérebro enquanto as pessoas executam várias tarefas.

Outro campo de rápido crescimento é a neurociência. A pesquisa sobre o sistema nervoso tem avançado rapidamente nas últimas décadas, e os psicólogos em quase todo o campo de especialização precisam estar cientes dos desenvolvimentos em neurociência e suas implicações teóricas (NORCROSS; KOHOUT; WICHESKI, 2005).

Novos campos de aplicação também surgiram. Por exemplo, os psicólogos da saúde estudam como a saúde das pessoas é influenciada por seus comportamentos, como fumar, beber, atividades sexuais, exercício, dieta e as reações ao estresse. Eles também tentam ajudar as pessoas a mudar seus comportamentos para promover uma saúde melhor. Psicólogos do esporte aplicam princípios psicológicos para ajudar os atletas a definir metas, treinar, concentrar os seus esforços durante uma competição e assim por diante.

Os psicólogos hoje também ampliaram seu escopo para incluir mais da diversidade humana. Em seus primeiros anos, por volta de 1900, a psicologia era mais aberta a mulheres do que a maioria das outras disciplinas acadêmicas, mas, mesmo assim, as oportunidades para as mulheres eram limitadas (MILAR, 2000). Mary Calkins, uma das primeiras pesquisadoras da memória, foi considerada como a melhor aluna de pós-graduação do departamento de psicologia de Harvard, mas foi-lhe negado um PhD porque Harvard insistia em sua tradição de concessão de graus só para homens (SCARBOROUGH; FUROMOTO, 1987). Ela, no entanto, serviu como presidente da Associação Americana de Psicologia, assim como Margaret Washburn, outra mulher importante nos primeiros anos da psicologia.

Hoje, as mulheres recebem cerca de dois terços dos PhDs em psicologia na América do Norte e a maioria das pessoas na Europa (NEWSTEAD; MAKINEN, 1997). As mulheres em peso dominam algumas áreas, como a psicologia do desenvolvimento e realizam muitas funções de liderança nas principais organizações psicológicas. O número de estudantes das consideradas minorias e afrodescendentes que estudam psicologia também aumentou, e hoje, estudantes das minorias recebem graus de bacharel e mestrado quase em proporção ao seu número na população total. No entanto, as porcentagens continuam sendo baixas para estudantes das minorias que recebem graus de doutoramento ou que prestam serviços em faculdades universitárias (MATON et al., 2006).

O que vai ser da psicologia no futuro? Nós não sabemos, é claro, mas nós presumimos que irá refletir as necessidades das mudanças na humanidade. Algumas tendências prováveis são previsíveis. Os avanços na medicina permitiram que as pessoas vivam mais tempo, e os avanços na tecnologia lhes permitiu construir onde costumava haver florestas e zonas úmidas, lhes permitiu aquecer e esfriar suas casas, viajar de carro ou avião para locais distantes e comprar e descartar um número enorme de produtos. Em suma, estamos rapidamente

destruindo o nosso meio ambiente, utilizando recursos naturais e poluindo o ar e a água. Mais cedo ou mais tarde, tornar-se-á necessário, quer diminuir a população ou diminuir o uso de uma pessoa comum dos recursos (HOWARD, 2000). Convencer as pessoas a mudar seu comportamento é uma tarefa tanto para a política quanto para a psicologia.

7 A PSICOLOGIA ATRAVÉS DOS ANOS

Ao longo dos primeiros anos da psicologia, muitos psicólogos entraram em becos sem saída, dedicando grandes esforços para projetos que produziram resultados decepcionantes. Nem todos os esforços dos primeiros psicólogos foram infrutíferos. Ao estudar mais profundamente a psicologia, você encontrará muitos estudos clássicos que resistiram ao teste do tempo. Ainda assim, se os psicólogos do passado passaram grande parte de seu tempo em projetos que hoje consideramos equivocados, como podemos ter certeza de que muitos dos psicólogos de hoje não estão no caminho errado?

Não podemos, é claro. Nos próximos tópicos desta unidade, assim como das outras duas unidades deste caderno de estudos, você vai ler sobre a pesquisa psicológica especificamente sobre o fenômeno religioso. Estas pesquisas mostrarão como a investigação cuidadosa, cautelosa, que se acumulou em muitos casos, pode oferecer uma evidência forte, todavia, você sempre está convidado a entreter dúvidas. Talvez algumas perguntas dos psicólogos não são tão simples como parecem, talvez algumas de suas respostas não são tão sólidas. Talvez você possa pensar em uma maneira melhor de abordar certos temas. Os psicólogos têm melhores evidências e conclusões mais sólidas do que costumavam, mas, ainda assim, eles não têm todas as respostas.

Mas isso não é motivo para desespero. Muito parecido com um rato em um labirinto, os investigadores avançam por tentativa e erro. Eles colocam uma questão, tentam um método de investigação particular e observam o que acontece. Às vezes, os resultados sustentam conclusões fascinantes e importantes, outras vezes, eles levam a rejeições de conclusões antigas e em uma busca de substitutos. Em qualquer caso, a experiência conduz, finalmente, para melhores perguntas e respostas melhores.

RESUMO DO TÓPICO 1

Neste tópico vimos:

- O que é a psicologia? A psicologia é o estudo sistemático do comportamento e da experiência. Os psicólogos lidam tanto com questões teóricas quanto práticas.
- Seis generalidades. Quase qualquer declaração em psicologia depende de muitos fatores, e algumas declarações se aplicam a todos em todo tempo. O progresso da pesquisa depende de uma boa mensuração. A correlação não significa causalidade. As pessoas são diferentes umas das outras por causa da hereditariedade e do meio ambiente. O melhor preditor do comportamento futuro é o comportamento passado. Algumas conclusões em psicologia são baseadas em fatos mais fortes do que os outros.
- O livre-arbítrio e o determinismo. O determinismo é a visão de que tudo o que ocorre, inclusive o comportamento humano, tem uma causa física. Essa visão é difícil de conciliar com a convicção de que os seres humanos têm livre-arbítrio, isto significando que poderia deliberadamente e conscientemente decidir o que fazer.
- Mente e cérebro. O problema mente-cérebro é a questão de como a experiência consciente está relacionada com a atividade do cérebro.
- Natureza *versus* criação. O comportamento depende tanto da natureza (hereditariedade) e da educação/criação (ambiente). Os psicólogos tentam determinar a influência desses dois fatores sobre as diferenças no comportamento. As contribuições relativas da natureza e da criação variam de um comportamento para outro.
- Os domínios de investigação em Psicologia. A psicologia como campo acadêmico tem muitos subcampos, incluindo a psicologia biológica, da aprendizagem e da motivação, a psicologia cognitiva, a psicologia do desenvolvimento, e a psicologia social.
- A psicologia e a psiquiatria. Os psicólogos clínicos normalmente são aqueles que têm um PhD, um PsyD, um mestrado ou uma formação específica em psicologia clínica; os psiquiatras são médicos com esta especialidade. Ambos os psicólogos clínicos e os psiquiatras tratam as pessoas com problemas emocionais, mas os psiquiatras podem prescrever medicamentos e outros tratamentos médicos, enquanto que na maioria dos lugares os psicólogos não podem. Os psicólogos de aconselhamento ajudam as pessoas a lidar com decisões difíceis; eles, às vezes, mas com menos frequência, também lidam com distúrbios psicológicos.
- Os prestadores de serviços para as organizações. Campos não clínicos de aplicação incluem a psicologia industrial/organizacional, a ergonomia e a psicologia escolar.
- Escolha das questões de pesquisa. Durante a história da psicologia, os pesquisadores têm, várias vezes, alterado as suas opiniões sobre o que constitui uma pergunta de pesquisa interessante, importante e respondível.

- A primeira pesquisa. Em 1879, Wilhelm Wundt criou o primeiro laboratório dedicado à pesquisa psicológica. Ele demonstrou a possibilidade de experimentação psicológica.
- Os limites da auto-observação. Um dos alunos de Wundt, Edward Titchener, tentou analisar os elementos da experiência mental, contando com próprias observações das pessoas. Outros psicólogos ficaram desanimados com esta abordagem.
- A fundação da psicologia americana. William James, geralmente considerado o fundador da psicologia americana, concentrou a atenção em como a mente orienta o comportamento útil, em vez de o conteúdo da mente. Ao fazê-lo, James abriu o caminho para a ascensão do behaviorismo.
- As primeiras pesquisas sensoriais. No final de 1800 e início de 1900, muitos pesquisadores se concentraram nos estudos dos sentidos, em parte porque eles eram mais propensos a encontrar respostas definitivas sobre este tema do que em outros tópicos.
- A influência de Darwin. A teoria da evolução pela seleção natural de Charles Darwin influenciou a psicologia de muitas maneiras. Ela levou alguns dos primeiros psicólogos proeminentes a comparar a inteligência de diferentes espécies. Esta questão acabou por ser mais complicada do que qualquer um esperava.
- Os testes de inteligência. A medição da inteligência humana foi uma preocupação dos primeiros psicólogos que tem persistido ao longo dos anos.
- A era do domínio behaviorista. Como os psicólogos ficaram desanimados com suas tentativas de analisar a mente, eles se voltaram para o behaviorismo. Por muitos anos os pesquisadores psicológicos estudaram o comportamento, especialmente a aprendizagem animal, com a exclusão virtual de experiência mental.
- Aprendizagem do Labirinto. Clark Hull exerceu uma grande influência sobre a psicologia por vários anos. Eventualmente, sua abordagem tornou-se menos popular porque os ratos em labirintos não pareciam gerar respostas simples ou gerais para as questões principais.
- Freud. As teorias de Sigmund Freud, que eram historicamente muito influente, deram lugar a outras abordagens para a terapia, com base no uso mais cuidadoso de evidências.
- A Psicologia Clínica. Antes, eram os psiquiatras que forneciam quase todos os cuidados para as pessoas com distúrbios psicológicos. Após a Segunda Guerra Mundial, a psicologia clínica começou a assumir grande parte deste papel.
- A pesquisa psicológica hoje. Hoje, os psicólogos estudam uma ampla variedade de tópicos. A psicologia cognitiva substituiu as abordagens comportamentalistas da aprendizagem como o campo dominante da psicologia experimental. No entanto, não podemos ter a certeza de que não estamos atualmente a entrar em alguns becos sem saída, assim como muitos psicólogos o fizeram no passado.

AUTOATIVIDADE



Várias questões de origem filosófica perduram no pensamento psicológico contemporâneo. Estas questões permanecem indagações que direta ou indiretamente motivam o fazer científico da psicologia. Analise as afirmações a seguir sobre estas questões:

- I – Alguns psicólogos sustentam que o livre-arbítrio é uma ilusão, pois a suposta intenção consciente não passaria de uma predição e não uma causa do comportamento.
- II – O monismo sustenta que a mente está separada do cérebro, mas de algum modo controla o cérebro e o corpo.
- III – O dualismo é a visão de que a experiência consciente é indissociável do cérebro físico.
- IV – A questão natureza-criação ou hereditariedade-ambiente, aparece de vez em quando em praticamente todos os campos da psicologia.

Assinale a alternativa com sequência de todas as afirmações CORRETAS:

- a) () I – II – III.
- b) () II – III.
- c) () II – III – IV.
- d) () I – IV.

A PSICOLOGIA E A RELIGIÃO

1 INTRODUÇÃO

Alguns estudiosos têm sugerido que a definição de religião é impossível ou que seria empreendimento tão exaustivo que não poderíamos tentar fazê-lo em um caderno de estudos como este. Wulff (1997) sugere que uma definição satisfatória (da religião) tem iludido os estudiosos até hoje, e Smith (1963) alega que o substantivo religião não só é desnecessário, mas inadequado para qualquer entendimento genuíno. Brown (1987) dedicou muitas páginas – mais de 100 – aos problemas de definição, análise e medição da religião e seus vários parâmetros. Capps (1997) argumentou que as definições de religião oferecidas por eminentes estudiosos refletem as biografias pessoais dos mesmos estudiosos.

Isto é um pouco deprimente, porque sugere que não há nenhuma maneira de começar esta unidade deste caderno de estudos. Definir a religião é muito difícil, por isso não poderíamos dizer sobre o que é a psicologia da religião, se seguissemos os entendimentos sutis de Wulff, ou Brown, ou Capps. Teremos de ser mais fundamentados.

Com mais concretude, English H. B. e English A. C. (1958) sugeriram que a religião é um sistema de atitudes, práticas, rituais, cerimônias e crenças por meio do qual indivíduos ou uma comunidade se posicionam em relação a Deus ou a um mundo sobrenatural, e muitas vezes uns aos outros, e derivam um conjunto de valores pelos quais julgam eventos no mundo natural.

Loewenthal (1995) sugeriu que as principais tradições religiosas têm uma série de características de crença em comum:

- existe uma realidade não material (ou seja, espiritual);
- o propósito da vida é aumentar a harmonia no mundo, fazendo o bem e evitando o mal;
- (nas religiões monoteístas) a fonte da existência (ou seja, Deus) é também a fonte das diretrizes morais;

Além disso, todas as religiões envolvem e dependem da organização social para a comunicação dessas ideias.

Características comuns das religiões, portanto, incluem crenças e comportamentos sobre a *realidade espiritual, Deus, moralidade, propósito*, e,

finalmente, a *comunicação* de tudo isso. Alguns poderiam incluir o ateísmo, o agnosticismo e as “religiões alternativas”, como posturas religiosas que envolvem um relacionamento com Deus (por exemplo, RIZZUTTO, 1974).

Estamos conscientes das diferenças entre as pessoas com respeito à religião. Se andarmos alguns quilômetros na rua principal de alguma área populosa de cidades como São Paulo, Londres, Nova York etc., diferentes estilos de vestimenta irão proclamar muitas características de filiação e piedade. Poderemos ver as mulheres muçulmanas, algumas com a cabeça coberta, algumas com a cabeça e o rosto coberto, e algumas sem qualquer cobertura. Poderemos ver mulheres judias, algumas com uma peruca, algumas com um chapéu, algumas com ambos, e algumas com nenhum destes; homens *sikhs* com ou sem turbantes; afro-caribenhos que são identificáveis como cristãos (com roupas comuns), rastafári (*dreadlocks*), ou nenhum destes. Homens judeus usando chapéus de pele ou de feltro, meias brancas ou pretas, sobretudo, ou outros sinais de filiação a uma das mais de uma dúzia de diferentes seitas hassídicas que florescem em diversas regiões. Às vezes não é possível traduzir os sinais de identidade e piedade. Mas, como psicólogos, não temos que contar apenas com a linguagem de roupas. Podemos fazer perguntas.

Na prática, o psicólogo que estuda a religião, com frequência vai desejar avaliar a religião, a religiosidade, ou a medida em que uma pessoa se envolve em diferentes tipos de comportamentos e crenças religiosas. Pode-se começar com uma única pergunta simples sobre a crença, veja o exemplo do Quadro 1 abaixo.

QUADRO 1 - A MEDIDA UNIDIMENSIONAL DE RELIGIOSIDADE

Marque a linha para indicar quão verdadeira a afirmação é para você. Coloque sua marca à esquerda, se a afirmação é totalmente verdadeira, à direita se é completamente falsa para você, ou em qualquer lugar entre os extremos para indicar quão verdadeira ou falsa a afirmação é para você.

Completamente Verdadeira

Completamente Falsa

Eu acredito em Deus _____

FONTE: O autor

É este simples demais? Glock e Stark (1965) pensavam assim. Eles sugeriram que os cientistas sociais poderiam conceber a atividade religiosa como envolvendo cinco "dimensões" diferentes, todas as quais podem ser independentes umas das outras – pelo menos em teoria. Por exemplo, uma pessoa que tem um monte de experiências místicas pode não necessariamente se envolver em todas as atividades rituais religiosas prescritas. As dimensões de Glock e Stark são:

- *experiential* – a medida em que a pessoa tem experiências religiosas;
- *ritual* – a medida em que a pessoa se envolve em práticas rituais religiosas;
- *crença* – a medida em que a pessoa se subscreve a crenças endossadas tradicionalmente ou comumente;
- *intelectual* – o grau de conhecimento sobre o ensino religioso, tradição religiosa etc.;;
- *aplicação* – uma quinta dimensão refletindo a medida em que as quatro primeiras são aplicadas à vida diária.

Este tipo de abordagem “dimensional” tem sido bastante difícil de operacionalizar, isto é, definir de modo que medições significativas possam ser feitas. Alguns psicólogos da religião questionaram se realmente importa quais os aspectos do comportamento religioso, experiência, crença etc. que serão mensurados, uma vez que todos estes tendem a co-variarem uns com os outros. Wearing e Brown (1972), por exemplo, informaram um fator geral da “religiosidade” subjacente a uma vasta gama de medidas de atividades religiosas e crenças. Às vezes, é claro, é importante olhar para aspectos específicos da atividade religiosa ou da crença. Mas se queremos uma medida geral da religiosidade, as seguintes são populares e confiáveis (LOEWENTHAL, 1995):

- *filiação* – se a pessoa pertence a um grupo religioso;
- *identidade* ou *autodefinição* – se a pessoa define-se como religiosa (cristão, muçulmano, judeu ou qualquer categoria em que o investigador esteja interessado);
- *crença em Deus*.

Estas são medidas simples que nos darão pouco mais do que uma resposta sim/não a uma única pergunta. Se quisermos uma amostra da variedade de comportamentos e crenças, pode haver problemas devido à especificidade de comportamentos e crenças endossadas por diferentes tradições religiosas e denominações. Por exemplo, a *Francis Scale of Attitude Towards Christianity*, em português, a Escala de Atitudes face ao Cristianismo de Francis (FRANCIS, 1993), é amplamente utilizada como uma medida de religiosidade. Ela inclui itens tais como:

- Eu sei que Jesus me ajuda;
- Eu (não) penso que a Bíblia está desatualizada.

Estas poderiam ser perguntas inadequadas para pedir às pessoas de outras tradições religiosas. Na mesma linha, Littlewood e Lipsedge (1981, 1998) precisaram de perguntas bastante diferentes para descobrir a extensão do “interesse religioso” em pessoas de diferentes grupos religiosos. Aqui estão, no Quadro 2, alguns exemplos de perguntas que eles precisaram para os cristãos e para os judeus, seguidas por mais algumas questões desenvolvidas para os muçulmanos por Hanifa Khan (apud LOEWENTHAL, 2002).

QUADRO 2 – QUESTIONÁRIO DO INTERESSE RELIGIOSO

Exemplos de perguntas para os cristãos

Será que os milagres na Bíblia realmente aconteceram?

Você ajuda com o funcionamento de sua igreja?

Antes de tomar decisões importantes você consulta a Bíblia ou ora/reza?

Para levar uma boa vida é necessário ter alguma crença religiosa?

Você diria que já teve uma experiência religiosa pessoal?

Exemplos de perguntas para os judeus

Você vai à sinagoga no Dia da Expição?

Você geralmente come comida *kosher* em casa?

As mulheres casadas em sua família geralmente usam uma *sheitel* (peruca)?

Littlewood e Lipsedge (1998)

QUESTIONÁRIO DE ATIVIDADE RELIGIOSA

Exemplos de perguntas para os muçulmanos

Você ora/reza cinco vezes por dia?

Você observa o código de vestimenta?

Você é cuidadoso ao comer de acordo com as regras religiosas?

Khan (apud LOEWENTHAL, 2002)

FONTE: Littlewood e Lipsedge (1998) e Khan (apud LOEWENTHAL, 2002)

Para superar esta dificuldade (da especificidade das normas vigentes nas diferentes tradições religiosas) e para permitir que sejam feitas comparações entre diferentes grupos culturais-religiosos, Loewenthal et al. (2000) desenvolveram uma medida breve, exposta abaixo no Quadro 3.

QUADRO 3 – QUESTIONÁRIO DE ATIVIDADE RELIGIOSA

Com que frequência você participa (igreja, sinagoga, mesquita, lugar de culto)? (Marque com um círculo)

DIARIAMENTE / SEMANALMENTE / MENSALMENTE / OCASIONALMENTE / NUNCA

Com que frequência você estuda textos religiosos? (Marque com um círculo)

DIARIAMENTE / SEMANALMENTE / MENSALMENTE / OCASIONALMENTE / NUNCA

Com que frequência você ora? (Marque com um círculo)

DIARIAMENTE / SEMANALMENTE / MENSALMENTE / OCASIONALMENTE / NUNCA

FONTE: Loewenthal et al. (2000)

Esta medida tem sido bastante útil, porque faz sentido para as pessoas de diferentes tradições religiosas. Ela também é confiável e válida; estas duas características são importantes para qualquer medida psicológica (LOEWENTHAL, 2001; JACKSON, 1996).

Tendo discutido algumas das dificuldades de definição e mensuração, e tendo oferecido algumas soluções, é tentador concluir esta introdução. Mas deixemos antes partilhar três temas da relação entre a psicologia e a religião, apenas o suficiente para vislumbrar as suas implicações.

2 A ESPIRITUALIDADE E QUESTÕES RELACIONADAS

Eventualmente, depois de um início conturbado, a psicologia da religião começou a se desenvolver e florescer durante os anos 1970 e 1980. Mas, à medida que um problema rescindiu, outro surgiu. O novo conjunto de dificuldades diz respeito à questão da espiritualidade, e a opinião de que é algo diferente ou separável da religião (ZINNBAUER et al., 1997).

Os sinais incluem o argumento de Wulff (1997) de que a espiritualidade é, possivelmente, uma alternativa contemporânea para a religião na sociedade pluralista atual.

A espiritualidade pode ser o que todas as tradições religiosas-culturais têm em comum. Mas também pode ser um assunto polêmico.

Helminiak (1996) argumentou que o estudo da espiritualidade pode ser realizado cientificamente, e é diferente da psicologia da religião como geralmente concebida. Zinnbauer et al. (1997) encontraram uma série de características que distingue os adultos que se definiram como religiosos (e também espirituais), a partir de adultos que se definiram como espirituais, mas não religiosos. As diferenças mais notáveis foram que aqueles que disseram que eram espirituais, mas não religiosos, estavam mais propensos de se envolver em crenças e práticas religiosas filosóficas e orientais em sistemas mais abertos, ecléticos e sincréticos, mas eram menos propensos a se envolver com as crenças e práticas de religiões tradicionais.

Estas sugestões são indicativas do sentimento crescente de que a espiritualidade é possível fora do contexto da religião organizada ou tradicional.

3 QUESTÕES DE GÊNERO

A vida pública e a vida publicada são predominantemente masculinas. Isto aplica-se ao domínio religioso, bem como a outras áreas. Santos, profetas e freiras podem ser do sexo feminino, mas nas arenas públicas da religião, e em papéis

de liderança, as mulheres são uma minoria. Se buscarmos em uma biblioteca os livros, revistas e artigos sobre a psicologia da religião, mais de oitenta por cento dos autores serão homens. Social-cientificamente, o consenso parece ser que as experiências das mulheres podem ser diferentes da "norma" (masculina). As experiências das mulheres sobre a religião pertencem mais ao domínio privado, e estas são de acesso mais difícil.

Em estudos psicológicos, os participantes são muitas vezes as mulheres, mas a possibilidade de diferenças de gênero é muitas vezes ignorada. Onde elas são contempladas, as diferenças de gênero são com frequência descritas de maneira pejorativa para as mulheres. Exemplos notórios incluem a sugestão de Freud de que o desenvolvimento moral e religioso das mulheres é mais fraco e mais tênue do que o dos homens, e a afirmação de Kohlberg (1969) de que o desenvolvimento moral das mulheres é muitas vezes menos avançado do que o dos homens. Gilligan (2009) fez uma afirmação vigorosa, de que os valores morais das mulheres eram fundados de forma diferente aos dos homens – os homens vivem em um mundo de afirmação individualista, as mulheres vivem em um mundo de cuidado. Com boa razão, Reich (1997) chegou a perguntar se de fato nós precisamos de uma teoria para o desenvolvimento religioso das mulheres.

Estes são lampejos de preocupações em uma área de investigação em que as diferenças de qualidade entre os mundos sociais e as experiências de mulheres e homens, meninas e meninos têm sido, muitas vezes, negligenciadas.

4 RELIGIÃO E PSICOLOGIA

4.1 A INFLUÊNCIA DO CRISTIANISMO OCIDENTAL

Será que a psicologia da religião é a psicologia do Cristianismo Ocidental? Esta questão poderá surgir em nossa mente quando começamos a ler sobre a psicologia da religião. Com base em suas teorias da personalidade e condicionabilidade, H. J. Eysenck sugeriu que as atitudes e crenças religiosas estariam associadas à introversão e ao neuroticismo (EYSENCK; EYSENCK, 1985). A introversão envolve baixa sociabilidade e impulsividade, o neuroticismo envolve ansiedade, depressão, baixa autoestima e tensão (EYSENCK, 1998). H. J. Eysenck pensava que os introvertidos neuróticos estariam condicionados mais facilmente do que outras pessoas e, assim, seriam mais suscetíveis a injunções de todos os tipos, incluindo injunções religiosas. Numerosos testes das sugestões de H. J. Eysenck foram realizados, incluindo os de Siegman (1963), que relatou no *British Journal of Social and Clinical Psychology* que entre os estudantes protestantes a religiosidade foi associada à extroversão, enquanto que entre os estudantes judeus religiosidade foi associada à introversão.

Ao nosso ver, este foi um exemplo simples e claro de como as relações entre

"religião" e "personalidade" podem ser bastante diferentes em distintos grupos culturais-religiosos. Neste caso, Siegman relatou relações exatamente *invertidas* entre religião e introversão-extroversão para os protestantes e para os judeus.

Como um pós-escrito ao estudo de Siegman, devemos citar a conclusão de M. W. Eysenck (1998) de que quando as diferenças sexuais são deixadas de fora, praticamente não há qualquer evidência convincente de que extroversão ou neuroticismo esteja relacionado à religiosidade.

Mas a moral do estudo inicial de Siegman pode apontar para uma dificuldade subjacente duradoura no estudo da psicologia da religião. A dificuldade é que os significados dos comportamentos variam em diferentes contextos culturais-religiosos. Assim, a interpretação e a compreensão da religião podem ser difíceis para aqueles com um enquadre cultural "ocidental", e, em um nível mais sutil, para aqueles que utilizam os conceitos e métodos da psicologia "ocidental" (cristã) da religião. Veja o texto a seguir.

Loewenthal (1995) descreve o seguinte desentendimento entre judeus ortodoxos e os profissionais de saúde mental. O Sr. e a Sra. "B" tinham um filho que estava tendo algumas dificuldades na escola. Ele não estava acompanhando a classe, era muito inquieto e perturbador, e estava sendo difícil em casa. A escola sugeriu que eles deveriam levar o seu filho para ver um psicólogo. O Sr. e a Sra. "B" ficaram muito indignados com esta sugestão, porque alguém que conheciam já tinha feito isso, e tinha se deparado com uma total incompreensão das normas de comportamento e valores da comunidade. O Sr. e a Sra. "B" tinham ouvido falar que um psicólogo foi observar a este outro rapaz e o viu balançando para frente e para trás sobre o seu livro. Esse é um comportamento normativo nas escolas estritamente ortodoxas dos meninos judeus. É incentivado particularmente quando os meninos estão orando e estudando textos religiosos. Foi relatado que o psicólogo teria dito que achava que o menino sofria de um transtorno por causa da maneira que ele estava balançando. Quando os pais do menino que balançava apontaram que todos os rapazes faziam isso, alegaram que o psicólogo teria dito: "Talvez todos eles sofrem de um transtorno".

Firth (1997) descreve a importância para os hindus da Boa Morte, aquela para a qual foi feita uma preparação adequada, e que ocorre em um bom momento e em um bom lugar. É melhor morrer no chão do que em uma cama, e Firth descreve os trágicos contratempos que podem acontecer em hospitais britânicos, quando um hindu que está morrendo consegue sair da cama para morrer. Enfermeiros apressadamente colocam o paciente no lugar correto (na cama), enquanto a vítima que está morrendo torna-se profundamente deprimida ou agitada, pois os seus esforços para morrer corretamente estão sendo frustrados pela equipe médica que carece de tal compreensão.

Uma visão no início do século XX da atividade religiosa de uma mulher negra resultou na seguinte má interpretação horrível. Evarts (1914) descreveu uma jovem afro-americana que trabalhava no serviço doméstico. Ela

desenvolveu um distúrbio no estômago e não podia pagar um médico, então ela foi se consultar com um herbalista das Índias Ocidentais. O tratamento à base de plantas não teve sucesso, e o herbalista foi denunciado por ter feito avanços sexuais indesejados. O comportamento da jovem ficou perturbado e ela foi enviada para casa de sua irmã, mas não se acalmou: "[...] Ela se tornou muito convicta de que o herbalista tinha colocado um feitiço sobre ela e ela lia a Bíblia constantemente para exorcizá-lo. Ela foi admitida no Washington Asylum Hospital. Enquanto lá, ela persistiu em sua recusa a comer ou falar. Ela achava que a comida era profana e as pessoas em sua volta eram profanas. Ela lia a Bíblia e orava durante todo o dia [...]". Evarts continua com mais detalhes sobre as atividades religiosas desta "paciente", com a forte implicação de que estes eram todos indicativos de "demência precoce" (uma categoria diagnóstica que corresponde aproximadamente à esquizofrenia). Ainda mais arrepiante é o comentário de Evarts, de que o caso "mostra muito bem o caráter primitivo (sic) destas pessoas". (p. 390-392, 402-403, tradução nossa)

FONTE: Loewenthal (1995); Firth (1997) e Evarts (1914)

São as distintas tradições religiosas tão diferentes entre si que não pode haver nenhum terreno comum nas maneiras em que os psicólogos possam entendê-las?

RESUMO DO TÓPICO 2

A Psicologia da religião foi definida como o estudo do comportamento, pensamento e sentimento religioso, mas algumas dificuldades de definição foram observadas. As dificuldades em definir e mensurar a religião também foram observadas, e alguns exemplos de medidas gerais de religiosidade foram expostos. Por fim, foram descritas três áreas problemáticas para a psicologia da religião: o chamado conflito entre a psicologia científica e a religião, a nova alegação de que a espiritualidade e a religião são questões distintas, e a falta de atenção dada às possíveis diferenças entre as experiências e comportamentos religiosos de homens e mulheres.

Este tópico também examinou a questão de saber se a psicologia da religião é possível fora do contexto cristão ocidental. É o caso de que as relações entre as variáveis psicológicas e religiosas diferem em diferentes contextos culturais-religiosos. É também provável que algumas mensurações psicológicas podem ter diferentes significados em diferentes contextos culturais-religiosos.

Dadas essas ressalvas, afigura-se que:

- há temas psicológicos comuns à maioria ou todas as religiões;
- pode haver determinadas ênfases psicológicas e consequências em tradições religiosas particulares;
- estas ênfases psicológicas e consequências podem merecer uma investigação psicológica mais próxima.

AUTOATIVIDADE



Glock e Stark sugeriram conceber a atividade religiosa a partir de cinco dimensões distintas, possivelmente independentes entre si. Todas as alternativas incluem uma das dimensões da atividade religiosa, exceto:



- a) (☐) Intelectual.
- b) (☐) Experiencial.
- c) (☐) Mística.
- d) (☐) Crença.

OS COMPORTAMENTOS RELIGIOSOS: ORAÇÃO, LINGUAGEM E OS GRUPOS

1 INTRODUÇÃO

Neste tópico vamos observar em detalhe três áreas do comportamento que pensamos ser arquetipicamente religiosas: a oração, o discurso religioso e a conversão.

2 ORAÇÃO, DEFINIÇÕES, EFEITOS E EFEITOS PERCEBIDOS

A oração pode ser definida como um pedido solene ou agradecimento a Deus ou objeto de culto. Ela é frequentemente considerada como a mais distinta e caracteristicamente "religiosa" de todas as atividades que estão associadas com a religião. A maioria dos membros da igreja dizem que oram regularmente, e as pessoas o fazem mais à medida que envelhecem (BROWN, 1994), as mulheres podem orar com mais frequência do que os homens (ARGYLE E BEIT-HALLAHMI, 1975), e os soldados (independentemente de filiação religiosa) geralmente oram em batalha e acreditam que seja benéfico psicologicamente (STOUFFER et al., 1949). É o método religioso mais citado ao lidar com o estresse (CINNIRELLA; LOEWENTHAL, 1999; LOEWENTHAL; CINNIRELLA, 1999a), e é amplamente percebido como sendo útil. Embora algumas pessoas pensem que a oração só é útil se o orante é um crente, nem todo mundo acredita que esta restrição se aplica. E como o trabalho de Stouffer sugeriu, pode haver alguns ateus nas trincheiras, tanto nas trincheiras reais do campo de batalha, ou naquelas trincheiras metafóricas nas quais nos escondemos enquanto as grandes tempestades da vida assolam.

"Não importa quão deprimido você esteja, se você pode desviar a sua atenção para a oração, seus problemas podem desaparecer [...] entregar todos os problemas a Alá e ter fé Nele é muito terapêutico."

Mulher muçulmana, 1997

"A lembrança de Deus [dhikr Allah] pertence às atividades mais centrais das ordens místicas Sufi [...] *dhikr* pode ser descrita como a inibição parcial da função adaptativa do ego – o enfraquecimento das funções defensivas, e uma ativação do enquadre de referência Sufi."

Homem mulçumano, 1996

"Falar [em línguas] é um dom. Algumas pessoas simplesmente dizem qualquer besteira, elas estão apenas inventando. Quando fazemos isso pela primeira vez, sentimos como se obtivéssemos um visto (uma marca de aprovação) da parte de Deus".

Mulher cristã negra, Londres, em 1997

"Isso [o falar em línguas] é reconfortante, e você sente que isso ajuda. Quando meu filho estava muito doente no hospital, eu me sentei com ele e falei [em línguas] por horas, mas muito baixinho, para que as enfermeiras não notassem e pensassem que eu era estranho."

Homem cristão branco, Londres, em 1997

"Eu às vezes apenas caminho ao longo da rua e maravilho-me com as criações de Deus. Eu sinto um tremendo senso de admiração e reverência".

Mulher judia, Londres, em 1978

"Recitar *tehilim* [salmos] de fato ajuda. Quando você está tenso e exausto depois de um dia difícil, ajuda muito sentar-se e recitar alguns salmos. Você se sentirá melhor, mais calmo, lhe dará a perspectiva correta".

Mulher judia, Londres, em 1978

FONTE: Adaptado de Loewenthal (2000, p. 28)

As citações acima dão um sabor da enorme gama de experiências de oração, bem como uma ideia do que as experiências geralmente têm em comum:

- *Características comportamentais.* A oração pode envolver preparações comportamentais, como a solitude das distrações mundanas, buscar companhia com similaridade mental, assim como preparações corporais e posturais – voltar-se em uma determinada direção, ficar de pé, ficar sentado, curvar-se, ajoelhar-se ou outros tipos de movimentos especiais, tais como dançar.
- *Características linguísticas.* A pessoa ao orar usa a linguagem, talvez um conjunto formal de palavras ("oração verbal"), talvez as suas próprias palavras. O discurso pode ser em voz bem alta, ou calmo, um discurso interior muito

particular, ou, por vezes, alguma forma de busca de um silêncio interior ("oração contemplativa").

- *Características cognitivas.* A oração envolve uma orientação no sentido de uma perspectiva religiosa ou espiritual sobre a vida, seu propósito e significado.
- *Características emocionais.* A oração geralmente proporciona uma sensação de maior proximidade com Deus, e talvez apoio e conforto.

2.1 TIPOS DE ORAÇÃO

Esta lista de características comuns da oração precisa de qualificação. Existem diferentes tipos de oração. Brown (1994), em *The Human Side of Prayer* (O lado humano da oração), sugere que o sentido mais comumente entendido pelo termo oração é o de *petição*, pedir alguma coisa, seja para si mesmo ou para os outros. Mas outras formas de oração podem *envolver ação de graças, confissão* e também o pedir perdão, e, claro, também a *meditação* ou a *contemplação*. Meadow e Kahoe (1984) distinguem pelo menos cinco tipos de oração:

oração de petição – o grito de ajuda para si mesmo;
oração de intercessão – pleitear ajuda para uma outra pessoa;
ação de graças – pela ajuda e favores recebidos;
adoração – expressar admiração, maravilha, louvor;
confissão, dedicação, comunhão – corrigindo e consolidando o relacionamento com Deus.

Meadows e Kahoe adicionam a meditação a esta lista, bem como distinguem entre oração objetiva (com foco no objeto da adoração) e oração subjetiva (com foco no *self*). Eles também distinguem entre formas menos maduras de oração – esperar que Deus responderá à oração de petição, por exemplo – e formas mais maduras de oração – caracterizadas pela dedicação e pela comunhão.

A oração pode seguir um texto já estabelecido, ou ser composta de forma espontânea. Liturgias de oração – conjuntos formais de oração – ocorrem em muitas religiões, incluindo na maioria das formalizações das grandes religiões tradicionais. Orações estabelecidas abrangem a gama dos tipos de oração – petição, confissão, contemplação – e as palavras são aplicáveis a toda a gama de situações humanas. Assim, a oração litúrgica de petição é para o sustento físico, para a saúde, a paz e outras necessidades universais.

Pode haver elementos não verbais, mas toda a oração tem as características comuns de pelo menos algum componente verbal, pelo menos como uma preliminar, e a concentração da atenção sobre o *self* em relação ao divino. O grande número de definições revisadas por Brown envolve os conceitos de *comunicação, união e proximidade*.

Observe os seguintes excertos.

ORAÇÃO DE PETIÇÃO E INTERCESSÃO

Aqui Brown cita uma série de 227 petições escritas em cartões de oração de uma igreja da Inglaterra. Os cartões de oração foram cedidos pelo Professor Leslie Francis, e Brown comenta sobre a "urgência e inocência" da maioria das orações.

"Por favor, orem por:

- Charlotte, um bebê de 10 meses que é surdo, que a sua audição pode ser restaurada.
- O repouso da alma de Jim. Por favor, dê consolo para seu amigo Greg em sua perda.
- Minha mãe – em seus tempos difíceis – com a bebida.
- Eu. Por favor, tira a amargura do meu coração para com a minha família.
- Minha família, [que eles] possam em breve parar de discutir.

Brown (1994)

CONFISSÃO E ORAÇÃO PENITENCIAL

Aqui, a pessoa descreve suas falhas, com pesar, e uma vontade de agir melhor no futuro. Belgum (1992) escreve sobre suas memórias de infância da oração confessional que fora dita na igreja semanalmente: "Somos totalmente e absolutamente merecedores de punição e condenáveis [...]', depois, percebia outra dinâmica operando. Depois da confissão a pessoa ficava totalmente perdoada [...] a pessoa ia de um dez negativo de volta ao zero".

FONTE: Brown (1994) e Belgum (1992)

2.2 SERÁ QUE A ORAÇÃO FUNCIONA?

Investigações científicas iniciais sobre essa questão analisaram se as coisas pelas quais as pessoas oraram eram mais propensas de acontecer. Por exemplo, Galton (1883) questionou se os monarcas seriam mais saudáveis ou viveriam mais do que as outras pessoas, porque era mais provável que eles receberiam mais orações a seu favor. Os monarcas, na verdade, tinham uma vida de menor duração do que outras pessoas. Galton pensou que isso demonstrava que a oração não é eficaz. Galton também não encontrou diferenças na taxa de natimortos entre os pais praticantes de orações e os não praticantes. As ideias de Galton foram aceitas por causa de sua reputação científica. Na verdade, elas não são muito coerentes, seja cientificamente ou teologicamente. Por exemplo, Galton não observou a importante questão de quanto tempo os monarcas vivem quando não há orações a seu favor; seu método científico era defeituoso. Além disso, teologicamente, é provável que a oração madura implicaria uma cláusula "Sua vontade, não a minha", indicando que a pessoa orando iria tentar aceitar qualquer coisa que ocorresse. Além disso,

os estudos de Galton desviaram a atenção do estudo das condições de utilização e dos efeitos psicológicos da oração.



Weissler (1998, p. 197-198), em seu estudo sobre as orações de mulheres judias no início da era moderna, oferece uma série de exemplos de orações especiais proferidas especificamente por mulheres. Por exemplo, uma oração proferida ao colocar pavios nas velas para os patriarcas e matriarcas, pedia que: “[...] você pode nos purificar dos pecados e ofensas. Que as nossas almas se tornem puras (no mérito de nosso pai Abraão) [...] Que [nossa mãe Sara] seja um bom advogado para nós [...] que nossos filhos pequenos não sejam, Deus nos livre, retirados do mundo durante as nossas vidas [...] por mérito de Raquel, Deus, bendito seja ele, irá trazer-nos de volta à nossa terra, Amém. Que o seu mérito nos defenda, pois ela não se deixou ser consolada até a vinda do redentor justo, que ele possa vir rapidamente e pronto [...]”.

Weissler comenta que um dos triunfos desta oração, composta por Sarah Bas Tovim, é a maneira como ela combina preocupações escatológicas e domésticas. Ela implora para a pureza das almas, a libertação do exílio, a vinda do redentor, mas também pede os meios para manter as crianças na escola e casá-las, apenas no caso de o Messias demorar um pouco mais.

Um estudo frequentemente citado por Parker e St. Johns (1957) foi relatado como mostrando melhorias em maior quantidade em um grupo de pacientes neuróticos que receberam “terapia de oração”, em comparação com pacientes que receberam psicoterapia e em comparação com os pacientes envolvidos em seus hábitos normais de oração. Mais uma vez, este estudo é problemático. Por razões éticas e metodológicas, este e outros estudos semelhantes não chegaram a qualquer resposta satisfatória ou confiável acerca da eficácia da oração (BROWN, 1994; LOEWENTHAL, 1995; WULFF, 1997).

Em vez de perguntar simplesmente se a oração funciona, primeiro precisamos perguntar quando, por que e como a oração é usada, e qual efeito acredita-se que a oração deveria ter. Vimos que a oração é usada para uma variedade de propósitos (petição, contemplação, perdão etc.), e há muitas ideias sobre seus efeitos psicológicos. Johnson (1964), por exemplo, sugere a seguinte lista longa e minuciosa dos possíveis efeitos da oração:

1. Nos torna conscientes de nossas necessidades e das realidades, à medida que nos voltamos Àquele que conhece tudo, e ao examinarmos a nós mesmos;
2. Permite a confissão e um senso de perdão ao vermos a nós mesmos, mas como inadequados, uma vez que a autossuficiência é o autoengano;
3. Engendra a fé e a esperança que relaxa as tensões, preocupações e medos, e traz confiança e paz de espírito;
4. Coloca nossas vidas em perspectiva na medida em que nossas meditações

- resolvem problemas e elaboram planos de ação prática;
5. Esclarece os objetivos a que podemos nos dedicar, concentrar nossas vidas, e desencadeia poderes latentes para alcançar;
 6. Renova a energia emocional, através da euforia da comunicação com o divino;
 7. Nos torna sensíveis às necessidades das outras pessoas e canaliza nossos motivos sociais e altruístas;
 8. Afirma os nossos valores e nos prepara para aceitar tudo o que acontece;
 9. Fomenta nossa lealdade ao Último e a perseverança na devoção e;
 10. Integra a nossa personalidade através do foco sobre uma lealdade suprema.

2.3 QUAL É A EVIDÊNCIA EMPÍRICA DE QUE A ORAÇÃO TEM ESSES EFEITOS?

Pargament e Hahn (1986), por exemplo, analisaram pontos de vista de universitários americanos sobre o papel de Deus em suas dificuldades de saúde. Estes estudantes percebiam Deus como uma fonte de apoio mais do que como um guia moral. Outra constatação (já mencionada) é que há de fato quase nenhum ateu nas trincheiras. Argyle e Beit-Hallahmi (1975) revisaram estudos de soldados, que relataram o uso generalizado da oração quando em condições de batalha. Stouffer (1949) relatou que cerca de 75 por cento dos veteranos do Exército norte-americano da Segunda Guerra Mundial concordaram que "a oração tinha ajudado muito quando as coisas estavam difíceis". A oração foi relatada como sendo a mais útil das estratégias cognitivas utilizadas para continuar resistindo em condições de batalha, e foi dito ser a mais útil por aqueles que relataram estar mais amedrontados.

Argyle e Beit-Hallahmi (1975) concluíram, a partir de sua revisão de vários estudos americanos, que a experiência de guerra pode aumentar o interesse em assuntos religiosos e espirituais, mas os veteranos de guerra eram frequentemente menos envolvidos com a religião organizada do que os outros, e sustentavam visões não ortodoxas. Muitas vezes, as pessoas desiludidas pelas experiências da guerra relatam ter se tornado menos religiosas, mas aqueles que relataram um aumento na religiosidade disseram que foi o resultado da ajuda que experienciaram a partir do uso da oração na batalha. A avaliação de Argyle e Beit-Hallahmi apoia, então, a visão de que a oração tem, pelo menos, alguns dos efeitos psicológicos relatados listados por Johnson.

Parker e Brown (1982), em um estudo australiano, incluíram a oração como uma das muitas estratégias (de enfrentamento, *coping*) possíveis para lidar com eventos e sentimentos negativos. Foi associada (estatisticamente) com comportamentos de busca de ajuda (*help-seeking behaviours*). Um grupo de indivíduos clinicamente deprimidos foi estudado em três ocasiões. A busca de ajuda (que incluiu oração) não foi associada à melhora nos escores de depressão. O achado mais forte destes estudos foi que comportamentos autoconsoladores (como comer, beber álcool e gastar dinheiro) foram associados com o agravamento da depressão. Este estudo, portanto, não suporta a ideia de que a oração pode estar

associada a uma melhora na depressão, mas ele não observou os efeitos "puros" da oração diretamente.

Schatz-Uffenheimer (1970) percebeu uma conexão da oração contemplativa no hassidismo com uma ênfase na alegria e o banimento da tristeza e do arrependimento. A essência da contemplação é focar sobre a unidade. Schatz-Uffenheimer cita o mestre hassídico do século XVIII, o Maguid de Mezeritch, que recomendou este tipo de contemplação como um acompanhamento da oração diária:

“[...] que não há nada em todo o mundo, mas o Santo, bendito seja, pois o mundo inteiro está cheio de Sua glória [...] que o homem se vê como sem valor e como nada, e que sua essência é só a alma que está dentro dele, que é uma parte de Deus que está acima [...] e não há lugar esvaziado dele” (SCHATZ-UFFENHEIMER, 1970, p. 209, tradução nossa).

Mais recentemente, o pensamento científico sobre os efeitos da oração centrou-se em duas questões particulares. Em primeiro lugar, será que a oração tem efeitos no enfrentamento (*coping with* – lidar com o) do estresse, e se isso for ocorrer, quais são esses efeitos e como eles funcionam? Em segundo lugar, em vez de perguntar a questão geral de saber se a oração "funciona", tem havido algum inquérito cuidadoso sobre questões como quando ocorre o envolvimento na oração, por que razões, e quais os efeitos que os “usuários” da oração esperam – ou pensam – que ela tenha?

2.4 A ORAÇÃO E O ENFRENTAMENTO DO ESTRESSE

Níveis mais altos de envolvimento religioso estão normalmente associados a níveis mais baixos de aflição e doença mental (BERGIN, 1983; LEVIN, 1994; LOEWENTHAL, 1995; WORTHINGTON et al., 1996; LEVIN; CHATTERS, 1998). Há muitas razões por que isso pode ocorrer – melhor apoio social e pertencimento entre membros dos grupos religiosos, e um estilo de vida mais ordenado e menos severamente estressante são duas razões prováveis (LOEWENTHAL et al., 1997a). Alguns autores têm sugerido que o envolvimento religioso pode levar a alterações cognitivas. McIntosh (1995), por exemplo, pensava que o estresse possibilitaria um esquema baseado religiosamente, que poderia ser usado para interpretar os acontecimentos estressantes desagradáveis, permitindo um melhor enfrentamento e melhores resultados de saúde mental. Loewenthal et al. (2000) mostraram que a oração e outras atividades religiosas estavam associadas com o uso relatado de interpretações religiosas do estresse.

As crenças e as cognições que foram usadas com maior frequência por pessoas religiosamente ativas no enfrentamento do estresse incluíram o seguinte:

- Em última análise, é tudo para o melhor.
- Em última análise, Deus está no controle.

- Deus está me apoiando através disso.
- Aqueles questionados, reivindicaram uma proporção maior de resultados benéficos (em comparação com os desagradáveis) do estressor.

Suas interpretações foram, por sua vez, associadas a melhores resultados em saúde mental: menor angústia, ansiedade e depressão.

A contemplação e a meditação têm sido muitas, vezes, sugerido ter efeitos cognitivos e emocionais benéficos (SHAPIRO; BROWN, 1994; VALENTINE; SWEET, 1999). Estudos mais recentes sobre a oração e a meditação são melhor elaborados do que estudos anteriores. A direção de efeitos às vezes pode ser difícil de interpretar, e é difícil separar os efeitos da oração de outros efeitos (entrelaçados) da religião, que são susceptíveis de ter efeitos positivos – como a autoestima, e o conhecimento de que ajuda prática está disponível quando necessária. No entanto, é difícil ignorar a sugestão de que a oração e a contemplação afetam a cognição e a emoção, e estas, por sua vez, podem ter efeitos sobre a saúde mental e também a saúde física (LEVIN, 1994; LEVIN; CHATTERS, 1998).

2.5 EXPECTATIVAS SOBRE OS EFEITOS DA ORAÇÃO

A sugestão de que a oração ajuda induzindo pensamentos (cognições) que fazem o orante se sentir melhor (emoções) pode não ser uma explicação suficiente para o crente, que vê Deus como um mediador e que pode ver a oração como um truque mágico para contornar as leis do universo. Para usar aqui uma frase, um tanto jocosa, de Wulff:

Minha filha [...] disse-me que os sacerdotes em sua nova igreja fazem milagres [...] dando empregos às pessoas, liberação de documentações [...] transformando maridos irresponsáveis e abusadores em homens responsáveis de família, [...] prostitutas em mulheres e esposas respeitadas – tudo através do poder da fé e da oração. [Ela disse] ' [...] Nada é impossível para aqueles que acreditam' ". (WULFF apud MATHABANE, 1994, p. 156, tradução nossa).

Uma outra citação que exemplifica este posicionamento é a seguinte:

Se um homem coloca toda a sua fé em Deus, então Deus certamente cumprirá todos os seus desejos. Não importa qual é a sua necessidade – se ele deseja a riqueza, se ele deseja um filho – se a sua mente está fixa em Deus e ele vê somente Deus diante de seus olhos, então automaticamente seus desejos estão garantidos [...] Quando eu orei a Deus para libertar-me do exército que eu odiava, minha mente ficou concentrada sobre Ele; tornou-se presa sobre esta oração, e assim Deus concedeu-me a sua ajuda. (SHARMA, 1971, p. 57, tradução nossa).

Wulff concede a observação feita por Johnson (1964) de que a oração implica um sentido dinâmico de harmonia dentro e fora, que cura o conflito e a

solidão. No entanto, a questão que é crucial para os crentes permanece – que é uma resposta divina que não apenas “cura o conflito e a solidão”, mas também “realiza milagres”.

Alguns teóricos psicólogos sugeriram que a forma mais viável de contabilizar os fenômenos psicológicos associados com a religião é postular a existência de Deus (SPERO, 1992). Mas, como já declarado, provou-se difícil estudar os efeitos da oração a não ser através do trabalho com modelos teóricos existentes de estresse, *coping*, cognição e emoção. Esses estudos devem incluir o que os usuários – e não usuários – de orações acreditam que os efeitos da mesma possam ser. Um outro objetivo importante desses estudos seria o de olhar para os resultados tanto das orações “bem-sucedidas” quanto das decepções, ou seja, das orações pelas quais o orante não obteve o resultado pelo qual orou.

Por exemplo, muitos médicos e psiquiatras estão interessados em saber como o uso de métodos religiosos de enfrentamento (*coping*) interage com outras formas de busca de ajuda (*help-seeking*).

Observe agora o seguinte exemplo. Amanda é uma jornalista bem animada em seus trinta e poucos anos. Ela caminha muito lentamente, com a ajuda de uma bengala, e tem feito isso desde a infância, quando ela caiu e quebrou a perna. Ela declara: “Minha mãe era uma devota cientista cristã, e ela nunca me levou ao médico. Ela acreditava que a oração e a fé em Deus eram tudo o que era necessário”. Amanda acreditou nisso também, e ela não ficou ressentida ou amargurada sobre o seu estado de aleijada. Ela mesma se tornou uma cientista cristã devota. Todavia, ela declara: “Mas eu não tenho a fé da minha mãe. Eu não iria a um médico por mim, mas se as crianças tiverem um problema médico sério, então sim eu iria”.

Neste exemplo, a oração e a fé impediram a mãe de Amanda de procurar ajuda médica e profissional. Talvez ela sentiu que a oração e a fé foram respondidas quando Amanda começou a andar novamente. Após muitos anos, Amanda suspeitou que a sua artrite precoce estivesse conectada à fratura. Ela não queria ser falsa à sua própria identidade e sentido de fé cristã, por consultar um médico. Mas seu sentido de compromisso não se estendia aos seus filhos. Se eles ficassem “muito doentes”, ou gravemente feridos, ela não faria o que sua mãe fez. Ela iria procurar ajuda médica profissional.

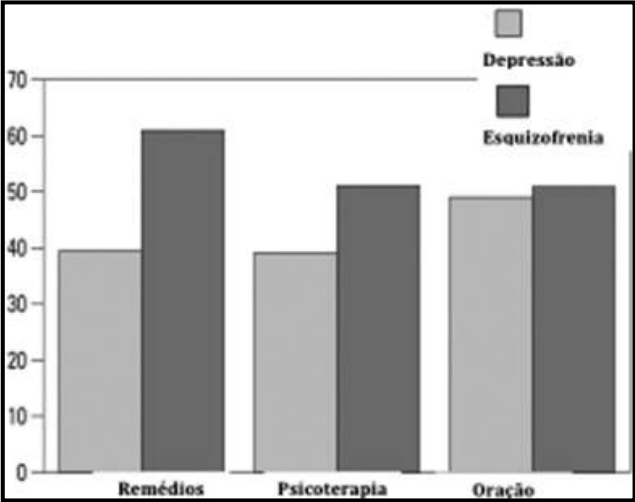
Campion e Bhugra (1997) relataram que na Índia, 45 por cento dos pacientes que visitaram uma moderna clínica psiquiátrica ocidentalizada tinham ido ver um curandeiro religioso antes de procurar ajuda dos psiquiatras. Craissati (1990) relatou que a psiquiatria ocidental é vista como um último recurso na Índia, enquanto os curandeiros religiosos são amplamente consultados.

Os exemplos acima foram de pessoas que utilizaram primeiro a oração e outras estratégias religiosas, antes ou em vez de consultar um médico. Mais comumente, no entanto, quando a medicina ocidental está prontamente disponível e barata, aqueles que sofrem de doenças físicas e psicológicas irão pragmaticamente usar uma mistura de intervenção médica e religiosa. A oração é

normalmente o método mais popular de intervenção religiosa (CINNIRELLA; LOEWENTHAL, 1999). Littlewood e Dein (1995) observaram que ortodoxos judeus hassídicos em Londres iriam consultar o seu médico por uma doença, mas buscavam uma bênção e conselho de seu líder religioso (Rabi) quando a doença se tornava recalcitrante.

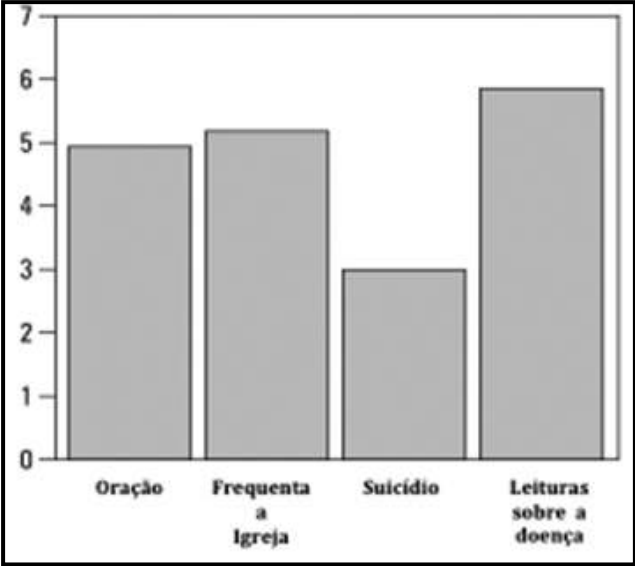
As figuras que seguem mostram quão eficaz a oração foi percebida, em comparação com outras formas de enfrentamento (*coping*) e tratamento, para a depressão, esquizofrenia e câncer.

FIGURA 4 – PERCENTAGENS CONCORDANDO QUE A ORAÇÃO, A MEDICAÇÃO E A PSICOTERAPIA SÃO EFICAZES PARA A DEPRESSÃO E PARA A ESQUIZOFRENIA



FONTE: Loewenthal e Cinnirella (1999a)

FIGURA 5 – CLASSIFICAÇÕES MÉDIAS DA EFICÁCIA DA ORAÇÃO E OUTROS MÉTODOS DE ENFRENTAMENTO (*COPING*) DO CâNCER



FONTE: Calculado a partir de Brown (1994, p. 187-188)

Nesta seção sugerimos que é difícil chegar a conclusões sólidas sobre se a oração realmente "funciona" no sentido de se os efeitos pelos quais foram orados são mais susceptíveis de surgir como um resultado da própria oração. No entanto, há muito a investigar em termos dos efeitos da oração sobre a pessoa que ora, das *expectativas* que as pessoas têm sobre os efeitos da oração, e das maneiras em que o uso da oração pode afetar outras formas de busca de ajuda.

3 O DISCURSO E A LINGUAGEM RELIGIOSA

Existem propriedades especiais da linguagem religiosa? O termo "linguagem religiosa" já foi usado exclusivamente para designar a linguagem utilizada na tentativa de descrever a experiência religiosa-mística. Era (e ainda é) amplamente aceito que as experiências religiosas e místicas têm propriedades especiais, uma das quais é a sensação clara de que tal experiência – uma vez sendo inefável e noética (parte da lógica que estuda as leis fundamentais do pensamento, conhecidas como os quatro princípios: identidade, contradição, terceiro excluído e razão suficiente [termo proposto por Hamilton que, entretanto, foi adotado por poucos autores] – não pode ser adequadamente descrita em linguagem (JAMES, 1995; JUNG, 1978; STACE, 1960). Assim, este tipo de linguagem religiosa depende fortemente da metáfora e do símile. Veja, por exemplo, a experiência de Tolstoi, descrita em James (1995, p. 154):

Lembro-me de um dia, no início da primavera, eu estava sozinho na floresta, emprestando meu ouvido aos seus barulhos misteriosos [...] tudo em mim despertou e recebeu um significado. Por que eu procuro além? Ele está lá, sem o qual não se pode viver. Reconhecer a Deus e viver são uma e a mesma coisa. Deus é o que a vida é.

Este tipo de experiência não é incomum. Embora sintamos como se estivesse esticando os recursos de linguagem, características particulares (metáfora, símile) e conteúdos particulares (intemporalidade, não espacialidade, paz, unidade) tendem a ser recorrentemente relatados (HOOD, 1975). Retornaremos à discussão sobre a experiência mística em um tópico posterior. Neste momento estamos simplesmente preocupados em chamar a atenção para as características distintivas da *linguagem da experiência mística*.

Existem muitos outros tipos de discursos e textos religiosos. Esses incluem:

- *Livros* e outros textos, *sermões* e outras formas de discurso, em que uma pessoa em uma posição de autoridade religiosa reconhecida admoesta, informa e inspira.
- *Testemunhar*, em que um novo membro do grupo religioso, ou um membro com uma inspiração renovada, fala sobre a sua vida, experiências inspiradoras e as vantagens do seu caminho de vida recém-descoberto que, muitas vezes, incluem a paz de espírito, realização como pessoa e o encontrar-se.
- Convertidos a todas as religiões comumente falam com entusiasmo de seu novo

senso de propósito, de retidão, e de paz interior recém-descobertos (JAMES, 1995; LOEWENTHAL, 1995).

Observe os excertos a seguir.

Discursos religiosos: AUTORIDADE RECONHECIDA

Neste exemplo, o autor rabínico, Rabi Shneur Zalman de Liadi, sugere uma explicação cabalística para os efeitos de dar caridade, que é argumentado beneficiar o doador:

"A essência da penitência (reunindo-se com Deus) está no coração, já que pelo arrependimento das profundezas do coração a pessoa excita as profundezas da luz superior (espiritual). No entanto, para realmente trazer para fora (esta luz) para que ela brilhe (e cause efeitos) nos mundos superiores e inferiores (físico e espiritual), tem de haver excitação a partir de baixo sob a forma de ação, nomeadamente a ação da caridade (justiça) e bondade sem limites ou medidas. Assim como uma pessoa oferece muita bondade [...] a alguém que não tem nada em absoluto [...] assim O Santo, bendito seja, oferece a sua luz e a sua bondade com uma benignidade grandiosa [...] Por isso, todas as faltas em ambos mundos superiores e inferiores, causadas pelo pecado, são corrigidas".
(Shneur Zalman, 1973, tradução nossa)

Discurso religioso: TESTEMUNHO

Poston (1988) recolheu 70 testemunhos de norte-americanos convertidos ao Islã. Uma jovem mãe foi entrevistada na convenção da Sociedade Islâmica da América do Norte em 1987. Ela disse que havia se tornado frustrada com as pressões exercidas sobre ela pelo movimento de libertação das mulheres, que incorporou várias filosofias, incluindo a igualdade de oportunidades para as mulheres no local de trabalho, a liberdade da exploração por parte de homens no casamento, a liberdade de escolha em relação à criação dos filhos, e em alguns casos, alguma forma de emancipação sexual ou liberação. Ela se converteu ao Islã e se casou com um muçulmano. Seu novo estilo de vida 'tradicional' concordou integralmente com a sua percepção de si mesma como mulher. Ball (1988), em seu estudo 'Por que as mulheres britânicas se convertem ao Islã', concluiu que as mulheres britânicas convertidas com quem falou sentiam o mesmo, assim como as mulheres entrevistadas por Kose (2012). Este efeito não se limita ao Islã. Mulheres judaicas ortodoxas entrevistadas por Loewenthal (1988) valorizaram o sentido de propósito em seus papéis de esposa e de mãe. Ionescu (1998) entrevistou mulheres alemãs convertidas aos novos movimentos religiosos japoneses. Essas mulheres também apreciavam o valor posto em seus selves femininos.

FONTE: Shneur Zalman (1973), Poston (1988), Ball (1987), Kose (2012), Loewenthal (1988) e Ionescu (1998)

- *Profecia*, na qual uma pessoa que é (agora ou depois) considerada como tendo autoridade religiosa – mesmo que não seja formalmente aprovada – entrega mensagens sobre eventos futuros prováveis, muitas vezes com avisos de que as pessoas devem melhorar o seu comportamento para evitar um desastre.
- *Histórias*, muitas vezes aparecendo em formas variadas, que são destinadas a instruir, informar e inspirar.

Observe os excertos a seguir.

O Discurso religioso: PROFECIA

No início do século XIX, os colonos europeus estavam invadindo cada vez mais o território indígena na América do Norte. Os índios tinham acolhido os primeiros europeus, mas tornaram-se mais cautelosos, desiludidos e, finalmente, aterrorizados e hostis, na medida em que as terras indígenas foram tomadas por “tratados” indesejados, pela força ou pela astúcia, enquanto os próprios índios foram comprados com álcool e presentes baratos, ou deportados, mortos, escravizados, torturados ou presos para abrir caminho para os colonos brancos. Os índios se sentiam espiritualmente vinculados a suas terras, e eles não conseguiam prosperar uma vez que eles fossem movidos. Um líder indígena, Tecumseh, declarou: “O Grande Espírito é o meu pai. A terra é minha mãe”. Tecumseh disse que toda a terra pertencia a todos os índios, e que nenhuma tribo individual estava habilitada a vender a terra ou qualquer parte dela. Tecumseh, no início lutou contra os europeus, porque ele acreditava que se os índios se unissem e não vendessem as suas terras, eles poderiam manter sua herança. Enquanto isso, o irmão de Tecumseh, Tenskwatawa, o Profeta, desenvolveu e espalhou uma religião, revelada a ele através de transe e revelações sobrenaturais. O Grande Espírito lhe havia revelado que os americanos brancos “cresceram a partir da escória da grande água (Atlântico), quando foi perturbada por um espírito maligno e a espuma foi conduzida para a floresta por um forte vento leste. Eles são numerosos, mas eu os odeio. Levaram suas terras, que não foram feitas para eles”. Tenskwatawa ensinou que os índios tinham causado seus próprios problemas por suas transgressões: adotaram os modos dos brancos – embriaguez, animais domésticos, comercialização de produtos, armas. Estas influências corruptoras devem ser jogadas fora, e os índios devem se juntar ao renascimento religioso e ao seu canto e dança. Por este meio, os homens brancos seriam varridos (por forças espirituais), e as condições anteriores seriam restauradas para os índios. Tecumseh e Tenskwatawa fundaram um centro religioso, “Cidade do Profeta em Indiana”, onde os convertidos viviam na pureza, sem nenhuma das influências corruptoras do homem branco, enquanto os irmãos viajavam, ganhando novos convertidos. (Debo, 2013)

Discurso religioso: HISTÓRIA

Um grande mestre hassídico, o Maguid de Mezeritch, foi visitado duas vezes por

ano por um de seus seguidores, Reb Zusia. Em um inverno, Reb Zusia chegou na casa do Maguid, mas foi dito que ele deveria voltar para casa imediatamente. Reb Zusia ficou muito surpreso. Ele disse ao Maguid que tinha planejado ficar por três meses, para aprender com ele. "Só posso obedecer suas ordens, se você me prover com três meses de inspiração".

"Muito bem", disse o Maguid. 'Preste muita atenção ao que eu digo agora, e com isso apreenda toda a inspiração que você precisa [...] Há três coisas que você pode aprender com um bebê, e sete de um ladrão. Um bebê está sempre feliz e nunca deprimido. Ele nunca está ocioso. Nem por um momento. E quando ele precisa de algo de seu pai, até mesmo algo insignificante, ele imediatamente grita. Um ladrão trabalha principalmente à noite. Se ele não conseguir o que ele quer uma noite, ele vai tentar novamente na próxima. Ladrões gostam uns dos outros, e se sacrificam para ajudar uns aos outros. Um ladrão vai até mesmo sacrificar-se para obter algo insignificante. Ele vende o que ele rouba pela metade do preço, para que as pessoas não saibam o que ele tem. Mesmo se ele for torturado, ele tem uma resposta: "Eu não sei". Ele é orgulhoso de seu trabalho e não mudaria isso por qualquer outra coisa".

(Tauber, 1994)

FONTE: Debo (2013) e Tauber (1994)

3.1 O DISCURSO E A CONSTRUÇÃO DA REALIDADE

Psicólogos e cientistas sociais estão geralmente interessados na maneira como o discurso é utilizado na construção da realidade, incluindo a realidade particular compartilhada pelos membros de um grupo social particular (BERGER; LUCKMAN, 2004). No contexto da religião, podemos compartilhar essas mesmas preocupações gerais ao olhar para os modos em que o discurso é utilizado para dar forma e construir a realidade, incluindo a realidade particular compartilhada por membros de um determinado grupo religioso. A título de ilustração, algumas sugestões nesse sentido serão resumidas.

Staples e Mauss (1987) analisaram o *discurso autobiográfico de convertidos* ao cristianismo e o compararam ao discurso daqueles que tinham um compromisso vitalício. Eles apontaram que, embora as autobiografias sejam relatos retrospectivos, elas são ativamente construídas, não são apenas fotografias verbais do passado. Uma função importante de tal construção ativa é a reformulação da identidade do converso. O discurso em geral pode ser extremamente importante para alcançar e negociar a identidade, veja por exemplo a pesquisa de Kerby e Rae (1998). No aspecto geral, o discurso autobiográfico especificamente é uma parte importante do processo da conversão religiosa. Na perspectiva de James (1995), a conversão transforma o *self* do indivíduo em um *self* que é conscientemente certo, superior e feliz, e as autobiografias dos convertidos religiosos muitas vezes apresentam um contraste entre o *self* atual e o *self* passado que era errado, inferior e infeliz.

Então, o testemunhar – o recontar a autobiografia religiosa para conversos em potencial – é importante não só em persuadir as pessoas sobre as vantagens da conversão. Testemunhar é importante na consolidação da identidade. Poston, citado acima, sugeriu que as mulheres convertidas ao Islã, por exemplo, relataram que desde a sua conversão elas sentem que estão expressando sua identidade feminina mais plenamente. Staples e Mauss (1987) também percebem a narração de autobiografias religiosas como importantes na formação e consolidação da identidade do narrador.

Day (1993) levou a visão construcionista da linguagem ao seu ponto extremo, em sua análise da linguagem religiosa. Em sua opinião, a linguagem da crença religiosa é performativa, em vez de informativa:

"Eu não estou dizendo que a vida é meramente historiada, mas sim que é totalmente assim – não que nós às vezes falamos para convencer, mas que sempre fazemos assim [...] não temos um modo de estar separado das histórias e dos papéis e das palavras que conhecemos [...] a crença, por causa de seus componentes narrativos, pode ser vista como uma função do público a quem ela é narrada" (DAY, 1993, p. 218, tradução nossa).

Narrativas de crenças, na perspectiva de Day, são utilizadas para ensaiar o que uma pessoa poderá acreditar, para explicar a crença, para justificar o que a faz tornar-se crível. Neste exemplo, Day (1993, p. 221) cita uma mulher explicando o que crença significa para ela, e justificando sua membresia na Igreja:

[...] Para mim, isso significa que você é parte de uma comunidade [...] ela [a Igreja] é um lugar onde eu posso expressar minhas convicções [...] Você só sabe o que a sua fé significa se você praticá-la com outras pessoas [...] Eu preciso sentir-me próximo a eles e compartilhar com eles o que eu acredito [...] por exemplo, recitar o credo. Quando nós dizemos isso, eu sinto, sim, eu acredito nisso. (tradução nossa).

Gergen (1993) sugere que este ponto de vista das crenças religiosas tem implicações maquiavélicas, e para restaurar a dignidade à crença religiosa, ele sugere que a crença deve ser vista como funcionando nas relações, às vezes provocando divisões, por vezes, trazendo harmonia.

Provavelmente o mais influente e elaborado exame dos efeitos de textos religiosos e de discursos religiosos foi realizado por Sunden (1959 apud LOEWENTHAL, 2000), em sua *teoria do papel (role theory)*. Na visão de Sunden, as narrativas religiosas permitem o desempenho de papéis: a narrativa religiosa descreve maneiras de se comportar em situações com as quais uma pessoa pode identificar-se. A narrativa “fala” à pessoa. Sunden tomou como ponto de partida o trabalho de G. H. Mead (2009), cujo trabalho sobre o desenvolvimento social foi influente na sociologia e na psicologia social. Mead disse que quando experimentamos uma interação social com outras pessoas, da próxima vez que uma situação semelhante acontece, somos capazes de *antecipar* as reações prováveis

de outras pessoas, e podemos ajustar o nosso comportamento em conformidade. Mead sugeriu um *Outro generalizado* e internalizado, em alguns aspectos, um pouco parecido com o superego interiorizado da psicologia freudiana, um monitor interno de nossas ações e ações planejadas. Muitas narrativas oferecem a oportunidade de alargar o leque de nossa experiência, interpretar (vicariamente) novos papéis sociais e desenvolver novas habilidades sociais. Isto é verdade para as narrativas religiosas, que permitem que os indivíduos aprendam a antecipar a parte de Deus em uma interação.

A glossolalia (falar em línguas) foi entendida em termos de teoria do papel de Sunden. Ela é vista pelos grupos religiosos carismáticos que a praticam como um "dom do espírito". A glossolalia tem sido interpretada por Holm (1987) como uma pseudolinguagem, aprendida por meio da imitação e praticada de acordo com as regras linguísticas, da Bíblia e da comunidade religiosa. Uma vez que um indivíduo começa a falar em línguas, ele ou ela assume o "papel do batismo do espírito". Holm segue as observações de Samarin (1972) de que a glossolalia não envolve um estado de transe especial, ou outro estado alterado de consciência. Grady e Loewenthal (1997) observaram que as pessoas que falam em línguas não viam como uma atividade de excitação ou extática, embora este com frequência é o ponto de vista daqueles que não falam em línguas. A atividade era vista como calma e tranquilizadora e, muitas vezes, realizada em privado, juntamente com outras atividades, como cozinhar.

A glossolalia pode soar como uma "fala louca (*crazy talk*)" – fala ilógica e desconexa – para aqueles que ainda não a ouviram, e que não têm conhecimento de seus usos em contextos religiosos. Littlewood e Lipsedge (2005) relataram que era muito difícil dizer se um de seus pacientes psiquiátricos estava engajado em uma fala louca, ou se estava praticando a glossolalia. Eles pensaram que ela poderia estar falando em línguas, mas seus membros da igreja, quando convocados para consulta, estavam convictos de que ela não estava falando em línguas. Eles tinham certeza de que ela precisava de ajuda psiquiátrica. Leff (1993) elaborou orientações úteis para distinguir entre glossolalia e sintomas tipo esquizofrênicos – como a "fala da loucura" – que pode ser uma característica de algumas doenças psicóticas.

- Declarações glossolálicas consistem de uma sequência de fonemas que não constituem palavras reconhecíveis em qualquer língua humana.
- A glossolalia dura apenas alguns minutos.
- A glossolalia sempre ocorre em contextos de uma cerimônia religiosa e, embora os sons sejam incompreensíveis, o significado simbólico é claro para todos os participantes. (Entretanto, há evidências de que a glossolalia genuína é praticada fora das cerimônias religiosas formais, por exemplo, Grady e Loewenthal, 1997).
- Em contrapartida, no transtorno do discurso esquizofrênico, as palavras individuais no discurso são reconhecíveis, mas as ligações entre elas não podem ser seguidas.
- O distúrbio da fala da esquizofrenia continua por dias, semanas ou mais.
- Ao contrário da glossolalia, embora as palavras individuais sejam compreensíveis, o significado geral é obscuro.

Leff (1993, p. 77) cita um exemplo do discurso esquizofrênico desordenado, que é citado aqui porque, como muitos outros exemplos do mesmo tipo, mesmo que os significados específicos não sejam claros, o conteúdo religioso é alto:

Na minha mente há uma essência de algo que está vindo você vê e para deixá-los preparados até em e em seguida, quando o Senhor estiver pronto aquela essência que está de volta na minha cabeça quando o Senhor disser isso o meu Senhor ali terá suprido então as pessoas que que estiverem prontas para aqueles que têm sido aplicados para entrarem e coincidirem em sua entrada sobre a coisa que o Senhor traz para mim dizer que daquele dia em diante como e como e quando para coincidir com a sua entrada em junto a mim.

4 COMPORTAMENTO SOCIAL, GRUPOS E NORMAS

O entendimento clássico da religião de James (1995), como pensamentos e sentimentos específicos ao *indivíduo* em sua *solitude*, em relação com o divino, cria uma resposta emocional na maioria de nós. A religião envolve sentimentos privados internos e experiências, que são difíceis de compartilhar. No entanto, James tem sido criticado por influenciar a psicologia da religião demasiado na direção do estudo do indivíduo, e muito pouco na compreensão dos processos sociais envolvidos.

A iluminação individual no budismo, por exemplo, normalmente é buscada em um monastério em que as pessoas vivem em grupos fechados, absorvendo mensagens sobre como eles devem proceder para alcançar a iluminação, e o que devem dizer a si mesmos sobre o que eles podem e devem sentir. Noviciados que buscam a iluminação sentam em fileiras. Monges mais experientes supervisionam a meditação e admoestam – ou até mesmo atacam – aqueles cuja postura ou aparência sugere que eles não estão meditando em uma forma que é susceptível de conduzir ao sucesso.

Este exemplo é dado porque podemos pensar na meditação como um excelente exemplo de um processo que é individual, privado e solitário. No entanto, cada praticante da meditação deve ser orientado em como meditar corretamente, e este é um processo demorado. Envolve a interação social em grupos estruturados, com membros que desempenham papéis claramente definidos. Mesmo um eremita religioso depende dos outros para o apoio, aprovação e a liberdade dos incômodos – em outras palavras, para a validação de sua identidade como devotos à vida religiosa solitária. Assim, embora as experiências e sentimentos religiosos sejam privados, e podem acontecer – todavia nem sempre – quando se está sozinho, a religião é essencialmente social tal como privada.

Uma característica fundamental da religião é o *grupo religioso*. Assim como outros grupos sociais, grupos religiosos têm funções explícitas e implícitas, líderes e membros que desempenham papéis especiais, normas e padrões, e meios de manter e desenvolver essas normas e padrões. Uma característica fundamental

da vida em grupo é a identidade social, e Marcia (1966) sugeriu que as decisões sobre a religião ou outras ideologias são uma característica central dos conflitos na adolescência para obter identidade. Os grupos religiosos *incorporam* novos membros. Alguns grupos religiosos fazem isso de forma mais ativa do que outros (OLSON, 1989). No que se segue, vamos analisar a conversão, a incorporação de novos membros em um grupo religioso e o desenvolvimento da identidade religiosa. Vamos também olhar para a desistência – o ato de sair de grupos religiosos – e analisar outras formas de comportamento social dentro de grupos religiosos.

4.1 CONVERSÃO: TIPOS E MOTIVOS

Você diria que já se submeteu a alguma forma de conversão religiosa? Tente responder ao seguinte questionário.

1. Você pertence a um grupo religioso? SIM/NÃO
2. Você se identificaria como religioso? SIM/NÃO
3. Você se identificaria como espiritual? SIM/NÃO

Se você disse sim a alguma das situações acima, qual dos seguintes é mais aplicável a você?

- A. Eu tenho sido assim desde sempre.
- B. Eu mudei bastante de repente. (Em alguns dias, horas, instantes).
- C. Eu mudei lenta e gradualmente. (Ao longo de semanas, meses ou anos).

FONTE: O autor

“Não” para cada uma das três primeiras questões claramente o desqualifica, desde que você não reconhece qualquer filiação religiosa ou identidade religiosa ou espiritual. Alguém que seleciona a opção A pode não ser identificado como um convertido, Staples e Mauss (1987) iriam chamá-los de comprometidos em vez de convertidos. Scobie (1975), no entanto, chamaria essa pessoa de um “convertido inconsciente”. A opção B descreve a conversão como geralmente entendida, com ponto de virada relativamente curto e claro. Se você tiver selecionado a opção C, pode não concordar que tenha sofrido uma conversão, você pode preferir descrever isso como um processo gradual de avaliação de opções, por exemplo. Scobie, no entanto, chamou isso de um processo de conversão gradual, alegando que demonstra a característica diagnóstica crucial de uma mudança de identidade – no estudo de Scobie, convertidos graduais poderiam apontar para um período em suas vidas em que não podiam (pelo menos em retrospecto) identificar-se como cristãos.

Os primeiros estudos da conversão religiosa analisaram a conversão ao cristianismo, e esse interesse continua. Durante os anos 1970 e 1980 houve um

interesse crescente sobre conversão para os chamados "Novos Movimentos Religiosos". Podemos ver isso nos estudos de Galanter et al. (1979), por exemplo. Mais recentemente, tem havido estudos sobre a conversão e o compromisso às religiões não cristãs tradicionais. Podemos ver isso, por exemplo, nos estudos de Loewenthal (1988), Kose (2012, 1996) e Kose e Loewenthal (2000).

A conversão pode ser definida como a afiliação a um grupo religioso e identificação como um membro. A conversão sempre envolve uma mudança de identidade, mas às vezes isso pode acontecer sem a afiliação e a participação muito ativa.

Bragan (1977) descreveu um jovem ministro e estudante britânico que teve uma infância bastante monótona em uma casa tediosa e não particularmente feliz. Ele não teve uma educação religiosa. Ele não foi muito bem em seus estudos na escola, e a deixou assim que pôde, assumindo uma série de empregos que exigiam pouca qualificação. Enquanto isso, sua família emigrou para a Nova Zelândia, mas ele decidiu ficar na Grã-Bretanha. Enquanto ele estava levando uma vida solitária e sem rumo em alojamentos, leu uma Bíblia, e foi "agarrado" por isso. Ele começou a chamar-se um cristão, e o termo cristão tinha um significado especial para ele. Eventualmente, ele se juntou a uma igreja e entrou no ministério, mas passou um período significativo identificado como um cristão antes de pertencer a uma igreja.

Lofland e Skonovd (1981) diriam que a história de conversão desse jovem demonstra um motivo de conversão "intelectual". Lofland e Skonovd pensaram que seria enganoso agrupar as conversões em *tipos* (como os escritores anteriores tinham feito), e sugeriram que, ao invés disso, a maioria das histórias de conversão mostra uma mistura de *motivos*. O motivo intelectual foi caracterizado por uma exposição ao texto ou ao discurso religioso, seguido de uma mudança de identidade. Tem sido sugerido que os motivos intelectuais são suscetíveis de aumentar, na medida em que os livros ficam mais baratos, em que há aumentos em popularidade dos televangelismos, e (mais recentemente) à medida que mais pessoas têm acesso à internet, com os grupos religiosos desenvolvendo *websites* melhores e mais atraentes. Outros motivos de conversão definidos por Lofland e Skonovd incluem o *social* – em que amigos ou outros contatos sociais levam, primeiramente, a pessoa a se envolver em atividades religiosas –, o *místico* – no qual uma experiência mística inexplicável ocorre e é percebida como a validação da religião –, e o *experimental* – em que a pessoa primeiro experimenta a religião e, somente depois, assume um compromisso.

Observe a breve biografia a seguir. A senhora "B" é uma jovem mãe judia ortodoxa. Ela não teve uma educação religiosa, mas quando estava na faculdade, ficou amiga de um menino judeu, e na *Hanucá* (o festival das luzes no inverno) um grupo de amigos costumava acender uma Menorá (candelabro de sete braços). Os amigos estavam todos envolvidos na contracultura do *rock* e das drogas dos anos 60-70. A senhora "B" disse que teve um impulso especial para fora da justaposição do Menorá tradicional com a contracultura dos cabelos e barbas longas da multidão à sua volta. Ela disse que era "bonito". Todavia, finalmente passou a estudar e experimentar o judaísmo ortodoxo (LOEWENTHAL, 1988).

A biografia da senhora “B” mostra influências de motivos sociais – a multidão de amigos que acendeu o Menorá, um motivo místico – a admiração suave e o “sussurro” religioso na justaposição de uma cerimônia tradicional realizada por portadores da contracultura –, e um motivo experimental, quando ela decidiu experimentar o judaísmo “corretamente”.

Kose e Loewenthal (2000) estudaram as biografias de conversão de 70 britânicos convertidos ao Islã. Estes convertidos eram propensos a relatar motivos experimentais e intelectuais e, por vezes, motivos místicos e afetivos. Motivos coercivos e revivalistas raramente foram relatados.

Algumas conversões acontecem de repente, mas a maioria são questões que perduram longamente (SCOBIE, 1975). A maioria das pessoas que têm uma educação religiosa está consciente de um período muitas vezes prolongado de pensamento e, eventualmente, de conflitos, antes de fazer algum tipo de afirmação ou compromisso consciente (LOEWENTHAL, 1988; MARCIA, 1966; STAPLES; MAUSS, 1987). As crises religiosas, dúvidas, deserções e momentos culminantes podem acontecer e acontecem durante a vida adulta. Assim, embora as biografias religiosas retrospectivas muitas vezes se concentram em um ponto de reviravolta crucial, muitas vezes, na adolescência ou no início da idade adulta, a conversão pode ser vista como apenas uma característica (notável) em um processo ao longo da vida.

4.2 MÉTODOS DE CONVERSÃO

Os grupos religiosos têm favorecido e desenvolvido uma enorme variedade de métodos para atrair e incorporar novos membros, e para educar e reter os membros existentes e seus filhos. A título de ilustração de algumas das variedades de métodos de atrair e reter novos membros, dois métodos, os de Billy Graham e do Moonismo (Igreja da Unificação de Sun Myung Moon), são descritos nos excertos a seguir.

BILLY GRAHAM

Billy Graham é provavelmente o norte-americano evangelista cristão moderno mais conhecido. Na década de 1950, uma organização grande, eficiente e aparentemente bem financiada reforçou suas *performances* de campanhas carismáticas em massa. As principais características de seus métodos incluíam:

- *Trabalhar em rede* – através de organizações religiosas existentes para trazer um grande número de pessoas com algum interesse na possível inspiração religiosa. Uma multidão de membros de igrejas e seus amigos, muitos dos quais estavam simplesmente curiosos para ver o que ocorreria, eram levados

de ônibus em grandes distâncias para uma reunião em massa em um grande estádio. A expectativa e a emoção aumentavam até o aparecimento do pregador, que primeiramente se concentrava no aspecto descrito abaixo.

- *Excitação do medo* – todos os presentes eram plausivelmente descritos como estando em um estado de pecado e complacência. Uma imagem assustadora era descrita a respeito do destino que esperava todos os que não se arrependessem de seus caminhos atuais. Quando o terror atingia o seu pico, o pregador oferecia um raio de esperança. O indivíduo poderia escapar das punições temidas (neste mundo e no próximo), voltando-se ao Senhor e aceitando-o plenamente em sua vida.
- *Influência da maioria* – neste momento, todos aqueles que desejavam aceitar o Senhor plenamente em suas vidas eram convidados a vir para a frente, sinalizando publicamente o seu novo (ou renovado) compromisso. Os organizadores, em seguida, procediam à frente do estádio para anotar os nomes e os endereços daqueles que vieram para a frente, para que mais tarde pudessem ser colocados em contato com as igrejas locais. Para o observador na plateia, não era claro se quem ia para a frente eram apenas os organizadores ou convertidos, ou ambos. A aparência era de uma debandada bastante ansiosa. Na medida em que a correria abrandava, o pregador encorajava aqueles que ainda estavam sentados para vir à frente. Muitos o faziam, até que aqueles que permaneciam em seus assentos eram uma minoria, muitos deles, sem dúvida, perguntando se eles estavam errados em resistir quando tantas pessoas estavam indo para a frente para fazer o seu compromisso.
- *Consolidação* – os organizadores incentivavam o contato com as igrejas locais para aqueles que não estavam já envolvidos. Isso conduzia ao envolvimento nas frentes sociais e educacionais, e na incorporação de muitos daqueles que tinham feito um compromisso na reunião de massa.

(Colquhoun, 1955)

IGREJA DA UNIFICAÇÃO (MOONISMO)

Provavelmente, o mais conhecido dos Novos Movimentos Religiosos pós 1960 é o Moonismo. As histórias de conversão (e de desconversão) de membros foram documentadas por Galanter et al. (1979), Barker (1984) e outros. Long e Hadden (1983) sugeriram que os métodos de conversão do moonismo desenvolveram-se ao longo dos anos 1970, até que eles se tornaram bastante eficazes na conquista e na incorporação de novos membros, embora fossem menos eficazes na retenção de membros.

- *Contato inicial com os não comprometidos* – novos membros em potencial seriam identificados em locais públicos por características como a sua juventude e o fato de não estarem com pressa. Um membro iria envolver-se com o recruta em potencial em uma conversa com um pretexto plausível, como oferecendo algo para vender ou pedindo a hora. Na medida em que a conversa se desenvolvia, ao recruta em potencial era oferecida amizade ou, eventualmente, a esperança de um envolvimento sexual ou romântico. O recruta em potencial seria

convidado para ir à “casa” do membro, que na verdade seria a habitação comunal lotada de muitos outros membros do moonismo. Haveria, com frequência, uma decepção inicial de que um encontro íntimo não iria ocorrer, mas essa decepção dissiparia sob o impacto do nomeado “bombardeamento de amor”.

- *Bombardeamento de amor* – uma refeição seria servida e o novo recruta iria sentir-se sobrecarregado e impressionado com o carinho e a estima oferecida pelos novos amigos. Depois disso ele/ela iria relatar que “sempre parecia estar encontrando-se” com um ou mais desses novos amigos. O recruta seria convidado várias vezes, e, eventualmente, convidado para um retiro campestre, onde a “incorporação” continuaria.
- *A continuação da incorporação* – isolado de outros laços sociais (trabalho, família, amigos – um lugar onde não há telefone ou cartas) e de outras fontes de informação (televisão, jornais, rádio), o novo membro iria se juntar em rituais de grupo e ser ensinado em doutrinas secretas do grupo.

FONTE: Colquhoun (1955), Long e Hadden (1983).

Há uma distinção social-científica popular entre as igrejas estabelecidas e as *seitas* recém- desenvolvidas ou outros novos grupos religiosos (WILSON, 1970). Uma distinção alternativa – embora similar – é entre grupos religiosos de “baixa tensão” e de “alta tensão” (BAINBRIDGE, 1997). Os grupos de alta tensão, por contraste aos grupos de baixa tensão:

- renunciam à sociedade e à cultura em seu aspecto amplo;
- sentem-se perseguidos;
- não cooperam com a religião estabelecida;
- não valorizam a propriedade, mas valorizam a pobreza;
- enfatizam a evangelização e a conversão.

Olson (1989) foi capaz de mostrar que os membros de grupos religiosos estabelecidos mais antigos eram menos amigáveis aos forasteiros e menos interessados em novos membros do que eram os membros de novos grupos religiosos. Os grupos mais recentes “necessitavam” de novos membros. Assim, os métodos de conversão e de incorporação variam com a idade, o tamanho e outras características do grupo religioso. Outras características que podem afetar os métodos de conversão e de incorporação incluem a sugestão de Glock e Stark (1965) de que diferentes privações ou necessidades percebidas são atendidas por diferentes tipos de grupos religiosos. Por exemplo, os cultos são sugeridos como atendendo às necessidades psíquicas, ou seja, as necessidades de experiências religiosas ou espirituais excitantes ou notáveis. Cultos são geralmente grupos religiosos fechados, de alta tensão, caracterizados por um líder carismático, que exige a rendição econômica e outras rendições, incluindo a desistência dos outros laços sociais (PALOUTZIAN, 1983, 1996).

Bainbridge (1997) descreveu o processo de "implosão", em que os membros de um novo grupo (religioso) tornam-se mais dependentes uns dos outros, e cortam os seus laços com a rede social mais ampla, criando as condições para crenças e práticas que não estejam vinculadas às normas da sociedade mais ampla. Em troca por qualquer perda ou sacrifício, os membros aprendem ensinamentos "secrets" e lhes são oferecidas experiências místicas ou religiosas especiais no contexto de um grupo apoiador e coeso. Buckley e Galanter (1979), por exemplo, informaram que "luz" foi muitas vezes vista por novos recrutas em potencial para a Missão da Luz Divina, um culto liderado pelo Guru Maharaj Ji. Recrutas potenciais eram convidados a reuniões em que os membros iriam "entregar *satsang*" – relatos de suas próprias experiências religiosas. Os novos recrutas poderiam experimentar luz e calor, o que seria visto como uma validação da veracidade dos relatos que eles estavam ouvindo. A incorporação posterior ao grupo envolvia sentimentos de aceitação por outros membros, propósito na vida e a prática regular da meditação, que (pelo menos temporariamente) oferecia sentimentos de paz.

4.3 SÃO ALGUNS TIPOS DE PESSOAS MAIS PROVÁVEIS DO QUE OUTROS PARA SE TORNAREM CONVERSOS?

Tendo visto que os grupos religiosos podem variar em quanto eles "necessitam" de novos membros, e em como eles irão recrutá-los, se é que eles de fato recrutam, nós agora perguntamos se alguns tipos de pessoas são mais propensos do que outros de procurar a experiência religiosa, de se tornar uma vítima ou alvo de um culto, ou de se tornar um convertido a uma religião mais tradicional.

Você já se deparou com qualquer um dos seguintes pontos de vista sobre os conversos? Você compartilha qualquer um desses pontos de vista? Que os convertidos são:

- fracos de espírito;
- de personalidades instáveis;
- facilmente manipuláveis.

Existe verdade em qualquer um desses pontos de vista? Ullman (1982) estudou os convertidos e os adeptos vitalícios em quatro grupos religiosos, dois grupos tradicionais e dois grupos novos. Os convertidos relataram mais infelicidade e estresse (no período pré-conversão) do que os aderentes vitalícios, e eles também relataram uma relação mais difícil com seus pais. Vários outros autores relataram um período de infelicidade, dúvida ou escrutínio entre os convertidos, no período de pré-conversão (BRAGAN, 1977; BROWN; SPILKA; CASSIDY, 1992). Há indícios de que alguns grupos religiosos que procuram convertidos podem visar ativamente aqueles que não possuem vínculos ou que tenham sido submetidos a uma crise, por exemplo, visitando os parentes daqueles que tiveram mortes

de familiares próximos, obtendo tais informações em relatos no jornal local. No entanto, Heirich (1977) sugeriu que a evidência de um período pré-conversão de estresse ou infelicidade não é claro e é de difícil interpretação.

Em geral, tem havido uma grande quantidade de publicações sobre a conversão religiosa e a mudança de personalidade. Estas publicações foram revisadas por Paloutzian, Richardson e Rambo (1998). Eles concluíram que a conversão teve efeitos mínimos sobre as funções elementares da personalidade (o caráter e os traços de personalidade do chamado “Cinco Grandes Fatores”: neuroticismo, extroversão, amabilidade, escrupulosidade e abertura para a experiência), todavia, que a mesma poderia resultar em mudanças profundas de transformação da vida nas funções de nível médio, tais como objetivos, sentimentos, atitudes e comportamentos, e nas funções da personalidade mais vinculadas à autodefinição, tais como a identidade e o significado da vida.

Uma hipótese muito interessante sobre a conversão foi apresentada por Kirkpatrick (KIRKPATRICK, 1992). Kirkpatrick sugeriu que a relação individual com Deus pode refletir estilos de relacionamento desenvolvidos na primeira infância e durante a vida infantil. Isso pode soar como uma reinvenção da hipótese freudiana sobre Deus que se assemelha à figura paterna, todavia não o é. A hipótese de Kirkpatrick é baseada na teoria do apego de Bowlby (2002, 2004a, 2004b), que se baseia em observações de bebês com seus cuidadores adultos, geralmente suas mães. Bowlby sugeriu três estilos de vinculação ou de apego:

- *Vinculação Segura* – em que o cuidador é uma base, à qual se volta quando há ameaças. Na ausência de perigo, a criança deixa a base para explorar e brincar livremente;
- *Vinculação Insegura-Evitativa* – em que a criança está ansiosa e apreensiva, relutante em desapegar e explorar, e em que o adulto pode mostrar sinais de rejeição. A causalidade é difícil de determinar, desde que o apego apreensivo da criança pode ser uma resposta à rejeição e à insegurança, enquanto que a evitação do adulto pode ser uma resposta às exigências excessivas da criança para segurá-la e confortá-la;
- *Vinculação Resistente ou Insegura-Ambivalente* (Mista) – em que ambos os estilos, seguro e ansioso-evitante, são evidentes.

A ideia de Kirkpatrick (1992) é que os estilos de apego transferem-se para a situação religiosa e, portanto, a relação da pessoa com Deus é semelhante em estilo à sua relação com seu cuidador primário. Além disso, Kirkpatrick mostrou que aqueles que relataram um estilo de apego seguro eram mais propensos a seguir o caminho religioso de seu cuidador primário do que aqueles que tiveram apego inseguro. Assim, aqueles com as mães devotas eram susceptíveis a ser devotos, e aqueles com mães sem religião eram susceptíveis a ser irreligiosos. Aqueles com apego seguro relataram uma relação religiosa menos intensa, enquanto que no caso daqueles com um estilo inseguro-evitativo era provável (se religioso) de terem passado por experiências intensas e terem uma relação mais intensa com Deus.

Isto está de acordo com relatos anteriores de pesquisas, de que havia uma série de características por vezes encontradas para distinguir aqueles que tinham sido submetidos a uma experiência de conversão repentina, daqueles que não a tiveram. Estes últimos incluem aqueles que não são religiosos, bem como aqueles que tenham sido submetidos à conversão gradual e adeptos religiosos vitalícios. Em comparação com os convertidos gradualmente, religiosos vitalícios e não religiosos, os convertidos súbitos foram relatados serem mais dogmáticos, entretanto mais felizes, desde a conversão (STANLEY, 1964).

Houve relatos mistos com relação à ansiedade e à psicopatologia entre os convertidos. Entretanto, houve poucos estudos prospectivos realmente adequados, em que as pessoas são monitoradas longitudinalmente e entrevistadas em intervalos. Witztum, Dasberg e Greenberg (1990) comentaram sobre um desses estudos, que mostrava evidência de um “efeito lua de mel”. Um período pré-conversão de estresse e angústia seguido por um período pós-conversão de “lua de mel”, que por sua vez fora seguido por uma queda no bem-estar na medida em que o convertido tenta entrar em acordo com as exigências do ajuste de longo prazo. Outros estudos, não longitudinais, são geralmente consistentes com esta descrição (LOEWENTHAL, 1995).

Então, onde é que isso nos deixa com respeito à pergunta com que começamos esta seção? Certos tipos de pessoas são propensos à conversão? Não há nenhuma evidência satisfatória permitindo uma resposta assertiva. Mas já vimos que é possível que alguns grupos religiosos podem ativamente alvejar alguns tipos de pessoas, aquelas que são suscetíveis de não terem vínculos e que estejam sob estresse. Vimos também que a conversão pode produzir um aumento transitório no bem-estar, o que pode fazer a conversão atraente para o infeliz ou insatisfeito. Finalmente, temos visto a sugestão de que a conversão súbita pode estar associada a um estilo particular de ajustamento pessoal.

4.4 DUAS PERSPECTIVAS SOCIOPSICOLÓGICAS SOBRE A CONVERSÃO

A conversão religiosa é um processo complexo, e foram discutidas aqui várias maneiras nas quais os psicólogos consideram o mesmo. Com um pouco mais de profundidade, apresentaremos duas abordagens psicológicas contrastantes.

A primeira abordagem é a *Conversão e a Identidade*. Um psicólogo que incentivou o estudo do desenvolvimento ao longo da vida foi Erikson (1976). Em sua teoria psicossocial do desenvolvimento da personalidade, ele argumentou o caso da influência social no desenvolvimento da personalidade. Ele sugeriu que nós nunca podemos ficar imóveis, já que a vida apresenta uma série contínua de desafios. Erikson as chamou de tarefas de desenvolvimento, e há tarefas de desenvolvimento características para cada fase da vida. Erikson identificou oito dessas etapas ou estágios de desenvolvimento, e descreveu os padrões de organização da personalidade características de sucesso e de fracasso na negociação de cada etapa. Uma tarefa de desenvolvimento é o desenvolvimento da identidade,

o que normalmente ocorre no final da adolescência/início da idade adulta. Marcia (1966) sugeriu que a identidade é principalmente baseada na *ocupação/ofício* e na *ideologia*. Em uma série de entrevistas com homens jovens na faculdade (nos EUA), ele observou quatro estados possíveis *vis-à-vis* o desenvolvimento da identidade:

- *Embargado*, em que a pessoa deixou-se levar com os papéis e as crenças que pareciam ser esperadas dele por sua família. Eles são confiantes sobre o que acreditam e o que eles estão propensos a fazer na vida, e não tiveram que despende muito pensamento sobre tais decisões;
- *Alcançado*, em que a pessoa alcançou uma identidade – crenças e uma ocupação (intencional) na vida –, mas estava ciente de um período de tomada de decisões;
- *Moratório*, em que a pessoa está esperando para estabelecer uma identidade, mas ainda está no processo de explorar e decidir;
- *Difuso*, em que a pessoa desistiu, ou nunca embarcou, no processo de formação de uma identidade. A pessoa com identidade difusa é suscetível de ser cínica e desesperançosa sobre a identidade – nenhum caminho parece valer a pena, e eles veem a si mesmos como, provavelmente, nunca querendo assumir qualquer tipo de compromisso.

As medidas baseadas neste esquema foram utilizadas no estudo do desenvolvimento religioso. Assim, Watson et al. (1998) mostraram que os indivíduos que obtiveram escores altos de religiosidade intrínseca eram mais propensos a relatar uma identidade alcançada em comparação com outras pessoas. A religiosidade intrínseca é considerada como um estilo sincero de orientação religiosa. Beit-Hallahmi (1989) sugeriu que todas as religiões têm como objetivo criar membros com um alto nível de envolvimento do ego, com uma identidade religiosa forte. No entanto, apenas uma minoria pode realmente atingir esse nível de envolvimento.

A segunda abordagem é a de *Moscovici e a influência minoritária*. Em 1980, o psicólogo social Serge Moscovici escreveu um artigo chamado "Rumo a uma teoria do comportamento de conversão", sugerindo que alguns dos processos que ele tinha observado quando as pessoas em pequenos grupos mudavam suas ideias poderiam estar operando na formação dos movimentos religiosos, bem como nos processos de aceitação de novas teorias científicas (DEL PRETTE, 1995).

Os primeiros trabalhos sociopsicológicos sobre a influência social nos grupos tinham sido muito afetados pela obra seminal de Asch (1955) sobre a complacência e a conformidade. Asch olhou para situações em que a maioria dos membros de um grupo expressava uma opinião que estava em desacordo com a verdade. Com frequência, a minoria relutante se deixava levar pela maioria, embora isto fosse geralmente apenas uma conformidade aparente. Elas expressavam reservas sobre a opinião da maioria, mas iam junto com a mesma, como que para “não baralhar as coisas”, um fenômeno semelhante ao que foi vividamente descrito por Janis (1983) como “pensamento de grupo”. Moscovici sugeriu que quando as pessoas parecem mudar as suas mentes sob influência da maioria, há pouca convicção interior. Então, em que circunstâncias surge a convicção interior, tais como na conversão religiosa

e no desenvolvimento de novos movimentos nas religiões? Moscovici sugeriu que a convicção pode vir após a persuasão por influência da *minoría*, uma situação em que até mesmo uma única pessoa defende um ponto de vista inovador, com sinceridade e *consistência*. Os estudos sociopsicológicos posteriores confirmaram a importância da consistência na influência minoritária (VAN AVERMAET, 1996), mas parece haver pouco ou nenhum exame das sugestões de Moscovici aplicadas especificamente à conversão religiosa – apesar de haver indicações tentadoras de que estas sugestões podem se encaixar muito bem neste contexto.

5 DEIXANDO GRUPOS RELIGIOSOS

Como, quando e por que os membros deixam seus grupos religiosos? Quais são as consequências de deserção ou de sair? Estas questões têm sido analisadas com menos frequência do que as questões de como, quando e por que as pessoas se juntam aos grupos religiosos. Mesmo assim, elas têm sido investigadas.

Por exemplo, Janet Jacobs (1987) propôs um modelo descritivo de dois estágios da desfiliação individual de movimentos religiosos sectários. Ela sugere que os membros, em primeiro lugar, afrouxam os laços com os outros membros, e, em seguida, tornam-se desencantados e desengajados com líder carismático.

Mytton (1993) descreveu alguns aspectos da consequência da deserção de um grupo religioso fechado na Grã-Bretanha. Sentimentos de culpa sobre a deserção, e isolamento, foram parcialmente explicados pelo fato de que ex-membros foram condenados ao ostracismo por seus antigos amigos do grupo, que não foram autorizados a ter mais relações com o desertor. Esta proibição pode até mesmo se estender aos membros da mesma família. De uma forma um pouco semelhante, Mordechai (1992) descreve como os membros da sua família foram condenados ao ostracismo por um grupo religioso bem estreito – de fato, excluídos – por desvios aparentemente muito pequenos dos desejos do líder do grupo.

Outro estudo sobre ex-membros envolveu um cenário diferente. A comuna Rajneeshpuram estava em uma fazenda isolada, e os membros tiveram contato limitado com o mundo exterior. Na sequência de uma dissolução da comuna, muitos membros mantiveram algum envolvimento com o movimento Rajneesh. Em um estudo, por Latkin (1993), havia poucos sinais de sofrimento psicológico após a desfiliação. No entanto, neste estudo, o cenário não foi o de um desencanto individual, mas de um "êxodo em massa", por razões não claramente especificadas. Latkin pensou que estes ex-membros estavam lidando bem com a situação, mas a sua desfiliação pode não ter sido completa. Embora a sua comuna tinha sido dissolvida, a maioria manteve as roupas e o nome Rajneesh, e manteve contato com outros membros.

Muitos grupos religiosos foram descritos de modo não simpático, provavelmente particularmente nos casos quando o grupo é "fechado" e não aceita contato entre os membros e o "mundo exterior". É provável que pelo menos alguns membros de alguns grupos religiosos se comportam de forma abusiva

ou com formas de exploração – mesmo que apologistas diriam que o abuso não deve acontecer. É provável que o abuso nas suas várias formas desagradáveis pode desempenhar um papel causando a deserção de grupos religiosos. Mas as pessoas podem ficar em grupos religiosos e continuar suportando o abuso, assim como em outras situações abusivas, simplesmente porque elas não têm para onde escapar. E as pessoas podem deixar os grupos religiosos – especialmente os de "baixa tensão", grupos abertos – por razões bastante amenas, se encontrarem algo melhor para fazer.

Veja o seguinte exemplo, descrito por Day (1993). Um casal britânico se casou na igreja. O marido não se vê como religioso, mas percebeu que os votos religiosos significavam algo para sua esposa e ele queria agradá-la, dizendo que era importante para ela ter a experiência compartilhada do casamento na igreja. O marido também admitiu que era importante para as crianças ter uma base na fé e por isso ele frequentava a igreja com a família quando os filhos eram pequenos. Quando eles cresceram, ele se sentiu desconfortável e hipócrita nos cultos da igreja, por exemplo no momento de declarar o credo. Enquanto sua esposa ia à igreja, ele começou a passar o tempo indo para passeios solitários ou fazendo leitura.

O marido, no exemplo descrito por Day (1993), achava os cultos da igreja entediantes e sem sentido, e parecia não ter interesses religiosos significativos fora do contexto da igreja.

Chamemos como quisermos, deserção, saída, desconversão etc. Deixar a religião parece não ser um tema popular para os estudos realizados por psicólogos, apesar de que a "secularização" tenha sido um tema importante para os sociólogos. Esses tópicos são pouco referidos em livros sobre a psicologia da religião, por isso, embora tenhamos algum entendimento das condições sociais associadas a um declínio na prática religiosa, temos apenas algumas pistas espalhadas sobre os processos psicológicos envolvidos e suas implicações psicológicas.

6 OUTROS TIPOS DE COMPORTAMENTO RELIGIOSO

Muitos outros tipos de comportamentos são importantes na religião, incluindo aqueles usados para manter os valores e as normas dos grupos religiosos. Estes vão desde o favorecimento de métodos de vestir e proclamação de identidade, através da educação e todas as diversas formas de educação dos filhos favorecidas ou incentivadas nos grupos religiosos, incluindo formas de sanção e incentivo que são usadas por membros adultos. Sabemos muito pouco sobre os aspectos psicológicos disto. Tem havido pouca atenção dada, por exemplo, à questão de saber se existem efeitos sistemáticos da religião sobre os métodos da criação de filhos (CAPPS, 1992; LOEWENTHAL, 1995).

Há também a questão de saber se e como as religiões estão associadas com o encorajar ou desencorajar formas particulares de comportamento. Por exemplo, a prestimosidade, a bondade e a prática da caridade, todas receberam muita atenção nos textos religiosos. Todavia, será que as pessoas religiosas são realmente mais prestativas do que as outras?

RESUMO DO TÓPICO 3

Neste tópico analisamos as abordagens dos psicólogos ao comportamento religioso. A oração, o discurso e a linguagem religiosa, e o comportamento do grupo (em particular os processos de conversão) foram examinados. Finalmente, alguns aspectos da deserção dos grupos religiosos foram examinados.

A oração é provavelmente a mais distintamente religiosa de todas as formas de comportamento, e é amplamente acreditado que seja útil. Tipos de oração e seus usos, efeitos e efeitos percebidos foram examinados.

O uso da linguagem em contextos religiosos foi examinado: a linguagem da experiência mística, sermões, profecias, histórias e o testemunhar. Duas funções importantes da linguagem religiosa são o estabelecimento de modelos de papéis (como na teoria do papel de Sunden), e o uso da linguagem no recontar a biografia religiosa pessoal, que desenvolve, define e consolida a autopercepção e a identidade.

O comportamento de grupo foi examinado com referência particular aos processos envolvidos na conversão religiosa, e foram descritos uma série de estudos e teorias. Finalmente, uma breve menção foi feita de outros tipos de comportamentos religiosos.



Perante a pergunta de se a oração tem efeitos no enfrentamento do estresse e se estes efeitos funcionam, diversas pesquisas concluíram que níveis mais altos de envolvimento religioso estão normalmente associados a níveis mais baixos de aflição e doença mental.

Analisar as afirmações a seguir sobre o resultado das pesquisas citadas acima:

- I – Uma provável razão para tal resultado é o melhor apoio intrapessoal e a independência em relação aos membros dos grupos religiosos.
- II – Aderir a um estilo de vida mais ordenado e menos severamente estressante é uma provável razão para tal resultado.
- III - Autores tais como McIntosh sugerem que o envolvimento religioso pode levar a alterações estritamente comportamentais.
- IV - A oração e outras atividades religiosas estão associadas com o uso relatado de interpretações religiosas do estresse, por sua vez, essas interpretações estão associadas a melhores resultados em saúde mental: menor angústia, ansiedade e depressão.

Assinale a alternativa com sequência de todas as afirmações CORRETAS:

- a) () I – II – III.
- b) () II – IV.
- c) () II – III – IV.
- d) () I – III.

UNIDADE 2

OS SENTIMENTOS E OS PENSAMENTOS RELIGIOSOS: EFEITOS DA RELIGIÃO NOS PROCESSOS PSICOLÓGICOS HUMANOS

OBJETIVOS DE APRENDIZAGEM

Esta unidade tem por objetivos:

- apresentar os principais fenômenos psicológicos no campo da Psicologia da Religião;
- introduzir a perspectiva psicológica dos fenômenos cognitivos (pensamento) religiosos da crença, desenvolvimento e fé;
- introduzir a perspectiva psicológica dos fenômenos emocionais religiosos e a psicopatologia;
- compreender os efeitos da religião nos processos psicológicos humanos.

PLANO DE ESTUDOS

Esta unidade está dividida em três tópicos. Ao final de cada um deles você encontrará atividades que o(a) auxiliarão a fixar os conhecimentos estudados.

**TÓPICO 1 - OS PENSAMENTOS RELIGIOSOS: CRENÇA,
DESENVOLVIMENTO E FÉ**

**TÓPICO 2 - OS SENTIMENTOS RELIGIOSOS: EMOÇÕES POSITIVAS E
NEGATIVAS E A PSICOPATOLOGIA**

**TÓPICO 3 - A RELIGIÃO E SEUS EFEITOS NOS PROCESSOS
PSICOLÓGICOS HUMANOS**



OS PENSAMENTOS RELIGIOSOS: CRENÇA, DESENVOLVIMENTO E FÉ

1 INTRODUÇÃO

Neste tópico vamos examinar a crença religiosa, a sua definição e mensuração. Estudos qualitativos e quantitativos da crença religiosa serão descritos. Vamos olhar para estudos sobre as mudanças nas crenças religiosas ao longo da vida, incluindo o desenvolvimento da fé.

2 A CRENÇA RELIGIOSA

O comportamento religioso e a crença religiosa são claramente coisas diferentes (BROWN, 1987). Quantas vezes você já ouviu alguém declarar algo como: "Eu participo de todos os movimentos, mas isso não significa nada", ou "Eu só frequento os cultos para agradar à minha família. Eu não sou um crente", ou, inversamente, "Eu acredito, sem ter que ir à igreja".

Empiricamente, o comportamento e a crença religiosa tendem a ocorrer em conjunto. Aqueles que são mais religiosamente ativos são mais propensos a acreditar. Mas isso não significa que podemos dizer o que está na mente de uma pessoa meramente por saber como ela se comporta.

O comportamento e a crença exigem estudos separados. Ambos se afetam mutuamente. Podem estar inter-relacionados, mas são diferentes tipos de atividade humana, com diferentes antecedentes. Então nos voltamos do comportamento religioso aos aspectos cognitivos da religião – as crenças.

O termo *crença religiosa* será usado aqui para se referir ao *conteúdo* das crenças sobre assuntos religiosos – o que o indivíduo acredita sobre Deus, a espiritualidade e questões relacionadas.

Uma maneira de olhar para o conteúdo das crenças é pedir às pessoas sobre suas crenças e gravar o que é dito. Os investigadores que têm utilizado esta abordagem qualitativa incluem Rizzuto (1974) e Fowler (1992). Rizzuto usou entrevistas clínicas para avaliar como os indivíduos concebiam Deus, e

para examinar como o conceito de Deus relacionava-se com experiências na vida familiar, especialmente durante a infância. Fowler utilizou entrevistas estendidas para observar o que as pessoas acreditavam, como elas justificavam suas crenças e como a fé – definida em sentido amplo – desenvolveu-se durante a vida adulta. Alguns dos resultados de Fowler serão descritos neste tópico, enquanto que o trabalho de Rizzuto, que se concentra mais fortemente sobre os sentimentos envolvidos nas ideias religiosas, será descrito no próximo tópico.

Os psicólogos e cientistas sociais também tentaram quantificar as crenças. Por exemplo, a Tabela 3 mostra as porcentagens de crentes em diferentes conceitos cristãos, em três diferentes denominações cristãs na Austrália na década de 1960.

TABELA 3 – PORCENTAGENS DE CRENTES EM DIFERENTES CONCEITOS CRISTÃOS

	Anglicano	Católico Romano	Metodista
Deus	88	94	90
Céu	60	82	70
Inferno	26	64	28

FONTE: Brown (1987)

Há várias coisas interessantes nesta tabela. Em primeiro lugar, até mesmo um item "fundamental" da crença religiosa – a crença em Deus – não era mantida por um grande número de pessoas que afirmavam afiliação a um grupo religioso, entre dez por cento para as denominações protestantes. Em segundo lugar, havia um monte de protestantes, mais de 30 por cento, que não acreditavam no céu, e a maioria dos protestantes – mais de 70 por cento – não acreditava no inferno. Informações como estas podem ser usadas em várias formas interessantes. Por exemplo, podemos comparar tais informações através das denominações e grupos religiosos ou culturais – como na Tabela 3 – ou em diferentes pontos no tempo. Isto dá indicações úteis quanto às condições sociais associadas às variações na crença.

Outra maneira de quantificar as crenças envolve a semântica diferencial, que é um tipo de escala de classificação desenvolvida por Charles Egerton Osgood et al. (1957). O quadro a seguir mostra um exemplo simples.

QUADRO 7 – CLASSIFICAÇÃO SEMÂNTICA DIFERENCIAL

Marque um X em cada linha para mostrar como você localizaria o significado de cada palavra:

DEUS É:

BOM

MAU

FORTE

FRACO

O Céu É:

BOM

MAU

FORTE

FRACO

O Inferno É:

BOM

MAU

FORTE

FRACO

FONTE: Osgood et al. (1957)

Osgood et al. (1957) solicitaram a um grande número de pessoas para classificar um grande número de palavras em um grande número de escalas de diferencial semântico. A análise estatística (análise fatorial) sugeriu que havia três fatores principais subjacentes ao significado – pelo menos, o significado como estava sendo aferido utilizando este método de mensuração. Esses três fatores eram: *avaliação*, *potência* e *atividade*. James G. Snider e Charles E. Osgood (1969) publicaram um atlas semântico, dando os perfis de uma série de palavras. Brown (1987) sugere que a maioria dos conceitos religiosos familiares (principalmente cristãos) obtém escores de avaliação e potência elevados. A Tabela 4 mostra as pontuações de avaliação e de potência para as três palavras da Tabela 3 e do Quadro 4. A maior pontuação positiva possível seria 3 positivo, e o negativo mais extremo possível seria 3 negativo. Deus é visto como levemente, mas não marcadamente agradável, o céu como muito agradável, e o inferno como (sem surpresa) desagradável. Todos os três conceitos são altos em potência. A título de comparação, os cristãos (para os cristãos norte-americanos que faziam as classificações) foram vistos como agradáveis e potentes, enquanto os ateus foram vistos como um pouco desagradáveis e impotentes.

TABELA 4 – SEMÂNTICA ESCORES FATORIAIS DIFERENCIAL PARA CINCO CONCEITOS RELIGIOSOS

	Avaliação	Potência
Deus	+ 0.43	+ 2.43
Céu	+ 2.55	+ 2.47
Inferno	- 2.09	+ 1.93
Cristãos	+ 2.11	+ 1.90
Ateístas	- 0.93	- 0.53

FONTE: Brown (1987), Snider e Osgood (1969)

Você pode olhar para essas informações e pensar: "E daí? Todos nós sabemos que o céu é supostamente um lugar melhor do que o inferno, então por que precisamos de grandes inquéritos para nos dizer que a maioria das pessoas pensa isso?". A primeira resposta a tal reclamação é que nunca podemos ter certeza de que as pessoas acreditam o que nós pensamos que elas acreditam. Este tipo de informação é interessante por outras razões. Tal como acontece com as informações na Tabela 3, podemos comparar as informações coletadas em momentos diferentes ou de diferentes grupos de pessoas, para obter pistas sobre as condições sociais que estão associadas a diferentes tipos de crenças. Também é interessante comparar as informações das Tabelas 3 e 4. Isso pode dar pistas sobre a dinâmica psicológica subjacente às crenças. Perguntávamos, por exemplo, se o inferno era uma crença impopular porque ele é visto como tanto desagradável e poderoso. Se não acreditássemos nele, talvez isso enfraqueceria o seu poder. Talvez se nos recusássemos a acreditar nele, poderia ser menos provável nos atingir?

Existem formas mais elaboradas de olhar para as crenças e sua estrutura e sua natureza. Uma técnica popular entre os psicólogos é a *grade de repertório*. Este é um método de estudo dos sistemas individuais de crenças e valores - *sistemas de constructos* - desenvolvido por Kelly na década de 1950 (KELLY, 2001). Constructos podem ser definidos como os principais conceitos e valores utilizados pelo indivíduo para interpretar e organizar seu mundo e regular suas vidas e relações sociais.

Para dar uma ideia de como uma grade de repertório é desenvolvida, imagine ou realize o seguinte:

- Primeiro tome cerca de uma dúzia de pedaços de papel e escreva em cada pedaço de papel o nome de uma pessoa significativa. A lista pode ser algo como:

Mãe	Tia ou Tio estimado
Pai	Tia ou Tio desprezado
Professor estimado	Melhor amigo
Professor desprezado	Um amigo
Avó	Pessoa desprezada
Avô	Doutor

- Dobre os papéis e, em seguida, retire quaisquer três destes e abra-os. Anote um aspecto em que quaisquer dois deles são iguais, e em que diferem do terceiro. Dobre os papéis e coloque-os de volta entre os outros, e tire mais três. Isto pode incluir um ou dois de uma seleção prévia, e isso não importa.
- Mais uma vez, escreva um aspecto em que quaisquer dois se assemelham e diferem a partir do terceiro. Repita este procedimento até que os mesmos tipos de ideias (chamados de constructos pessoais) comecem a surgir uma e outra vez.

- Existem várias maneiras de usar esta informação. Uma pode ser a construção de uma grade de repertório, em que uma pessoa seria capaz de mostrar como diferentes conceitos se encaixam em seu próprio sistema de constructos pessoais. A Tabela 5 mostra uma grade de repertório hipotética.

A grade pode ser completada escrevendo um número de 1 a 10, para mostrar a extensão na qual cada conceito na linha superior exibiu cada constructo (a partir da coluna vertical). Assim, se eu acho que Deus é muito amável, eu poderia colocar 9 ou 10; se eu acho que Deus é cruel, eu poderia colocar 1 ou 2.

O'Connor (1983) usou métodos de grade de repertório para estudar conceitos e valores religiosos. O trabalho de O'Connor, na Austrália, comparou participantes não religiosos com padres católicos e freiras comprometidas. Participantes religiosamente comprometidos incluíram mais constructos e elementos em suas grades do que os participantes não religiosos. Os participantes religiosos incluíram menos elementos de seus familiares mais próximos e mais de autoridades, o que seria de esperar dado o estilo de vida exigido dos padres e das freiras católicos. Os participantes religiosos incluíram mais constructos a ver com os sentimentos e comportamentos dos outros em relação ao assunto. Este estudo de fato mostra alguns efeitos importantes de um estilo de vida religioso sobre a cognição; neste caso, as diferenças são o que poderia ser esperado de nosso conhecimento de que os padres e freiras católicos não estabelecem famílias próprias.

TABELA 5 – UMA GRADE DE REPERTÓRIO HIPOTÉTICA

Constructo	Deus	Céu	Inferno	Cristão	Ateísta
Amável (<i>versus</i> crueldade)	9	9	1	.	.
Inteligente (<i>versus</i> estúpido)	.	.	.		
Vívido (<i>versus</i> amortecido)	.	.	.		
Amigável (<i>versus</i> esnobe)	.	.	.		

FONTE: O autor

Brown (1987) usou métodos um tanto similares, também com base em Kelly, para observar as crenças e o que ocorria com as mesmas sob diferentes formas de estresse. Pode-se suspeitar que os eventos estressantes possam ter um efeito despedaçador ou reforçador e enriquecedor sobre as crenças, mas quais crenças são mais suscetíveis de serem afetadas? Por quais tipos de crises elas seriam mais afetadas? E o que exatamente acontece quando uma crença é despedaçada, ou enriquecida, ou de alguma forma transformada? O trabalho de Allport (1950) e outros sobre veteranos de guerra (ARGYLE; BEIT-HALLAHMI, 1975) mostraram algumas maneiras em que o estresse pode afetar crenças e cognições, mas a pesquisa de Brown é a primeira a observar isso em detalhes. Os participantes de Brown foram convidados a fazer uma lista detalhada de crenças mantidas em vários contextos, e um estudo detalhado está sendo feito sobre a forma como a importância, o uso e o conteúdo dessas crenças são afetados por crises de vários tipos, incluindo assaltos e doenças crônicas.

Até agora, temos analisado estudos sobre ideias religiosas que envolveram métodos de estudo bastante simples e práticos, geralmente produzindo *números*. Os trabalhos que descrevemos de fato indicam a variedade e a complexidade das ideias religiosas, mas apenas até um certo limite. Muitas vezes, o foco tem sido em fazer comparações entre diferentes grupos de pessoas, ou de pessoas em diferentes situações, a fim de estudar os efeitos de circunstâncias sociais sobre conceitos religiosos. Os métodos quantitativos são muito úteis para esse tipo de empreendimento.

Nós voltaremos agora para analisar o tipo de pesquisa sobre as crenças religiosas e os conceitos de Deus que têm sido principalmente não quantitativos. Estas pesquisas indicaram em maior profundidade algumas das variedades e complexidades das ideias religiosas. Muitas das quais estiveram focadas nas questões de como e por que a natureza da crença religiosa e o conceito de Deus mudam ao longo do tempo de vida.

3 MUDANÇAS NA CRENÇA RELIGIOSA AO LONGO DA VIDA

Um dos vários estudos iniciais sobre os conceitos religiosos das crianças, e como estes mudaram com o desenvolvimento, foi realizado por Thun (1959 apud GROM; GUERRERO, 1979). Ele conduziu discussões com crianças estudantes sobre questões como a experiência da morte, o céu, o inferno e outros temas religiosos. As crianças participaram com entusiasmo. Em seu estudo com crianças de seis a 11 anos de idade, Thun identificou várias características da religião na infância:

1. *Prontidão*. Não só as crianças participaram com entusiasmo. Thun percebeu que tinham uma disposição espontânea para pensar sobre questões religiosas sem estímulo especial.
2. *Capacidade para experiência mística*, especialmente na igreja.
3. *Dependência do ambiente*. As ideias das crianças eram influenciadas pelo ambiente, por exemplo, se elas eram moradores urbanos ou rurais, e pelos meios de comunicação midiáticos e outros *inputs*.
4. *Limitação*. O pensamento religioso das crianças tende a ser mágico, antropomórfico, egocêntrico e realista.
5. *Mutabilidade*. As ideias religiosas das crianças são mutáveis, conduzindo quer a ideias mais maduras, a crenças defensivamente mantidas, ou à indiferença religiosa.

Assim, Thun conseguiu destacar algumas características principais da qualidade do pensamento religioso infantil.

Ronald Goldman (1964) foi pioneiro em uma análise mais detalhada das mudanças na qualidade do pensamento religioso infantil. Goldman estava particularmente interessado na observação de que os adolescentes pudessem pensar nas crenças religiosas como infantis e ingênuas. A abordagem de Goldman construiu-se sobre algumas ideias fundamentais introduzidas por Piaget.

3.1 JEAN PIAGET

A mais conhecida e possivelmente mais fundamental das teorias do desenvolvimento em fases/etapas do pensamento cognitivo é aquela de Piaget (2012). Antes de Piaget, o desenvolvimento do pensamento era visto como uma série de versões sucessivamente mais polidas e precisas do pensamento adulto. Piaget mostrou que o pensamento das crianças era radicalmente e qualitativamente diferente daquele dos adultos. Resumidamente, a visão controversa de Piaget do desenvolvimento cognitivo envolve uma série de etapas que se desdobram entre si:

1. *Pensamento pré-operacional*. No desenvolvimento infantil precoce, o pensamento está concentrado nas impressões sensoriais e nos movimentos motores do bebê no aqui-e-agora. Os "esquemas" (as memórias esquematizadas, as imagens, os planos de ação) são construídos. Na primeira infância, o início do pensamento simbólico aparece, sob a forma de palavras e do brincar, por exemplo.
2. *Pensamento operacional concreto*. A partir dos seis anos de idade a criança se torna capaz de realizar operações lógicas elementares e manipulações de coisas em relação umas às outras. No entanto, estas manipulações não estão, alega Piaget, em um nível abstrato. O pensamento da criança não é mais dominado pelas impressões sensoriais imediatas. A demonstração clássica da transição do pensamento pré-operacional para o pensamento operacional é o de solicitar a uma criança na faixa etária de 5-7 anos para fazer duas bolas de plasticina exatamente do mesmo tamanho. Uma destas bolas então é rolada até se tornar em um longo fio, solicita-se assim à criança responder se os dois pedaços de plasticina são iguais. As crianças mais jovens responderão: "Não – que um é maior" (isso pode ser qualquer uma das peças, a mais longa ou a mais gorda, dependendo do comprimento ou da largura que chamou a atenção da criança). As crianças mais velhas responderão sem hesitação, assim como os adultos, que elas ainda são iguais, a mesma quantidade de plasticina. As crianças em transição vão mostrar alguma hesitação, e muitas vezes irão anunciar a resposta madura da conservação da quantidade com algum entusiasmo: "Não – sim – ainda é o mesmo, parece diferente, mas – não o é".
3. *Pensamento operacional formal*. Por volta dos 11 anos de idade em diante há uma crescente capacidade de realizar operações lógicas abstratas. Um exemplo simples: João é mais alto do que Miguel. Davi é mais alto do que João. Quem é mais alto, Miguel ou Davi? O pensamento operacional formal aumenta em tipo, sofisticação e poder com a idade, mas é essencial para lidar até mesmo com uma questão relativamente simples como as alturas relativas de Miguel e Davi.

Em essência, Piaget mostrou como o pensamento deslocou-se do modo de *input* sensorial concreto da primeira infância, aos modos mais abstratos da idade adulta. O trabalho de Piaget estimulou vários ilustres psicólogos cognitivo-

desenvolvimentistas, que tanto criticaram aspectos da obra de Piaget quanto elaboraram sobre os seus fundamentos estabelecidos, como, por exemplo, o trabalho de Margaret C. Donaldson (1994). Piaget fez ele mesmo alguma tentativa de relacionar os estágios no desenvolvimento do pensamento operacional ao pensamento religioso, como o fizeram alguns piagetianos (ELKIND, 1964). Vamos nos concentrar aqui em Goldman e seu interesse na visão dos adolescentes sobre a religião como infantil e ingênua.

3.2 RONALD GOLDMAN

Goldman (1964) analisou o pensamento religioso da infância até a adolescência, concentrando-se na compreensão das crianças sobre a narrativa bíblica e a teologia ensinada nas aulas de religião obrigatórias em tempo escolar. Goldman percebeu que as crianças desenvolveram uma compreensão concreta do material bíblico e da metáfora, e isso interferiu com uma interpretação mais sofisticada do material quando este foi confrontado na adolescência. Assim, uma metáfora, como o "Pai Celestial", pode ser interpretada antropomorficamente por crianças pequenas, em termos de algo como uma forma humana no céu – o "velhinho do céu", objeto de pinturas religiosas tradicionais, assim como da publicidade moderna. Goldman pensou que quando adolescentes se deparavam com o material, narrativas, metáforas e mensagens religiosas, eles poderiam ser ofuscados por suas interpretações anteriores excessivamente concretas, desenvolvidas quando eles eram crianças. Goldman sugeriu que, a menos que os educadores religiosos incentivassem a pesquisa, o questionamento e a exploração, em vez de ensinar verdades infalíveis, os adolescentes tenderiam a rejeitar as mensagens religiosas como infantis e não adaptadas à sua experiência e entendimento.

Oser e Gmünder (1991) desenvolveram o estudo cognitivo-desenvolvimentista das ideias religiosas, propondo um modelo "Dupla Hélice" de cinco estágios para o desenvolvimento do pensamento religioso. Outras ideias sobre o desenvolvimento religioso foram apresentadas por Meadow e Kahoe (1984). O esquema elaborado por eles tem um atrativo, o apelo ao senso comum. Eles propõem que as crianças são motivadas primeiro a se envolver em atividades religiosas por fatores extrínsecos. A criança passa a uma fase de observância religiosa que é controlada socialmente: crenças e comportamentos estão ligados aos padrões do grupo. Após isso, uma religião intrínseca internalizada pode ser desenvolvida, seguida pela religião autônoma que envolve uma abordagem investigativa mais questionadora. Paloutzian (1996) apontou que não existem estudos sobre o desenvolvimento da religiosidade extrínseca, intrínseca e investigativa, por isso não teríamos nenhuma evidência de qualquer apoio à proposta de Meadow e Kahoe. Fowler (1992) também estava interessado no desenvolvimento do pensamento religioso, mas ele também estava interessado no desenvolvimento social e moral. Fowler estava interessado na fé, a fé religiosa e fé em um sentido mais amplo do termo, e o seu trabalho será discutido na próxima seção. Paloutzian (1996) oferece uma boa análise e discussão das várias teorias do desenvolvimento religioso.

4 A FÉ RELIGIOSA E O SEU DESENVOLVIMENTO

O que é a fé? É um conceito culturalmente limitado? Como a fé difere da crença religiosa? Alguém pode querer dizer que os dois conceitos são tão semelhantes que não vale a pena tentar distingui-los. Em linguagem corrente, se esperaria de um "crente" religioso "ter" uma fé religiosa. Aqui, no entanto, vamos usar o termo *crença* para nos referir ao *conteúdo*, enquanto que o termo *fé* será usado para denotar um aglomerado específico de crenças e emoções, geralmente resumido por sentimentos de confiança de que Deus, de alguma forma, permitirá que o indivíduo suporte as provações da vida, que de alguma forma tem algum propósito ainda que não de todo óbvio. Isso se afasta de definições mais gerais, como aquela oferecida por Smith (1998), que define a fé como a orientação ou a resposta total de alguém a si mesmo, aos outros e ao universo refletindo a capacidade humana de ver, de sentir, de agir em termos de uma dimensão transcendente.

No entanto, aqui escolhemos ser mais específicos, e distinguir entre a crença religiosa e a fé religiosa. Uma forma de operacionalizar a fé pode ser por avaliá-la através de uma mensuração simples, como a escala de apoio espiritual de Maton (1989), veja o quadro a seguir.

QUADRO 5 – ESCALA DE APOIO ESPIRITUAL

Ao lado de cada uma das afirmações abaixo, indique quão acuradamente a declaração descreve a sua experiência, usando desde o número 1 (nenhum pouco acurado) ao 5 (totalmente, sempre verdadeiro):

1. Eu experiencio o amor e o cuidado de Deus regularmente.
2. Eu experiencio uma relação estreita e pessoal com Deus.
3. A fé religiosa não tem sido fundamental para o meu lidar com a vida.

FONTE: Maton (1989)

No entanto, muitos comentaristas sugeriram que a qualidade da fé varia entre pessoas diferentes, e sofre mudanças como resultado da experiência e do desenvolvimento.

Fowler (1992) estudou a fé por meio de entrevistas abertas. Ele estava interessado em conectar a fé religiosa às teorias do desenvolvimento cognitivo. Fowler baseou seu esquema de desenvolvimento da fé em três vertentes distintas na teoria do desenvolvimento em fases: a psicossocial, a cognitiva e a moral, tendo particularmente em conta o trabalho de Erikson (1976), Piaget (2012) e Kohlberg

(1968, 1969, 1992). Erikson lida com o desenvolvimento psicossocial a partir de uma perspectiva psicanalítica, Piaget lida com o desenvolvimento cognitivo, como acabamos de descrever, e Kohlberg lida com desenvolvimento moral. Antes de dizer mais sobre Fowler, devemos descrever brevemente os pontos de vista importantes de Erikson e de Kohlberg (o trabalho de Piaget já foi descrito neste tópico).

4.1 ERIK ERIKSON

Erik Erikson teve uma formação psicanalítica, e ele tornou-se interessado na forma como as estruturas da cultura sofrem transições através de estágios bastante universais – bebê, primeira infância, segunda infância, idade escolar, adolescência, idade adulta jovem, meia idade e velhice. A teoria dos estágios de desenvolvimento psicossocial de Erikson nos conduz através das crises características dos oito estágios durante a vida. Erikson sugeriu que o indivíduo que resolve com sucesso as crises inerentes a cada fase prossegue a enfrentar os dilemas da próxima fase. Aqueles que não são bem-sucedidos permanecerão presos, por assim dizer, naquela característica de caráter. A Tabela 6 mostra um esboço dos estágios psicossociais de Erikson, e os seus resultados em termos de caráter. Assim, por exemplo na primeira infância, a criança que recebe um cuidado “suficientemente bom”, usando aqui um termo famoso de Winnicott (1975, 1983, 1985, 1996, 1997), irá desenvolver uma “confiança básica”. Uma série de comentadores, incluindo Fowler, têm apontado para a importância desta e de outras características da teoria de Erikson para o desenvolvimento religioso. Erikson, ele mesmo, estava profundamente interessado em questões religiosas, escrevendo psicobiografias de líderes religiosos eminentes, como Lutero e Gandhi.

TABELA 6 – UM BREVE RESUMO DA TEORIA DOS ESTÁGIOS DE DESENVOLVIMENTO PSICOSSOCIAL DE ERIKSON

Estágios	Idade (aproximada)	Resolução bem-sucedida	Resolução fracassada
Confiança X Desconfiança	< 18 meses	Esperança	Medo/ depressão
Autonomia X Vergonha	18 meses – 3 anos	Força de Vontade	Dúvida de Si
Iniciativa X Culpa	3-5 anos	Propósito	Inibição
Construtividade X Inferioridade	5-13 anos	Competência	Incompetência
Identidade X Confusão de Papéis	13-21 anos	Fidelidade	Incerteza
Intimidade X Isolamento	21-40 anos	Amor	Promiscuidade
Produtividade X Estagnação	40-60 anos	Cuidado	Egoísmo
Integridade X Desesperança	60+ anos	Sabedoria	Desespero

FONTE: Erikson (1972, 1976)

4.2 LAWRENCE KOHLBERG

As explicações de Lawrence Kohlberg (1968, 1969) sobre o desenvolvimento moral foi o terceiro fundamento importante da abordagem de Fowler para a compreensão do desenvolvimento da fé. As teorias de Kohlberg têm aumentado e diminuído em popularidade e influência, mas elas têm sido geralmente consideradas como a contribuição mais importante para a compreensão do pensamento moral. Kohlberg fundou sua abordagem nos princípios do estágio de desenvolvimento de Piaget. Piaget tinha explorado o desenvolvimento moral, mas só tinha examinado as alterações na qualidade do pensamento moral durante a infância. Kohlberg argumentou que o pensamento moral pode continuar a mudar e se desenvolver durante a adolescência e a idade adulta, e ele examinou isso via entrevistas e discussões com adolescentes e adultos. O material em discussão era um dilema moral difícil, veja por exemplo o quadro a seguir.

QUADRO 6– DILEMA MORAL DE KOHLBERG

A esposa de um homem estava morrendo de uma doença rara. Ele descobriu que um pesquisador farmacêutico com seu laboratório na mesma cidade tinha desenvolvido um medicamento que foi bem-sucedido no tratamento desta doença. A medicação era extremamente cara. O homem foi para o seu banco, seus amigos e parentes e emprestou todo o dinheiro que podia. Ele então foi ao pesquisador farmacêutico e pediu uma oferta da droga, prometendo que ele iria pagar o montante em dívida o mais rapidamente possível. O pesquisador farmacêutico se recusou a fornecer o medicamento. Enquanto isso, a esposa do homem estava perto da morte. O que este homem deveria fazer? Deveria ele tentar roubar a droga?

FONTE: Rest (1979)

Kohlberg observou que as soluções propostas pelas pessoas, e as razões que deram para estas, variavam. Kohlberg propôs três grandes níveis de desenvolvimento moral, cada um subdividido em duas etapas (Kohlberg mais tarde propôs uma sétima etapa). Resumidamente, os três níveis de Kohlberg são:

1. *Pré-convencional* – onde as ações só são julgadas em termos das consequências para o *self*. Por exemplo, "Ele deve roubar os medicamentos porque senão ele vai ter problemas por ter deixado sua esposa morrer". Ou: "Ele não deve roubar os medicamentos porque ele será preso por roubar".
2. *Convencional* – as ações são julgadas em termos do julgamento antecipado dos outros, ou de regras ou leis existentes da sociedade. "Ele não deve roubar os medicamentos porque roubar não é certo, ou é contra a lei", ou "Ele deve roubar os medicamentos porque seria errado deixar sua esposa morrer". Neste nível, a pessoa deixará de ser autocentrada; sacrifícios são feitos (ou propostos) em prol da defesa da moralidade convencional.
3. *Pós-convencional* – as regras e as leis existentes são transcendidas em favor de princípios morais derivados pessoalmente, que envolvem princípios morais

universais, tais como direitos individuais, o respeito pela vida, justiça e igualdade. Não há nenhuma realidade moral única, e há o reconhecimento de que as convenções existentes podem falhar para servir aos princípios universais. Neste nível, múltiplas possibilidades são vistas. Por exemplo: "Embora roubar seja ilegal, neste caso, ele iria tentar salvar a vida de sua esposa, ou mesmo a vida de qualquer pessoa, e espera que outros fariam o mesmo por ele".

O modelo de estágios do pensamento moral de Kohlberg tem sido criticado, por exemplo, sobre o fundamento de que é culturalmente limitado e metodologicamente e conceitualmente problemático (BATSON et al., 1993). Emler et al. (1998) demonstraram apoio parcial à ideia de que determinados tipos de julgamento moral são o resultado de identidade ideológica, ao invés de "maturidade" intelectual ou moral. No entanto, continua a ser um importante contributo para a compreensão do pensamento moral, e uma base importante do trabalho de Fowler.

4.3 JAMES W. FOWLER

A Tabela 7 mostra a sistematização de Fowler dos paralelos entre as fases do desenvolvimento em diferentes teorias.

TABELA 7 – OS ESTÁGIOS DE FOWLER NO DESENVOLVIMENTO DA FÉ, E PARALELOS COM OUTRAS TEORIAS COGNITIVO-DESENVOLVIMENTAIS

Estágio	Aspecto				
	Forma de Lógica (Piaget)	Julgamento Moral (Kohlberg)	Limites de Consciência Social	Forma da coerência do mundo	Função Simbólica
I	Pré-operacional	Punição – Recompensa	Família, outros primários	Episódico	Mágico – numinoso uni-dimensional
II	Operacional Concreto	Hedonismo instrumental	“aqueles como nós”	Narrativa – dramático	Literal
III	Operações formais iniciais	Expectativa e concordância interpessoal	Consenso dos grupos valorizados	Significados sentidos simbolicamente mediados	Poder evocativo em símbolos
IV	Operações formais (dicotomização)	Perspectiva social	Comunidades ideologicamente compatíveis	Sistema explícito	Símbolos separados do simbolizado

V	Operações formais (dialéticas)	Baseado em princípios	Estende além das normas e interesses de classe	Medição simbólica multissistêmica	Reunião pós-crítica do poder irreduzível e do significado ideacional
---	--------------------------------------	--------------------------	---	---	---

FONTE: Adaptado de Fowler (1992)

Os significados de alguns dos termos na tabela podem ser um pouco difíceis de encarar. O Quadro 15 abaixo pode ajudar a traduzir o resumo bastante abstrato de Fowler em termos da experiência cotidiana. Mostra parte de uma escala de fé, com base no trabalho de Fowler, desenvolvido por Barnes, Doyle e Johnson (1989). A escala é um resumo útil das ideias que são típicas dos quatro estágios do meio (entres os seis estágios) de Fowler sobre o desenvolvimento da fé, que são os mais comuns entre os adultos. Fowler usou o termo fé em um sentido amplo, "filosofia de vida", em vez de como Allport (1950) o fez. A filiação religiosa explícita e a aceitação doutrinária não são necessárias, na opinião de Fowler, para o desenvolvimento da fé madura. Se você deseja avaliar-se, selecione qual de cada par de afirmações reflete seus pontos de vista de modo mais acurado – mas para obter um resultado justo você deve encobrir os números entre parênteses no lado esquerdo da escala até que tenha concluído todas as suas escolhas. Quando você tiver terminado de fazer suas escolhas, pode dar uma pontuação para cada uma de suas escolhas, que será o número entre parênteses ao lado delas. Sua pontuação final pode ser obtida adicionando as seis pontuações juntas e dividindo-as por 6. Você obterá um número em algum lugar entre 2 e 5. A pontuação como 4,23, por exemplo, sugeriria que você tem um nível bastante maduro de fé (no esquema de Fowler). A escala foi desenvolvida para ser relevante para os católicos romanos, e se você é um cristão de uma denominação diferente, ou um adepto de uma religião não cristã, lembre-se de que a escala não foi concebida para se aplicar a você e sua pontuação pode não significar muito.

QUADRO 7 – A FORMA ABREVIADA DE UMA ESCALA PARA AVALIAR O NÍVEL DA FÉ RELIGIOSA DE CATÓLICOS ROMANOS, BASEADO EM FOWLER

(2)	1a. Àqueles que fazem o que Deus quer são dadas recompensas especiais.
(3)	1b. Deus concede conforto e força para aqueles que são leais e fiéis.
(2)	2a. Deus pode fazer o que quer, sem qualquer razão particular.
(4)	2b. É importante para tentar fazer sentido fora de como Deus age e por quê.
(2)	3a. Uma boa maneira de se relacionar com Deus é fazer o que Ele quer, para que Deus o ajude em troca.
(5)	3b. É melhor pensar em Deus como totalmente e livremente dando.
(3)	4a. É importante seguir os líderes a quem Deus confiou a sua igreja.
(4)	4b. Os líderes religiosos devem respeitar a necessidade de razoabilidade, consistência e coerência em sua interpretação das doutrinas.
(3)	5a. Muitas vezes, é difícil entender por que as pessoas são desleais com sua família e religião.

- (5) 5b. As pessoas têm de fazer as suas próprias escolhas sobre religião melhores, mesmo que isso signifique seguir novos caminhos.
- (4) 6a. Verdade revelada de Deus é para todas as pessoas em todos os lugares.
- (5) 6b. Nenhum conjunto de crenças religiosas é o todo e verdade final para todos.

FONTE: Adaptado de Barnes, Doyle e Johnson (1989)

Para dar um pouco mais do “sabor” do pensamento religioso em diferentes estágios, aqui estão duas ilustrações das entrevistas de Fowler:

Estágio 1 (Freddy) (depois de oferecer algumas imagens antropomórficas de Deus): “Ele se espalha por todo o mundo em um dia ... porque ele é inteligente (é assim que ele sabe quando alguém faz algo ruim). Ele pode fazer coisas que são boas, não ruins. Deus nunca disse uma mentira em sua vida”.

Estágio 5 (Sra. T) “Eu diria que uma das coisas que me sobreveio nos últimos dias é que este fluxo cósmico, que é Deus, podes chamar-lhe o que você quiser ... veio a mim mais profundamente”.

Discussões posteriores sobre o trabalho de Fowler e seus desdobramentos e implicações podem ser vistas em Fowler, Niokow e Schweitzer (1992).

4.4 MOSHE HALEVI SPERO

Uma outra consideração do desenvolvimento da fé que se baseia no trabalho de Fowler, e que utiliza material de casos clínicos, é aquela de Moshe H. Spero (1992). Este é um relato valioso, porque, seguindo W. W. Meissner (1987), oferece uma imagem mais completa dos tipos de crenças sobre Deus, característica dos diferentes estágios da fé, e isso também nos ajuda a compreender como as diferentes crenças sobre Deus podem acompanhar diferentes tipos de saúde mental e problemas de saúde. Spero acrescentou uma perspectiva psicanalítica a uma abordagem que é de outra forma similar àquela de Fowler em muitos aspectos. Ele mostra como conceitos religiosos podem mudar ao longo de um período de tempo relativamente curto, no curso do aconselhamento psicológico. Vejamos o exemplo a seguir.

Moshe Spero (1992, p. 158) descreve o caso de um estudante de Medicina que sofria de neurose obsessivo-compulsiva, com hipocondria e somatização:

Ele era um juiz prematuramente sardônico da inconsistência e hipocrisia humana. Ele criticava aqueles que diferiam dele religiosamente. Ainda quando jovem ele havia tentado escapar da vigilância do Deus rigoroso de seus professores. No decorrer da terapia, ele desenvolveu um senso de mistério, respeito pelos outros, uma nova experiência de si mesmo como um médico, como uma pessoa em relação com Deus, que ele já não percebia como censurando-o ou ridicularizando-o. (tradução nossa).

Neste esboço de diferentes abordagens ao entendimento do desenvolvimento da fé religiosa, o tema mais importante que emerge é a inter-relação da fé religiosa com outros aspectos da vida do indivíduo e do desenvolvimento pessoal. A fé, ao que parece, é sustentada a partir da união de ideias abstratas transmitidas em palavras, com experiências de vida. Particularmente interessante são as crenças que podem estar associadas a experiências que são especificamente religiosas ou místicas. Estas experiências e seus sentimentos e ideias associadas serão discutidos no próximo tópico.

A fé é um conceito culturalmente limitado? Esta é, naturalmente, em parte, uma questão teológica, que poderia ser respondida por um estudo dos textos religiosos autoritários e outras fontes de diferentes religiões em todo o mundo, para além do âmbito deste caderno de estudos. Em pesquisas realizadas em Londres (CINNIRELLA; LOEWENTHAL, 1999; LOEWENTHAL; CINNIRELLA, 1999a) verificou-se que os membros de diferentes grupos religiosos sustentam ideias muito semelhantes sobre o papel da fé e da confiança religiosa, em lidar com o estresse grave e outras formas. Entre os entrevistados havia imigrantes do sul da Ásia, tanto muçulmanos e hindus, afro-caribenhos e judeus (principalmente os filhos de imigrantes), assim como cristãos nativos britânicos.

A respeito do papel da religião para lidar com estresse e a depressão, coletados nas pesquisas citadas acima (CINNIRELLA; LOEWENTHAL, 1999; LOEWENTHAL; CINNIRELLA, 1999a), podemos expor um breve resumo de alguns trechos dos relatos dos entrevistados. Estas citações são de uma série de entrevistas com mulheres falando sobre o papel da fé religiosa, da confiança, da oração e de outros meios religiosos que podem ser usados para lidar com o estresse da vida e com a depressão.

"É verdade que as pessoas que têm uma fé cega em Deus não ficarão deprimidas, mas se assim ficarem, elas sairão disso muito rapidamente, porque elas acreditam que tudo o que está ocorrendo está acontecendo para o bem delas e elas aceitam isso em seu coração. Quando a nossa fé é fraca, entramos mais e mais profundamente em depressão." (Mulher muçulmana)

"Se você acredita em Deus, rezar ajudaria porque você teria fé em algo, mas nem todo mundo acredita em Deus, de modo que nem todos serão capazes de beneficiar-se com o rezar." (Mulher hindu)

"As pessoas podem encontrar fé em seus momentos mais difíceis, não podem?" (Mulher hindu)

"Uma pessoa santa pode ser capaz de dizer, olha, Deus vai te ajudar com isso, tenha fé. Mas se uma pessoa não acredita em Deus, inicialmente, ela provavelmente não iria sequer pensar em ir a uma pessoa santa. A crença é mais forte (entre os hindus na Grã-Bretanha) na geração mais velha." (Mulher hindu)

"Eu suspeito que sim (a crença em Deus iria ajudar uma pessoa) ... pessoalmente eu não tenho um núcleo profundo que acredita em outra coisa ... por isso não me ajudou, mas acho que para algumas pessoas

isso poderia muito bem ser uma tábua de salvação." (Mulher cristã britânica branca)

"Eu acho que não ajuda (confiar que tudo o que Deus faz é para o melhor). Eu acho que em um estado deprimido, eu posso lidar com isso ... eu posso dizer ... tudo bem, Deus, se esta é a sua ideia de uma piada, está certo, eu vou aturar ... mas a depressão pode em um sentido esmagar a confiança." (Mulher judia)

"Eu acho que isso é o mais difícil, confiar que tudo que acontece é para o melhor, ter fé ... você tem que estar muito apto e bem para fazer isso." (Mulher cristã britânica branca)

"Se uma coisa ruim após a outra continua acontecendo ... acreditando que é tudo para o melhor pode ajudar as pessoas a passar por isso, pode ajudá-los a sobreviver, pode ajudá-los a levantar o ânimo ... para continuar vivendo. Pode ser um apoio, saber que Deus está lá, cuidando de você ... que é tudo parte de seu plano divino, pode ajudá-lo a sobreviver." (Mulher cristã afro-caribenha)

Apesar de suas diferenças pessoais no nível da fé religiosa, e no *background* cultural e tradição religiosa, todas essas mulheres subscreveram a ideia de que a fé e a confiança religiosa podem ajudar seu possuidor afortunado em momentos de estresse, e podem ajudar a aliviar a depressão. O conceito de fé religiosa era familiar a todos, apesar das grandes variações na religiosidade e na tradição religiosa.



RESUMO DO TÓPICO 1

Este primeiro tópico olhou para alguns estudos quantitativos de crença religiosa e, em seguida, voltou-se para estudos da qualidade da crença religiosa, e as mudanças ao longo do tempo de vida.

O desenvolvimento da fé também foi examinado. Foram considerados uma série de estudos de desenvolvimento e modelos, incluindo os de Piaget, Goldman, Thun, Erikson, Kohlberg e Fowler.



Thun conduziu discussões com crianças estudantes sobre questões como a experiência da morte, o céu, o inferno e outros temas religiosos. Em seus estudos, com crianças de 6 a 11 anos de idade, ele identificou diversas características da religião na infância. Todas as alternativas a seguir incluem uma destas características, exceto:

- a) (☐) Independência do ambiente, as ideias das crianças resistiam as influências do ambiente.
- b) (☐) Mutabilidade, as ideias religiosas das crianças são mutáveis, conduzindo quer a ideias mais maduras, a crenças defensivamente mantidas, ou à indiferença religiosa.
- c) (☐) Capacidade de experiência mística, especialmente na igreja.
- d) (☐) Limitação, o pensamento religioso das crianças tende a ser mágico, antropomórfico, egocêntrico e realista.



OS SENTIMENTOS RELIGIOSOS: EMOÇÕES POSITIVAS E NEGATIVAS E A PSICOPATOLOGIA

1 INTRODUÇÃO

O que você entende pelo termo “sentimentos religiosos”? Esses sentimentos podem ser agradáveis, e seria mais provável incluir admiração, amor, misticismo e confiança. Pode haver sentimentos negativos, medo ou raiva, por exemplo. Ou pode haver um espaço em branco – muitas vezes rotulado como descrença. Neste tópico, vamos primeiro olhar para as hipóteses de Freud e outras hipóteses psicanalíticas sobre as origens dos sentimentos religiosos – tanto agradáveis e desagradáveis. Então, vamos explorar algumas perspectivas psicológicas sobre alguns dos sentimentos positivos que estão associados com a religião, incluindo aqueles associados com várias experiências religiosas, antes de nos voltarmos aos sentimentos desagradáveis e a descrença.

2 ORIGENS INICIAIS DOS SENTIMENTOS RELIGIOSOS

2.1 SIGMUND FREUD

Freud não era o único escritor no início do século XX a discutir as origens psicológicas dos sentimentos religiosos, mas ele é provavelmente o mais lembrado, e na época em que escreveu, ele foi provavelmente o mais notório. Freud tinha desenvolvido a psicanálise, um método de tratamento de doenças psíquicas por meio de fala. Seus pontos de vista sobre as origens da religião eram notórios por três razões:

1. Eles pareceram no momento como que "explicando" a religião;
2. Eles eram muitas vezes pejorativos;
3. Ele foi geralmente notório porque tinha feito uma série de sugestões inaceitáveis sobre a existência de abuso sexual de crianças, e sobre os sentimentos sexuais entre crianças pequenas.

Freud nasceu em uma família judia que se mudou para Viena quando ele era criança. Freud manteve-se orgulhoso de sua identidade judaica, manteve alguma prática judaica tradicional e era ativo na vida judaica vienense. Ele experimentou frustração profissional, deixando de ganhar segurança ou promoção acadêmica,

provavelmente por causa do antissemitismo (JONES, 1979). Até cerca de 40 anos de idade, ele realizou pesquisas acadêmicas, principalmente em neurofisiologia. Embora o seu trabalho neste domínio ainda seja bem considerado, não lhe foi concedida qualquer promoção significativa, talvez, como sugerido, por causa do antissemitismo. Ele então voltou-se para a prática médica privada, especializada no tratamento de distúrbios do sistema nervoso, e desenvolveu a famosa "cura pela fala" – a psicanálise. Ele viveu quase todo o resto de sua vida em Viena, até que fugiu dos nazistas como um homem muito velho. Ele morreu em Londres (JONES, 1979). Ele publicou prolificamente sobre a psicanálise a partir da última década do século XIX em diante, ao longo de um período de quase 50 anos. Publicou vários livros sobre religião: *O Futuro de uma Ilusão* (2014a), *Totem e Tabu* (2012), *O mal-estar na civilização* (2014b) e *Moisés e o monoteísmo* (1996). As mais importantes teorias de Freud sobre a religião foram baseadas em sua visão do desenvolvimento psicológico em crianças pequenas. Freud sugeriu que a criança pequena experimenta fortes sentimentos em relação a seu genitor de sexo oposto, incluindo um desejo de possuir e controlar. Ao mesmo tempo, a criança teme que o genitor do mesmo sexo a puniria por estes desejos. Freud sugeriu que a jovem criança tenta resolver este dilema através da *identificação* com o genitor do mesmo sexo e *interiorizando* uma imagem deste. Isso resolve o dilema ganhando uma posse vicária do progenitor do sexo oposto, enquanto agradando a ambos os pais: "ele/ela é como sua mãe/seu pai". A imagem de Deus é baseada na imagem do pai, na visão de Freud.

Esta exposição das sugestões de Freud é simplificada. Há uma série de dificuldades e incoerências nas sugestões de Freud, e elas diferiram um pouco para meninos e para meninas. Mas poucos contestariam a sério a ocorrência de algo como internalização e identificação.

Uma das características mais conhecidas das teorias de Freud da religião é que a religião é uma forma de neurose. Na perspectiva de Freud, a religião é uma neurose coletiva universal, o que poupa à pessoa a tarefa de formar a sua própria neurose privada. Freud (2006) sugeriu que o ritual religioso tem muitas das características do transtorno obsessivo-compulsivo. Ao descrever uma mulher com uma compulsão para lavar as mãos e limpar a bacia, Freud comparou isto ao ritual religioso:

- A pessoa se sente culpada se a ação não é realizada. Executando a ação traz alívio, mas isso é temporário. Há um acúmulo de ansiedade, aliviada de novo pela realização do ritual. Um ciclo autoperpetuante está configurado.
- A pessoa normalmente não percebe o significado simbólico de suas ações.
- Entretanto, os rituais religiosos e neuróticos privados diferem no sentido de que os primeiros são ensinados publicamente e amplamente praticados.

A teoria mais conhecida de Freud sobre a religião é, provavelmente, que a imagem de Deus é baseada naquela do pai, e as origens da religião são a internalização da figura paterna. Provocativamente, Freud declarou que, embora a Bíblia diga que Deus criou o homem à sua imagem, Freud afirma que o homem

cria Deus à sua imagem. Numerosos testes da ideia de Freud têm sido realizados, de que a imagem de Deus e a imagem paterna sejam semelhantes, e que os sentimentos das pessoas sobre Deus sejam semelhantes aos dos seus sentimentos sobre seu pai. O quadro a seguir mostra como isso pode ser (e tem sido) feito.

QUADRO 8 - EXEMPLOS DE PERGUNTAS COMPARANDO A IMAGEM DE DEUS COM A IMAGEM PATERNA

1. Em cada uma das linhas abaixo, marque um X para mostrar como você vê Deus:	
Bondoso _____	Cruel
Mau _____	Bom
Justo _____	Injusto
[etc.]	
2. Em cada uma das linhas abaixo, marque um X para mostrar como você vê seu pai:	
Bondoso _____	Cruel
Mau _____	Bom
Justo _____	Injusto
[etc.]	
3. Em cada uma das linhas abaixo, marque um X para mostrar como você vê sua mãe:	
Bondosa _____	Cruel
Má _____	Boa
Justa _____	Injusta

FONTE: O autor

Um grande número de estudos tem mostrado que há pouco apoio notável para a hipótese de Freud em sua forma original. As pessoas podem ver uma semelhança entre Deus e seu pai, mas são suscetíveis de ver uma semelhança igualmente forte ou mais forte entre Deus e sua mãe. Pode depender de quem é o progenitor/cuidador preferido, a quantidade e o tipo de educação religiosa, a tradição cultural-religiosa e outros fatores. (ARGYLE; BEIT-HALLAHMI, 1975; LOEWENTHAL, 1995).

Há muitos problemas com as teorias de Freud sobre a religião. Por exemplo, se, como Freud sugeriu, as meninas se identificam com suas mães, em seguida, a imagem de Deus pode ser esperada ser mais parecida com aquela da mãe entre as meninas. Há pouca evidência desse tipo de diferença de gênero. No entanto, não é prudente descartar a ideia importante de que as primeiras relações familiares

podem ter um impacto importante sobre os sentimentos e as ideias religiosas. Esta ideia fundamental é um legado de Freud, e nos voltamos para examinar algumas variantes.

2.2 TEORIA DAS RELAÇÕES DE OBJETO

A teoria das relações de objeto é um desenvolvimento do trabalho de Melanie Klein (1991, 1997). Klein tinha uma formação psicanalítica freudiana, fugiu da perseguição nazista na Áustria e trabalhou em Londres, principalmente, como uma analista de crianças. Seus pontos de vista tiveram uma grande influência sobre o desenvolvimento da psicanálise na Inglaterra, e a teoria das relações de objeto deve sua origem a ela. Ela, por sua vez, deve seu pensamento fundamental a Freud, apesar de divergências nítidas.

Uma diferença importante entre Klein e Freud é sua ênfase em diferentes períodos do desenvolvimento da criança. O infante de Freud é uma criatura um tanto opaca, que se alimenta, morde e defeca. Esta visão da criança está mais associada com os pais (genitor/cuidador masculino), que é, naturalmente, o que Freud era. Foram crianças um pouco mais velhas (de dois a cinco anos de idade) – de uma idade que ele, como um pai, talvez tivesse mais familiaridade – que foram a principal fonte de interesse e inspiração para Freud na formulação de suas teorias do desenvolvimento do caráter, as origens das neuroses e as origens da religião. Klein, como uma mãe, teria passado centenas de horas segurando, amamentando, cuidando, lidando e estando com seus jovens filhos pequenos, e foi o sentimento de crianças desta idade mais precoce que ressoou mais fortemente com ela. Para Klein, o jovem infante está (psicologicamente) na posição esquizoparanoide. O mundo do infante é um de objetos parciais, em que o bem e o mal, amor e ódio, atenção e indiferença, doçura e aspereza não podem coexistir em um objeto. Na terminologia extraordinária de Klein, a atenção da criança é focada no seio, e a experiência da mãe amorosa é encapsulada no objeto parcial, o seio bom. Por outro lado, a experiência da mãe rejeitadora é encapsulada no seio mau. A criança divide objetos bons e maus parciais, e os objetos maus parciais tornam-se exteriorizados (projetados) e persecutórios. Daí o termo esquizoparanoide. A divisão e a projeção que são características da posição esquizoparanoide infantil precoce pode permanecer como uma característica duradoura do nosso pensamento. Os “bichos-papões” dos pesadelos, os demônios e inimigos que perseguem e todas aquelas pessoas desagradáveis que conhecemos, que não são em nada parecidos com os nossos próprios *selves* agradáveis – estes são todo o resultado da cisão e da projeção. Seria um adulto incomum aquele que não entretivesse ou até mesmo fomentasse o ódio, a inveja, a ganância ou o ciúme, todas as emoções que surgem e se alimentam da cisão e da projeção.

Klein sugeriu que, numa fase posterior do desenvolvimento, a criança é capaz de fundir os objetos parciais, a sentir que um único e mesmo objeto é capaz de ser bom e mau. A criança pode conter bom e mau em um objeto – sem cisão e projeção. O crescimento da valorização do outro e sensibilidade à sua dor é um

resultado direto da capacidade de fundir objetos parciais em objetos inteiros. Em vez de ser outro, perigoso, mau, danificado e destruído, o outro se torna um ser com sentimentos. Agora, de acordo com Klein, a capacidade de arrependimento e culpa aparece, arrependimento e culpa por danos causados por comportamento destrutivo e prejudicial. Esta tristeza leva ao desejo de reparar, de curar e restaurar. Na terminologia de Klein, a capacidade de simpatia, de arrependimento e o desejo de reparação são, todos, características da posição depressiva.

Este esboço da mudança da posição esquizoparanoide à posição depressiva indica o núcleo central da teoria kleiniana. Esta foi desenvolvida por teóricos contemporâneos das relações de objeto, vários dos quais estão interessados nas aplicações da teoria das relações de objeto para a compreensão da religião.

É bem possível apreciar, por exemplo, como um estilo esquizoparanoide da religiosidade poderia implicar uma divisão do mundo em objetos parciais bons e maus – talvez um bom *self*, bons membros companheiros do próprio grupo religioso, e um mundo exterior mau, por exemplo. Na posição depressiva, um estilo mais humano, tolerante e positivo da religiosidade seria esperado. Uma distinção muito semelhante foi feita por psicólogos teóricos que não reivindicam qualquer relação com a teoria das relações de objeto – Allport (1950), por exemplo, Jung (1978), ou Fromm (1966).

A antologia de Mark Finn e John Gartner (1992) inclui uma gama de aplicações clínicas da teoria das relações de objeto e da religião. Rizzuto (1974), por exemplo, sugeriu que a imagem de Deus é formada a partir de elementos que se originaram nas primeiras representações de objetos e interações. Embora esta imagem tenha algum potencial para a mudança, são as primeiras relações de objeto que são os elementos mais importantes e duradouros da imagem internalizada de Deus. Rizzuto descreveu quatro tipos gerais de relacionamento com Deus:

- 1) "Eu tenho um Deus".
- 2) "Talvez eu tenha um Deus".
- 3) "Eu não tenho um Deus".
- 4) "Eu tenho um Deus mas desejaria não ter".

Observe que o segundo e terceiro tipos, dúvida e descrença, qualificam-se como relacionamentos com Deus. Em uma descrição deste fato, Rizzuto (1974) resume o seguinte caso do Sr. Miller. O Sr. Miller diz que não tem religião, não reza, e não tem certeza da existência de Deus. Ele diz que não formulou quaisquer ideias específicas sobre Deus, porque a necessidade de fazê-lo não surgiu. O Sr. Miller tinha sido um bebê inquieto e que chorava muito, e sua mãe encontrou dificuldades para cuidar dele, tanto como um bebê e como uma criança. A disciplina foi deixada para seu pai, um trabalhador e homem consciencioso. Embora, como uma criança jovem, ele tivesse uma memória excepcional, ele sofria de problemas de leitura, e o Sr. Miller não foi particularmente bem na escola ou na faculdade, para grande decepção de seu pai. Depois de alguma ajuda psicológica, ele obteve um emprego. Aqui estão alguns pares de declarações feitas pelo Sr. Miller sobre seu pai e sobre

Deus: Pai – Eu nunca estive perto de meu pai; Eu não falo com o meu pai; Eu não peço nada do meu pai; Meu pai sempre insistiu que eu fizesse o melhor uso das minhas habilidades. Deus – Eu nunca experimentei proximidade com Deus; Eu não rezo formalmente; Se eu estou em perigo eu não recorro a Deus, porque eu não tenho nenhuma crença em Deus; Se há um Deus, então eu o deixei insatisfeito, porque eu não tenho feito o melhor uso das minhas habilidades.

Outro teórico que acredita que a teoria das relações de objeto é importante para compreender as ideias e os sentimentos religiosos é Spero (1992), cujos pontos de vista foram delineados no tópico sobre os pensamentos religiosos.

No seu conjunto, as implicações clínicas da perspectiva da teoria das relações de objeto sobre os sentimentos religiosos têm sido exploradas e expostas detalhadamente. No entanto, investigações empíricas sistemáticas não têm sido realizadas.

2.3 A TEORIA DO APEGO

Bowlby (2002, 2004a, 2004b) desenvolveu uma perspectiva sobre o mundo social e emocional da infância precoce, que deve algo às observações dos etólogos, estudando o apego de animais e aves infantis em relação aos adultos da mesma (ou, por vezes, de outras) espécies. As principais aplicações da teoria do apego de Bowlby foram clínicas e psicoterápicas (BARTHOLOMEW, 1997; BIRCHNELL, 1997). Kirkpatrick (1992, 1997) desenvolveu uma aplicação da teoria do apego de Bowlby à religião, e esta aplicação da teoria do apego tem sido sistematicamente investigada com alguns resultados promissores. Quando aplicada à psicologia da religião, a teoria é bastante surpreendente. Embora as ideias sejam fundamentalmente bastante simples, elas oferecem uma imagem diferente das origens do sentimento religioso do que aquela com base na teoria freudiana. E o suporte empírico, pelo menos até agora, parece mais convincente.

A perspectiva de Kirkpatrick (1992, 1997) da teoria do apego sobre a religião é baseada na distinção de Bowlby entre três grandes padrões de apego entre crianças e seus cuidadores adultos (geralmente as mães). Os três padrões são *seguro*, *ansioso/evitativo* e *misto* (ou seja, ambos seguro e ansioso/evitativo). Um tanto paradoxalmente (pelo menos para aqueles que nunca tiveram relações com um bebê pegajoso), o bebê com apego seguro se sente mais livre para deixar a mãe e explorar, do que a criança com estilos de apego de ansiedade/evitação e misto. O Quadro 17 abaixo mostra parte de uma mensuração de autorrelato do estilo de apego, projetada para adultos. Esta mensuração separa estilos ansiosos e evitativos em dois estilos distintos, apesar de Bowlby ter observado que na infância os dois tipos de comportamento eram muitas vezes presentes em um relacionamento.

QUADRO 9 – ESCALA DE APEGO DE ADULTOS (PARCIAL)

1. Sinto-me confortável de depender dos outros. (Seguro)
2. Percebo que outras pessoas são relutantes em se aproximar quanto eu gostaria. (Ansioso)
3. Sinto-me um pouco desconfortável em estar perto de outras pessoas. (Evitativo)
4. Acho que é relativamente fácil aproximar-me dos outros. (Seguro)
5. Eu quero fundir-me completamente com outra pessoa. (Ansioso)
6. Eu acho difícil confiar nos outros completamente. (Evitativo)

FONTE: Collins e Read (1990)

Kirkpatrick e Shaver (1990) avaliaram lembranças de estilos de apego de estudantes universitários com suas mães, quando eram crianças jovens. Aqueles que haviam relatado um relacionamento ansioso/evitativo "frio" com suas mães tinham mais probabilidade de ter passado por uma conversão religiosa *súbita*. Seu relacionamento com Deus foi relatado como sendo mais estreito e pessoal, do que para aqueles cujas relações com suas mães foram descritas como acolhedoras e seguras. Estes últimos indivíduos mostraram um tipo mais descontraindo de religiosidade (ou falta de religiosidade), geralmente seguindo os passos de suas mães, sem sofrer quaisquer crises óbvias.

Existem várias diferenças interessantes entre as abordagens freudianas e aquelas das relações de objeto à religião, em comparação com a abordagem baseada na teoria do apego. A abordagem freudiana e as relações de objeto tendem a enfatizar a relação com o pai, enquanto a teoria do apego enfatiza a relação com o cuidador principal (geralmente a mãe). As abordagens freudianas lidam com especificações elaboradas da qualidade das relações precoces, enquanto a teoria do apego oferece uma tipologia devastadoramente simples – seguro *versus* ansioso/evitativo. As teorias freudianas e das relações de objeto sobre a religião tendem a se concentrar sobre a influência dos primeiros relacionamentos na imagem de Deus (e, conseqüentemente, a qualidade da relação entre o indivíduo e Deus). A teoria do apego oferece previsões bastante elaboradas sobre biografias religiosas, bem como sobre a qualidade e intensidade das relações individuais com Deus. Ambos os tipos de teoria têm muito a oferecer para a compreensão das origens dos sentimentos religiosos.

2.4 AVALIAÇÕES RECENTES

Nesta seção sobre as primeiras origens dos sentimentos religiosos nos voltamos para dois estudos recentes, um sobre crianças e outro sobre psicólogos da religião.

Uma questão duradoura tem a ver com a importância e a natureza fundamental das primeiras experiências. Será que elas têm um *status* especial? Será que elas, por exemplo, estabelecem um enquadre no qual as experiências

posteriores necessariamente se adaptam? Em que medida são as primeiras experiências determinadas por características "inatas" da criança que podem continuar a influenciar o comportamento e, portanto, a experiência social? Ou podem os efeitos das primeiras experiências ser sobrepostos, e em caso afirmativo, em quais circunstâncias? Estas questões continuam a ser debatidas, tanto no contexto da psicologia da religião e em outras áreas.

2.4.1 As pesquisas de Dickie et al.

O primeiro estudo a ser considerado, de Dickie et al. (1997), olha para a questão dos primeiros relacionamentos e como estes afetam os sentimentos sobre Deus, e como e quando esses sentimentos mudam. Dickie et al. observaram os sentimentos de crianças de quatro a 11 anos, a partir de uma gama de diferentes *backgrounds* culturais, em relação a ambos os pais e a Deus. Eles consideraram uma série de hipóteses derivadas da teoria do apego e várias outras teorias (do desenvolvimento), e entre as suas conclusões encontram-se as seguintes:

- A percepção de Deus se assemelhava à percepção de *ambos* os pais;
- Deus era visto como mais cuidador por aquelas crianças cujo *pai* era mais cuidador;
- Deus era visto como mais poderoso por aqueles cuja *mãe* era vista como mais poderosa (assim o cuidado do pai e o poder da mãe preveem, respectivamente, o cuidado e o poder de Deus);
- Houve uma série de diferenças entre meninos e meninas, tanto na maneira como eles/elas viam seus pais, quanto na forma como eles/elas viam a Deus. Por exemplo, as imagens de Deus das meninas eram mais relacionadas com os atributos e estilos de disciplina percebidos nos pais do que o eram para os meninos. As meninas mais jovens avaliaram a Deus e ao seu pai como significativamente menos poderosos do que fizeram os meninos. Nem todos esses efeitos estiveram de acordo com as hipóteses da teoria do desenvolvimento;
- As crianças mais velhas viam a Deus como mais cuidador e mais poderoso do que as crianças mais jovens.

Dickie et al. (1997) pensaram que estes dados apoiavam a teoria do apego: Deus de fato aparentava se tornar a "figura do apego substituta perfeita". Este estudo é em muitos aspectos um típico trabalho empírico moderno envolvendo análise multivariada, e produziu uma riqueza de descobertas interessantes para o psicólogo da religião, incluindo o apoio à abordagem da teoria do apego, muito popular atualmente.

2.4.2 Donald Capps: homem, religião e melancolia

Uma abordagem contemporânea diferente à compreensão do impacto dos primeiros relacionamentos nos sentimentos religiosos foi desenvolvida por Donald Capps (1997). O material fonte de Capps são os escritos e materiais biográficos relacionados com as vidas de quatro psicólogos da religião muito famosos e influentes: William James, Rudolf Otto, Carl Jung e Erik Erikson. O livro de Capps é particularmente interessante porque ele desenvolve uma tese dos escritos de Freud sobre as origens da religião que é muito diferente de duas hipóteses freudianas mais conhecidas. As duas teses bem conhecidas são de que Deus é uma figura paterna e que a religião é uma neurose (obsessiva) universal, ambas as quais resultam da descrição de Freud sobre a chamada situação edipiana em que o menino se identifica com seu pai. Em vez disso, Capps baseia-se nas seguintes obras de Freud, *Luto e Melancolia* (2010) e *O Estranho* (1969). A partir destas, a hipótese de Capps é que os homens podem cair em melancolia, como resultado da perda do relacionamento amoroso íntimo experienciado com a mãe. A melancolia é traduzida em sentimentos religiosos. Pela análise cuidadosa (embora especulativa) do material biográfico, Capps sugere que cada um dos sujeitos de sua análise tinha uma definição ou perspectiva da religião incomum e idiossincrática, que estava relacionada com o seu relacionamento com sua mãe (veja a Tabela 8).

A Tabela 8 simplifica em demasia o argumento de Capps, mas sugere o suficiente para mostrar como – sem esquecer a importância do pai – pode-se argumentar que a relação com a mãe tem um efeito importante sobre os sentimentos religiosos. Obviamente, os sujeitos de Capps eram estudiosos muito distintos, com um interesse profissional na religião e nos seus aspectos psicológicos. Resta, portanto, sabermos a abrangência das sugestões de Capps, se estas podem se aplicar a outros homens e às mulheres.

TABELA 8 – QUATRO PERSPECTIVAS FAMOSAS DA RELIGIÃO E CARACTERÍSTICAS IMPORTANTES DA RELAÇÃO MÃE-FILHO

Autor	Definição	Relacionamento com a mãe
James (1995)	O sentimento de homens individuais em sua solitude.	James via a sua mãe como não consciente dos sentimentos dele, e ele não desejava perturbar esta não consciência.
Otto (1985)	O numinoso, envolvendo uma “excitação de medo”.	A mãe de Otto se tornou inacessível, preocupada com muitas outras crianças. Otto pode ter (deliberadamente) provocado a sua punição.

Jung (2012)	Depois de buscar em vão em todo lugar, Deus surge “como um pequeno sol em seu próprio coração”.	A mãe de Jung desapareceu quando ele era jovem, e ele depois considerou as mulheres como não confiáveis.
Erikson (1993)	Entrando a um acordo com o próprio ódio de si.	A mãe de Erikson introduziu um intruso (padrasto) no relacionamento idílico mãe-filho (causando o próprio ódio de si mesmo de Erikson)

FONTE: Baseado na obra de Capps (1997)

3 SENTIMENTOS POSITIVOS

3.1 SENTIMENTOS MÍSTICOS

Os *sentimentos místicos* são, por vezes, considerados como o mais tipicamente religiosos dos sentimentos religiosos, e têm sido amplamente documentados em trabalhos acadêmicos sobre as tradições místicas religiosas, como, por exemplo, nos trabalhos de Huxley (2015) e Stace (1960). Existe uma gama bastante ampla de diferentes sentimentos místicos, e alguns não podem ser considerados especificamente religiosos (HAY, 1994).

Temos a seguir um exemplo, citado por Wulff (1997) dos estudos de Masters e Houston (1973):

Toda a experiência foi tão positiva e profunda que eu estava em um estado de total deslumbre e admiração [...] Sinto-me estar ilimitadamente feliz e em total aceitação e paz comigo mesmo [...] Sinto-me estar em uma conexão ativa com a harmonia e unidade da natureza e do cosmos (apud WULFF, 1997, p. 378, tradução nossa).

Psicólogos e outros estudiosos têm demonstrado interesse nesses tipos de estados por muitos anos. Na verdade, a primeira obra clássica sobre a psicologia da religião, “As Variedades da Experiência Religiosa”, de William James (1995), foi em grande parte dedicada à sua análise e compreensão. Outras contribuições notáveis incluem aquela do filósofo Stace (1960) em “Misticismo e Filosofia”, que definiu a experiência mística introvertida, e os trabalhos de Hood (1975), entre outros.

Stace (1960) distinguiu vários tipos de experiência mística, e sua definição da experiência mística introvertida foi usada para ajudar a compreender as circunstâncias em que tais experiências são mais prováveis. Pahnke (1966) adaptou os critérios de Stace, como segue:

1. A experiência da *unidade* ou unicidade, percebida tanto exteriormente no mundo externo, ou internamente, em um estado de consciência (*awareness*) pura que está livre de todas as distinções, incluindo a sensação de ser um *self* separado.
2. A *transcendência do tempo e espaço*, na "eternidade" e no "infinito".
3. Um *humor positivo profundamente sentido*, de absoluta alegria, bem-aventurança e paz.
4. O *senso do sagrado*, solicitando uma resposta de deslumbre e admiração.
5. Uma convicção de *objetividade e realidade*, um conhecimento intuitivamente sentido ou a iluminação do seu *self* finito tal como da realidade última.
6. A qualidade da *paradoxalidade* ou inconsistência lógica, como na afirmação mística de que a unidade vazia é ao mesmo tempo plena e completa.
7. *Inefabilidade* (ou indescritibilidade) *alegada*, apesar dos esforços contínuos dos místicos para relatar o que experienciaram.
8. *Transitoriedade*, uma brevidade de duração que contrasta com a continuidade e o fluir da experiência comum.
9. *Mudanças positivas persistentes na atitude e no comportamento*, incluindo uma maior integração da personalidade, mais sensibilidade e amor para com os outros, uma nova apreciação mais rica de vida e seu significado, e um sentido mais profundo do valor da experiência mística.

Pahnke (1966) usou esses critérios para examinar as circunstâncias em que uma droga (psilocibina) poderia promover a ocorrência de experiências místicas como definidas acima. Os participantes da pesquisa Pahnke participaram de um culto de Sexta-Feira Santa, e as descobertas de Pahnke sugeriram que o contexto de preparação religiosa é importante para a experiência mística ocorrer.

Ralph Hood (1975) investigou os correlatos das circunstâncias e da personalidade das experiências místicas entre os norte-americanos. Hood também usou critérios tipo-Stace para a definição de experiência mística, e ele produziu uma mensuração em que as pessoas podem indicar a extensão em que elas tiveram, por exemplo, uma experiência que foi tanto atemporal e a espacial.

Sir Alister Hardy, um zoólogo britânico, fundou a Unidade de Pesquisa da Experiência Religiosa (*Religious Experience Research Unit*), agora conhecida como o Centro de Pesquisa Alister Hardy (AHRC) em Oxford. Hardy (1965, 1966, 1975) sugeriu que os seres humanos tinham uma capacidade natural para a experiência religiosa e o papel do AHRC foi investigar essas experiências. Foram recolhidos milhares de relatórios. Inicialmente, Hardy (1979) perguntava aos entrevistados – "Você já esteve ciente ou influenciado por uma presença ou um poder, seja por algo que você chamaria de Deus ou não, que é diferente do seu *self* cotidiano?".

Esta questão não é tão intimamente embasada nos critérios de Stace como o eram as questões de Pahnke e Hood, mas Hay (1994) observou que as perguntas sobre a experiência mística podem ser redigidas de forma muito diferentes e ainda produzir respostas muito semelhantes. Hay liderou a AHRC por vários

anos e relatou que entre 1970 e 1987, em pesquisas nacionais na Inglaterra, Austrália e EUA, entre 20 e 48 por cento dos entrevistados disseram que tinham tido pelo menos uma experiência mística. Tipicamente cerca de um terço dos entrevistados relatou experiências místicas. Hay acredita que a hipótese de Hardy sobre a biologia de Deus tem sustentação, ou seja, que a experiência religiosa tem base biológica. Hay acredita que esta é uma explicação mais plausível para a experiência religiosa que, digamos, a hipótese de Freud de que a religião é uma forma de neurose. Os pesquisadores do AHRC descobriram que a experiência religiosa é predominantemente agradável, embora uma dentre os oito tipos de experiências que eles identificaram incluía a consciência (*awareness*) de uma presença maligna.

Beardsworth (2009) e Hardy (1979) identificaram oito tipos de experiências religiosas, com base em relatos das pessoas. Em ordem de frequência estas eram:

- Uma padronização de eventos na vida de uma pessoa que convencem ele ou ela de algum modo estranho que estavam destinados a acontecer;
- Uma consciência (*awareness*) da presença de Deus;
- Uma consciência (*awareness*) de receber ajuda em resposta à oração;
- Uma consciência (*awareness*) de ser cuidado ou guiado por uma presença não chamada de Deus;
- Uma consciência (*awareness*) de estar na presença de alguém que tenha morrido;
- Uma consciência (*awareness*) de uma presença sagrada na natureza;
- Uma consciência (*awareness*) de uma presença maligna;
- Experienciando de uma forma extraordinária que todas as coisas são “Uma”.

Apesar das variações na forma como a experiência religiosa e mística é definida, parece de fato haver algum consenso de que essas experiências são amplamente partilhadas e agradáveis. Das muitas outras características identificadas, Hay (1994, p. 19) sinalizou claramente o que é crucial: “[...] a consciência [*awareness*] de uma presença sagrada ou divina é experienciada paradoxalmente como “sensorial” mesmo não sendo acompanhada por qualquer um dos *inputs* sensoriais normais” (tradução nossa).

Hay (1994, p. 22) diz que pode parecer estranho que uma apreensão de algo com um componente cognitivo claro seja possível na ausência de estímulos, *inputs*, sensoriais. No entanto, ele sugere que existem processos paralelos de reconhecimento “em um nível afetivo, detectados por mensurações de respostas emocionais” (tradução nossa).

3.2 VISÕES RELIGIOSAS

As visões religiosas são diferentes das experiências místicas introvertidas puras. Uma pessoa saudável normal pode experimentar visões, seja durante o sono, nos sonhos, ou quando adormece, em imagens hipnagógicas. Uma visão é uma experiência semelhante àquela de realmente estar vendo alguma coisa, mas normalmente há uma consciência de que o que se vê não está fisicamente presente no ambiente da pessoa. As crianças pequenas não estão cientes de que a imagem do sonho ou as imagens hipnagógicas não estão fisicamente presentes no meio ambiente. Poucos pais têm escapado de ter de confortar um pré-escolar apavorado, assustado com pesadelos que parecem ser “reais”; por outro lado, uma criança de nove anos de idade poderia dizer: “Se um monstro horrível aparecer em um sonho, eu digo que ele vá embora e caia fora, caso contrário – eu vou acordar (e, em seguida, ele desaparecerá!)”. A esquizofrenia tem sido descrita como um sonho de vigília, do qual aquele que sofre é incapaz de despertar. Este fenômeno é agora pensado de ocorrer devido às características anatômicas estruturais que controlam as vias da atenção, veja por exemplo o trabalho de R. M. Cohen et al. (1998). As visões e as alucinações podem ser induzidas por drogas ou por estimulação elétrica do cérebro (PENFIELD; PEROT, 1963). Algumas visões podem ser sintomas de psicoses. Mas as visões religiosas, embora sentidas como sendo “reais”, são claramente reconhecidas pelo visionário como visões de uma realidade alternativa, não do mundo físico mundano. Maurice Lipsedge (1996) discute a pesquisa de Kroll e Bachrach (1982) dos registros históricos de 134 experiências visionárias religiosas da vida dos santos, da igreja e de outros registros, na Inglaterra e na França, entre os anos 600 e 1300. Todas as descrições de visões, vozes e sonhos julgadas como uma *visio* (do latim, visão) foram examinadas. Aproximadamente metade ocorreram em sonhos ou ao adormecer. Cerca de metade do restante ocorreram no contexto de um estado de confusão orgânica, tais como febre ou inanição. Do quarto restante, cerca de metade ocorreu sob estresse, tais como uma batalha, e o restante ocorreu em circunstâncias cotidianas, tais como a visão da mãe da Misericórdia vista e ouvida, durante a oração do monge Herbert. Apenas uma pequena proporção ocorreu durante episódios de doença mental. Isto sugere, tal como as conclusões do Pahnke sobre a experiência mística, que as condições físicas e psicológicas podem precipitar experiências religiosas, mas um contexto religioso é necessário para dar às experiências seu caráter exclusivamente religioso.

Lipsedge (1996) continua a dizer que, embora as visões não sejam suscetíveis de serem um sinal definitivo de loucura, elas podem ser tomadas como tal. Poderia ser realmente difícil dizer se a Josefina, descrita no relato a seguir, estava verdadeiramente louca ou simplesmente em um estado de aborrecimento político. Poderíamos suspeitar deste último estado. Veja o resumo do exemplo de Josefina, descrito por Lipsedge (1996). A Josefina era um Zulu e uma profetisa. Seus discursos separatistas africanos atraíam grandes audiências nas reuniões do Congresso dos Nativos do Sul Africano. Em 1932, a polícia informou que a Josefina tinha dito que a palavra do Senhor veio a ela em uma visão à noite. Ela tinha visto uma mão escrevendo na parede com um lápis indelével que ela deveria ir ao povo sul-africano e avisá-lo de que ficaria escuro durante 12 dias, e que gafanhotos com

rostos de homens viriam no inverno. Ela disse que tinha chegado o momento para os europeus, indianos e chineses deixarem a África do Sul e voltar para as terras de onde vieram.

E o que podemos dizer do relatório de que as visões religiosas e outras experiências religiosas são mais prováveis entre aqueles que sofrem de epilepsia? Fenwick (1996) acredita que a evidência é equívoca. Em um estudo britânico baseado no Hospital Maudsley, Sensky e Fenwick (1983) descobriram que aqueles com epilepsia do lobo temporal não estavam mais inclinados à religião do que aqueles com epilepsia generalizada ou a população de controle normal. Mais crucialmente, epiléticos não relataram mais – e às vezes menos – experiências de estados místicos e mediúnicos do que do controle normais. Observe a tabela a seguir.

TABELA 9 – RELIGIOSIDADE RELATADA E EXPERIÊNCIA MÍSTICA ENTRE AQUELES QUE SOFREM DE EPILEPSIA DO LOBO TEMPORAL E EPILEPSIA GENERALIZADA, EM COMPARAÇÃO COM A POPULAÇÃO GERAL DE CONTROLE

	Epilepsia do lobo temporal (%)	E p i l e p s i a generalizada (%)	P o p u l a ç ã o geral (%)
Considera o <i>self</i> como religioso	56	72	57
Aquisição súbita de fé	40	62	42
Em contato com o universo	12	33	19

FONTE: Fenwick (1996)

3.3 EXPERIÊNCIAS DE QUASE MORTE (EQM) E EXPERIÊNCIAS FORA DO CORPO (EFC)

Essas experiências fascinantes são frequentemente objeto de uma interpretação religiosa, no sentido de que a pessoa pode interpretar sua experiência como aquela em que a sua alma (ou algum aspecto não corpóreo do *self*) deixa o corpo, e está ciente de ambos os acontecimentos que envolvem o corpo, e de outros aspectos que podem ser interpretados como de outro mundo. O relatório normativo inclui os seguintes aspectos (MOODY, 2004):

- A experiência não é deliberadamente buscada ou engajada. Ela segue grave doença, cirurgia ou lesão.
- A pessoa esteve em um estado limítrofe da morte, ou até mesmo declarada como clinicamente morta.
- A experiência é de estar fora do corpo e ciente do que está acontecendo nos arredores. Por exemplo, a pessoa pode ouvir e lembrar-se o que as pessoas ao redor do corpo estão dizendo, e pode informar isso com precisão depois.
- Posteriormente, pode haver uma experiência de ser atraído para “luz”.
- Pode haver experiências de estar em contato com pessoas que eles conheciam,

mas que morreram previamente.

- Sentimentos de paz são comuns, e sentimentos de desejo de fundir-se com a luz às vezes são relatados.
- Algumas pessoas disseram que elas (ou a sua alma) foram informadas de que sua missão em vida ainda não está concluída e que devem regressar ao seu corpo.
- Muitas pessoas relatam um efeito profundo e positivo na vida interior, psicológica e/ou espiritual.

Tal como acontece com outras formas de experiência religiosa, tem havido alguma especulação sobre as condições fisiológicas em que essas experiências de quase-morte (EQM) e experiências fora do corpo (EFC) são suscetíveis (FENWICK, 2015; BLACKMORE, 1993). Fenwick, por exemplo, sugeriu que estas experiências podem ter maior probabilidade em pessoas com uma história de epilepsia.

Neste contexto, Rachel Noam (1992) oferece uma explicação de uma EQM específica. Ela estava caminhando nas ruas de uma cidade quando os eventos ocorreram. Os detalhes que ela descreve são característicos de uma EQM, embora no momento ela nunca tinha ouvido falar do fenômeno. Ela pensou que sua experiência era incomum, e não a divulgou a ninguém em um primeiro momento, exceto a confidentes muito próximos, por medo de que ela seria considerada demente. Ela tinha sido atingida na cabeça por uma enorme viga que caiu do topo de um edifício alto em construção. Ela foi nocauteada completamente e perdeu a consciência. De repente, ela sentiu que estava fora de seu corpo, flutuando para cima cerca de 3,5 a cinco metros acima da calçada, observando a cena abaixo. Ela não sabia como chegou lá. Transeuntes examinaram o seu corpo, e ela podia ouvi-los gritando por socorro e exigindo falar com o empreiteiro que fora responsável pela viga caída. Ela podia ouvir o empreiteiro recusando-se a vir. Ela ficou perplexa de como podia ver e ouvir, sem olhos e ouvidos, ou até mesmo sem um corpo de qualquer tipo. Ela diz: "Obviamente eu existia, eu era real, eu estava consciente, mas não dentro do meu enquadre" (NOAM, 1992, p. 19, tradução nossa). Ela sentiu-se livre de dor, relaxada, e manteve-se consciente de seu corpo inerte abaixo. Em seguida, ela se deu conta de uma mudança gradual. Ela continua:

Os acontecimentos na rua começaram a desaparecer na escuridão, e por meio dessa escuridão, percebi um lampejo de brilho. Na medida em que o esplendor chegava mais perto ele crescia em intensidade, tornando-se uma luz gloriosa e poderosa, irradiando um fluxo abundante de espiritualidade exaltada. Em harmonia com esse fluxo de iluminação, os acontecimentos em minha vida começaram a passar diante dos meus olhos. As imagens foram tridimensionais, e eu me vi tomando parte nelas. Toda a minha vida passou em um *flash*, desde o dia em que nasci até o momento em que eu caí no chão [...] Toda a experiência me encheu de uma indescritível sensação de felicidade exaltada. Mais uma vez, eu vi a luminescência ofuscante, brilhando em um branco suave e aveludado, como se um número infinito de brilhos piscando faíscas mágicas estivessem unidos em uma explosão de brilho espetacular [...] O magnífico fluxo de luz foi acompanhado por um fluxo de amor sublime, um tipo de amor que eu nunca experimentara antes [...] Eu me senti

incapaz de permanecer numa entidade independente; Eu simplesmente derreti. Eu era muito pequena para suportar o fluxo de bondade fluindo para comigo e em mim. Eu tentei me defender, fechar meus olhos, mas eu não tinha olhos para fechar! [...] o meu "self" dissolveu-se no nada [...] Eu senti uma forte atração para tornar-me parte desse fluxo eterno maravilhoso [...] "Estou atraída em seguir minha inclinação", eu disse, mas eu peço para retornar ao meu corpo. Peço para ser-me dada uma outra oportunidade neste mundo." (NOAM, 1992, p. 25-26, tradução nossa)

A experiência de Rachel Noam mostra a maioria dos aspectos comuns para as EQMs: experiência fora do corpo, ouvir, ver e recordar conversas e o comportamento de pessoas em volta do corpo, uma experiência de uma grande luz, um *replay* rápido das experiências de vida, um sentimento de amor. Outros relatos de EQM incluem uma experiência como passar por um túnel antes de encontrar a luz, e conhecer pessoas que já morreram (ou suas almas). Muitas EQMs incluem uma experiência em que a pessoa se torna consciente de que ela está regressando ao seu corpo, pois a sua missão em vida está inacabada. Muitas pessoas relatam que elas foram afetadas de uma forma positiva por suas experiências, sentindo uma consciência mais forte do lado espiritual de sua natureza, uma crença forte na existência não material, e um forte senso de propósito na vida.

3.4 O BEM-ESTAR ESPIRITUAL

Os sentimentos religiosos positivos não estão confinados a experiências isoladas, que só poderão ser de curta duração. Os sentimentos religiosos podem ser bastante estáveis. Esta é a afirmação feita por Ellison (1983). Ellison desenvolveu uma medida, a Escala do Bem-Estar Espiritual (EBE) - veja o quadro abaixo -, que envolve dois fatores, o Bem-Estar Religioso (BER) e Bem-Estar Existencial (BEE). Pontuações neste teste tendem a ser estáveis, pelo menos ao longo dos períodos de intervalos de tempo utilizados (até dez semanas).

QUADRO 10 - A ESCALA DE BEM-ESTAR ESPIRITUAL

Itens de Bem-Estar Religioso
* Eu não encontro muita satisfação na oração privada com Deus. Creio que Deus me ama e se preocupa comigo.
* Eu acredito que Deus é impessoal e não está interessado em minhas situações cotidianas.
* Eu tenho uma relação significativa e pessoal com Deus.
* Eu não obtenho muita força pessoal e apoio do meu Deus. Eu acredito que Deus está preocupado com meus problemas.
* Eu não tenho um relacionamento pessoal satisfatório com Deus. Meu relacionamento com Deus me ajuda a não me sentir solitário. Sinto-me mais realizado quando estou em íntima comunhão com Deus.

Meu relacionamento com Deus contribui para o meu senso de bem-estar.

Itens de Bem-Estar Existencial

* Eu não sei quem eu sou, de onde eu vim, ou para onde estou indo.

Eu sinto que a vida é uma experiência positiva.

* Eu me sinto inseguro sobre o meu futuro.

Eu me sinto muito realizado e satisfeito com a vida.

Eu sinto uma sensação de bem-estar sobre a direção na qual minha vida está indo.

* Eu não gosto muito sobre a vida.

Eu me sinto bem sobre o meu futuro.

* Eu sinto que a vida é cheia de conflitos e infelicidade.

* A vida não tem muito significado.

Eu acredito que há um propósito real para minha vida.

FONTE: Ellison (1983) – os itens marcados com asterisco (*) são pontuações reversas.

No estudo de Miller, Fleming, Gridley (2001), os afro-americanos pontuaram mais que os caucasianos-americanos sobre o bem-estar espiritual em geral, e nas duas subescalas – do bem-estar religioso e existencial. Isto é consistente com a visão de que os afro-americanos, assim como alguns outros grupos minoritários na sociedade ocidental, são mais ativos religiosamente, e valorizam mais a religião do que os membros da cultura anfitriã dominante (LOEWENTHAL; CINNIRELLA, 1999b).

3.5 A CONFIANÇA E A FÉ

A seguir, nesta revisão dos sentimentos religiosos “típicos” que são positivos, vêm a confiança e a fé. A “fé” é um termo com uma vasta gama de significados. Por exemplo, Smith (1998) define a fé como a orientação de uma pessoa ou a total resposta a si mesmo, aos outros e ao universo. Aqui, no entanto, gostaríamos de referir a fé no sentido mais restrito de confiança religiosa, expressa particularmente em face da adversidade. Esta pode ter vários componentes:

- proximidade a Deus;
- a sensação de que tudo o que acontece é parte de um plano divino, e é em última análise para o melhor, mesmo que isto não seja imediatamente aparente;
- a sensação de que é possível suportar qualquer coisa que acontecer.

Estas sensações foram observadas em vários estudos de pessoas que lidam com diferentes tipos de adversidades (GILBERT, 1992; McINTOSH et al., 1993), e a evidência até agora sugere que elas podem ser úteis em lidar com circunstâncias difíceis da vida (MATON, 1989).

Outros aspectos da confiança e fé já foram discutidos no tópico anterior. Aqui vamos concentrar-nos nos aspectos emocionais. Pargament et al. (1988) têm apontado que as pessoas podem variar na medida e no estilo de dependência de Deus. A parte das pessoas que sentem nenhuma consciência de Deus, que se dizem não crentes, a confiança em Deus pode envolver:

- uma passividade total – deixando tudo a Deus, ou
- um sentimento de parceria com Deus, trabalhando em conjunto, ou
- um sentimento de que Deus só vai ajudar aqueles que ajudam a si mesmos.

3.6 A AUTOESTIMA

Outro tipo importante de sentimento que pode estar por vezes ligado a fatores religiosos é a autoestima. Isso pode vir do sentimento de pertencimento e de ser valorizado, ambos por seu grupo religioso (SHAMS; JACKSON, 1993) e por Deus (HOOD, 1992). Retornaremos às questões relacionadas com a religião e a autoestima no final do próximo tópico, quando olharmos para a questão da identidade religiosa.

4 OS SENTIMENTOS NEGATIVOS

Nos voltamos agora para os sentimentos negativos no contexto religioso. Um dos conjuntos mais interessantes de perguntas na psicologia da religião é se a religião fomenta sentimentos de culpa, vergonha e obsessionalidade, decorrentes da ansiedade sobre a necessidade de se ter cuidado em manter as regras religiosas. São a ansiedade, a culpa, a vergonha e a obsessionalidade mais prováveis entre os religiosos? Se essas emoções negativas são fomentadas pela religião, isso significa que a religião pode levar à psicopatologia (doença mental)? Talvez, alguns diriam, estaríamos melhor sem a ansiedade, culpa e outros sentimentos negativos associados à vida religiosa?

4.1 CULPA, VERGONHA E ANSIEDADE

Primeiro, o que queremos dizer com os termos culpa, vergonha e ansiedade? (Vamos nos voltar para a obsessionalidade na próxima seção.)

A *ansiedade* é “um estado emocional desagradável” envolvendo o “medo, com a antecipação do mal futuro” (ENGLISH; ENGLISH, 1958). A ansiedade é uma emoção comum, e devemos ter o cuidado de distinguir a emoção da *psicopatologia* (doença ou transtorno psicológico). Uma pessoa que se sente ansiosa

não está necessariamente doente, em absoluto. A doença psicológica envolve emoções diárias normais que ficaram fora de controle, tornaram-se intensas, persistentes e incontroláveis. Os transtornos de ansiedade são um grupo de condições desagradáveis em que isso ocorreu. Como o termo implica, a ansiedade é um sintoma importante. Os transtornos de ansiedade incluem fobias, transtorno do pânico, transtorno obsessivo-compulsivo e transtorno de ansiedade generalizada.

A *culpa* envolve a “percepção do indivíduo de que o mesmo tenha violado princípios éticos ou morais ou religiosos”, enquanto que a *vergonha* também envolve a percepção de uma lacuna ou impropriedade, de ter agido de uma maneira indigna (ENGLISH; ENGLISH, 1958). A vergonha pode ser mais dependente das experiências de ridicularização ou de críticas dos outros. Tanto a vergonha quanto a culpa são emoções negativas desagradáveis que seguem a transgressão dos padrões morais. Tangney (1995; TANGNEY et al., 1995) sugeriu que culpa é um componente mais saudável do funcionamento do superego. A culpa promove a empatia e o comportamento reparador e não está associada com a psicopatologia. A vergonha está associada a várias formas de psicopatologia (inclusive a depressão e a ansiedade), e com sentimentos de perda de controle e uma avaliação pobre do *self*.

A culpa e a vergonha parecem ser uma característica essencial de muitas, e talvez de todas, tradições religiosas. A religião envolve não só a ideia de Deus, mas também ideias de certo e errado – regras sobre o comportamento divinamente ordenadas. Por exemplo:

A minha memória infantil mais precoce da culpa como um aspecto onipresente da vida remonta à oração confessional que abria cada serviço de culto: “[...] nós, pobres pecadores confessamos a Ti que somos pecaminosos e imundos por natureza, e que pecamos contra Ti por pensamento, palavra e ação.” (BELGUM, 1992, p. 77, tradução nossa).

Outro exemplo seria a oração litúrgica judaica *Avinu Malkênu*, que é recitada três vezes ao dia: “Perdoa-nos, Pai nosso, pois pecamos, perdoa-nos, Rei nosso, pois transgredimos; porque Tu és Deus bom e clemente” (VERMES, 1996, p. 44).

O automonitoramento internalizado das ações, palavras e pensamentos não é exclusivo para a religião, mas é parte da religião, ou, pelo menos, parte da religião ocidental. Os psicólogos têm perguntado se isso induz a uma sensação geral de culpa ou vergonha, ou de baixa autoestima, ou escrúpulo e obsessividade excessivas.

As relações entre culpa, vergonha, autoestima e religião são mistas. A culpa e a vergonha tendem a estar associadas – e estar correlacionadas com a depressão, que por sua vez está associada com a baixa autoestima, mas não existem associações simples com a religiosidade. A baixa autoestima pode estar correlacionada com a religiosidade extrínseca e uma perspectiva de Deus como punitivo. A alta autoestima pode estar correlacionada com a religiosidade intrínseca

e uma perspectiva de Deus como amável (HOOD, 1992). As pessoas religiosas podem relatar níveis mais altos de culpa, mas isso não tem um efeito prejudicial na saúde mental (LUYTEN et al., 1998). Muitos destes resultados estão cheios de problemas com os métodos de mensurações.

Hood (1992, p. 115) concluiu que há documentação empírica de um efeito paradoxal:

[...] no qual a culpa é estimulada por um Deus punitivo, apenas para ser perdoada por sua vez (especialmente nas tradições cristãs mais fundamentalistas) [...] itens de teste como "Eu sou um pecador sem esperança, mas eu sou digno aos olhos de Deus" evocam o que de outra forma seria apenas culpa inadequada ("Eu sou um pecador") e orgulho igualmente inadequado ("Eu sou digno aos olhos de Deus"). (tradução nossa).

Janoff-Bulman (1979) distinguiu entre a autculpa caracterológica, envolvendo culpa e merecimento, e a culpa por ações. A autculpa por falhas de caráter ("Eu sou uma pessoa má, e é minha culpa") está associada à depressão, ao passo que a autculpa por ações ("Eu fiz uma coisa ruim, e é minha culpa") não está. Esta distinção – que é importante no estudo das implicações clínicas do pensamento causal – pode ser importante no contexto religioso, em desvendar as relações claramente intrincadas entre a religião, a culpa, a autoestima e os fatores relacionados. Também importante é a conclusão de Tangney mencionada acima, que é a vergonha, em vez da culpa, que pode ter efeitos prejudiciais para a autoestima. É interessante notar que no estudo acima citado, de Luyten et al. (1998), a culpa e a empatia foram associadas a medidas de crença e envolvimento religioso, enquanto que a vergonha nem tanto. É a vergonha, em vez da culpa, que agora é pensada estar associada a uma saúde mental mais pobre, e, como vimos, a vergonha pode não estar fortemente associada com a religiosidade.

4.2 A OBSESSIONALIDADE

E o que podemos dizer sobre a obsessionalidade? Ela é fomentada pela prática religiosa? *Obsessões* são “ideias irracionais, pensamentos, imagens ou impulsos recorrentes e persistentes, que são experienciados não como invasões voluntárias da consciência, mas como não desejadas”. O *transtorno obsessivo-compulsivo* (TOC) é um transtorno de ansiedade comum, caracterizado pela presença de obsessões e compulsões (comportamentais). Há alguma evidência de uma relação ampla com a religião. Existem associações globais entre as medidas de religiosidade e as medidas de obsessionalidade (LEWIS, 1994; LEWIS; JOSEPH, 1994; LEWIS; MALTBY, 1994), mas esse efeito é problemático e difícil de interpretar. Será que algum aspecto da religião causa obsessionalidade? Ou as pessoas que são propensas à obsessão são atraídas à prática religiosa? Ou será que o envolvimento religioso de alguma forma oferece a aparência de obsessionalidade, como no islamismo e no judaísmo que incentivam a lavagem ritual frequente?

Em um artigo de revisão, C. A. Lewis (1998 apud LOEWENTHAL, 2000) chegou a uma conclusão interessante. Lewis destacou que era necessário distinguir entre a *personalidade* obsessiva – caracterizada por *traços* tais como a ordem, rigidez e a ênfase (em excesso) na higiene e no autocontrole –, e a *neurose* obsessiva – caracterizada por sintomas tais como pensamentos compulsivos, comportamento ritualístico e culpa (FONTANA, 1980). A maioria dos estudos revisados por Lewis envolveu populações de estudantes de origens cristãs. Suas conclusões são interessantes: apesar de algum conflito, em geral, a religiosidade está associada com *traços* obsessivos, mas não com a neurose obsessiva. Por exemplo, de 22 estudos que observaram as relações entre atitudes religiosas ou prática religiosa e a personalidade obsessiva, 11 encontraram uma relação significativa. Por outro lado, de nove estudos que analisaram a relação entre atitudes religiosas ou prática religiosa e os sintomas obsessivos, apenas três relataram uma relação significativa, e não houve relações significativas relatadas entre as atitudes religiosas e os *sintomas* obsessivos. Interpretando isto para responder à questão levantada no parágrafo anterior – talvez a religião pode fomentar um comportamento que pode parecer obsessivo, mas talvez ela não atrai ou promove neurose obsessiva.

A relação não é simples. Como foi dito, é importante distinguir a obsessionalidade, como um caráter ou traço da personalidade, das manifestações patológicas de extrema obsessionalidade no transtorno obsessivo-compulsivo (TOC). Greenberg et al. (1987) discutiram a questão de saber se os escrúpulos incentivados pela religião podem conduzir a um diagnóstico equivocado, e chegaram à conclusão de que os casos de escrupulosidade religiosa excessiva foram reconhecidos como excessivos, tanto pelos doentes, quanto por seus amigos, familiares e conselheiros religiosos.

Neste contexto, podemos lembrar que foi relatado que Martinho Lutero se debateu com escrúpulos sobre o seu fracasso para alcançar justificação (liberdade da penalidade do pecado). Lutero repetia a confissão e para ter certeza de incluir tudo, revisava toda a sua vida até que o confessor se cansava e exclamava algo como, “Cara, Deus não está bravo com você, você está com raiva de Deus. Você não sabe que Deus ordena que você tenha esperança?” (ERIKSON, 1993; GREENBERG et al. 1987)

Greenberg e Witztum (1994) compararam o comportamento obsessivo com um conteúdo religioso, derivado de uma preocupação religiosa, com o comportamento obsessivo de pacientes religiosamente observantes que não está relacionado aos interesses religiosos, como verificar repetidamente se uma porta estava trancada. Greenberg e Witztum acreditam que a religião pode fornecer o enquadre para a expressão da escrupulosidade, mas pode desempenhar nenhum papel causal direto. Uma observação que sustenta isto é que o comportamento obsessivo “religioso” está confinado a áreas específicas (oração, limpeza ritual e regras alimentares, entre pacientes judeus). Há muitas outras áreas nas quais um cuidado igualmente grande é prescrito pela lei religiosa, mas estes não oferecem um fórum para a obsessionalidade. A religião pode proporcionar um ambiente para o comportamento obsessivo, mas não pode desempenhar um papel causal direto.

Veja o seguinte exemplo de um caso oferecido por Greenberg et al. (1987). Ezequiel tem 28 anos, é casado e tem dois filhos. O *bar mitzvah* aos 13 anos de idade representa a passagem para a idade adulta, quando o homem judeu se torna responsável pela sua própria prática religiosa. Nesta época, ele começou a passar tempo excessivo em oração e suas preparações. Suas orações duravam até três horas por dia, cerca de três vezes mais do que seus pares. Apesar do tempo gasto, o conteúdo era abreviado, a parte menos importante sendo omitida para que as seções significativas pudessem ser ditas no momento correto. Algumas seções eram repetidas muitas vezes, porque ele temia que tivesse pensamentos impróprios. Ele tinha lido que o indivíduo deveria estar limpo em todos os orifícios antes das orações. Ele, portanto, passava 20 minutos antes de cada uma das três orações diárias na limpeza e na verificação de sua região anal, o que fez com que ele chegasse tarde para as orações, assim ele sempre perdia as seções importantes. Ele considerava seus rituais excessivos, mas não experienciava nenhuma resistência na execução dos mesmos. Ele dizia que iria continuar a realizá-los, mas a sua esposa estava pensando em divórcio.

Os sintomas religiosos do TOC podem ser particularmente difíceis de tratar, uma vez que o portador pode reivindicar um estatuto especial, sagrado para estes sintomas (GREENBERG; WITZTUM, 1994). Em um artigo interessante, Greenberg (1997 apud LOEWENTHAL, 2000) examinou algumas das propriedades especiais dos sintomas religiosos do TOC. Ele comparou os sintomas religiosos e outros sintomas do TOC em uma amostra de 14 portadores de TOC, os quais eram todos judeus ortodoxos. Greenberg começou sugerindo que os rituais religiosos e compulsivos tinham características semelhantes.

TABELA10 – UMA COMPARAÇÃO DO RITUAL RELIGIOSO E DO RITUAL COMPULSIVO

Ritual Religioso	Ritual Compulsivo
Pode ser repetitivo	Repetitivo
Precisa ser desempenhado de um modo específico	Desempenhado em um modo específico
A precisão é louvável	A precisão reduz a ansiedade
Omissão é pecaminosa	Omissão aumenta a ansiedade
Tópicos comuns: limpeza, sexo	Tópicos comuns: limpeza, sexo, precisão.

FONTE: Baseado em Greenberg (1997 apud LOEWENTHAL, 2000)

Na Tabela 10, Greenberg está comparando os rituais religiosos que não são compulsivos, apenas rituais prescritos pela religião, como orar em determinados momentos e de determinadas formas, jejuar em certos momentos, comer certos alimentos, lavagem e outras atividades de limpeza. Como Freud (2006), no início do século, Greenberg observou semelhanças importantes entre atos religiosamente prescritos e ações neuróticas obsessivas. Greenberg observou uma característica essencial dos rituais compulsivos, que é que eles são normalmente percebidos pelo portador como:

- excessivos;
- irrazoáveis;
- angustiantes;
- interferindo com o funcionamento diário.

Greenberg pensava que onde rituais compulsivos também fossem religiosos, o portador dos sintomas poderia percebê-los como tendo um *status* especial, em comparação com outros sintomas. Os sintomas religiosos podem estar associados com menos sofrimento e menos resistência, e eles podem ser percebidos como mais lógicos. Greenberg pensava, portanto, que mais tempo seria gasto à realização de sintomas religiosos do TOC em comparação com outros sintomas. Na verdade, os sintomas religiosos em comparação com outros sintomas foram vistos como semelhantemente angustiantes e ilógicos. Houve também uma série de outras semelhanças, por exemplo, a idade do início dos sintomas, a vontade de procurar ajuda e tipo de ajuda visto como apropriado. No entanto, os pacientes religiosos relataram despendar o dobro do tempo na realização de seus sintomas de rituais religiosos em comparação com outros sintomas. A maioria analisada acerca dos sintomas religiosos estava preocupada com a limpeza e com a oração (sua repetição, porque o paciente temia que sua concentração tinha sido inadequada).

Isto oferece algumas evidências de que os sintomas religiosos podem ser mais difíceis de lidar do que os outros sintomas. Greenberg e Witztum (1994, 2015) dizem que o contato com as autoridades religiosas pode ser essencial no tratamento dos sintomas religiosos do TOC, uma vez que uma figura de autoridade religiosa pode desencorajar a prática de sintomas religiosos. Se o psiquiatra ou psicólogo fossem fazer isso, ele ou ela seria visto como uma ameaça aos valores religiosos do cliente.

Em resumo, existem relações mistas entre a religião, por um lado, e a culpa e a obsessionalidade, por outro. No entanto, evidências e interpretações recentes têm sugerido que a religião não deveria, neste caso, promover a culpa ou a obsessionalidade psicopatológica, mesmo que possa às vezes parecer fazê-lo.

5 A RELIGIÃO E A PSICOPATOLOGIA

Tendo considerado se os fatores religiosos podem ser importantes em causar o transtorno obsessivo-compulsivo, agora nos voltamos para as formas mais conhecidas e mais comuns de psicopatologia: em primeiro lugar, o "resfriado comum" da psicopatologia, a depressão – muitas vezes associada com a ansiedade e a automutilação; segundo, as formas de psicose, esquizofrenia e doenças paranoides, o que inevitavelmente traz à tona a questão de se as crenças sobre demônios e espíritos malignos são um sinal de loucura.

Tanto a depressão quanto a loucura têm sido associadas à religião, mas, como vimos com a culpa e os sentimentos relacionados, as conexões teóricas e empíricas são complicadas. Em vez de tentar oferecer uma revisão abrangente, o que poderia ser longa e tediosa, provavelmente, vamos escolher alguns temas da volumosa literatura sobre a religião e a psicopatologia.

5.1 A DEPRESSÃO

A depressão pode ser um estado de humor apropriado e não patológico, em resposta a uma perda ou evento triste semelhante. É desagradável, mas não em si mesma, uma doença. No entanto, se o estado de humor negativo persistir e se tornar incontrolável, um transtorno depressivo pode suceder. Os transtornos depressivos são caracterizados por um humor baixo prolongado, que não pode ser aumentado, e vários outros sintomas desagradáveis, que podem incluir:

- desesperança e pensamentos pessimistas;
- desânimo e letargia;
- perturbações do sono, da alimentação e do funcionamento sexual;
- perda de interesse;
- outros sintomas físicos e mentais.

A pessoa habitual tem uma chance de cerca de um em cada dez de sofrer de um transtorno depressivo em algum momento de sua vida. Isso significa que a doença depressiva é comumente experienciada.

Há uma enorme quantidade de evidências de que, geralmente, a religião é suscetível de ser associada com uma melhor saúde mental, incluindo menores níveis de depressão (LOEWENTHAL, 1995; WORTHINGTON et al., 1996). Isto é improvável que seja um efeito simples. A religião não causa em si mesma e por si só uma melhor saúde mental. Algumas características associadas com a religião podem ajudar a promover uma melhor saúde mental. Algumas características associadas com a religião podem ter o efeito oposto.

Aqui está uma lista de algumas das maneiras em que fatores religiosos podem aumentar ou diminuir os níveis de doença mental:

- características do estilo de vida em grupos religiosos podem afetar os níveis e tipos de estresse, que, por sua vez, podem afetar os níveis de depressão e possivelmente outras doenças mentais;
- várias características da religião têm sido sugeridas como tendo um efeito de abafamento do estresse. Tais características incluem a oração e a fé, que podem ajudar a pessoa a sentir-se melhor sobre a situação – "Deus está tomando conta de mim", "Deus está me ajudando a lidar com tudo isso" (LOEWENTHAL; MacLEOD; CINNIRELLA, 2002);

- pessoas em grupos religiosos podem receber um melhor suporte social. Isto, por sua vez, pode ajudar a aliviar os efeitos depressores do estresse severo;
- outras características da religião podem fazer as pessoas se sentirem pior sobre seu sofrimento ("Deus me abandonou, talvez eu seja uma pessoa ruim"), embora empiricamente isto não pareça ser um efeito saliente;
- fatores religiosos podem ter outros efeitos menos diretos na saúde mental. Por exemplo, as regras religiosas que proíbem o suicídio podem reduzir as taxas de suicídio, resultando em mais pessoas deprimidas vivas na população.

A seguir veremos alguns exemplos destes efeitos. Muitos destes já foram discutidos no tópico anterior.

Viver em um grupo social fechado em que a prática religiosa é normativa pode afetar os padrões de estresse, que, por sua vez, podem afetar um distúrbio psiquiátrico. Veja a figura a seguir.

FIGURA 6 – COMO AS FORMAS E AS NORMAS DA RELIGIÃO PODEM AFETAR AS EMOÇÕES E A PSICOPATOLOGIA: OS EXEMPLOS DE DEPRESSÃO E ANSIEDADE ENTRE JUDEUS E CRISTÃOS



FONTE: Loewenthal et al. (1997a, 1997b)

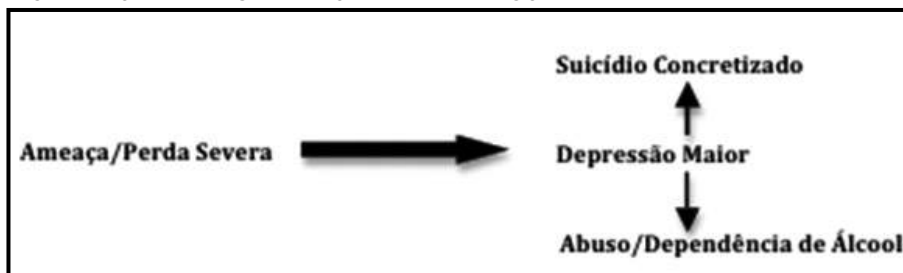
Curiosamente, na maioria dos grupos culturais a depressão maior é mais provável entre as mulheres que entre os homens. No entanto, pesquisas em Israel, nos EUA e no Reino Unido mostraram que os homens judeus são tão propensos a sofrer de depressão maior como as mulheres judias (LOEWENTHAL et al., 1995). Dois possíveis fatores que podem explicar isso são:

- as taxas de suicídio são mais baixas em grupos culturais religiosos (como judeus e muçulmanos) que não aprovam nem incentivam o suicídio;
- o álcool pode ser menos frequentemente usado por homens judeus como uma forma de lidar com a depressão.

Assim, uma hipótese é que mais homens judeus parecem estar deprimidos porque eles são menos propensos a ser alcoólatras e eles são menos propensos a se matarem (veja a Figura 7).

A religião de fato dissuade do suicídio? A sugestão mais famosa para esse efeito foi avançada por Durkheim (2014), que pensou que algumas formas de suicídio poderiam ser inibidas pelos efeitos das formas de organização social associadas com a religião.

FIGURA 7 – POR QUE OS HOMENS PODEM SER MENOS PROPENSOS DO QUE AS MULHERES DE PARECEREM ESTAR DEPRIMIDOS



FONTE: Baseado em Loewenthal et al. (1995)

Ineichen (1997) sugeriu que as taxas de suicídio podem ser menores em culturas nas quais existem fortes proibições religiosas contra o suicídio. Ineichen especificamente contrastava as taxas de suicídio em grupos hindus e muçulmanos em diferentes países. O ensinamento islâmico é geralmente mais fortemente contra o suicídio do que as escrituras hindus. As taxas de suicídio são geralmente mais baixas em grupos muçulmanos do que entre os hindus. Jahangir et al. (1998) estudaram 118 pacientes psiquiátricos ambulatoriais que sofriam de depressão. Todos eram refugiados do Afeganistão, que estavam no Paquistão e eram muçulmanos. Cada paciente foi avaliado quanto à religiosidade, e em três fatores relacionados com o suicídio: ideias suicidas, tentativas de suicídio e o desejo de morte. Houve relações consistentes (significativas) entre religiosidade e níveis mais baixos de ideias de suicídio, tentativas de suicídio e desejo de morte. Em outro estudo comparando os hindus e os muçulmanos, Kamal e Loewenthal (2002) pediram a muçulmanos e a hindus que viviam no Reino Unido para completar o Inventário de Razões para Viver (LINEHAN et al., 1983). Esta mensuração pede aos participantes para endossar razões pelas quais eles poderiam ficar vivos se eles estivessem pensando em se matar.

Existem seis grupos distintos de razões:

- sobrevivência e enfrentamento (por exemplo, "Eu acredito que eu posso encontrar outras soluções para os meus problemas");
- responsabilidade à família (por exemplo, "Minha família depende de mim e precisa de mim");
- preocupações relacionadas com as crianças (por exemplo, "O efeito sobre os meus filhos seria prejudicial");
- medo do suicídio (por exemplo, "Eu tenho medo do ato de matar-me, a dor, o sangue, a violência");

- medo da desaprovação social (por exemplo, “Outras pessoas pensariam que eu sou fraco e egoísta”);
- objeções morais (religiosas) (por exemplo, “Minhas crenças religiosas proíbem”).

Neste estudo, os dois grupos religiosos obtiveram escores muito semelhantes nas quatro escalas, mas dos muçulmanos foram ligeiramente mais elevados do que dos hindus referente à responsabilidade à família, e muito acentuadamente superiores aos hindus nas objeções morais (religiosas).

Esta corrente de evidências sugere que as regras religiosas podem afetar as crenças das pessoas sobre o suicídio, e o seu comportamento real.

A respeito da religião e da depressão, concernente às suas relações, só podemos conceder que são bastante complicadas, mas o efeito concreto é que de fato existe, como já declarado, uma associação geral entre uma religiosidade mais elevada e menos incidência de depressão ou ao menos desta sendo mais moderada.

5.2 A PSICOSE E O PROBLEMA DO DEMÔNIO

A psicose é uma violação bruta do funcionamento psicológico, incluindo a perda da autopercepção e do contato com a realidade, tal como é encontrado em transtornos mentais que envolvem alucinações e delírios (LAZARUS; COLMAN, 1995). A doença psicótica mais comum é a esquizofrenia, que afeta cerca de uma pessoa em cada duzentas. Embora este termo signifique literalmente “mente dividida”, a esquizofrenia não deve ser confundida com o transtorno de múltipla personalidade ou transtorno dissociativo, uma doença neurótica dissociativa em que o doente pode mudar de uma personalidade para outra, como no exemplo literário muito famoso do Dr. Jekyll e do Sr. Hyde, do romance de Robert L. Stevenson (2010). A esquizofrenia envolve pensamento incoerente, fala muitas vezes incoerente, expressões emocionais podem parecer “monótonas” ou inadequadas, o funcionamento social é pobre e o portador não cuida bem de si mesmo. Alucinações e delírios são comuns. Os distúrbios psicóticos são geralmente considerados mais graves do que aqueles neuróticos (os transtornos de ansiedade e a maioria das formas de doenças depressivas). Eles são mais difíceis de conviver, e os portadores muitas vezes são menos propensos de serem capazes de funcionar normalmente no trabalho e nos relacionamentos sociais que os portadores de doenças neuróticas. Os fatores biológicos e neuropsicológicos são provavelmente muito mais importantes na determinação das doenças psicóticas e o estresse é relativamente menos importante, comparando aos casos de doenças neuróticas.

Um problema difícil que confronta a maioria dos psiquiatras em algum momento de sua carreira é como decidir quando uma crença ou experiência é psicótica ou uma crença religiosa genuína ou um delírio (LITTLEWOOD; LIPSEGE, 1989).

Veja, por exemplo, o problema da esquizofrenia afro-caribenha, quando emoções normativas são vistas por outros como psicopatologia. A esquizofrenia tem uma maior prevalência entre afro-caribenhos no Reino Unido e nos EUA, em comparação com a sua prevalência entre outros grupos culturais no Reino Unido e nos EUA, e em comparação com a sua prevalência entre os afro-caribenhos na África e nos países do Caribe. Littlewood e Lipsedge (1989) observaram que pode ser difícil diagnosticar psicopatologia no culturalmente estrangeiro. Eles notaram (LITTLEWOOD; LIPSEGE, 1981) que muitos casos de esquizofrenia entre os afro-caribenhos em Londres tinham um "aspecto religioso". É possível que "sintomas" religiosos podem, às vezes, provocar um excesso de diagnósticos de esquizofrenia entre os afro-caribenhos (LOEWENTHAL; CINNIRELLA, 1999b). Por exemplo, a crença em possessão de espíritos é normativa em muitas sociedades. Mas um paciente que insiste que ele foi enfeitiçado, e está sofrendo de dores de estômago causadas por um feitiço colocado sobre ele por um inimigo, pode ser considerado como paranoico ou esquizofrênico por um psiquiatra ocidental.

Um outro exemplo é oferecido por Fulford (1999). Fulford descreve um homem negro profissional americano de 40 anos de idade, "Simon", um advogado, de um *background* batista. Este homem tinha passado por experiências de vidência ocasionais, as quais ele costumava discutir com seu conselheiro religioso, um homem que ele consultava sobre os principais acontecimentos da vida e decisões. Mais recentemente, Simon foi extremamente incomodado, pois um grupo de colegas levantou uma ação judicial contra ele. A queixa não tinha fundamento, mas seria extremamente caro e arriscado lutar contra isso. Simon levou isso à oração em um altar preparado em sua sala de estar em casa. Ele descobriu que as velas acendidas para acompanhar suas orações pingaram cera em sua Bíblia, e ele sentiu que as palavras marcadas pela cera tinham um significado especial. A maioria das pessoas a quem ele mostrara esta Bíblia não ficou impressionada, mas Simon insistiu em dizer que as palavras marcadas tinham um simbolismo especial, e que ele fora escolhido e marcado para uma responsabilidade especial por Deus. Ele também sentiu que muitas vezes seus pensamentos eram interrompidos por uma súbita "inserção de pensamento" de uma fonte superior. Fulford relatou que ele apresentou o caso de Simon em uma série de seminários de formação, e pediu aos pares de formandos que trabalham em conjunto para oferecer um diagnóstico. Mais comumente, os diagnósticos oferecidos eram de esquizofrenia ou de transtorno esquizoafetivo. Quando interpelados no que o diagnóstico é baseado, a maioria dos formandos respondeu que há um claro sintoma de primeira linha da esquizofrenia, ou seja, a percepção ilusória de significado nos gotejamentos das velas de cera. Outro sintoma possível é sugerido pelas "inserções de pensamento". Fulford continua a descrever como as experiências e os sentimentos religiosos de Simon lhe deram a força para continuar, e para lutar e ganhar a ação. Ele sentiu-se vindicado, ele ganhou confiança no combate ao racismo, o seu prestígio como advogado foi reforçado, e a sua prática jurídica prosperou. Suas experiências religiosas continuaram. Ele usou parte do dinheiro adquirido com a ação judicial para iniciar uma fundação de caridade. Ele começou a trabalhar para a reconciliação do cristianismo e do islamismo. Quando esta continuação da história de Simon é revelada, a maioria dos formandos retrai seu primeiro diagnóstico, sugerindo

que talvez fosse uma forma benigna de esquizofrenia. Ou, sugere Fulford, uma experiência religiosa adaptativa? Fulford é capaz de argumentar que os sistemas de diagnóstico mais antigos rotulariam Simon como esquizofrênico, já que ele tem um sintoma de primeira linha da esquizofrenia ou do transtorno esquizoafetivo. No entanto, o atual Manual de Diagnóstico da Associação Psiquiátrica Americana (DSM-V) permite a distinção de ser feita, entre um "sintoma" e uma experiência religiosa, e para um diagnóstico ser feito sob este esquema deve haver deterioração em alguma outra área do comportamento, tais como trabalho, relações sociais ou dos cuidados pessoais. Simon não mostrou essa deterioração. O exemplo de Fulford mostra como pode ser fácil interpretar o comportamento e as crenças religiosas como sinais de loucura.

As crenças religiosas podem parecer bizarras e podem oferecer a aparência de loucura. As crenças mais interessantes para o nosso tema presente são as crenças em espíritos malignos, demônios e similares. Em muitas, na verdade, na maioria das culturas, demônios ou espíritos malignos podem ser vistos como causa de danos, incluindo problemas de saúde física e mental (LEWIS, 1971; BAINBRIDGE, 1997). Na Suíça, Pfeifer estudou 343 pacientes ambulatoriais em uma clínica psiquiátrica. Mais de um terço pensava que seus problemas de saúde mental pudessem ter sido causados pela influência de espíritos malignos, rotulando-as de "escravidão oculta" ou "possessão", e quase um terço tinha procurado ajuda para a libertação através de orações rituais e de exorcismo. Em Israel, Youngman et al. (1999) observaram que a crença em fatores espirituais como causas da doença mental e física era normativa entre os imigrantes etíopes. No entanto, fatores ambientais e de personalidade também foram vistos como causas de transtornos. As causas espirituais dos transtornos eram "Zar" (possessão espiritual), maldições e mau-olhado. Curiosamente, na pesquisa de Youngman et al., os etíopes entrevistados achavam que os sintomas relacionados à depressão eram muito mais graves do que os sintomas psicóticos. Estes últimos eram vistos como causados por "Zar" (possessão espiritual), e, aparentemente, não pensados como particularmente patológicos. Um entrevistado disse: "Eu tenho estado com eles (Zar) toda a minha vida."

Um caso famoso de meados do século XIX envolveu Louisa Nottidge, de uma família rica de East Anglia (SCHWIESO, 1996). Louisa vinha de um *background* cultural dominante e privilegiado, e sua história destaca as dificuldades que um entusiasta religioso pode ter que enfrentar, mesmo sem as dificuldades de ser um "forasteiro". Louisa foi inspirada por um fervoroso padre anglicano local, Henry James Prince, cujos pontos de vista se tornaram não ortodoxos. Louisa e outros o seguiram para participar de sua seita religiosa milenarista, a *Agapemone* ou Morada do Amor. A família de Louisa conseguiu localizá-la, sequestrá-la e fizeram com que ela fosse considerada como insana, alegando que ela tinha "[...] fugido da casa de sua mãe [...] para seguir uma pessoa [...] que ela acreditava ser Deus Todo-Poderoso, e que ela mesma era imortal". Ela foi confinada a um asilo privado cujo proprietário pediu aos Comissários em Lunacy para examiná-la. Houve uma série de visitas, e numerosos relatórios sobre Louisa nos relatórios da comissão. A comissão concordou que os médicos confirmassem que Louisa estava sofrendo de "monomania religiosa". Louisa no confinamento estava deprimida,

mas "[...] andava para cima e para baixo cantando o que chamava de louvores, fazendo uso de nenhuma palavra inteligível". Com o passar do tempo, ela se animou, e conseguiu entrar em contato com o Agapemonitas, que montaram uma campanha por sua libertação. A libertação foi ordenada pelos Comissários em Lunacy, que declararam que "[...] suas opiniões extraordinárias e irracionais sobre a religião [...] eram irreconciliáveis [...] com o bom juízo" (SCHWIESO, 1996, p. 160-172), mas que, além de suas opiniões religiosas, ela era competente, calma e racional. Louisa retornou aos Agapemonitas e iniciou um processo contra a sua família por invasão e cárcere privado. Os consultores de defesa da família procuraram expor todos os aspectos ridículos, incomuns e não convencionais da vida na comunidade Agapemonita. Louisa ganhou seu caso, já que o juiz disse aos comissários em Lunacy que eles não tinham o direito de confinar qualquer pessoa que fosse "segura e inofensiva", independentemente de suas opiniões religiosas. No entanto, a simpatia popular foi claramente a favor da família de Louisa, e com a quantidade irrisória das indenizações concedidas a Louisa. Observe que Louisa foi considerada "competente, calma e racional" – para além de suas opiniões religiosas.

Peters et al. (1999) introduzem os argumentos de que certos grupos de pessoas têm experiências semelhantes aos sintomas positivos da esquizofrenia [nomeadamente delírios], mas permanecem membros ativos da sociedade, tais como aqueles com profundas experiências religiosas. Peters et al. compararam membros de dois tipos de grupos religiosos (dos Novos Movimentos Religiosos ou NMR, e os cristãos), com pessoas não religiosas e com os pacientes que sofrem de delírios psicóticos. Os membros dos NRM foram retirados do grupo Hare Krishna e de uma ordem pagã (Druidas). Duas medidas de pensamento delirante foram utilizadas neste estudo (que incluíam fatores como perseguição, crenças paranormais e religiosidade). Os principais resultados e conclusões deste estudo foram:

- Indivíduos dos NRMs pontuaram mais do que os cristãos e os não religiosos nas medidas de delírios, à semelhança do grupo com delírios psicóticos; isso incluía uma medida de sintomas psicóticos floridos raramente endossados na população normal – como exposto no *Delusions Symptomoms-State Inventory* [Inventário de Delírios e Estado de Sintomas], DSSI;
- Membros do NRM eram, contudo, menos angustiados e preocupados com as suas experiências delirantes do que eram os pacientes psicóticos;
- Os cristãos não marcaram pontuações mais elevadas do que os não religiosos nas medidas de delírios, o que sugere que as crenças religiosas *per se* não explicam o pensamento delirante.

Esses achados levaram Peters et al. (1999) a concluir que as crenças delirantes em si não precisam ser sintomas de psicose, ou até mesmo de "esquizotipia" (propensão à psicose). Eles sugerem que o diagnóstico da doença deve ser orientado pela *forma* ao invés do *conteúdo*: "Não é o que você acredita, mas como você acreditar nisso" (PETER et al., 1999, p. 95, tradução nossa).

Vimos que a crença na possessão espiritual é bastante comum, e que dois efeitos são possíveis. Um destes é que a possessão do espírito pode ser vista como uma questão de curso, e não tão perturbadora quanto outras formas de transtornos. Por vezes, não podem ser vistas como desordenadas em absoluto. Outro efeito é que as crenças religiosas "bizarras", incluindo as crenças em possessão espiritual, podem por si só ser tomadas como um sinal de distúrbio psicológico por profissionais (ocidentais) que não compartilham dessas crenças. Não esqueçamos, porém, que há inúmeros exemplos de distúrbios mentais, muitas vezes psicóticos, em que a crença do paciente de que ele ou ela está sendo possuído ou perseguido por forças espirituais malignas desempenha um papel fundamental. No parágrafo a seguir, por exemplo, descreveremos uma história de um caso oferecendo uma vívida ilustração das visões religiosas de um anjo em perseguição, que passaram a ocorrer após a tristeza e a culpa resultantes à morte do pai do cliente. O caso ilustra a conscientização do terapeuta do uso de expressões idiomáticas religiosas pelo cliente.

O relato a seguir é baseado na obra de Witztum et al. (1990). Ezra era um homem casado de 24 anos de idade, que tinha sido um judeu penitente por dois anos. Ele foi trazido por seu irmão a uma clínica por causa de "comportamentos bizarros". Durante os seis meses anteriores, enquanto Ezra fora imerso no estudo do *Zohar* (o principal texto místico judaico), ele passou a ouvir vozes e ter sonhos nos quais seu falecido pai aparecia em forma de uma aparição negra e ameaçadora. Ezra envolveu-se em práticas ascéticas: jejuava frequentemente, usava roupas esfarrapadas e visitava os túmulos dos *Zaddikim* (santos judeus). Ele acendia velas rituais nessas sepulturas e em sua casa. Após o nascimento de seu primeiro filho, uma menina, essas práticas se tornaram mais intensas, e quatro meses mais tarde ele foi levado por seu irmão para a clínica e foi internado. Ezra parecia mal-arranjado, e não estava completamente orientado quanto ao lugar e ao tempo. Sua cooperação foi mínima. Ele estava deprimido no humor, mas o seu pensamento formal era normal. Ele relatou visões de um anjo pessoal e também pesadelos em que seu pai aparecia, vestido de preto e com um rosto triste e em sofrimento. Essas visões e pesadelos tinham começado após o nascimento de sua filha.

Ezra era o mais novo dos dois filhos de ascendência norte africana. Seu pai tinha sido um homem triste e silencioso, que tinha começado a beber na meia-idade, e tinha se tornado um alcoólatra crônico. Em casa, ele bebia até ficar inconsciente e adormecia em seu próprio vômito. Uma noite, quando Ezra tinha 15 anos, o pai chamou Ezra para trazer-lhe um copo de água. Ezra trouxe a água, mas quando seu pai lhe pediu para ficar com ele, Ezra recusou. Na próxima manhã, o pai foi encontrado morto. Ezra tornou-se deprimido e cheio de culpa, culpando-se pela morte de seu pai. Ele começou a tomar drogas pesadas. Seu irmão convenceu-o a parar com as drogas e se juntar ao exército, o que ele fez. Após o serviço militar de dois anos, Ezra deixou o exército, tornou-se religiosamente atento e casado. Ele orou para ter um menino a fim de nomeá-lo após seu pai. Quando a filha de Ezra nasceu, ele ficou chocado. Ele começou a ouvir uma voz, que identificou como pertencente ao seu anjo pessoal. O anjo disse que, em vez de protegê-lo, ele

estava punindo-o pela negligência que levou à morte de seu pai. O anjo disse-lhe para jejuar, usar roupas esfarrapadas, visitar os túmulos de santos, abster-se de relações sexuais e geralmente a afligir-se. Se assim fosse feito, então, ele poderia ser perdoado.

Na terapia, os terapeutas sugeriram a Ezra que na lei judaica é proibido lamentar por um parente morto mais de um ano. Eles apreciaram que ele estava buscando uma experiência religiosa extática que significaria que ele tinha sido perdoado, e tentaram incentivar isto, por exemplo, pedindo-lhe para trazer a fotografia de seu pai às sessões. Ezra escreveu uma carta ao seu pai pedindo perdão, e também olhou atentamente para a foto de seu pai em uma das sessões terapêuticas, e começou a chorar. Os terapeutas também pediram a Ezra para investigar o anjo: quais eram as suas intenções? Qual era o seu nome? Era realmente um espírito maligno disfarçado? Na décima terceira sessão, os terapeutas, juntamente com o irmão de Ezra, que era uma autoridade religiosa, tentaram exorcizar o anjo. Liderando o ritual, o irmão perguntou a um dos terapeutas para ler uma fórmula da obra mística-mágica *O Livro do Anjo Raziel*, que Ezra usou para invocar o anjo. Durante a leitura, Ezra começou a balançar, movendo seu corpo e cabeça de uma forma cada vez mais rítmica e vigorosa. Ele acrescentou seu próprio êxtase cantante de uma frase de duas sílabas, e pareceu entrar em transe. De repente, ele ficou quieto e informou aos outros que o anjo estava presente. O irmão de Ezra informou ao anjo que, em nome da corte religiosa, ele estava ordenando o anjo para sair e não voltar mais, nem para o bem nem para o mal, nem mesmo para revelar segredos místicos. Ezra parecia atordoado e confuso, por causa do relacionamento longo, intenso e ambivalente com o anjo. Um dos terapeutas explicou que a partir de então o anjo não tinha mais o direito de perturbá-lo, porque o anjo pertencia a um outro reino. O irmão, tenso e emocional, disse a Ezra para completar o exorcismo soprando as velas. Ezra fez isso, e ele foi declarado um homem livre, sob seu próprio controle.

Os terapeutas tinham a intenção de converter o anjo de um inimigo punitivo a um aliado como um ego-apoio. O irmão de Ezra contrariou essa intenção, por sua afirmação de que o anjo não deveria voltar novamente, para o bem ou para o mal. No entanto, em última análise, o anjo se comportou de acordo com as expectativas dos terapeutas, retornando ocasionalmente, sempre no papel de um aliado.

Outro estudo que oferece auxiliadoras descrições de possessão espiritual é o de Ensinn e Robertson (1999). Eles conduziram uma série de entrevistas na língua *Xhosa*, na África do Sul, com 62 pacientes psiquiátricos africanos e suas famílias. Todos os participantes neste estudo tinham utilizado os serviços psiquiátricos "ocidentais", e estavam geralmente satisfeitos – ou pelo menos é o que eles disseram para o entrevistador, que fora identificado como pertencente ao hospital! Muitos tinham também usado:

- Ervanários – houve satisfação geral aqui;
- Curandeiros – aqui havia sentimentos mistos, na maior parte estavam incertos sobre a satisfação;

- Adivinhos – insatisfação generalizada.

As duas categorias mais comuns de classificação indígena da perturbação psicológica foram a *amafufunyana* – possessão por espíritos malignos – e a *ukuphambana* – loucura, que descreveremos abaixo no relato de um caso. Uma mistura de causas psicossociais (estresse), causas religiosas (vontade de Deus) e causas indígenas eram geralmente vistas como subjacentes ao transtorno.

Agora vamos descrever um caso de possessão espiritual (*amafufunyana*), conforme relatado por Ensinck e Robertson (1999). Patrícia é uma estudante de 23 anos de idade que vive com sua tia, uma empregada doméstica. A tia de Patrícia disse que os problemas de Patrícia começaram quando ela estava estudando para um exame de matemática. Ela tirou a roupa em público e foi levada para casa pelos membros da comunidade. Ela também se tornou promíscua quando estava doente. A tia disse: "Ela alegou que foi estuprada, mas ela foi usada pelo *amafufunyana* a fazer coisas más". Ela foi internada em um hospital psiquiátrico por cerca de um mês e foi diagnosticada como tendo um transtorno afetivo bipolar (psicose maníaco-depressiva). A tia de Patrícia acreditava que o problema era causado por feitiço, porque "há coisas que falam dentro dela, dizendo quem enviou o *amafufunyana* para ela", e "a razão é a inveja, nada mais". O feitiço fora dito envolver "fazer magia, como a mistura de solo de sepultura e formigas no alimento". Ela também pensava que a preocupação contribuiu para a doença. A tia de Patrícia estava incerta se ela estava satisfeita com o tratamento hospitalar. "O problema é que nós não perguntamos o nome da doença, porque somos analfabetos, e nós não sabemos o nome que os médicos brancos estão nos dizendo. Nós tomamos tudo como se fosse certo. Os médicos brancos não sabem como curar doenças causadas por negros. A única coisa que eles podem curar é tuberculose. O *amafufunyana* quer ser tirado por pessoas negras". Após a alta hospitalar, Patrícia foi levada a um adivinho e lhe foram dados medicamentos tradicionais, incluindo um purgante e um emético, mas ela se recusou a ficar com o adivinho e tomar o remédio. A tia estava insatisfeita com o tratamento do adivinho. Ela disse: "O problema é que os adivinhos são mentirosos, porque ela prometeu tirar o *amafufunyana*, mas nunca o fez. A Patrícia ainda corria nua depois disso". Patrícia foi então levada para um curandeiro onde ficou por um mês. Ele não revelou o nome da doença. Ele usou a oração e a água benta. Sua tia relatou: "Eles disseram que os *amafufunyana* estão fora dela, todos os cinco saíram". (Ensinck e Robertson não informam sobre o comportamento de Patrícia no momento da entrevista, após o tratamento pelo curandeiro de fé).

Descreveremos agora um outro caso, também apresentado por Ensinck e Robertson (1999), sobre a loucura (*ukuphambana*). Sipho tem 30 anos de idade, desempregado e vive com sua mãe, que é pensionista. A mãe de Sipho disse que ele se retirou da presença das pessoas e começou a falar e rir quando estava sozinho. Ele tornou-se muito amedrontado e quis fugir. A mãe de Sipho temia que ele iria correr debaixo de um carro. Ela pensava que a doença de Sipho fosse causada pelo abuso de drogas e acreditava que ele tivesse sido envenenado pelos seus medicamentos por espíritos malignos. Ela também acreditava que as drogas afetavam o funcionamento de seu cérebro. Ele ficou no hospital por dez dias e foi

diagnosticado como sofrendo de alucinação alcoólica. A mãe de Siphó disse que estava satisfeita com o tratamento hospitalar. A doença foi explicada para ela, e depois do tratamento Siphó parou de querer correr na frente dos carros. No entanto, a mãe de Siphó pensava que havia muito poucas enfermeiras para cuidar dos pacientes. Antes de ir para o hospital eles tinham consultado um adivinho. Uma enorme soma de dinheiro fora paga, no valor de um terço do rendimento anual da mãe de Siphó. O adivinho viu Siphó uma única vez, e deu-lhe medicamentos para beber e para lavar-se. A mãe estava muito insatisfeita, e sentiu que tinha sido enganada e roubada pelo adivinho.

Esta seção sobre a psicose em relação à religião se ateve particularmente às relações interessantes entre a doença psicótica e as crenças na possessão espiritual. Temos visto que existem vários efeitos importantes, a saber, que a crença na possessão espiritual é amplamente difundida. Pode ser vista como uma causa da loucura, mas pode ser vista como um estado independente da loucura. As crenças na possessão espiritual e em fenômenos semelhantes podem ser sustentadas por indivíduos com funcionamento perfeitamente normal e não são necessariamente sintomas de psicose. Quando um sofredor de psicose acredita que ele ou ela está sendo possuído ou perseguido por forças espirituais malignas, isto é muito angustiante e preocupante, e meios espirituais/religiosos podem ser úteis no alívio do sofredor.



RESUMO DO TÓPICO 2

Neste tópico observamos primeiro a teoria e as evidências sobre as origens dos primeiros sentimentos religiosos. Então, algumas emoções agradáveis caracteristicamente religiosas: a reverência mística, a confiança e a fé, e alguns dos fatores associados com as mesmas foram examinados. As relações objetais freudianas e a teoria do apego foram descritas. Os sentimentos negativos, particularmente a culpa, a vergonha, a ansiedade e a obsessionalidade foram examinados, assim como a pergunta se a religião pode promover esses sentimentos negativos e até mesmo doenças daí resultantes. Finalmente, nos voltamos para as formas mais conhecidas e comuns dos transtornos psicológicos – a depressão e a psicose. Os fatores religiosos na causa e no alívio da depressão foram examinados. A psicose foi examinada, particularmente em relação às crenças sobre a possessão espiritual.

AUTOATIVIDADE



Uma das teorias que trouxeram inúmeras contribuições para a psicologia da religião é a Teoria do Apego, primeiramente desenvolvida por John Bowlby. Analise as afirmações a seguir sobre as contribuições de diversos autores da psicologia da religião que se fundamentaram na Teoria do Apego:

- I – Kirkpatrick desenvolveu uma aplicação da teoria do apego de Bowlby à religião, e suas ideias oferecem uma imagem diferente das origens do sentimento religioso do que aquela com base na teoria freudiana.
- II – Pesquisadores avaliaram que aqueles que haviam relatado um relacionamento ansioso/evitativo “frio” com suas mães tinham mais probabilidade de ter passado por uma conversão religiosa *súbita*.
- III – Aqueles cujas relações com suas mães foram descritas como acolhedoras e seguras mostraram um tipo mais descontraído de religiosidade (ou falta de religiosidade).
- IV – A abordagem freudiana e as relações de objeto tendem a enfatizar a relação com o cuidador principal (geralmente a mãe), enquanto a teoria do apego enfatiza a relação com o pai.

Assinale a alternativa com sequência de todas as afirmações CORRETAS:

- a) () I – II – III.
- b) () II – IV.
- c) () II – III – IV.
- d) () I – III.



A RELIGIÃO E SEUS EFEITOS NOS PROCESSOS PSICOLÓGICOS HUMANOS

1 INTRODUÇÃO

Neste tópico vamos examinar algumas das maneiras em que a religião pode afetar o comportamento, o pensamento e o sentimento em áreas que não são explicitamente religiosas. Examinaremos três áreas. Em primeiro lugar, a *moralidade*: será que religião pode tornar as pessoas “melhores” ou “piores” em termos da bondade cotidiana? Em segundo lugar, a *felicidade pessoal e a aflição*: como poderiam aspectos da religião contribuir para os sentimentos gerais de bem-estar ou infelicidade? E, finalmente, o *preconceito*: a religião pode tornar as pessoas mais ou menos tolerantes, mais ou menos racistas, mais ou menos humanos? Sintetizando, poderíamos perguntar: a religião torna as pessoas melhores e mais felizes?

2 O CONTROLE MORAL DO COMPORTAMENTO

2.1 A MORALIDADE

O que é a moralidade? Como se relaciona com a religião? E como ela se relaciona com o comportamento? Assim, a questão é saber se a religião afeta e como ela afeta o comportamento, via a moralidade:

RELIGIÃO → MORALIDADE COMPORTAMENTO

A moralidade envolve padrões éticos de comportamento, a avaliação das intenções e comportamentos como certos ou errados, bons ou ruins. Os padrões morais podem estar enraizados na tradição religiosa e as leis morais podem ser vistas como tendo uma origem divina. Mas, certamente, no mundo ocidental, a moralidade e a ética podem ser vistas como independentes da religião. Um dos códigos morais mais conhecidos são os Dez Mandamentos bíblicos. Estes impõem obviamente deveres religiosos, como amar e adorar a Deus, bem como direitos sociais e civis, como não roubar e não cometer adultério, e observar que nós e nossas famílias e funcionários façam uma pausa semanal de trabalho. Há também um apelo por autocontrole sobre o pensamento: não invejar outras pessoas, suas posses e parceiros.

Roger Brown (2003) e outros foram meticulosos ao distinguir entre o *comportamento* moral, o *sentimento* moral e o *pensamento* moral. Cada um poderia ser independente do outro.

Vejamos o seguinte exemplo. Helena estava olhando para as fotografias de seu casamento. Elas tinham sido tiradas por um fotógrafo profissional e, por um valor extra, ele forneceu um álbum das provas que mostrava toda a sequência das coisas que aconteceram, com todos os amigos e parentes que tinham vindo para o evento. Incluído no pacote oferecido pelo fotógrafo estava um álbum de lembrança para Helen e seu marido, que era composto por ampliações de uma seleção de um pequeno número de imagens escolhidas pelo casal. Helen queria mandar lembranças para seus amigos próximos e familiares, talvez duas ou três fotos, uma do amigo ou parente em questão, uma dela e de seu marido, e outra de um grupo de amigos ou parentes que incluísse o amigo ou parente em questão. O problema de Helen era de que os preços cobrados pelo fotógrafo para as cópias e ampliações eram muito mais elevados do que os preços cobrados pelo serviço de fotografia local. Ela e seu marido estavam com pouco dinheiro, e precisavam de cada centavo para o aluguel e os mantimentos. No entanto, Helen sentiu que seria mais honesto pedir as fotografias através do fotógrafo. Ela sentiu que estaria enganando-o ao pedir que as cópias fossem feitas de forma mais barata em outros lugares. O amigo de Helen disse a ela para não ser boba, que ninguém cobra esses preços ridículos que os fotógrafos cobram. A mãe de Helen disse a ela para não se preocupar em enviar lembranças fotográficas para as pessoas. Ela disse que a maioria das pessoas que vieram para o casamento trouxe suas próprias câmeras, de qualquer maneira. Se eles quiserem fotografias do fotógrafo profissional, deixa-os pagar por isso eles mesmos. Mas Helen pensou que haveria pessoas que realmente apreciariam o presente que ela tinha em mente: seus avós, um amigo idoso e um jovem primo que tinha vindo do exterior. Ela sabia que eles não tinham trazido suas próprias câmeras, e não seria apropriado pedir-lhes para pagar pelas fotografias. Ela também sabia que para cada um deles o casamento tinha sido um grande evento pelo qual eles estavam esperando presenciar, e que eles tinham planejado a sua ida há meses. Ela tinha sido profundamente tocada pela forma como eles estavam felizes por ela e seu marido. No final Helen solicitou uma foto, do fotógrafo profissional, de tamanho médio para cada um deles. Esta foto continha a imagem de um grupo de amigos ou parentes, que incluía o amigo ou o parente e a Helen e seu marido. Ela esperava que eles não achassem que ela estava sendo cruel, mas se o fizessem, Helen sentia que isso era melhor do que saber que ela tinha enganado o fotógrafo de seu negócio legítimo.

No exemplo acima, Helen tinha uma riqueza de opções. Estas variaram desde não fazer nada até enviar grandes conjuntos de grandes fotos para um grande número de amigos e parentes. Ela teve que equilibrar as demandas e os sentimentos conflitantes, e fazer escolhas morais sobre a ética dos negócios, gastos excessivos, mostrar apreço e respeitar as sensibilidades de seus amigos, parentes e do fotógrafo. Seu comportamento (o que ela realmente fez), seu pensamento (que inclui o processar através de todas as possibilidades que ela poderia pensar e a sua justificação), e seus sentimentos, podem todos serem vistos como vertentes

distintas mas interligadas, e como na maioria dos dilemas humanos, existem conflitos entre cada uma destas vertentes.

Brown (2003) sugeriu que o comportamento (moral, e outros), pensamento e sentimento são adquiridos por diferentes tipos de processo de aprendizagem:

- O *comportamento* é adquirido pela *aprendizagem operante*, epitomizada pela situação de treinamento em que um animal ou ser humano aprende a fazer algo por um processo de ser recompensado por um comportamento desejável. Nenhuma linguagem tem a necessidade de estar envolvida: um rato faminto vai aprender a encontrar seu caminho através de um intrincado labirinto com habilidade aumentada, para alcançar a comida no final.
- O *pensamento* é adquirido pela *aprendizagem cognitiva*, muitas vezes (mas nem sempre), envolvendo a linguagem, sempre envolvendo processos de representação simbólica e abstrata.
- Os *sentimentos* são adquiridos por condicionamento clássico, um processo pensado como estando além do controle cognitivo. Estímulos agudamente desagradáveis ou agradáveis estão emparelhados com um evento específico "neutro" – e depois há um retorno persistente e incontrolável do forte sentimento causado pelo estímulo, sempre que o evento anteriormente neutro se repete. Um pai gritando um aviso para uma criança pequena, ou puxando-a para trás, enquanto ela está prestes a correr para a estrada atrás de uma bola é um exemplo. Isto provavelmente provocará pontadas de ansiedade no futuro, quando estiver pisando em uma estrada. Às vezes, os sentimentos podem ser excessivos e inadequados, como na agorafobia, quando o doente está aterrorizado e paralisado pelo pânico ao pensar de ir para fora das portas de seu quarto, por exemplo.

Nesta seção deste tópico vamos examinar algumas perspectivas sobre a moralidade, para tentar desvendar algumas das maneiras em que a religião pode afetar o comportamento via moralidade.

2.2 O DESENVOLVIMENTO MORAL

Ao discutir sobre as teorias do desenvolvimento do pensamento e do sentimento nos tópicos anteriores, desenhamos um panorama das teorias de Kohlberg e de Freud. Nós revisitaremos essas teorias brevemente, juntamente com algumas outras, com o escopo de analisar o desenvolvimento moral.

O ímpeto de Kohlberg foi o trabalho de Piaget, particularmente a sua teoria das fases do desenvolvimento cognitivo. Kohlberg pensava que o próprio trabalho de Piaget sobre o desenvolvimento moral não fazia justiça às mudanças na qualidade do pensamento moral que ocorria na infância tardia, na adolescência e na vida adulta. Piaget havia detectado uma mudança muito interessante na qualidade do raciocínio moral, no entanto, somente na infância. O tipo de dilema piagetiano que as crianças foram solicitadas a discutir é descrito no quadro a seguir.

QUADRO 11 – DILEMA PIAGETIANO

A mãe de Ann tinha um belo conjunto de porcelana que estava armazenado em um armário com portas de vidro. Ela tinha avisado Ann para nunca tirar a porcelana do seu armário. Ela não deveria brincar com tais objetos, e sua mãe ficaria muito chateada se qualquer uma fosse quebrada. Todavia, Ann ansiava por brincar com a porcelana e um dia, enquanto a sua mãe estava ocupada no andar de cima, Ann calmamente pegou algumas peças de porcelana do armário para olhar. Em seguida, ela ficou tentada em brincar com elas, só um pouco. De repente Ann ouviu passos na escada. Sua mãe estava descendo. Rapidamente, Ann colocou a porcelana no lugar. Mas em sua pressa, uma xícara caiu e quebrou.

A mãe de Joan também tinha um belo conjunto de porcelana que foi armazenado em um armário com portas de vidro. Ela também tinha advertido sua filha de que ela nunca deveria tirar a porcelana do armário, pela mesma razão. No entanto, um dia havia alguns visitantes especiais e a mãe de Joan decidiu tirar o conjunto de porcelana em honra da ocasião. Depois que os visitantes foram embora, ela disse que pensava que poderia confiar em Joan para secar a porcelana e colocá-la de volta no armário. Joan estava satisfeita, e orgulhosamente secou cada peça depois que sua mãe tinha lavado, e colocou tudo em uma bandeja, e levou-as cuidadosamente em direção ao armário. Mas, o gato passou correndo sob os pés de Joan – ela tropeçou e a bandeja caiu. Todas as seis xícaras foram quebradas.

Quem cometeu o maior erro e se comportou pior, Ann ou Joan?

A. Joan se comportou pior, porque ela quebrou mais xícaras do que Ann.

B. Ann se comportou pior porque ela desobedeceu à mãe dela. Joan não foi desobediente porque ela estava tentando ajudar e os copos foram quebrados por acidente.

FONTE: Adaptado de Piaget (1994)

As crianças mais jovens, com cerca de sete anos de idade, geralmente dão respostas do tipo A, enquanto as crianças mais velhas dão respostas do tipo B. O primeiro tipo de resposta envolve julgar a maldade de uma ação em termos de suas *consequências físicas*. Usando este critério, as crianças vão julgar “contos exagerados” ditos como piadas ou fantasia como piores do que as “pequenas mentiras” ditas para enganar deliberadamente, porque a distorção da verdade é maior. As crianças mais velhas vão julgar em termos de critérios psicológicos – intenções: uma mentira é pior do que uma piada ou uma fantasia, porque nesta última não há intenção de enganar. Esta mudança de uma moral heterônoma a uma autônoma foi uma observação importante feita por Piaget e lançou as bases para as observações de Kohlberg sobre as mudanças na qualidade do pensamento moral na infância tardia e na idade adulta.

Conforme descrito em tópicos anteriores, Kohlberg detalhou seis estágios no desenvolvimento do pensamento moral, com duas etapas em cada um dos três níveis: pré-convencional, convencional e pós-convencional. Fowler relacionou

mais tarde os estágios de Kohlberg com os estágios no desenvolvimento da fé. Piaget, Kohlberg e Fowler estão todos preocupados com o pensamento, e isso pode ser totalmente independente do comportamento. Há estudos empíricos do pensamento moral que mostraram que, em geral, aqueles cujo raciocínio moral está em um nível mais elevado são mais propensos a se comportar "melhor" do que aqueles cujo raciocínio moral está em um nível mais baixo. Rest (1979) desenvolveu um teste de raciocínio moral, que é um método mais simples de avaliar os níveis de raciocínio moral do que as entrevistas estendidas usadas por Kohlberg. As pontuações no Teste de Questões Definidoras (Defining Issues Test – DIT), de James Rest, têm alguma relação com o comportamento tanto entre adolescentes quanto adultos. Por exemplo, aqueles com condenações de crimes tendem a ter menor pontuação do que aqueles sem registros criminais.

Como o teste de Rest se relaciona com a religião? Os membros de grupos fundamentalistas cristãos mostram mais raciocínio moral convencional e menos raciocínio moral pós-convencional do que membros de grupos religiosos que incentivam formas mais flexíveis e abstratas de abordar o material bíblico (ERNSBERGER; MANASTER, 1981). Os que possuem um raciocínio moral pós-convencional são mais propensos a ser agnósticos do que ser religiosamente filiados. Isto, obviamente, pode ser um reflexo dos valores culturais liberal-humanísticos do clima em que Kohlberg concebeu sua teoria.

O trabalho de Kohlberg e de Rest sobre o desenvolvimento moral tem sido criticado particularmente em razão de ser culturalmente parcial e tendencioso na questão de gênero. Nem nas entrevistas de Kohlberg tampouco nos testes de Rest há métodos de pontuação em que as sensibilidades particulares das mulheres referentes aos sentimentos dos outros recebam escores altos (GILLIGAN, 2009). As perspectivas de Kohlberg sobre as diferenças de gênero são particularmente marcantes e controversas, uma vez que ele concluiu que as mulheres tendem a ficar “presas” em um estágio relativamente cedo no desenvolvimento moral, quando a consideração pelos sentimentos dos outros desempenha um papel importante no julgamento moral.

Gilligan (2009) pensou que tais considerações podem representar um maior nível de desenvolvimento moral do que foi sugerido por Kohlberg. Gilligan delineou os seguintes níveis e transições para as mulheres:

- *Nível 1:* Orientação à sobrevivência individual, seguido pela primeira transição: do egoísmo à responsabilidade individual.
- *Nível 2:* A bondade e o autossacrifício, seguida pela segunda transição: da bondade à verdade.
- *Nível 3:* A moral da não violência, em que as mulheres passam a rejeitar a ideia de autossacrifício como tendo um poder imoral de machucar o *self*. Agora, evitar causar dor e evitar o abuso de poder tornam-se as considerações mais importantes.

A teoria de Gilligan, contudo, não parece ter sido explorada em relação à religião.

Tal como as explicações de Kohlberg sobre o desenvolvimento moral, as teorias de Freud sobre o desenvolvimento moral também foram criticadas por preconceito de gênero. Freud sugeriu que a criança se identificava e internalizava uma imagem do genitor do mesmo sexo. Isso acontecia como forma de resolver os sentimentos muito fortes e conflitantes da primeira infância. A imagem do pai internalizada é tanto o fundamento da imagem de Deus quanto o fundamento da consciência. O comportamento de crianças muito pequenas é amoral, mas na medida em que a experiência social com os cuidadores é acumulada, a criança interioriza o seu comportamento e é capaz de antecipar as reações ao seu próprio comportamento e ajustar o comportamento em conformidade.

A internalização do comportamento dos outros e a capacidade de antecipar reações prováveis de nosso próprio comportamento intencional e de ajustar as intenções comportamentais têm sido descritas por outros teóricos do desenvolvimento, tal como Freud. O interacionista simbólico George H. Mead (1972; MORRIS, 2010), por exemplo, e teóricos da aprendizagem social, como Bandura (1990).

Tem sido sugerido que alguns tipos de criação são mais suscetíveis de serem associadas a um melhor controle moral do comportamento. A admoestação suave, a retirada de recompensas com raciocínio e amor foram mostrados como contribuintes para um desenvolvimento mais forte da consciência e do controle moral do comportamento do que a punição física ou a afirmação de poder (BRODY; SHAFFER, 1982).

Já observamos que a internalização é fundamental tanto para as teorias freudianas da religião e da moralidade quanto para as teorias modernas da relação objeto sobre a religião. Já houve estudos empíricos quantitativos sobre a hipótese da "figura paterna" de Freud, como vimos no tópico anterior, mas os principais trabalhos empíricos sobre a hipótese freudiana e outras hipóteses sobre a religião não foram quantitativos. Eles envolveram geralmente a observação clínica.

Do que foi dito sobre a internalização, seria de esperar que as condições associadas a um melhor controle moral do comportamento também possam estar associadas a um estilo de religiosidade mais saudável, não autoritário e tolerante. No entanto, isto é especulativo.

2.3 PRÁTICAS DE EDUCAÇÃO DOS FILHOS E A RELIGIÃO

O que sabemos sobre práticas de educação infantil em relação à religião, e quais são os efeitos de diferentes tipos de estilos parentais e sua respectiva criação de filhos sobre a religião da vida adulta?

Há uma pouca evidência sistemática sobre ambas as questões. Contudo, há também algumas observações interessantes.

A hipótese mais conhecida é articulada por Capps (1992), apresentada em um artigo intitulado "Religião e o Abuso Infantil: Perfeitos Juntos". Capps cita uma série de fontes (cristãs) que defendem o uso de castigos corporais "para o bem da criança". Por exemplo, John R. Fugate (1980, p. 168), em "O que a Bíblia diz sobre a formação da criança", aconselha:

O castigo [...] nunca deve ser administrado por um pai irritado ou emocional. Se um pai não pode controlar a si mesmo, ele deve enviar a criança para seu quarto para esperar por sua surra. Esta ação prevê o pai com tempo para "esfriar" e permite o tempo para a criança refletir sobre as consequências de suas ações que estão por vir. (tradução nossa).

Capps (1992) sugeriu que fontes religiosas poderiam estar incentivando o uso do castigo físico de crianças e que o uso do castigo físico pode ser mais provável em lares religiosos.

Isto pode não ser o caso. Steley (1997) entrevistou uma amostra de 120 adultos britânicos e pediu que relembbrassem o uso do castigo físico por seus pais e as atividades religiosas dos seus pais. As principais conclusões de Steley foram:

- não houve relação entre religiosidade parental recordada e o uso de castigo físico com crianças com menos de 13 anos;
- os pais mais religiosos eram menos propensos a usar punição física em adolescentes (com mais de 13);
- quando os pais de fato usavam punição física, os mais religiosos eram menos propensos a usar comunicação negativa (gritando, dizendo coisas prejudiciais), e mais propensos de serem lembrados como tendo um motivo orientado à criança;
- os pais mais religiosamente ativos foram recordados como tendo uma relação mais positiva com seus filhos.

Uma imagem muito semelhante – de que as relações familiares em lares religiosos são relatadas de forma mais positiva do que são as relações familiares em casas com baixa ou nenhuma atividade religiosa – é desenhada por Brody et al. (1998) a partir de uma amostra de 90 famílias afro-americanas do sul rural dos EUA. Neste estudo, que utilizou métodos observacionais, assim como métodos de autorrelato, a atividade religiosa alta entre os pais foi associada com:

- níveis mais baixos de conflito entre os pais;
- relações familiares mais coesas;
- menos problemas entre as crianças adolescentes.

No entanto, o castigo físico tem sido e é usado em nome da religião. Biale (1983) desenvolveu a tese de que o castigo físico pode ter o efeito de afastar os jovens da religião. Ele pensou que os meninos judeus jovens, casados em uma idade muito precoce, eram suscetíveis de se juntar ao movimento do iluminismo secular se suas sogras batessem neles. Adorno et al. (1950), com base em seus estudos sistemáticos da personalidade autoritária, pensaram que métodos coercitivos de disciplina da criança eram mais propensos de ser associados com o autoritarismo e com um estilo “neutralizado” de religiosidade.

Em resumo, estas observações sugerem que na sociedade ocidental contemporânea e talvez em outros lugares, a atividade religiosa pode estar associada com melhores relações familiares e com o menor uso de castigo físico. Onde estilos de disciplina desagradáveis e coercitivos são usados em contextos religiosos, os efeitos sobre o estilo religioso e a prática religiosa são suscetíveis de ser negativos.

2.4 A PERSONALIDADE E A RELIGIÃO: A TESE DE H. J. EYSENCK

H. J. Eysenck desenvolveu uma teoria influente da personalidade e a estendeu para fazer previsões sobre as relações entre a personalidade, a religião e a moralidade. Quais foram essas sugestões e até que ponto elas foram sustentadas?

Eysenck sugeriu que há várias dimensões fundamentais da personalidade (EYSENCK; EYSENCK, 1985):

- *extroversão*, envolvendo tanto a sociabilidade e a impulsividade;
- *neuroticismo*, ou instabilidade emocional, envolvendo a ansiedade, a depressão, a baixa autoestima e a tensão;
- *psicoticismo*, envolvendo a falta de controle de impulso.

Trabalhos recentes sobre a personalidade identificaram os principais fatores da personalidade, chamados de os “Grandes Cinco” (*Big Five*). Embora haja leves divergências sobre os exatos componentes destes Cinco, a extroversão e o neuroticismo estão quase sempre presentes (EYSENCK, 1998). O psicoticismo, no entanto, não é um forte candidato para a inclusão. Além disso, há incerteza se é realmente um fator subjacente à psicose ou se tem mais a ver com a psicopatia (ou comportamento antissocial). Se você olhar para os exemplos dos itens do “psicoticismo” no quadro a seguir, este último argumento parece ser forte. Um último problema com o “psicoticismo” é que as mensurações deste traço não atingem os padrões exigidos de boas, confiáveis medidas psicológicas.

Um outro fator sobre as mensurações de Eysenck da personalidade é a *desejabilidade social*, avaliada pela chamada *Escala de Mentira*, que avalia a tendência da pessoa em dar respostas socialmente desejáveis – como "Eu sou uma boa pessoa".

QUADRO 12 – EXEMPLOS DO INVENTÁRIO DE PERSONALIDADE E DO QUESTIONÁRIO DE PERSONALIDADE DE EYSENCK

Introversão-extroversão

1. Você se importa em vender bens ou pedir às pessoas por dinheiro para boas causas?
2. Você gosta de fazer piadas e contar histórias engraçadas para seus amigos?
3. Você costuma entrar em apertos porque faz as coisas sem pensar?

Neuroticismo

1. Você é mal-humorado?
2. Você perde o sono com frequência por causa de suas preocupações?
3. Você sofre dos "nervos"?

Psicoticismo (baixo controle dos impulsos)

1. Você tomaria drogas que podem ter efeitos estranhos ou perigosos?
2. Você prefere seguir seu próprio caminho em vez de agir pelas regras?
3. Você acha que o casamento é antiquado e deve ser descartado?

Desejabilidade social (Escala de Mentira)

1. Como uma criança, você sempre fez o que lhe foi dito imediatamente e sem reclamar?
 2. Você já contou mentiras em sua vida?
 3. Você às vezes ri de uma piada suja?
- (As respostas socialmente desejáveis para as últimas duas perguntas são "não").

FONTE: Eysenck (1998)

Como estes fatores da personalidade podem estar relacionados à religião e à moralidade? Eysenck invocou o conceito de condicionabilidade, a facilidade ou a prontidão com que o indivíduo se torna condicionado, aprendendo respostas emocionais a estímulos particulares. A punição e a admoestação seriam mais eficazes com indivíduos condicionáveis. Eysenck encontrou evidências de que as crenças religiosas eram "maleáveis" (*tender-minded*) em vez de "rígidas" (*tough-minded*). Ele sugeriu que as atitudes maleáveis surgem como resultado de condicionamento. Sua cadeia de raciocínio levou à sugestão de que indivíduos de baixa extroversão – introvertidos – eram mais condicionáveis e mais propensos a manter atitudes maleáveis, incluindo crenças religiosas e morais. As teses de Eysenck sobre a personalidade e a religião também incluíram as sugestões de

que aqueles com baixo psicoticismo seriam mais prováveis de manter crenças religiosas, tal como aqueles com alto neuroticismo (EYSENCK; EYSENCK, 1985). Essencialmente:

- O mais introvertido será mais moral e religioso porque eles têm mais proibições condicionadas.
- Aqueles com baixo P (psicoticismo) serão mais religiosos e morais porque são menos impulsivos.

Ambas as sugestões de Eysenck – de que pessoas mais condicionáveis e aquelas com psicoticismo mais baixo seriam mais religiosas – implicam um conjunto de associações entre personalidade, religião e moralidade. Quão longe estão estas sugestões de serem confirmadas?

Embora algumas pesquisas iniciais de fato encontraram baixas associações entre introversão e religiosidade, e neuroticismo e religiosidade, isto provou ser um artefato de gênero. As mulheres tendem a ser mais introvertidas e mais neuróticas do que os homens, e também mais religiosas. Quando as associações entre a personalidade e a religião são analisadas separadamente para homens e para as mulheres, as associações desaparecem (BROWN, 1987). M. W. Eysenck (1998) apontou que, para além destes pontos, há pouca evidência de um fator geral de condicionabilidade, ou de um relacionamento entre a facilidade de condicionamento e formação de atitude. Assim, empiricamente, a associação proposta entre a religião e os fatores de personalidade de introversão e de neuroticismo (que supostamente embasam a “maleabilidade” e a condicionabilidade) não foi sustentada.

No entanto, o baixo psicoticismo é mais fortemente associado com a religiosidade (LEWIS; JOSEPH, 1994). Isto pode ser o resultado de um fator de desejabilidade social subjacente (EYSENCK, 1998). A maioria dos trabalhos sobre a personalidade e a religião envolveu a mensuração de atitudes e personalidade religiosas usando testes psicométricos, e, em seguida, observando para ver se existe uma associação ou correlação entre as pontuações de personalidade e de religiosidade. Estes estudos são muito difíceis de interpretar, porque é difícil fazer inferências sobre a direção dos efeitos. Eysenck (1998) enfatizou a necessidade de estudos longitudinais e experimentais para esclarecer as relações de causa e efeito. Em resposta à sugestão de Eysenck, Lewis (1999) apresentou evidências experimentais de que as relações entre a religião e o baixo psicoticismo não são meramente um artefato de desejabilidade social. Os estudos que têm sido feitos poderiam sugerir um agrupamento geral dos fatores de personalidade e de atitude que têm a ver com “bondade”. Alguns aspectos das teorias de H. J. Eysenck sobre a religião, a personalidade e a moralidade poderiam ainda permanecer na agenda para futuras investigações.

3 RELIGIÃO, ESTRESSE E AFLIÇÃO

Em tópicos anteriores, vimos algumas das maneiras em que a religião e o bem-estar podem estar associados. Alguns dos efeitos são negativos: a religião, por exemplo, pode estar associada com a vergonha e a culpa, o que pode reduzir o bem-estar. Mas as associações globais entre a religião e o bem-estar tendem a ser positivas (BERGIN, 1983; LOEWENTHAL, 1995; WORTHINGTON et al., 1996).

O efeito geral mascara uma variedade de efeitos específicos. Aqui, focaremos em três grupos de efeitos (outros exemplos aparecem no tópico anterior):

1. A religião pode afetar a *qualidade e a quantidade de estresse*, que por sua vez afetam o bem-estar e a aflição.
2. Os grupos religiosos oferecem altos níveis de *apoio social*, que pode proteger os indivíduos de alguns dos piores efeitos do estresse.
3. A filiação a grupos religiosos envolve uma variedade de atividades, tais como a oração, estudar e ouvir discursos encorajadores ou inspiradores, que podem fornecer aos indivíduos uma variedade de crenças (*recursos cognitivos*) que também podem ajudar a proteger contra alguns dos piores resultados do estresse.

Como a religião pode afetar a qualidade e a quantidade de estresse? Em uma análise (LOEWENTHAL et al., 1997a, 1997b), foi sugerido que pessoas que viviam em grupos religiosos tradicionais sofriam com mais frequência de eventos estressantes menores, em comparação com pessoas que não estavam associadas a qualquer grupo religioso. Elas tinham uma vida ocupada, cheia de obrigações, muitas das quais eram resultado direto ou indireto do seu envolvimento religioso. Uma alta frequência destes estressores menores, por sua vez, foi associada com uma elevada frequência de ansiedade moderada. As pessoas se preocupavam muito sobre manter-se em dia com todas as coisas que eram obrigadas a fazer (veja o tópico anterior). A ansiedade moderada era mais prevalente entre os grupos religiosos tradicionais, do que entre os não afiliados. Por outro lado, as pessoas em grupos religiosos tradicionais eram menos propensas a sofrer de eventos disruptivos mais graves, como o divórcio ou a violência familiar. Estes eventos disruptivos foram, por sua vez, associados com o transtorno depressivo maior.

Para resumir o que vimos até agora, a religião pode afetar os padrões de estresse, e isso pode afetar padrões de aflição e de transtorno psiquiátrico menor. Poderíamos sugerir que a ansiedade menor é um transtorno mais associado com a vida religiosa, enquanto que a depressão maior é um transtorno mais associado com a secularização.

A segunda sugestão que queríamos considerar era se o apoio social poderia ser uma característica de grupos religiosos. O apoio social pode ajudar a proteger contra alguns dos efeitos do estresse. Dois exemplos contrastantes são descritos a seguir.

O primeiro exemplo é sobre João, um brasileiro. João se casou com uma menina argentina, Lucia, que tinha vindo para o Brasil. Eles estavam muito felizes juntos, mas Lucia não gostava do Brasil, e João estava disposto a dar uma chance para a Argentina. Eles se mudaram para a Argentina e ambos encontraram emprego. Lucia trabalhou em administração de empresas, o que ela gostava, e pagavam bem. O espanhol de João não era fluente e ele não tinha tempo para estudar, uma vez que precisava de ambos os conjuntos de salários para pagar o apartamento que eles estavam comprando. João trabalhou como um construtor semiqualeificado, que ele achou bastante cansativo porque tinha um trabalho de escritório antes de se mudar para a Argentina. Então, como resultado do trabalho manual pesado, ele sofreu de uma lesão por esforço repetitivo e teve que abandonar o trabalho. Por causa de sua lesão, e por causa de seu pobre espanhol, foi muito difícil encontrar um emprego alternativo. Ele lembrava dos dias de ouro no Brasil, quando tinha uma carreira de prestígio com um ambiente agradável e seguro. Ele não manteve seus sentimentos em segredo para Lucia, que, por sua vez, ficou com raiva porque ela estava sustentando um parasita inútil. Os argumentos se tornaram mais amargos, com Lucia dizendo a João que se ele achava que o Brasil era tão maravilhoso, ele poderia voltar para lá de onde ele veio. Uma noite, João fez exatamente isso, depois de ter emprestado dinheiro para a passagem de volta para São Paulo. Uma vez lá, ele começou a procurar emprego, mas tinha estado fora do mercado de trabalho por tanto tempo que não teve sucesso. Seus pais eram simpáticos, e teriam ficado felizes se ele fosse viver em sua casa. Mas ele temia que seria ainda mais difícil encontrar trabalho na área onde seus pais viviam. Também se sentia orgulhoso demais para voltar a ser sustentado e protegido por seus pais. Ele sentiu que a sua vida estava uma bagunça e que era uma pessoa inútil e sem solução.

O segundo exemplo é sobre uma mulher, chamada Eva. Eva tinha 62 anos e estava se esforçando para chegar em casa com várias sacolas de compras pesadas. Era um dia muito frio e, como ela estava segurando as sacolas, não percebeu um pedaço de gelo. Ela escorregou, ouviu um barulho e descobriu que não podia se levantar com sua perna esquerda.

Foi uma fratura complicada e Eva precisou de algum tempo no hospital. Ela tornou-se muito ansiosa sobre como seu marido e sua filha deficiente iriam se virar. Apesar de Eva e seu marido estarem em seus 60 anos, o marido de Eva ainda gerenciava sua empresa de pequeno porte e estava fora de casa por longas horas. Sua filha, Susana, estava confinada a uma cadeira de rodas, com um pouco de deficiência mental, precisava de assistência constante. Ela nunca tinha sido capaz de encontrar um trabalho adequado e era muito pouco provável que seria capaz de viver de forma independente.

Eva tinha dois filhos casados vivendo por perto. Enquanto Eva estava no hospital, um filho e sua esposa assumiram a responsabilidade de cuidar de Susana, que era levada para um Centro de Atendimento durante o dia porque eles tinham crianças pequenas e não podiam lidar com um adulto com deficiências em tempo integral. Susana estava feliz no Centro de Atendimento, onde havia

atividades estruturadas, cuidadores e amigos agradáveis. Mesmo quando Eva finalmente chegou em casa, Susana continuou a visitar o Centro de Atendimento regularmente, e todos sentiram que a qualidade de vida tanto de Susana quanto de Eva tinha melhorado por isso. Enquanto ela estava fora, o marido de Eva alternava entre as casas de seus filhos para jantar todas as noites. Às vezes, ele levaria Susana para visitar a sua mãe no hospital, às vezes ele iria visitar o hospital por si mesmo. Quando Eva chegou em casa, ela conseguia se mover, mas precisava de ajuda com as tarefas domésticas, cozinhar, fazer compras e cuidar de Susana. Seu marido, filhos e noras, muitos amigos e vizinhos ajudaram, e uma enfermeira distrital também vinha regularmente por algumas semanas. As pessoas iam fazer compras, traziam refeições cozinhadas, levavam Susana ao centro de cuidados, ajudavam com Susana à noite, ajudavam com o trabalho doméstico e também visitavam Eva para lhe fazer companhia. Eva tinha se sentido ansiosa e um pouco desesperada quando percebeu, pela primeira vez, quão impotente ela ficaria, e por quanto tempo. Embora continuasse a andar um pouco rígida e mancando, ela finalmente se recuperou quase totalmente, mas ficou satisfeita em deixar Susana ir para o centro de atendimento a cada dia. Ela estava muito grata aos seus parentes e amigos, e pelas instituições de cuidado e saúde (algumas delas associadas a grupos religiosos), tanto pelo apoio prático e pela companhia, a oportunidade de falar sobre as coisas, e se sentir parte de uma família e de uma comunidade.

Cerca de um ano após o acidente, Eva fez uma avaliação de sua situação. Ela não estava andando tão bem quanto tinha feito antes do acidente, e não houve melhoria nos últimos meses, apesar de seus esforços na fisioterapia. Sua grande preocupação era, claro, com a Susana. Eva estava lidando mais ou menos com a mesma quantidade de ajuda que ela tinha antes do acidente, exceto que agora Susana ia todos os dias para o centro de atendimento. Mas o acidente tinha feito Eva perceber que era pouco provável que ela fosse capaz de cuidar da Susana pelo resto da vida dela. Ela ficou muito para baixo e ansiosa, e chamou o seu líder espiritual. Ela lhe disse que não poderia supor que seus filhos e suas noras seriam capazes e estariam dispostos a cuidar da Susana se alguma coisa acontecesse a ela e ao seu marido. Ela não sabia se Susana iria se adaptar a viver permanentemente no centro de atendimento, mesmo que houvesse espaço para ela. Ela disse que sentiu um retorno da depressão que a tinha incomodado depois que Susana nasceu e suas dificuldades tinham sido diagnosticadas pela primeira vez. A depressão tinha aumentado um pouco na jornada do dia a dia de cuidar dos filhos, mas tinha permanecido submersa como um conjunto de perguntas raivosas. Por que Deus fez isso para as pessoas? O que Susana tinha feito que devesse ser incapaz de andar ou de cuidar de si mesma ou de desfrutar dos prazeres que estavam disponíveis para as pessoas com um funcionamento intelectual normal? Ela nunca saberia a felicidade de encontrar seu parceiro na vida, de amar um homem, de ter filhos. O líder espiritual de Eva tentou oferecer-lhe algum conforto, mas sugeriu que se continuasse a se sentir depressiva, ela tinha que procurar ajuda profissional – talvez um conselheiro, terapeuta, ou alguém recomendado por seu médico. Ou ela poderia se juntar a um grupo de apoio da comunidade, que recentemente tinha sido iniciado, para os cuidadores de adultos. Eva pensou sobre essas sugestões e decidiu que ela já tinha vivido com suas preocupações por tempo suficiente. Elas estiveram com ela desde que Susana era um bebê, e o acidente tinha trazido tudo

de novo. Ela ingressou no grupo de apoio e voltou para casa em lágrimas após a primeira reunião. O marido dela estava muito preocupado, mas Eva disse que esta foi a primeira vez que ela tinha sido capaz de chorar sobre Susana. Ela de alguma forma sentiu que este chorar era algo que ela tinha tentado fazer, mas nunca antes tinha acontecido. Conhecer outras pessoas com fardos semelhantes, e conhecer pessoas que poderiam sentir por ela, era algo que ela não tinha experimentado antes, e de alguma forma, isso despertou o seu choro reprimido durante tantos anos. Ela continuou indo ao grupo. Depois de algumas semanas ela começou a sentir alguma esperança de que a sua situação poderia ser suportada, e que algo poderia ser trabalhado a longo prazo para o futuro de Susana. Enquanto isso, ela começou a sentir que tinha uma vida para viver, para o bem de si mesma, para Susana e seu marido, o resto da família e o resto da comunidade.

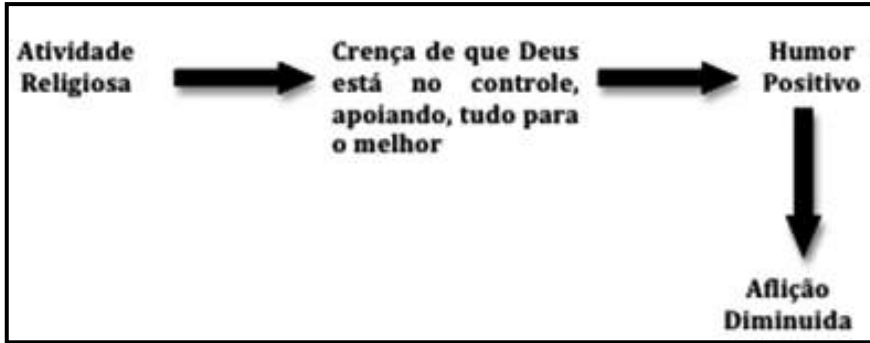
A partir destes exemplos, podemos destacar que os principais elementos do apoio social são:

- pessoas que conhecem e se preocupam com você;
- as pessoas em quem você pode confiar e com quem você pode discutir os seus problemas;
- pessoas que podem oferecer e dar ajuda prática.

Se João pertencesse a uma igreja, por exemplo, ele poderia ser ajudado falando com um líder religioso ou um membro companheiro que lhe fosse simpático. Os amigos o poderiam ajudar a encontrar trabalho. Alguns dos apoios de Eva vieram ou poderiam ter vindo da associação com grupos religiosos. Vários pesquisadores sugeriram que esses tipos de recursos – apoio social emocional e prático – estão mais disponíveis em grupos religiosos e podem ajudar a atenuar os efeitos do estresse. O resultado final pode ser uma saúde mental um pouco melhor para os membros de grupos religiosos (SHAMS; JACKSON, 1993; McINTOSH et al., 1993).

Em terceiro lugar, há efeitos cognitivos da afiliação a grupos religiosos. Estes também podem ter uma função de abafamento do estresse (*stress-buffering*), ou às vezes eles podem criar ou causar o estresse e a aflição. Se João pertencesse a uma igreja em que ele poderia, por exemplo, ouvir sermões ou ler textos religiosos que pudessem reforçar a sua fé ou confiança, sua crença de que ele devesse fazer o seu melhor e confiar que Deus iria cuidar das coisas da maneira que fosse, em última análise, melhor para ele. Ele podia rezar para que Deus o ajudasse a encontrar um emprego e melhorar a sua vida social e emocional (encontrar um parceiro mais adequado na vida). Isto pode ajudar a dar-lhe um pouco de esperança. Essas crenças podem estar associadas com melhores resultados na saúde mental em pessoas sob estresse.

FIGURA 8 – AS RELAÇÕES ENTRE A ATIVIDADE RELIGIOSA, CRENÇAS E RESULTADOS EM INDIVÍDUOS SOB ESTRESSE



FONTE: Baseado em Loewenthal et al. (2000)

As ideias religiosas nem sempre podem ser consoladoras. Gilbert (1992) entrevistou os pais enlutados recentemente (veja o quadro a seguir). Alguns encontraram consolação – Gilbert sugeriu que a religião pode ser um recurso para pais enlutados. Mas alguns acharam as ideias religiosas irritantes, sem sentido ou enfurecedoras. Geralmente estes últimos eram mais suscetíveis de não serem afiliados a alguma igreja, enquanto os primeiros o eram.

QUADRO 13 – A RELIGIÃO COMO UM RECURSO PARA OS PAIS ENLUTADOS

Pais enlutados que perceberam as ideias religiosas como sendo úteis

"Não há nenhuma dúvida em minha mente ... se nós não soubéssemos que Deus tinha tudo sob controle, então as coisas teriam sido muito diferentes. Eu acho que eu teria sofrido muito por longo tempo".

"Eu aceitei que Deus sabia que havia algo de errado e é por isso que ela morreu. E Ele sabia que, independentemente do que estava errado, não poderíamos lidar com isso, entre nós mesmos, e que era essa a Sua vontade".

"Deus permitiu isso porque eu poderia lidar com isso mais do que outras pessoas".

"Eles dizem que há razões para tudo o que Deus faça, você sabe. Acho que isso é muito verdadeiro, porque eu amo ele (o segundo filho, nascido após a morte do primeiro) muito mais agora do que eu teria, se tivéssemos o nosso primeiro filho aqui".

"Foi naquele momento que eu realmente me aproximei d'Ele através da oração, e foi naquele verão depois que ela morreu que eu me entreguei ao ministério".

"Eu percebi que eu tinha que mudar minha atitude perante a vida, que eu tinha de me perdoar, perdoar meu marido e louvar a Deus que ainda estavam

vivos ... E eu acho que foi então que eu me voltei para Deus também".

"Ele disse: Quem você culpa? E eu disse: Bem, eu culpo a Deus e Ele causou o que aconteceu. E ele me fez perceber que não era a culpa de Deus".

Pais enlutados que não percebem as ideias religiosas como úteis

"Foi apenas muito difícil de estar perto de Deus, e eu meio que queria me afastar, ficar com raiva... No momento, eu senti como se quisesse estar tão longe de Deus quanto eu pudesse estar. Fazer as coisas para fazê-lo ficar com raiva, esse tipo de coisa, porque eu sentia que ele tinha me deixado com raiva".

"[O sacerdote] me disse que eu deveria estar muito contente, que eu tinha um anjo no céu... Ele foi pior do que nada, o homem foi um idiota".

"Me disseram: 'É a vontade de Deus' ... e eu finalmente me voltei para uma pessoa e eu disse: 'O que possivelmente bom poderia vir de fazer a minha esposa tão doente e matar o meu filho?' E eles disseram, 'Bem, você nem sempre pode entender o plano'. E eu disse: 'Sinto muito, mas não há nenhum plano final para justificar isso', e eu disse: 'Hitler tinha um plano'."

"Eu só me lembro de sentir aquela frustração ... Algumas pessoas, com boas intenções, mas fazendo a coisa típica de chegar e me dizer que era a vontade de Deus e todas essas coisas e eu não queria ouvir isso no momento".

"Eu pedi para um pregador vir quando meu filho estava morrendo e, oh, você nem vai imaginar, eu amaldiçoei esse cara, você sabe, porque ele disse: 'Nós nem sempre entendemos, mas você sabe, talvez com algo assim você passará a apreciar mais as coisas', ou algo assim. Não me lembro o que ele disse. E eu, oh, eu fiquei louco com esse cara! E eu disse: 'Deixe-me levá-lo por lá e mostrar-lhe estes bebês sem seus braços e com suas tripas de fora, e se isto supostamente me fará apreciar mais meus braços, você sabe, se Deus enviou este bebê aqui, eu acho que ele é miserável!' Eu não acredito que Deus enviaria uma criança aqui só para fazer você apreciar mais as coisas".

"[Quando as pessoas me disseram que era para o melhor] Realmente, gostaria de me dizer por quê, o que é melhor sobre isso? É para o melhor e um dia você vai saber qual era o plano de Deus para você e há uma razão para tudo isso. Sério! Não há nenhuma razão para isto. Você não pode me dizer que há uma razão."

FONTE: Gilbert (1992)

Explicações religiosas – dizendo que Deus foi o causador de alguma coisa – pode ser oferecida para alguns eventos (FURNHAM; BROWN, 1992). Tais explicações podem ser oferecidas com mais frequência para eventos grandes e incontroláveis, tais como doenças fatais, por exemplo. No entanto, estas explicações

são um pouco como uma arma de dois gumes se colocarmos em causa o seu poder consolador. Por exemplo, Deus pode ser responsabilizado pelos acontecimentos ruins, e o indivíduo pode sentir raiva.

Pargament et al. (1988) fizeram um estudo cuidadoso das características da religião associadas com resultados positivos em saúde mental depois de um grave evento de vida negativo. Estes pesquisadores confirmaram a importância de vários recursos de enfrentamento que não são especificamente religiosos. Por exemplo, focar no positivo, considerar a situação como uma oportunidade de crescimento e ter o apoio social, foram todos associados a resultados positivos na saúde mental. Eles desenvolveram várias escalas para avaliar diferentes aspectos do enfrentamento (*coping*) religioso, provavelmente o estudo mais sistemático e rigoroso dos esforços de enfrentamento religiosos e seus resultados. As escalas mensuravam os seguintes métodos de enfrentamento religioso:

- baseada na espiritualidade, por exemplo, "Tomei o controle sobre o que pude, e dei o resto para Deus", "Usei minha fé para me ajudar a decidir como lidar/enfrentar com a situação";
- boas ações, por exemplo, "Participei dos encontros religiosos ou participei de rituais religiosos", "Conduzi uma vida mais amorosa";
- descontentamento, por exemplo, "Senti-me irritado com Deus ou distante de Deus";
- súplica, por exemplo, "Clamei por um milagre";
- evitamento religioso, por exemplo, "Rezei ou li a Bíblia para manter minha mente longe dos meus problemas".

Os aspectos religiosos de enfrentamento que foram associados com melhores resultados de saúde mental foram:

- crenças em um Deus justo, benevolente;
- experiência de Deus como um parceiro apoiador no enfrentamento;
- participação em rituais religiosos;
- busca de apoio através da religião.

Ver os próprios problemas como um castigo de Deus, no entanto, foi associado com piores resultados de saúde mental, uma descoberta que foi replicada várias vezes (PARGAMENT; HAHN, 1986).

Tem sido sugerido que a culpa e a vergonha podem ser incentivadas nos grupos religiosos. Isto pode ser verdadeiro no concernente à culpa (LUYTEN et al., 1998), mas não parece ser verdadeiro para a vergonha. Também foi questionado se a culpa e/ou a vergonha religiosa pode diminuir a autoestima. Não há nenhuma evidência clara para isso, em parte devido aos efeitos de cura do perdão e da aceitação, sentimentos muito positivos que podem muitas vezes seguir na sequência da culpa ou da vergonha (WATSON; MORRIS; HOOD, 1988a, 1988b, 1988c).

Embora tenha sido frequentemente sugerido que existem associações globais positivas entre a religião e o bem-estar, acabamos de ver que há tanto efeitos positivos quanto negativos da religião no bem-estar.

4 RELIGIÃO E PRECONCEITO

Esta seção lida com um dos grandes paradoxos da psicologia da religião, na verdade provavelmente o maior. Todas as principais religiões afirmam ensinar a fraternidade dos homens e a irmandade das mulheres. Todas elas afirmam ensinar o amor ou, pelo menos, o respeito pelos companheiros de humanidade. O *preconceito* é usado aqui no sentido de opiniões depreciativas do socialmente diferente. Membros de outros grupos são vistos como inferiores, e não como totalmente humanos como os membros de seu próprio grupo. Eles não merecem simpatia, e podem ser vistos como repositórios de características ruins: a preguiça, a imoralidade, a desonestidade, a dissimulação, a violência, a estupidez, a astúcia, a crueldade. A pesquisa clássica sobre o preconceito, realizada por Adorno et al. (1950), identificou várias características relacionadas com o preconceito: o autoritarismo (tendência ao fascismo), o etnocentrismo, o conservadorismo político e econômico, e o antissemitismo. Todas eram fortemente inter-relacionadas. O etnocentrismo foi definido como a fidelidade no interior do grupo voltada para o mesmo, além da desconfiança e a antipatia por membros de outros grupos.

O grande paradoxo é que há geralmente associações consistentes entre as mensurações do comportamento religioso e as mensurações do preconceito: os mais religiosos são geralmente os mais preconceituosos (ARGYLE; BEIT-HALLAHMI, 1975; PALOUTZIAN, 1996).

4.1 A RESOLUÇÃO DE ALLPORT

Gordon Allport abordou este paradoxo em uma série de publicações (ALLPORT, 1950; ALLPORT; ROSS, 1967) partindo de sua experiência de trabalho no estudo da personalidade para examinar a psicologia da religião em geral, e o paradoxo religião-preconceito em particular.

Ao fazer isso, Allport foi contra as reflexões correntes da comunidade científica de sua época, onde o *Zeitgeist* era muito antirreligião e contra o estudo da religião. Em 1950 Allport publicou *O Indivíduo e sua Religião* (*The Individual and his Religion*), um estudo que envolveu entrevistas em profundidade com adultos norte-americanos, incluindo grandes números que serviram como soldados na Segunda Guerra Mundial e que tinham experimentado horrores impensáveis para seus contemporâneos nos EUA. Allport identificou uma grande proporção de adultos (cerca de noventa por cento de sua amostra), que experimentou uma necessidade sentida por alguma forma de religião. A maioria não era filiada a grupos religiosos organizados. Muitos tinham experimentado estresse muito

grande, incluindo batalhas e outras experiências de guerra, e Allport estava particularmente interessado em como os indivíduos lidaram/enfrentaram tais experiências. Neste livro de 1950, ele sugeriu uma distinção entre a religião da infância, em que Deus é confiado para cuidar do indivíduo, para cuidar dele ou dela, de sua família e de entes queridos, e, geralmente, para cuidar das coisas de uma boa maneira. Esta confiança infantil é geralmente apropriada na infância, mas Allport sugeriu que os adultos que ainda alimentavam esta forma de religiosidade na vida adulta tiveram que fechar os olhos para os sofrimentos que encontraram. Allport considerou esta forma de religiosidade como imatura. Indivíduos religiosos imaturos podem ser complacentes, críticos, antipáticos ao sofrimento dos outros, e preocupados consigo mesmos. A confiança infantil de que Deus vai cuidar de coisas agradavelmente, especialmente no que tange a si mesmos e ao próprio grupo, é desafiada por encontros com o sofrimento, e esta forma de fé necessita ser revista. Algumas respostas possíveis são:

- Como Deus pode fazer isso? Estou zangado com Deus.
- Deus não existe. Se existisse, coisas como isso não poderiam acontecer.
- Essas coisas ruins estão acontecendo lá fora, para os outros, mas não para mim e os meus, felizmente. Talvez eles fizeram algo para merecê-lo. Nós estamos seguros. Nós somos pessoas boas e ficaremos bem.
- Eu não entendo isso. Já aconteceu e eu só tenho que aceitá-lo. Não há nada mais que eu possa fazer sobre isso.
- Eu não entendo isso. Isso pode ser o que Deus quer, mas está além de mim. Eu só tenho que tentar passar por isso, ser grato pela bondade dos outros, e fazer o meu melhor para sentir pelos outros que estão sofrendo e fazer o que puder para ajudá-los.

O último conjunto de respostas é característico do que Allport chamou de uma filosofia madura de vida, que pode não ser explicitamente religiosa. O indivíduo maduro é tolerante com os outros, simpático/empático, não autopreocupado, e pode colocar grandes exigências em si mesmo.

O sentimento maduro é 1) bem diferenciado 2) de caráter dinâmico, apesar da sua natureza derivativa 3) produtivo de uma moralidade consistente 4) abrangente 5) integral 6) fundamentalmente heurístico. Será visto que estes critérios não são nada mais do que aplicações especiais na esfera religiosa do teste para a maturidade da personalidade: um leque alargado de interesses, visão de si mesmo, bem como o desenvolvimento de uma adequada filosofia de vida abrangente. (ALLPORT, 1950, p. 57, tradução nossa).

É evidente que a mudança da religião imatura para aquela madura não ocorre de forma independente de outras mudanças. É uma característica da reestruturação global da personalidade, do estilo cognitivo, da padronização de relações sociais e de perspectivas existenciais.

A distinção de Allport entre filosofias religiosas ou perspectivas sobre a vida imaturas e maduras provou-se importante em suas tentativas para desvendar

as relações entre a religião e o preconceito. Em publicações posteriores, o conceito de "religião-imatura" foi gradualmente revisto e substituído pelo conceito da orientação religiosa *extrínseca*, enquanto que o conceito de "religião-madura" foi revisto e substituído pelo conceito da orientação religiosa *intrínseca*.

[A orientação extrínseca:] pessoas com esta orientação estão dispostas a usar a religião para seus próprios fins [...] valores extrínsecos são sempre instrumentais e utilitaristas. As pessoas com esta orientação podem achar a religião útil em uma variedade de maneiras – para proporcionar segurança e conforto, sociabilidade e distração, *status* e autojustificação. O credo adotado é levemente mantido ou então é seletivamente moldado para atender às necessidades mais primárias. Em termos teológicos o tipo extrínseco se volta para Deus, mas sem afastar-se de si mesmo.

[A orientação intrínseca:] pessoas com esta orientação encontram o seu motivo principal na religião. Outras necessidades, não importa quão forte que elas possam ser, são consideradas como de menor significado final, e elas são, na medida do possível, postas em harmonia com as crenças e prescrições religiosas. Tendo adotado um credo, o indivíduo se esforça para internalizá-lo e segui-lo totalmente. É neste sentido que ele *vive* a sua religião. (ALLPORT; ROSS, 1967, p. 434, tradução nossa).

Você provavelmente pode adivinhar os contornos das sugestões de Allport sobre a religião e o preconceito a partir do que foi dito até agora. Indivíduos extrinsecamente orientados são ditos usar a sua religião para fins de autosservir-se, e é improvável que percam o sono por encontrar características de humanidade no culturalmente diferente, uma vez que o credo adotado é "levemente mantido". Assim Allport poderia prever uma associação global entre o preconceito e a religião extrínseca. Por outro lado, o indivíduo orientado intrinsecamente tenta seguir o credo que adotou totalmente, e as outras necessidades, incluindo aquelas egoístas, são trazidas para a subserviência. Allport sugeriu uma relação inversa entre o preconceito e a religião intrínseca. Quanto à associação global empiricamente encontrada entre o preconceito e a religião, Allport explicou isto propondo uma preponderância da religiosidade extrínseca ou de indivíduos extrinsecamente religiosos. Indivíduos com alta religiosidade ativa são mais baixos em preconceito do que aqueles moderadamente religiosos, e a sugestão é que os primeiros são mais propensos de serem religiosamente intrínsecos.

Estas sugestões foram testadas empiricamente (ALLPORT; ROSS, 1967). É importante ter em mente que as orientações religiosas extrínsecas e intrínsecas não são, na verdade, "tipos" distintos, apesar da utilização do termo "tipo" por Allport e Ross. No estudo de Allport e Ross, as duas dimensões não se correlacionaram: era igualmente possível de ter pontuações elevadas em ambas, baixas em ambas, ou em uma alta e em outra baixa. Uma visão um pouco simplificada das principais descobertas é descrita na tabela a seguir.

TABELA 11 – PRECONCEITO E ORIENTAÇÃO RELIGIOSA

	Extrínseco Alto	Extrínseco Baixo
Intrínseco Alto	Preconceito Alto	Preconceito Baixo
Intrínseco Baixo	Preconceito Alto	Preconceito Baixo

FONTE: Baseado em Allport e Ross (1967)

Os pontos importantes da Tabela 11 são que, embora a pessoa Extrínseca-Alta e Intrínseca-Baixa seja alta em preconceito, e a pessoa Extrínseca-Baixa e Intrínseca-Alta seja baixa em preconceito, como Allport sugeriu, os níveis de preconceito mais elevados foram mostrados por aqueles que pontuaram alta tanto como extrínsecos e quanto como intrínsecos. Allport chamou estes indiscriminadamente pró-religiosos, de negligentemente entusiasmados com qualquer proposição que tenha a ver com a religião.

Batson et al. (1993) oferecem aos seus leitores uma visão geral impressionante da pesquisa sobre orientações para a religião. Uma de suas sugestões é convidar os leitores a ler através dos itens das escalas de orientação religiosa intrínsecas e extrínsecas usadas por Allport e Ross (veja o quadro a seguir).

QUADRO 14 - OS ITENS DAS ESCALAS DE ORIENTAÇÃO EXTRÍNSECAS E INTRÍNSECAS

Escala extrínseca - Embora eu acredite na minha religião, eu sinto que há muitas coisas mais importantes na minha vida. - Não importa tanto o que eu acredito enquanto eu levar uma vida moral. - O objetivo principal da oração é obter alívio e proteção. - A igreja é mais importante como um lugar para formar boas relações sociais. - O que a religião mais me oferece é conforto quando a tristeza e a infelicidade afligem. - Rezo principalmente porque eu fui ensinado a orar. - Embora eu seja uma pessoa religiosa, me recuso a deixar que considerações religiosas influenciem os meus assuntos cotidianos. - A principal razão para o meu interesse na religião é que a minha igreja é uma atividade social agradável. - Às vezes eu acho necessário comprometer minhas crenças religiosas, a fim de proteger o meu bem-estar social e econômico. - Uma das razões para eu ser um membro da igreja é que essa afiliação ajuda a estabelecer uma pessoa na comunidade. - O propósito da oração é o de garantir uma vida feliz e pacífica. Escala intrínseca - É importante para mim passar períodos de tempo no pensamento religioso privado e na meditação.

2. Se não for impedido por circunstâncias inevitáveis, eu sempre vou à igreja.
3. Eu me esforço para levar a minha religião em todos os meus outros negócios na vida.
4. As orações que eu digo quando estou sozinho carregam tanto significado e emoção pessoal quanto aqueles ditos por mim durante os cultos.
5. Muitas vezes eu tenho estado bem consciente da presença de Deus ou do Ser Divino.
6. Eu leio literatura sobre minha fé (ou igreja).
7. Se eu fosse para me juntar a um grupo de igreja, preferiria participar de um grupo de estudo da Bíblia, em vez de uma comunhão social.
8. Minhas crenças religiosas são o que realmente estão por trás de toda a minha abordagem à vida.
9. Minha religião é especialmente importante para mim, porque responde a muitas perguntas sobre o sentido da vida.

FONTE: Baseado em Allport e Ross (1967) e na versão adaptada do Batson et al. (1993)

Batson et al. (1993) sugerem que a escala intrínseca pode não estar avaliando a religião madura tanto como uma variedade de fanatismo, como no conceito de Hoffer do verdadeiro crente, que está pronto para sacrificar sua vida por uma causa santa, cuja sensação de segurança é derivada de sua ligação apaixonada e não a partir da excelência de sua causa (HOFFER, 1951 apud BATSON et al., 1993). Batson et al. descobriram que há evidência substancial para apoiar a ideia de que muitos itens intrínsecos estão associados com uma tendência a ver o mundo em termos de categorias rígidas, absolutas. Um problema relacionado é que a tendência de concordar com itens de religiosidade intrínseca poderia ser o resultado de fatores de *desejabilidade social*. Simplesmente soa e aparenta ser bom apresentar-se como uma pessoa sincera, cujas crenças religiosas estão por trás de toda a sua abordagem à vida, ou descrever a si mesmo como uma pessoa amável e sincera que prefere participar de um estudo, em vez de um grupo social. Batson et al. (1993) e Watson et al. (1998) verificaram que, de fato, as mensurações intrínsecas e de desejabilidade social estavam correlacionadas, embora isso nem sempre tem sido mostrado (COOPER-GREEN, 1998).

Hunt e King (1971 apud LOEWENTHAL, 2000) examinaram o *status* dos conceitos de extrínseco e intrínseco, após vários anos de atividade de investigação vigorosa, e concluíram que, embora a religiosidade extrínseca tenha sido bem operacionalizada e claramente conceituada como uma abordagem instrumental à religião, tanto a definição quanto a mensuração da religiosidade intrínseca mantiveram-se vagas.

4.2 CHARLES DANIEL BATSON

Batson (1976) pensava que os itens que avaliam a religiosidade intrínseca poderiam estar selecionando fanáticos, entusiastas ingênuos, aqueles aceitantes rígidos da doutrina e as pessoas que queriam aparecer “bem na foto”, em vez de personalidades maduras, tolerantes, genuinamente de mente aberta.

Batson pensou que características importantes do conceito original de Allport da maturidade religiosa precisavam ser reincorporadas na mensuração da religiosidade. Essas características incluem:

- prontidão para enfrentar problemas complexos;
- disposição para duvidar e para ser autocrítico;
- uma ênfase na incompletude, desde que a religião madura envolve uma busca contínua.

Batson e seus colegas desenvolveram uma série de mensurações da religião individual, na qual características da distinção original de Allport entre a religião madura e a imatura foram afiadas:

- **Busca** avalia a complexidade, a dúvida e a provisoriedade na religião individual.
- **Meios** (a princípio extrínsecos) avalia a religião como um meio para outros fins, de serventia própria.
- **Fins** (a princípio intrínsecos) avalia a religião como um fim último em si mesmo.
- **Externo** avalia a extensão na qual o ambiente social externo de um indivíduo influenciou (ou é dito ter influenciado) a sua religião pessoal.
- **Interno** avalia a extensão na qual a religião individual é o resultado de necessidades internas de segurança, força e direção.
- **Ortodoxia** avalia extensão da crença em doutrinas religiosas cristãs tradicionais.

O quadro a seguir mostra alguns exemplos de itens a partir de algumas destas escalas. Uma característica difícil destas mensurações é o entendimento dado por Batson et al. (1993) da medida externa. Eles dizem que este é um componente do extrínseco, dimensão dos meios, e que eles presumiram que a religião que era uma resposta à influência social refletiria uma orientação de meios extrínseco, porque presumivelmente seria motivada por um desejo de obter o fim de serventia própria e de aprovação social. A dificuldade com essa suposição é que todas as ideias religiosas são, em última análise, derivadas de fontes externas (ainda que possam ser elaboradas e alteradas no decurso de torná-las próprias do indivíduo). O que a escala externa está avaliando não é o quanto as pessoas diferem na medida em que suas ideias são provenientes de fontes externas, mas à medida em que as pessoas *reconhecem* ou *percebem* que o seu desenvolvimento religioso tem sido influenciado socialmente. Indiscutivelmente, isso tem pouco a ver com um desejo por aprovação social.

QUADRO 15 – EXEMPLOS DE ITENS DAS ESCALAS DE MEIOS EXTERNOS, DE FINS INTERNOS E DE BUSCA

Externo (meios)

1. A igreja tem sido muito importante para o meu desenvolvimento religioso.
2. Minha religião serve para satisfazer as minhas necessidades de companheirismo e de segurança.
3. Certas pessoas têm servido como modelos para o meu desenvolvimento religioso.

Interno (fim)

1. É necessário para mim ter uma crença religiosa.
2. Quando se trata de questões religiosas, sinto-me levado a conhecer a verdade.
3. Acho que é impossível conceber a mim mesmo como não sendo religioso.

Busca

1. Tal como eu cresço e mudo, espero que a minha religião cresça e mude.
2. Para mim, duvidar é uma parte importante do que significa ser religioso.
3. Há muitas questões religiosas em que meus pontos de vista ainda estão mudando.

FONTE: Batson et al. (1993)

Como é que estes vários aspectos da religiosidade se relacionam com outros aspectos do comportamento e do pensamento? De um modo geral (BATSON et al., 1993):

- A religião extrínseca e de meios tende a estar associada com o preconceito, e com uma saúde mental mais pobre.
- A religiosidade de fins intrínseca tem sido associada com alguns índices de boa saúde mental, e com experiência religiosa e mística relatada. Não há relação (ou há relação negativa) com o preconceito. No entanto, as mensurações dissimuladas de preconceito mostram relações menos claras com a religiosidade intrínseca.
- A busca tem sido associada com as mensurações de complexidade cognitiva e também de prestimosidade. Há uma relação negativa fraca com o preconceito.

Outras explorações da tipologia de Batson incluem o estudo de Toni Falbo e James A. Shepperd (1986) da justiça própria ou autorretidão (*self-righteousness*). Falbo e Shepperd desenvolveram uma tipologia da autorretidão agrupando todos os seus participantes da pesquisa (os quais todos tinham pelo menos um grau moderado de religiosidade) em quatro grupos, de acordo com o seu nível de autorretidão e de autoestima. Os quatro grupos foram:

- **Os de mente aberta:** pontuaram baixo em autorretidão e alto em autoestima.
- **Os inseguros:** pontuaram alto em autorretidão e baixo em autoestima.
- **Os arrogantes:** pontuaram alto tanto em autorretidão quanto em autoestima.
- **Os mansos:** pontuaram baixo tanto em autorretidão quanto em autoestima.

Os inseguros e os arrogantes obtiveram escores mais altos de religiosidade extrínseca do que os outros participantes. Em outras palavras, a autorretidão acompanhou a religiosidade extrínseca. Os de mente aberta e os mansos obtiveram escores maiores do que os outros, tanto em religiosidade intrínseca quanto em religiosidade de busca. Assim, a baixa autorretidão acompanhou a religiosidade intrínseca e a religiosidade de busca. Portanto, este estudo oferece uma boa base tanto para as sugestões de Allport quanto para as de Batson sobre a religião e a personalidade.

Mais recentemente, o interesse na orientação religiosa começou a mudar para características de estilo cognitivo e de identidade. A interinsequidade é caracterizada por opiniões firmes sobre questões éticas e religiosas mantidas religiosamente e por um forte senso de identidade (WATSON et al., 1998; COOPER-GREEN, 1998).

A abordagem de Allport tem sido útil na compreensão de algumas das maneiras em que o estilo religioso pessoal se relaciona com outras características do comportamento e do pensamento. Allport sugeriu que a religião tanto faz quanto desfaz o preconceito, e nos voltamos agora para analisar uma nova perspectiva sobre a forma como a religião faz o preconceito.

4.3 A TEORIA DA IDENTIDADE SOCIAL

Desenvolvida por Tajfel e Turner (TAJFEL, 1970; TAJFEL; TURNER, 1986), a Teoria da Identidade Social lida com a forma como as pessoas, como membros de um grupo social, tendem a se ver como melhores e mais corretas do que membros de outros grupos: o favoritismo interior ao grupo. Teóricos da Identidade Social oferecem perspectivas importantes sobre a religião e o preconceito, uma vez que os grupos religiosos são, naturalmente, grupos sociais. Eles começam com a ideia comum de que nos sentimos orgulhosos do grupo a que pertencemos. E esse orgulho se refere a um aspecto da nossa identidade – a nossa identidade social. Os não membros do nosso grupo, que não compartilham de nossa identidade, podem ser desprezados. Hewstone et al. (1993), por exemplo, têm explorado formas em que a identidade religiosa é importante na avaliação de outros grupos, juntamente com outros fatores, nomeadamente a identidade étnica, a linguagem e a autoestima.

A Teoria da Identidade tem implicações tanto agradáveis quanto desagradáveis no contexto da religião. Para começar com algumas das implicações menos agradáveis, considere o que acontece com explicações sobre o comportamento das pessoas. Compreendemos e explicamos o comportamento de

forma muito diferente quando "nós" e os membros do nosso grupo o fazem, do que quando "eles" o fazem – especialmente se "eles" são ameaçadores para nós.

Exemplos notáveis ocorrem na retórica da liberação e do terrorismo. Nós, e o nosso grupo, e aqueles com quem simpatizamos, estão lutando pelos direitos humanos fundamentais, por um fim ao sofrimento. Estamos preparados para sacrificar a nós mesmos (e a outros) para alcançar esse fim nobre. Queremos lançar fora o jugo do opressor e somos justificados em usar todos os meios para fazer isso, estão prontos para torturar e assassinar vítimas inocentes e indefesas. Eles, e seu grupo, e aqueles que nos ameaçam, são um bando de monstros sem coração, desumanos, sem uma centelha de sentimento humano e da decência.

Por muitos anos, os psicólogos sociais têm se interessado pelo *erro de atribuição fundamental* – a tendência para justificar o próprio comportamento e condenar outros. Isto é feito através da produção de atribuições "externas" para o comportamento socialmente indesejável por nós mesmos. Por exemplo, eles estão nos oprimindo e não nos permitindo viver em nosso país e praticar a nossa religião em liberdade, e é por isso que estamos lutando por nossa liberdade. As atribuições "internas" são feitas para comportamentos indesejáveis por outros. É por isso que eles cometem estas atrocidades. Este preconceito se aplica a pessoas em grupos, como se pode ver a partir da retórica da liberação/terrorista. Pettigrew (1979) chamou isso de "erro de atribuição final", e mostrou que se aplicava tanto para as pessoas em grupos religiosos como para pessoas em outros tipos de grupos.

Mais recentemente, Hunter et al. (1991) realizaram uma demonstração semelhante àquela de Pettigrew. Eles estudaram católicos e protestantes na Irlanda do Norte, onde ambos os grupos estão em um estado de conflito, percebendo o outro como uma ameaça ao bem-estar e segurança do seu próprio grupo. Cairns (1982) argumentou que a identidade religiosa (protestante vs. católica) é a mais saliente das identidades sociais na Irlanda do Norte, sobrepondo a importância do gênero e da classe, por exemplo. Com a idade de 11 anos, as crianças podem identificar os membros fora do grupo e do próprio grupo, usando o primeiro nome e outras pistas, e o conflito da Irlanda do Norte é dominado pela luta sem fim para alcançar a identidade social positiva. A busca pela distintividade positiva enfatiza as diferenças de grupo sem respeito mútuo. Danos aos fora do grupo pode aumentar a distinção psicológica positiva. No estudo de Hunter et al. (1991), os participantes da pesquisa observaram vários clipes de noticiários, mostrando vários eventos significativos no conflito da Irlanda do Norte. Foi incluído um clipe de um protestante atacando enlutados católicos em um funeral usando granadas de mão e uma pistola automática, e outro clipe que mostra um grupo de católicos atacando um carro com dois soldados (britânicos, simbólica e politicamente alinhados com a causa protestante), usando uma variedade de armas improvisadas. Os soldados estavam em um carro sem identificação, e estavam sem o uniforme. Eles foram arrastados do carro e levados, despojados, escarpelados e alvejados com tiros na nuca (LEWIS, 1999).

As análises por Hunter et al. (1991) das explicações, dos sujeitos protestantes e católicos, desses comportamentos estavam alinhadas com as previsões de Pettigrew (1979) sobre o erro de atribuição final. A violência pelo próprio grupo é defensável, mais propensa a ser vista como externamente causada e não internamente: ela é provocada. A violência pelo outro grupo é indefensável, mais propensa a ser vista como internamente causada e não externamente: ela não é provocada pelas vítimas inocentes, e o resultado dos autores "psicopatia" ou "sede de sangue".

Processos cognitivos, do tipo descrito por Pettigrew e outros, desempenham um papel importante – não apenas na manutenção do conflito, mas em tornar a situação pior. Assim, muitos conflitos envolvem confrontos entre as linhas de filiação religiosa, e os vieses cognitivos envolvidos na justificação podem estar implicados no preconceito e na crueldade. Análises mais completas dos vieses cognitivos e suas implicações podem ser encontrados em Brewin (1988), e sobre a crueldade e a malícia em Berke (1990). Aqui, nos concentramos em como grupos religiosos, em virtude de serem grupos, podem estar implicados no preconceito e na crueldade.

Antes de deixar este assunto desagradável, mas muito importante, outro viés cognitivo muito importante deve ser descrito: a crença no “mundo justo”. Esta é a *tendência de culpar as vítimas de infortúnio por seu próprio destino*, acreditar que o deformado, o pobre, o oprimido são, de alguma forma, *inferiores*, e esta inferioridade percebida é simultaneamente uma causa e uma consequência do sofrimento da pessoa. Lerner (1991) sugeriu que a crença em um “mundo justo” faz de nós todos os miniperseguidores e cúmplices na perseguição. Uma pessoa em sofrimento é de fato vista como inferior, má, e de alguma forma merecedora de seu destino, simplesmente porque ela está sofrendo. Quando descrevemos uma das primeiras experiências de Lerner em palestras, há olhares de incredulidade e descrença – e então os protestos: é claro que *nós* não pensaríamos assim! Lerner sugeriu que nós temos uma capacidade hipócrita para operar em dois níveis: fazer julgamentos horríveis sobre outras pessoas que estão sofrendo, e negar que somos capazes de fazer tais julgamentos. O experimento de Lerner ocorreu em uma classe de estudantes de psicologia. Ele queria saber se estamos inclinados a sentir que as pessoas que sofrem ou que são malsucedidas são merecedoras de seu destino. Estavam todos obtendo créditos por participar de um experimento, no qual um membro voluntário da classe iria aprender alguma coisa. No entanto, o voluntário receberia choques elétricos, cada vez que cometesse um erro na sua aprendizagem. O resto da turma iria preencher classificações do aluno e seu desempenho. Uma moça bem agradável se ofereceu para ser a voluntária aprendiz, e foi observada sofrendo consideravelmente (na verdade, a vítima estava atuando). No início, a maioria dos participantes relatou estar muito angustiado ao presenciar o sofrimento injusto da voluntária. Todavia, na continuidade do experimento esta consideração compassiva começou a ruir. Incapazes de auxiliar a voluntária, começaram a denegri-la, quanto mais sofria mais eram piores as suas opiniões dela. Tal como previsto pelos pesquisadores, os observadores precisam compreender a situação em termos de causa e efeito. Ou seja, abrimos mão de perceber os efeitos

da aleatoriedade na vida, pois ao avaliarmos o mundo temos a tendência de ver exatamente o que esperamos.

Lerner e seus colegas levaram versões deste experimento com todos os tipos de controles e comparações, e o efeito é bastante robusto. Lerner disse que ninguém iria acreditar, embora basicamente todos mostram evidências desse tipo de pensamento. A pessoa que sofre é geralmente vista como inferior ao resto do mundo, pelas razões descritas acima. Sugere-se que esta crença é promovida e/ou agravada por visões religiosas sobre o pecado e a punição. Uma pessoa que sofre deve ser ruim, caso contrário não estaria sofrendo. Uma visão alternativa é que as crenças do “mundo justo” são endêmicas à natureza humana, um viés cognitivo embutido, ou uma crença culturalmente transmitida, que se expressa na religião, mas que não é causada pela religião. De vez em quando a mídia dá atenção aos pontos de vista de alguém que está ao mesmo tempo em uma posição pública proeminente e que é um religioso dito “fundamentalista”. Você deve lembrar do furor na mídia causado por uma dessas pessoas quando publicou que pensava que as vítimas da AIDS mereciam seu destino, ou por outro que afirmou pensar que as pessoas com deficiência possam ter cometido um pecado em uma encarnação anterior? Atkinson (1993) pensava que tais atitudes baseadas na religiosidade eram endêmicas e conduziam à inércia no lidar com aqueles que sofrem de doenças. É bastante compreensível que autoridades religiosas consistentes como Maimonides propõem que a postura politicamente – (ou melhor, religiosamente) correta é pensar que o próprio sofrimento pode indicar a necessidade de aprimoramento, mas que é proibido fazer julgamentos sobre os sofrimentos dos outros. Com o sofrimento do outro, a resposta apropriada deveria normalmente ser procurar maneiras de ajudar. Mas a crença no “mundo justo” pode levar ao julgamentalismo, à inércia e à condenação.

Assim, a crença no mundo justo pode levar à indiferença para com o sofrimento dos outros, a crença de que o seu destino é merecido. Estas são características do preconceito e temos visto que há argumentos de que a religião pode promover a crença no “mundo justo”, outros argumentos de que a crença no “mundo justo” é independente da religião, e outros argumentos de que a crença no “mundo justo” é proibida pela religião.

Qual é o caso, empiricamente? Podemos concluir que as relações entre a religião e as crenças sobre a doença e o sofrimento variam com o tipo de infortúnio e com o tipo de formação e orientação religiosa. Furnham e Brown (1992) recolheram explicações para o sofrimento em entrevistas e descobriram que as explicações teológicas eram de fato mais prováveis de serem endossadas por religiosos do que por pessoas sem religião, e também por muçulmanos e judeus, em vez de por católicos e protestantes. Estas explicações teológicas de fato incluíam uma crença no castigo divino. As explicações teológicas para o sofrimento eram que:

- o bem pode vir do mal;
- mostra a realidade do mal;
- é um castigo enviado por Deus;

- faz parte do plano de Deus;
- ele testa a nossa fé em Deus.

No entanto, Furnham e Brown estavam olhando para crenças sobre desastres hipotéticos. Em um estudo mais fundamentado sobre enfermeiros psiquiátricos, Lederach e Lederach (1987) analisaram as relações entre a religiosidade e as crenças sobre as causas e curas de doenças mentais. Neste estudo, os enfermeiros de *background* mais religioso não eram mais propensos a ver a doença mental como causada por Deus. No entanto, eles eram mais propensos do que os enfermeiros menos religiosos de considerar a intervenção divina como potencialmente importante no processo de cura. Uma ampla revisão por Furnham e Procter (1989) relatou relações conflituosas entre as mensurações de religiosidade e uma mensuração de crenças no mundo justo, a mensuração BJW – Crença em um Mundo Justo (*Belief in a Just World*) – de Rubin e Peplau (1973, 1975). Alguns relatórios mostraram uma relação positiva, enquanto outros mostraram uma relação negativa. No entanto, membros de grupos religiosos com sistemas de crenças mais estruturados, como católicos e judeus, tendiam a uma pontuação mais elevada no BJW. Houve outras relações entre o BJW e uma série de mensurações sociodemográficas e de atitude, embora Furnham e Procter fossem bastante críticos do valor do BJW. Eles citaram o trabalho de Lerner que pensava que o BJW expressava uma visão "muito ingênua" da realidade social. Furnham e Procter também pensavam que havia possibilidade de explorar as relações entre a orientação religiosa e o BJW, presumivelmente com a hipótese inicial de que o BJW pode se relacionar positivamente com a religiosidade extrínseca, e negativamente com a intrínseca e/ou religiosidade de busca. Isto continua por ser investigado.

A crença em um mundo justo é claramente um viés cognitivo desagradável, mas prevalente, que não está tornando o mundo um lugar melhor. A religião desempenha um papel na promoção de tais crenças? As conclusões são complicadas e mistas, mas é provável que um estilo dogmático da religiosidade pode ser associado com a crença em um mundo justo.

RESUMO DO TÓPICO 3

Este tópico analisou algumas das maneiras em que a religião pode impactar o comportamento, o pensamento e o sentimento em geral. Nós observamos primeiro a moralidade e como ela se desenvolve, e a questão de como se relaciona com a religião. As questões que foram examinadas versaram sobre se e como a religião afeta as práticas educativas – de estilos parentais –, e como essas práticas, por sua vez, podem afetar a personalidade e a moralidade.

Neste tópico também examinamos maneiras como a religião pode afetar os níveis e tipos de estresse, e as maneiras em que a religião pode moderar os efeitos do estresse. As relações entre religião e o preconceito foram examinadas, com particular incidência sobre a ideia paradoxal, todavia importante, de que a religião tanto “faz e desfaz o preconceito”. Por fim, voltamo-nos para alguns aspectos geralmente mais positivos da religião em relação à identidade.

AUTOATIVIDADE



Um aspecto das pesquisas da psicologia da religião é providenciar evidências e possíveis respostas às indagações sobre a influência da religião em nosso agir cotidiano. Entre estas práticas do agir está a educação dos filhos. Assinale a alternativa CORRETA sobre a relação da religião e a educação dos filhos:

- a) () Uma pesquisa indicou que fontes religiosas poderiam estar incentivando o uso do castigo físico de crianças, sendo assim, mais provável de tal prática ser vista em lares religiosos.
- b) () Pais religiosamente passivos ou neutros foram recordados pelos seus filhos adultos como tendo uma relação mais positiva, de acordo com algumas pesquisas.
- c) () Há teses que defendem que o castigo físico pode ter o efeito de manter os jovens na religião.
- d) () Há indícios, baseados em estudos sistemáticos da personalidade autoritária, de que métodos coercitivos de disciplina da criança eram mais propensos de serem associados com um estilo de religiosidade ativa.

UNIDADE 3

A PSICOLOGIA DA RELIGIÃO

OBJETIVOS DE APRENDIZAGEM

A partir desta unidade você será capaz de:

- conhecer os principais pensadores da Psicologia da Religião;
- identificar os principais movimentos religiosos e sua caracterização no âmbito dos fenômenos religiosos na atualidade;
- entender a caminhada e a contribuição da psicologia da religião no Brasil.

PLANO DE ESTUDOS

Esta unidade está organizada em três tópicos. No decorrer dos estudos, você encontrará atividades que o(a) ajudarão a fixar os conteúdos estudados.

TÓPICO 1 - PENSADORES DA PSICOLOGIA DA RELIGIÃO

TÓPICO 2 - OS FENÔMENOS RELIGIOSOS

TÓPICO 3 - PSICOLOGIA VERSUS RELIGIÃO E A CHEGADA NO BRASIL



PENSADORES DA PSICOLOGIA DA RELIGIÃO

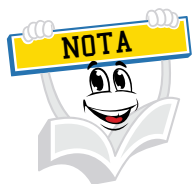
1 INTRODUÇÃO

O ser humano vive em contínua relação, seja com outros seres humanos, com a natureza em toda sua extensão. Psicologia e religião também não existem isoladamente, precisam coexistir mesmo que nem sempre harmonicamente. Dessa forma, quando buscamos o fundamento da psicologia da religião, esta aponta para o estudo veraz do comportamento religioso. Se já sabemos que a mãe da psicologia é a filosofia, não podemos separar a religião da teologia. Por isso mesmo, vamos recorrer a alguns pensadores que vão nos ajudar a compreender melhor a dinâmica que torna tão próximas, a psicologia, a filosofia, a teologia, afinal, fazem parte das Ciências Humanas e como tal têm o real interesse em tornar a vida humana melhor.

A psicologia da religião tem seus méritos, sua história, sua importância e não pode ser confundida com psicologia humanista, mesmo que o seu objeto primordial seja o mesmo: o ser humano. É uma ciência? Queremos acreditar que sim, porque é séria, é estudada com afinco, com cientificidade, fugindo de estereótipos que muitas vezes mascararam sua valia na preocupação de melhorar a vida das pessoas. Só a psicologia não basta, assim também como só a religião, neste nosso estudo, não basta. É preciso entender a Psicologia da Religião, seu papel, sua importância e como foi falado acima, sua valia para o ser humano como um todo.

Óbvio que não podemos deixar de considerar a complexidade que tanto a psicologia, quanto a religião trazem consigo de forma independente, sem prejuízo quando queremos compreender a psicologia da religião, também na sua complexidade, no seu método próprio.

Queremos, neste tópico, verificar alguns pensadores que consideramos importantes nos estudos da Psicologia da Religião, buscando entre pensadores norte-americanos e europeus.



Para complementar e facilitar seus estudos utilize para consulta algumas terminologias religiosas utilizadas para a compreensão e interpretação de seus estudos.

- **Abba:** nome que utiliza Jesus para se referir a Deus como pai.
- **Atitude:** é a predisposição ou tendência a atuar de verdadeiro modo.
- **Adoração:** reverenciar e honrar a Deus com o culto que lhe é devido.
- **Agnosticismo:** crença que nem afirma nem nega a existência de Deus. Vive-se sem referências religiosas.
- **Alá:** Deus do Islamismo.
- **Aliança:** união entre Deus e o homem.
- **Apocalipse:** último livro do Novo Testamento.
- **Ascensão:** subida de Jesus ao céu.
- **Ateísmo:** atitude incrente que afirma a não existência de Deus, que é um produto da mente e do coração do ser humano.
- **Batismo:** rito de iniciação, administrado com água no nome da Trindade ou no nome de Cristo.
- **Cânon:** conjunto de livros sagrados que formam a Bíblia e que a igreja lhes reconhece como inspirados.
- **Cautividade:** encarceramento. Obrigar a um homem a estar retido na contramão de sua vontade.
- **Circuncisão:** rito iniciativo do judaísmo, a circuncisão também a praticam os muçulmanos, para os que representa uma purificação espiritual.
- **Conversão:** mudança radical na forma de ser, pensar e atuar.
- **Crença:** aceitação ou assentamento livre de uma religião.
- **Crucificação:** modalidade de execução que consiste em atar ou fincar à vítima a uma cruz.
- **Decálogo:** lei fundamental de Deus dado a Moisés no monte Sinai.
- **Discípulo:** pessoa que recebe os ensinamentos de um maestro.
- **Divindade:** nome que as religiões dão ao transcendente.
- **Encarnação:** união da natureza divina com a humana na pessoa do Verbo, mistério do Filho de Deus.

Não se esqueça, caro(a) acadêmico(a), de ter presente o que você já estudou nas duas unidades anteriores para poder caminhar por esta unidade com conceitos já apresentados, porém que poderão estar presentes nesta unidade pela sua importância e relevância nos tópicos que aqui serão desenvolvidos. Desta forma, você está convidado(a) para estudar esta unidade como conclusão deste caderno, não porém dos estudos relativos à psicologia geral e da religião que certamente estarão presentes na sua vida.

Caro(a) acadêmico(a), segue uma imagem para você refletir sobre as diferentes realidades que você já deve ter vivenciado, presenciado, tomado conhecimento sobre o possível embate entre a psicologia, reconhecidamente uma ciência e a religião que por sua vez sofre críticas de combater a cientificidade de outras ciências que a confrontam. Isso realmente acontece próximo a você? Qual sua reação em situações como essa?

FIGURA 9 – DIFERENTES REALIDADES ENTRE CIÊNCIA E RELIGIÃO



FONTE: Disponível em: <<http://4x15.com.br/ciencia-e-religiao/>>. Acesso em: 13 nov. 2015.

2 O NASCIMENTO DA PSICOLOGIA DA RELIGIÃO

Já existe um critério de caracterização dos pensadores da psicologia da religião que os distingue em dois grupos: os norte-americanos e os europeus. Sem entrar nos detalhes que os diferenciam, vamos escolher alguns desses dois grupos que, acreditamos têm sua contribuição relevante para a nossa melhor compreensão da Psicologia da Religião, e que você, acadêmico(a), poderá avançar nos estudos de outros pensadores que aqui não serão contemplados.

Se no nascimento da psicologia da religião, sua característica se dava pelo estudo do ‘fato religioso’ pela psicologia, no avançar da história e dos estudos, o que se mostra hoje é uma dialogicidade entre a psicologia e a religião. Óbvio que houve outras linhas de pensamento nessa, por vezes, conturbada relação entre a psicologia e a religião, como nos apresenta Antônio Ávila:

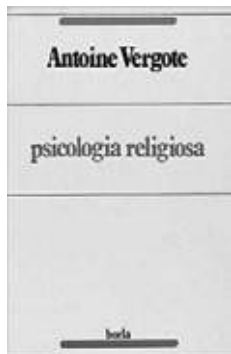
Assim, o que inicialmente nasceu como o estudo, por parte da psicologia, do fato religioso, a psicologia da religião foi se ampliando em seus enfoques e interesses, e resultou em orientações aparentemente tão afastadas do tronco inicial como a corrente da “psicologia como religião”, tão confessionais como a “psicologia religiosa” ou tão concentradas na aplicação das contribuições da psicologia à ação pastoral como a “psicologia pastoral”. (ÁVILA, 2007, p. 12).

Diante do fato religioso, o psicólogo deve manter três tipos de atitudes.
 Neutralidade.
 Benevolência.
 Juízo Psicológico de Verdade.



Veja a seguir sugestão de Leitura de Antoine Vergote sobre a psicologia religiosa comentada por Antônio Ávila. Este autor, será citado nesta nossa unidade outras vezes.

SUGESTÃO DE LEITURA:



Esta obra, intitulada psicologia religiosa de Antoine Vergote que caminhou nos estudos entre teologia, filosofia e psicologia, dispõe a psicologia a serviço da teologia. Vergote quer demonstrar a preocupação do homem em busca da necessidade de uma adesão religiosa. Por seu vasto conhecimento, foi considerado um dos grandes intelectuais do continente europeu no século passado.

HYPERLINK "https://nl.wikipedia.org/wiki/Antoon_Vergote#/media/File:Antoon_Vergote.jpg" https://nl.wikipedia.org/wiki/Antoon_Vergote#/media/File:Antoon_Vergote.jpg

No nascimento da psicologia da Religião, podemos indicar W. Wundt como seu precursor. Veja, caro(a) acadêmico(a), que esse nascimento não contempla inicialmente o objeto nem o método para seu estudo.

Na verdade, quando apontamos que o objeto de estudo é a religião, precisamos fazer a seguinte distinção a partir de algumas perspectivas. Numa primeira perspectiva:

O sagrado é o que distingue a religião. A religião se preocupa com Deus, as divindades, os seres sobrenaturais, as forças transcendentais... essa concepção do que é religião delimita desde o início o que se entende como tal e, portanto, o que permite diferenciar o fato religioso de outros fatos humanos. Na segunda perspectiva, a religião distingue-se por sua função específica na vida do homem, que consiste em como as pessoas enfrentam os problemas últimos da vida. Nesse segundo caso, a definição de religião, mais que uma missão delimitadora, seria interpretativa, pois será a partir da função que realiza que se chegará à formulação do conceito religião. (ÁVILA, 2007, p. 13).

Veja que a subjetividade pode estar em qualquer perspectiva. Quando nos aproximamos do entendimento do fato religioso e suas diferenças dos fatos humanos, vamos como que, burilando o significado de religião, suas peculiaridades, sua missão, sua função. Durkheim afirmou que a religião nos impulsiona a agir, a viver ações muito próximas das que encontramos nos Evangelhos quando afirmam, através de seus escritos, que a fé sem obras, é morta e tantas outras afirmações que vão por esse caminho.

Por sua vez, o sagrado:

é composto de crenças e ritos, ou pensamento (no caso das crenças) e movimento (no caso dos ritos). Os ritos têm a função de prescrever comportamentos. A pluralidade de crenças religiosas evidencia o impulso criador da sociedade e também a permanente tentativa do homem de elevar-se a uma vida superior à realidade cotidiana. As crenças, enquanto representações coletivas, atribuem significados a essa outra vida, enquanto os ritos estabelecem os regulamentos que garantem o funcionamento do culto religioso. Por conseguinte, os ritos são formas de reafirmação periódica do grupo. (FONTE: Disponível em: <<https://bertonesousa.wordpress.com/2013/12/14/a-funcao-social-da-religiao-em-durkheim/>>. Acesso em: 13 nov. 2015)

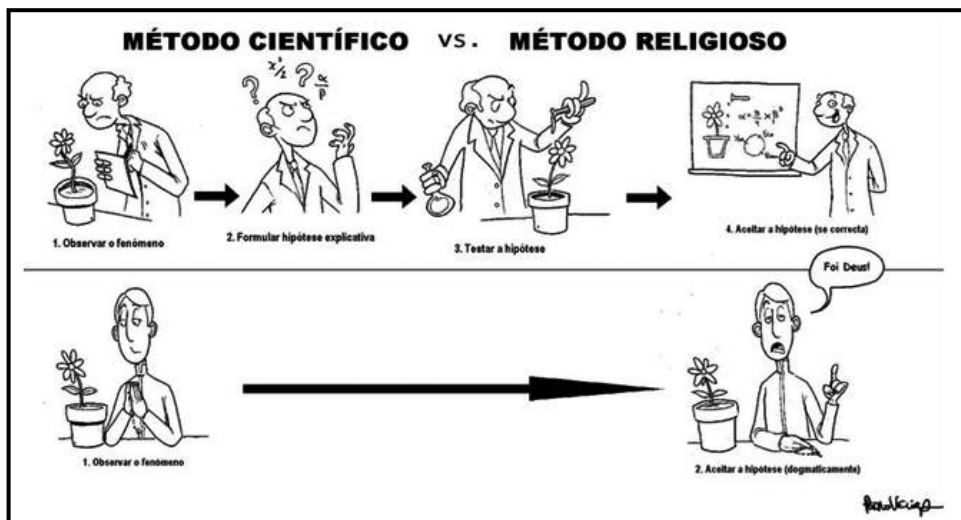
3 A CONSONÂNCIA DA PSICOLOGIA E A RELIGIÃO

Ao estudarmos as representações das mais diversas formas de rituais ou cultos religiosos, descobriremos que há incríveis descrições elementares de grandioso valor para a psicologia, perpassando pela gama subjetiva da humanidade em relação à religião e seus mais diversos significados.

A religiosidade está imersa na vivência sociocultural e ocupa um lugar de destaque na construção do mundo como o conhecemos. (BERGER, 2004. Disponível em: <<http://br.monografias.com/trabalhos3/psicologia-religiao-estudo-convergencia/psicologia-religiao-estudo-convergencia2.shtml>>.).

Devemos então concluir que a concepção de religiosidade para um pode não ser para outro, sofrendo aí uma forte influência de diversos significados e sentidos em qualquer comunidade.

FIGURA 10 – MÉTODO CIENTÍFICO *VERSUS* MÉTODO RELIGIOSO



FONTE; Disponível em: <<http://psicologiadospsicologos.blogspot.com.br/2012/08/guest-post-sobre-psicologia-ciencia-e.html>>. Acesso em: 13 nov. 2015.

Mesmo sabendo que há controvérsias dentro da religião, por incluir influências do meio cultural, a psicologia está apta a se aprumar dentro do contexto histórico da religiosidade e suas interações na psique humana em relação com o que se chama de sagrado e deve-se lembrar que, mesmo os textos mais consagrados já escritos, são passíveis de equívocos, pois, a versão de quem escreve, não pode ser considerada como verdade absoluta.

Diversos autores em várias filosofias têm tentado comparar as religiões através do viés científico tentando expor elementos empíricos de suas experiências com a religião da sua crença ao poder inexplicado de cada fé.

3.1 A GÊNESE DA RELIGIÃO NA VISÃO FREUDIANA

A religião era mesmo necessária ou era uma necessidade? Freud, em toda a sua vida como pesquisador ativo da mente humana, acreditou sempre em conclusão de seus estudos, que a religião tem origem nos costumes humanos aprendidos de modo empírico, como fazia o homem primitivo na tentativa de se defender da “fúria” do meio ambiente. Daí em diante surgem as crenças no deus sol, deusa lua e assim caminhou para a existência no mundo todo dos famosos mitos que hoje são grandes personagens de histórias em grandes filmes.

FIGURA 11 - MITOS



FONTE: Disponível em: <http://marcosohades.blogspot.com.br/2010_04_01_archive.html>. Acesso em: 13 nov. 2015.



FONTE: Disponível em: <<http://www.baconfrito.com/o-mal-estar-na-cultura-freud.html>>. Acesso em: 13 nov. 2015.

Para Freud o desejo de religar e se sentir protegido vem do medo tais como o de morrer, de algo muito ruim, da fome etc. esse é o sentido que Freud encontra para o termo religar, aqui transposto para religião. Então vejamos:

Sabemos que o sentido etimológico vem do latim *re-ligare*. Mas a questão é: a religião é um religar de quê? Inicialmente do homem com seus mortos. A religião não começa como uma crença em divindades, mas a partir do sentimento de continuidade da vida, a partir do momento em que o homem começa a sepultar seus mortos, com a realização de enterros e ritos fúnebres. Dessa forma, o sentimento religioso nasce de uma consciência da insuficiência humana e admissão da fragilidade e efemeridade da condição humana. (FONTE: Disponível em: <<https://bertonesousa.wordpress.com/2013/12/14/a-funcao-social-da-religiao-em-durkheim/>>. Acesso em: 13 nov. 2015).

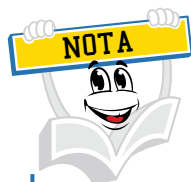
Sendo assim, Freud advoga da ideia que a luta contra o medo que assola o homem em inúmeras circunstâncias durante a vida, forma exatamente, a formação da religião como fuga, como possibilidade de proteção incondicional ligados à Fé.



Ao longo de seus estudos você concordará conosco que, não só Freud mas outros Escritores da psicologia da religião creem que a religião de modo geral em suas práticas acabam se contradizendo em muitos pontos que ao final entram em disparidades.

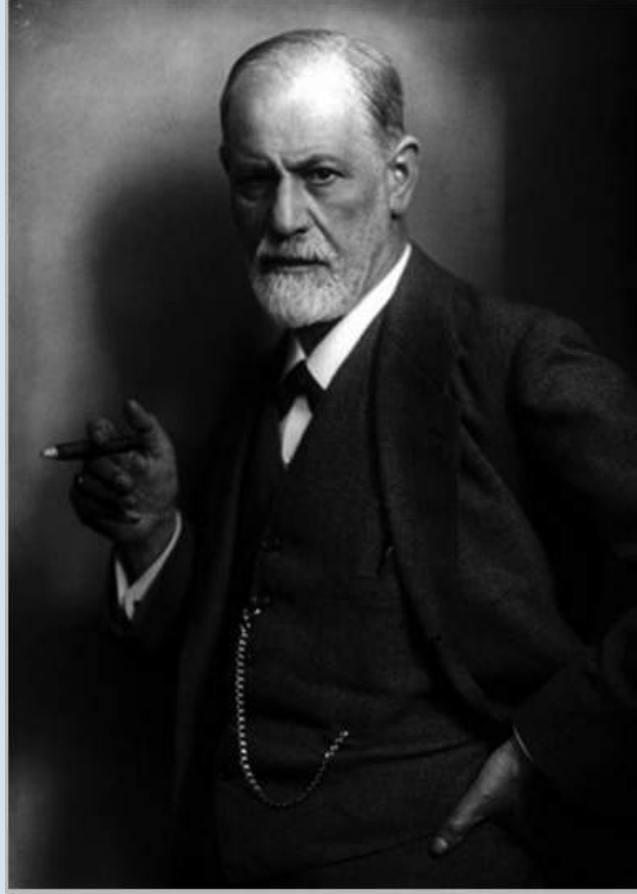
Freud em toda sua vida acreditou que as religiões, de modo geral, estavam lotadas de gigantescas contradições e discordâncias com a realidade do homem. Ele percorreu a sua estrada pela psicologia fazendo os seguintes questionamentos; de onde vem a força que religa o homem a algo ou alguém superior, por que muitos traços religiosos não chegam facilmente a uma explicação racional? Coisas ocultas realmente só pertencem a Deus? Não se sabe em que Freud realmente acreditava mas a sua trajetória pela psicologia da religião nos faz acreditar que ele era ateu não por opção, mas pelo grande número de contradições que ele encontrou e que no entanto nunca foram respondidas.

Ilusão era o nome que Freud citava em seus mais diversos estudos sobre a religião e sarcasticamente ele pensou: “seria realmente muito bom se existisse um Deus benevolente, que cuida de nós e que nos dá uma vida após a morte’.



Resumidamente, vamos destacar, no texto que segue algumas informações sobre Sigmund Freud. Você, acadêmico(a) poderá aprofundar seus conhecimentos sobre esse pensador.

Sigmund Freud, nascido Sigmund Schlomo Freud, a 06 de maio de 1856, em Freiberg, na Moravia, tornou-se o fundador da Psicanálise. Era filho de um comerciante, Jacob Freud, e de sua segunda esposa, bem mais jovem, Amália Nathanson – a imagem materna influenciaria, mais tarde, muitos dos estudos de Freud. Alguns de seus irmãos, do primeiro matrimônio, eram aproximadamente vinte anos mais velhos que ele. Ao completar quatro anos, Freud mudou-se com a família para Viena. Formado pela Universidade de Viena, optou a princípio por Filosofia, campo que depois iluminaria sua produção teórica, decidindo-se depois pela Medicina, especializando-se em Fisiologia Nervosa.



Sigmund Freud, 1922. Foto: Max Halberstadt / viaWikimedia Commons

Desde cedo Freud demonstrou uma certa obsessão pela sexualidade, o que se percebe na sua primeira pesquisa publicada, um estudo sobre órgãos sexuais de enguias - "Observações sobre a configuração e estrutura fina dos órgãos lobados das enguias descritos como testículos" -, trabalho realizado no Laboratório de Zoologia Marinha de Trieste, em 1876, viés que marcaria suas preocupações na teoria psicanalítica por ele criada posteriormente. Cabia a Freud nesta instituição estudar a anatomia e a histologia do cérebro do homem. É durante estas investigações que ele percebe elementos em comum entre a organização cerebral humana e a dos répteis. A partir daí Freud, recorrendo à teoria de Charles Darwin sobre a evolução das espécies, inicia o esboço de seu questionamento da supremacia do homem sobre outros animais.

Ao se apaixonar por Martha Bernays, desejando se casar com ela, seus escassos recursos monetários o levam a deixar o Laboratório e a trabalhar como médico interno no Hospital Geral de Viena, onde conhece Josef Breuer, especializado em moléstias nervosas, que lhe narra a história de uma paciente, Bertha Pappenheim - no prontuário médico "Fraulein Anna O." -, que era considerada depressiva e hipocondríaca, distúrbios emocionais que naquele período eram conhecidos como 'histeria'. Sob hipnose, ela revela a Breuer

lembranças de sua infância, o que lhe provoca uma melhora emocional significativa após o transe. Este caso influencia intensamente as pesquisas de Freud, embora mais tarde ele abandone a hipnose ao descobrir o método da livre associação. Mas fica como herança para o pesquisador a ideia da cura pela fala e a reafirmação de sua crença nas motivações sexuais reprimidas, que provocariam os sintomas da histeria, embora Breuer não compartilhasse com Freud desta teoria de ordem sexual.

Após algumas tentativas de trabalhar com a cocaína para obter os efeitos terapêuticos desejados, Freud se decepçiona e vai para a França, depois de obter uma licença do Hospital, e lá toma contato com Charcot, psiquiatra francês que trabalhava no Hospital Psiquiátrico de Salpêtrière. Ele também estudava a histeria. Assim, o criador da psicanálise retorna para Viena mais animado e passa a atender pacientes portadoras deste quadro histérico, em grande parte senhoras judias ainda jovens. Este tratamento consistia de massagem, repouso e hipnose. Suas teorias e técnicas foram sempre muito controversas na Viena desta época e Freud foi marginalizado por seus colegas durante muito tempo. Seu único parceiro neste período é Wilhelm Fliess. O psicanalista inicia então uma pesquisa sobre os sonhos, que servem de base para seu livro “A Interpretação dos Sonhos”. Com o foco centrado em si mesmo, ele cria o conceito de Complexo de Édipo, recorrendo à mitologia e à própria experiência com a mãe, por quem supostamente ele seria apaixonado quando era criança, desenvolvendo assim pela figura paterna uma certa agressividade. Este ponto se torna o centro de sua teoria sobre as causas da neurose. A princípio suas publicações não têm grande repercussão, mas logo vários médicos tornam-se seus discípulos, entre eles Carl Jung, que mais tarde romperia com seu mestre.

Freud deixou para a Humanidade um grande legado, que engloba a revolução provocada pela descoberta do inconsciente, que ao lado das revelações de Copérnico e de Darwin – primeiro, o Homem descobre que a Terra não é o centro do Universo, depois toma ciência de que descende do macaco, portanto não é o centro da Natureza –, retira das mãos do indivíduo seu último trunfo, o Ego não reina mais soberano na mente, pois há um vasto território nela que ele desconhece, e sobre o qual não tem o controle absoluto. Ou seja, grande parte das ações humanas são coordenadas pelo inconsciente, uma esfera que o homem mal conhece.

Além de Breuer, Freud foi também influenciado por Platão e por Schopenhauer. Eles foram determinantes na criação da Psicanálise, teoria explicativa dos mecanismos que regem a mente do homem. Ela tem por objetivo explorar esse espaço tão pouco conhecido e assim tentar curar doenças de origem psíquica, sem causas orgânicas. Freud criou um método que tem por finalidade resgatar os traumas e choques sofridos em algum momento da vida, reprimidos no inconsciente. Através da verbalização, é possível trazer essas experiências à luz da consciência, possibilitando assim a cura. Freud mapeia a mente humana, criando as categorias de id, ego e superego.

Freud teve seis filhos, entre eles Anna Freud, que também se tornaria uma famosa psicanalista. Durante o Nazismo, Freud, por ser de origem judia, teve que fugir para a Inglaterra, mas quatro de suas irmãs não tiveram a mesma sorte e acabaram mortas em um campo de concentração. Freud morre no dia 23 de setembro de 1939, vítima de câncer na mandíbula, depois de ser submetido a trinta e três cirurgias. Há a possibilidade de ter morrido de uma overdose de morfina, supostamente aplicada pelo seu médico, a seu pedido, pois sentia dores excessivas. (FONTE: Disponível em: <<http://www.infoescola.com/psicanalise/sigmund-freud/>>. Acesso em: 17 nov. 2015).

O que pode ser destacado é que seja qual for o enfoque que os grandes teóricos apresentam, há uma concordância entre eles quando se trata do ‘ponto de partida geral do desenvolvimento humano’ distinto da consciência pela carência do ‘eu’. Para o recém-nascido, é-lhe atribuído um si-próprio, muito conveniente quando não há argumentos ou estudos mais profundos que atestem um ‘eu consciente’ neste indivíduo recém-chegado ao mundo.

3.2 AS PRINCIPAIS TEORIAS PSICOLÓGICAS EMPREGADAS PARA COMPREENDER O COMPORTAMENTO RELIGIOSO

Para a total compreensão do que se chama de comportamento religioso a psicologia parte das principais teorias psicológicas que de tal forma apresentam uma gama de associações benéficas para a compreensão do comportamento religioso.

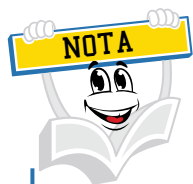
Na Psicanálise o famoso Lacan e também Freud compartilham do mesmo pensamento de que existe alguma coisa faltando no ser humano pensante e racional que é. Sendo assim, a psicanálise vê o homem como algo mortal, limitado, e errante.

E contrapondo os dois pensadores anteriores;

Carl Jung (2007) atestou que as religiões são sistemas de cura de doenças psíquicas ... Daí porque os pacientes forçam os psicoterapeutas a representar o papel de sacerdotes, esperando e exigindo deles que os liberte dos seus problemas. Por isso, nós, os psicoterapeutas, devemos nos ocupar dos problemas que, estritamente falando, pertencem aos teólogos.

Essa, por assim dizer, necessidade religiosa, a psicologia, através de seus pensadores, quer indicar que ela, a necessidade religiosa faz parte da vida humana como autoconservação. Esta autoconservação vai além do indivíduo, abarcando toda a sociedade. Jung também afirma que o valor da religião vem de “uma experiência do numinoso”. Que numinoso seria? No *link* que segue você pode esclarecer essa dúvida.

Disponível em: <<http://blog.clickgratis.com.br/filosofiadasruas/534773/numinoso-significado-iniciacao-fantasias-imaginacao-ativa-e-logos.html>>.



Carl Jung é uma referência para a psicanálise e, portanto, merece um maior aprofundamento nos seus estudos.

Carl Gustav Jung, psiquiatra e psicanalista suíço, foi fundador da escola analítica da psicologia. Ele viveu de 1875 a 1961.

Graduou-se em medicina em 1902, pelas universidades de Basileia e Zurich, teve amplo conhecimento cultural e intelectual.

Jung elaborou uma variação sobre a obra de Sigmund Freud e a psicanálise, interpretando os distúrbios mentais como uma forma patológica de procurar a autorrealização pessoal e espiritual.

Ele nasceu no ano de 1875, em Kesswil, Suíça. Seu pai era um pastor protestante, e, sua vivência, aguçou o pensamento analítico de Jung acerca da espiritualidade.

Iniciou seus trabalhos pesquisando as associações verbais, estes estudos proporcionaram-lhe reconhecimento internacional, além de, um período de bastante proximidade com Freud.

Entretanto, com a publicação do livro “Transformações e símbolos da libido” (1912), ocorreu o rompimento do relacionamento entre Jung e Freud. Posteriormente, Jung estabeleceu um estreito paralelismo entre os mitos arcaicos e as fantasias psicóticas, explicando as motivações humanas em termos de energia criativa.

Dois anos depois, abandonou a presidência da Sociedade Internacional Psicoanalítica para fundar um movimento denominado psicologia analítica.

Nos últimos 50 anos de sua vida, Jung dedicou-se a desenvolver suas teorias, aplicando uma ampla erudição sobre mitologia e história, realizou viagens com o objetivo de conhecer as diversidades culturais, além de trabalhar os sonhos e fantasias de sua infância.

Em 1921, publicou outra de suas principais obras: “Tipos Psicológicos”. Nesta obra, ele abordou a relação entre o consciente e o inconsciente propondo a diferenciação de tipos de personalidade: extrovertida-introvertida.

Por último, fez uma diferenciação entre o inconsciente individual e o inconsciente coletivo, que, segundo ele, possuía sentimentos, pensamentos e recordações que condicionavam cada sujeito (desde seu nascimento), inclusive, em sua forma de simbolizar os sonhos.

O inconsciente coletivo contém arquétipos, imagens primitivas, primordiais, as quais se recorrem em situações como a confrontação com a morte, ou na escolha de um parceiro, ou, ainda, na manifestação de elementos culturais como a religião, os mitos e lendas populares.

O enfoque terapêutico de Jung se dirigia a reconciliar os distintos estados

da personalidade, que não está somente dividida em introversão e extroversão, mas, em sensações e intuição, em sentimento e pensamento. A partir do momento em que compreende como ocorre a integração do inconsciente pessoal com o coletivo, o paciente alcançará um estado de individualização, ou seja, a totalidade em si mesmo.

Jung escreveu várias obras, especialmente sobre os métodos analíticos e as relações entre psicoterapia e crenças religiosas. Faleceu em 1961, em Kusnacht, Suíça.

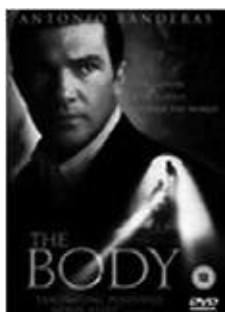
(FONTE: Disponível em: <http://www.suapesquisa.com/biografias/carl_jung.htm>. Acesso em: 17 nov. 2015).

Voltemos para Freud. Ele afirma que “a religião é a neurose obsessiva universal” (FREUD, 1907, p. 109). O que podemos concluir disso? Que religião forma um indivíduo para uma incessante busca de Deus através da infância? Busca de um ser todo poderoso, onipotente, garantia de completa segurança através de rituais que se iniciam no perdão - confissão-pecado, ou seja, essa tríade se repete diariamente, semanalmente, mensalmente trazendo no sujeito que faz essa busca, um completo desespero e perturbação psicológica por algum tempo até que ele mesmo por experiência própria entre em consonância consigo e sua religião.

No exercício da atenção psicológica muitas vezes o psicólogo se depara com inquietações ou motivações vividas como sendo de ordem religiosa e que interferem na vida da pessoa, do grupo ou da comunidade com a qual ele está se relacionando. Como lidar com isso de forma adequada? O que deve existir na formação do psicólogo para contemplar essa faceta de seu trabalho? p. 209. Temas em Psicologia da Religião. (ARCURI; ANCONA-LOPES. 2007, p. 209).



Esse embate de Freud com suas teorias e a religião vão de encontro com essa dica de filme que você, caro(a) acadêmico(a), poderá avivar sua imaginação, senso investigativo, suas crenças. Outro filme que traz à reflexão a questão religiosa e a psicologia analítica, aqui representada por Jung é o filme Stigmata. Você pode, utilizando-se dessas dicas, potencializar seu conhecimento nesta disciplina. Não deixe de seguir nossas dicas.

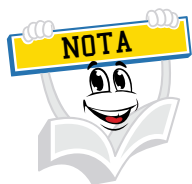


Filme que descreve pesquisas arqueológicas em busca do corpo de Jesus.

The body. Direção de Jonas McCord. EUA: 2001.

Em *Totem e Tabu* e outros trabalhos (1913), Freud afirmou que a religião e a sociedade civil advêm da conexão psicológica existente nas culturas primitivas desde o início da vida: Assim, destas investigações aqui desenvolvidas, muito sinteticamente, podemos concluir que convergem no complexo de Édipo os começos da religião, da moral, da sociedade e da arte, de pleno acordo com a afirmação da psicanálise, de que esse complexo forma o núcleo de todas as neuroses, tanto quanto, até hoje, nos têm dado ela a conhecer. Surpreendeu-me extremamente o fato de que também esses problemas da vida dos povos admitissem uma solução, a partir de um único ponto concreto, como o das relações para com o pai. Há talvez outro problema psicológico relacionado com esse conjunto. Já tivemos bastante oportunidade de assinalar, nas origens de importantes formações culturais, a ambivalência afetiva, o seu verdadeiro sentido, tal como a coincidência de ódio e amor para com o mesmo objeto. Nada sabemos a respeito das origens dessa ambivalência. Podemos supor que constitua um fenômeno fundamental de nossa vida afetiva. Mas também deve ser levada em conta outra possibilidade, de que, originariamente alheia à vida afetiva, fosse ela adquirida com o complexo paterno, onde a investigação psicanalítica do indivíduo, ainda hoje, encontra a mais elevada expressão daquele fenômeno.

Freud advoga o pensamento de que a crença em Deus (em suas diversas formas de interpretação) é uma busca pela figura de um pai, sendo então a Psicologia Comportamental nos dias de hoje, responsável por explicar os mais diversos padrões de comportamento nas mais diversas formas e interpretações de religião no Brasil e no mundo, e na continuação desta, a Psicologia Fenomenológica procura a ressignificação que a religião tem para cada indivíduo obedecendo cada cultura, em que foi nascido.



FENOMENOLOGIA E PSICOLOGIA

Na medida em que se volta para os fenômenos, a fenomenologia impõe uma crítica à ciência meramente empírica, por entendê-la incapaz de apreensão das coisas nas suas constituições originárias, em virtude do seu compromisso com a objetividade. Esta se apresenta comprometida, ao olhar husserliano, uma vez que toda relação entre sujeito e objeto se dá mediada pela consciência que lhe atribui um significado. Considerando o contexto no qual a ciência psicológica encontra-se emersa, de uma multiplicidade de abordagens e teorias que procuram desvendar os fenômenos psicológicos a partir dos mais distintos, e, não raro, contraditórios referenciais, a fenomenologia se apresenta como uma herdeira legítima e direta da filosofia, comprometida com o saber científico a partir da evidência e do rigor, na fundamentação e recurso metodológico para a Psicologia.

FONTE: Disponível em: <http://linux.alfamaweb.com.br/sgw/downloads/161_080812_PONTODEVISTA4-fenomenologiaeapsicologiaumarelacaoepistemologica.pdf>. Acesso em: 13 set. 2015.

A psicanálise Freudiana entende que o comportamento religioso é incrivelmente complexo, mas fundamental para a identidade humana acreditando ou não nos aspectos religiosos existentes e fundamental para explicar padrões

nos mais diversos processos psicológicos e psicofisiológicos entrelaçados no comportamento humano através da religião.

Um outro importante Cientista religioso, Abraham Harold Maslow, em sua conclusão ao estudar os aspectos religiosos, defende que, uma pequena parte dos participantes de uma comunidade religiosa não participam dos cultos e rituais religiosos e com o passar dos anos grande parte acredita apenas em suas próprias experiências vividas e vistas através dos que os rodeiam e não assumem uma posição religiosa.

São formas e experiências diferentes e diferenciadas vividas pelas pessoas em momentos distintos. Podemos entender esses momentos vividos como ‘dimensão religiosa’.

Há pessoas que relatam ter tomado consciência da presença de Deus (ou do divino) com a forma de uma experiência viva e nova, tendo associado a isso um diálogo com ele e uma vida transformada. Outras relatam apenas estados de espírito como tranquilidade, paz, confiança etc. como decorrentes de sua adesão a uma religião ou a uma tradição espiritual. Outras, ainda, relatam estados de espírito semelhantes surgidos em algum processo terapêutico ou na vivência de algum evento especial (um encontro amoroso, por exemplo), e atribuem a esses eventos um valor espiritual ou religioso, de “religação” com uma fonte transcendente. Há também os que podem relatar suas histórias de migração de uma religião a outra ou seu abandono de qualquer filiação nesse sentido. E ainda os que se declaram ateus porque o que veem como sentido para suas vidas não tem relação alguma com o que a mídia chama de Deus. São narrativas diferentes que significam a experiência a partir de olhares e contextos também diferentes”. (ARCURI; ANCONA-LOPES, 2007, p. 209-210).

São o que chamamos hoje de “CRISTÃOS OU CRISTÃS” não praticantes, mas creem direta ou indiretamente que existam forças superiores ao entendimento humano, porém não são incrédulos, mas também não deixam de acreditar nos atos religiosos expostos a eles desde o início de suas vidas.

O que os aproxima, é justamente essa experiência religiosa que autentica sua humanidade, sua fragilidade e sua busca de algo significativo que vai além de sua compreensão.

Ávila (2007), quando faz sua apreciação sobre essa experiência religiosa que ele identifica como fato religioso, aponta algumas atitudes que o psicólogo deve preservar: a neutralidade, a benevolência e o juízo psicológico de verdade. Vejamos em detalhes:

Neutralidade: não cabe ao psicólogo julgar a existência ou não de um ser transcendente, tampouco afirmar a verdade ou a falsidade de determinada posição ou credo religioso.

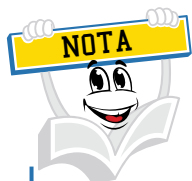
Benevolência: o psicólogo deve entrar em um processo de empatia com o homem que vivencia as manifestações religiosas.

Juízo psicológico de verdade: permite o estabelecimento de um juízo de valor sobre o fato religioso. Avaliar o comportamento observando as vivências religiosas e discernindo seu nível de maturidade, sanidade...

Ávila também reforça a cientificidade da psicologia da religião quando indica que se utiliza a observação direta como método a auto-observação, relatos, estudos autobiográficos, casos clínicos para, num primeiro momento, formular hipóteses que serão comprovadas ou refutadas por meio de questionários, testes psicométricos e projetivos. (TOMELIN 2004).

Para o funcionamento das instituições e, por consequência de toda a sociedade, faz-se uso, conforme denomina Foucault (1987), de disciplina ou do poder disciplinador, ou seja, de um método que permite o controle minucioso sobre o corpo, sujeitando-o e impondo sobre ele uma relação de docilidade-utilidade. O que vemos muito em experiências religiosas na atualidade, de adoração, que por vezes leva à exaustão do corpo, em reverente docilidade ao que está sendo ali reverenciado.

Veja que temos diferentes pensadores que nos trazem suas contribuições para melhor compreender a importância da psicologia da religião e sua seriedade no que se expõe, seja como objeto de estudo, seja como proponente de estudo. Vamos aqui destacar Foucault mas você pode pesquisar muitos outros para ampliar sua compreensão.



Caro(a) acadêmico(a), seguem informações pertinentes sobre Paul Michel Foucault que você, com certeza saberá buscar mais conhecimento sobre ele e sua linha de pensamento.

Paul-Michel Foucault, filho do cirurgião Paul Foucault e de Anna Malapert, nasceu em Poitiers, no dia 15 de outubro de 1926. Embora pertencesse a uma tradicional família de médicos, Michel caminhou em outra direção. Na sua educação escolar encontrou todas as influências necessárias para guiá-lo no caminho da filosofia. Seu primeiro mentor foi o Padre De Montsabert, do qual herdou seu gosto pela história. Além disso, era um autodidata e adorava ler. Foucault viveu o contexto da Segunda Guerra Mundial, o que estimulava ainda mais seu interesse pelas Ciências Humanas. Mesmo contrariando os desejos paternos de que seguisse a Medicina, suas condições sociofinanceiras lhe permitiam seguir com seus estudos.

Em 1945, com o fim da Guerra, Michel passa a morar em Paris e, neste mesmo ano, tenta pela primeira vez entrar na Escola Normal Superior, mas é reprovado. Vai estudar então no Liceu, onde tem aulas com o famoso filósofo hegelianista Jean Hyppolite. No ano seguinte ele consegue finalmente ingressar na Escola Normal Superior da França, e aí tem aulas com Maurice Merleau-Ponty. Foucault realiza sua

graduação em Filosofia na Sorbonne, em 1949 obtém o diploma de Psicologia e coroa seus estudos filosóficos com uma tese sobre Hegel, orientado por Jean Hyppolite. Foucault foi sempre mentalmente inquieto, curioso e angustiado diante da existência, o que o levou a tentar o suicídio várias vezes. Politicamente ele tentou se enquadrar no Partido Comunista Francês, mas essa filiação durou pouco tempo, porque não suportou suas ingerências na vida pessoal.

Michel Foucault, em 1951, passa a ministrar aulas de psicologia na Escola Normal Superior e, entre seus alunos, estão Derrida e Paul Veyne, entre outros. Ainda neste ano ele adquire uma experiência fundamental no Hospital Psiquiátrico de Saint-Anne, que irá repercutir posteriormente em seus escritos sobre a loucura. O filósofo começa a seguir as trilhas do Seminário de Jacques Lacan, e neste mesmo período aproxima-se de Nietzsche, através de Maurice Blanchot e Georges Bataille. No campo psicológico, ele conclui seus estudos em Psicologia Experimental, estudando Janet, Piaget, Lacan e Freud. De 1970 a 1984, Michel ocupa o cargo de Professor de História dos Sistemas de Pensamento no Collège de France, no qual ele toma posse com uma aula que se torna famosa sob o título de “Ordem do Discurso”.

Suas obras, desde a “História da Loucura” até “A História da Sexualidade”, que com sua morte ficaria inacabada, enquadram-se dentro da Filosofia do Conhecimento. Anteriormente, porém, publicou “Doença Mental e Psicologia”, quando ainda tinha 28 anos. Mas foi realmente com “História da Loucura”, de 1961, sua tese de doutorado na Sorbonne, que ele se consolidou na Filosofia. Neste livro ele explora as razões que teriam levado, nos séculos XVII e XVIII, à marginalização daqueles que eram considerados desprovidos da capacidade racional. Seus estudos sobre o saber, o poder e o sujeito inovaram o campo reflexivo sobre estas questões. Tudo que se concebia sobre estes temas em termos modernos é transgredido pelo pensamento foucaultiano, o que levou muitos a considerarem o filósofo, a despeito de sua própria auto-opinião, um pós-moderno.

A princípio Foucault seguiu uma linha estruturalista, mas em obras como “Vigiar e Punir” e “A História da Sexualidade”, ele é concebido como um pós-estruturalista. A questão do ‘poder’ é amplamente discutida pelo filósofo, mas não no seu sentido tradicional, inserido na esfera estatal ou institucional, o que tornaria a concepção marxista de conquista do poder uma mera utopia. Segundo ele, este conceito está entranhado em todas as instâncias da vida e em cada pessoa, ninguém está a salvo dele. Assim, Michel considera o poder como algo não só repressor, mas também criador de verdades e de saberes, e onipresente no sujeito. Ele estuda o que de mais íntimo existe em cada cultura ou estrutura, investigando a loucura, o ponto de vista da Medicina, em “Nascimento da Clínica”, a essência das Ciências Humanas, no livro “As Palavras e as Coisas”, os mecanismos do saber em “A Arqueologia do Saber”. Na sua produção acadêmica ele investiu contra a psiquiatria e a psicanálise tradicionais. Além da sua obra conhecida, muitos cursos e entrevistas do autor contribuem para uma melhor compreensão de sua forma de pensar. No mês de junho de 1984, o filósofo foi vítima de um agravamento da AIDS, que provocou em seu organismo uma septicemia. (FONTE: Disponível em: <<http://www.infoescola.com/psicologia/michel-foucault/>>. Acesso em: 9 de set. 2015).

LEITURA COMPLEMENTAR

Élison Santos

ONDE RELIGIÃO E PSICOLOGIA SE ENCONTRAM

Enquanto a religião busca religar o homem a Deus, a psicologia tem o papel de compreender o homem em sua totalidade e auxiliá-lo a viver em harmonia, equilíbrio e de forma saudável. Embora muitos tentem constantemente separar a religião da psicologia ou da ciência em geral, ambas não se contrapõem, muito menos se excluem.

Freud, em sua linha mais determinista, afirmava que a religião é uma criação do psiquismo, uma ilusão dispensável que afasta o ser humano da realidade, surgida a partir da necessidade de defesa contra as forças da natureza. O pensamento freudiano também tem suas raízes em outros filósofos como o próprio Karl Marx que, dentre outros, também afirmou que a religião é o ópio do povo. Para Marx a religião tende a desresponsabilizar os homens pelas consequências de seus atos.

Em Frankl, o pensamento determinista recebe duras críticas. Para ele ainda que o cientista encontre verdades a respeito de uma realidade humana, jamais pode afirmar que esta verdade resume toda a completude do ser humano. Desta forma Frankl desenvolve o conceito da ontologia dimensional, ou seja, um fundamento sobre o qual o ser humano deve ser compreendido sempre como um ser tridimensional, de bases biológica, psicológica e espiritual.

É fato que muitas vezes o ser humano utiliza-se da religião para desresponsabilizar-se. É muito comum, inclusive na prática clínica, ouvir as pessoas dizendo que as coisas aconteceram ou deixaram de acontecer em sua vida porque “Deus quis assim” ou “esta foi a vontade de Deus”. Há também uma ilusão inconsciente, uma relação neurótica com a imagem de Deus, da qual as pessoas acreditam que o mal que lhes ocorre é porque estão sendo castigadas devido a um erro que cometeram, um pecado ao qual não conseguiram superar. Esta relação com a religião é de fato doentia, ilusória e desresponsabiliza o ser humano. Marx e Freud encontram razão em suas afirmações em situações como estas.

É fato também que muitas vezes o ser humano encontra-se em situações limite, em situações sobre as quais não tem nenhum poder para transformar a realidade que vive, seja diante de uma doença incurável, seja diante de um sofrimento inevitável ou ainda diante das atitudes de outras pessoas ao seu redor. São nestes momentos de forma especial que o poder da espiritualidade se manifesta, são em momentos assim que a fé pode se manifestar de forma extraordinária. É fato que as pessoas de fé conseguem superar com mais facilidade a depressão, por exemplo.

A religião é uma forma de ajuda para que as pessoas vivam sua dimensão espiritual. Essa realidade, não é de forma alguma uma ilusão. Vale também destacar, por exemplo, a incoerência das críticas de Freud e Marx. Hoje, um século após os inícios da psicanálise fundada por Freud, muitos homens e mulheres que se submetem a uma análise ortodoxa freudiana tornam-se dependentes desta análise. Não é difícil, por exemplo, encontrar grandes personalidades que estão há mais de 80 anos fazendo análise, que parecem ter se libertado da religião ou fizeram da análise sua forma de orientação espiritual. Quantos são os psicanalistas ou cientistas de quaisquer que sejam as abordagens que insistem em negar a religião, mas que defendem suas teorias como verdades incontestáveis negando o próprio conceito de ciência que é justamente o de conhecimento refutável!

E o que dizer do pensamento Marxista? Se a religião desresponsabiliza o ser humano, o que o comunismo faz? A visão de que o Estado deve impor regras para que haja uma “justiça” social e uma partilha equânime de bens é a mais enfática teoria de desresponsabilização do indivíduo. O socialismo impede que as pessoas se mobilizem para se importarem umas com as outras, faz com que o ser humano se acomode e não busque desenvolver-se, pois, de nada vale seu desenvolvimento uma vez que ele é tratado da mesma forma que aquele indivíduo que nada se esforçou para se desenvolver.

FONTE: Disponível em: <<http://pt.aleteia.org/2013/07/27/onde-religiao-e-psicologia-se-encontram/>>. Acesso em: 14 out. 2015.



RESUMO DO TÓPICO 1

Neste tópico você viu que:

- A psicologia da religião tem seus méritos, sua história, sua importância e não pode ser confundida com psicologia humanista, mesmo que o seu objeto primordial seja o mesmo: o ser humano.
- A religiosidade está imersa na vivência sociocultural e ocupa um lugar de destaque na construção do mundo como o conhecemos.
- Antoine Vergote que caminhou nos estudos entre teologia, filosofia e psicologia, dispõe a psicologia a serviço da teologia. E por seu vasto conhecimento, foi considerado um dos grandes intelectuais do continente europeu no século passado.



1 Leia o enunciado e responda corretamente:

Para o funcionamento das instituições e, assim, da sociedade disciplinar, faz-se uso, conforme denomina Foucault (1987), de disciplina ou poder disciplinar, ou seja, um método que permite o controle minucioso sobre o corpo, sujeitando-o e impondo sobre ele uma relação de docilidade-utilidade. Sobre o poder disciplinar, assinale a alternativa correspondente:

- a) ☐ É um poder que fabrica corpos livres de qualquer condição de submissão.
- b) ☐ O poder disciplinar nada impõe sobre o corpo do sujeito, apenas apresenta alternativas para ações desinteressadas.
- c) ☐ É um método disciplinar que fabrica corpos submissos, os chamados “corpos dóceis”.
- d) ☐ O funcionamento do poder disciplinar é marcado por controle de ideias.

2 Leia as frases aa seguir e identifique os aspectos negativos ou positivos da religião na personalidade.

- () Favorece a dependência, conformismo e sugestionabilidade, com o desenvolvimento da confiança em forças exteriores.
- () Inibe a expressão de sensações sexuais e abre caminho para o desajuste sexual.
- () Fornece soluções para uma grande variedade de conflitos emocionais e situacionais.
- () Soluciona o problema perturbador da morte, através da crença na continuidade da vida.



Agora, assinale a alternativa que apresenta a sequência CORRETA:

- () Positivo, Positivo, Negativo, Negativo.
- () Positivo, Negativo, Negativo, Positivo.
- () Negativo, Negativo, Positivo, Positivo.
- () Negativo, Positivo, Positivo, Negativo.

3 Sabemos que, muitas vezes, a disciplina torna-se necessária para normalizar e conformar a multiplicidade de indivíduos tornando as instituições mais produtivas. Neste sentido, complete as lacunas do pensamento a seguir:

A disciplina, segundo _____, tem se constituído como uma das maneiras mais eficazes para dar conta desta _____ e _____.

Agora, assinale a alternativa correspondente:

- () Foucault; organização; sujeição.
- () Freud; desordem; bagunça.
- () Aquino; comunidade; sociedade.
- () Sócrates; angústia; solidão.

4 As religiões contribuíram, historicamente, para a formação da consciência moral humana, visto que elas servem como indicadores do que é certo e errado, bom ou mau. Neste sentido, marque com V as afirmações verdadeiras e F as afirmações falsas:

- () Muitas pessoas orientam suas ações a partir dos princípios religiosos.
- () Sentimentos como “peso na consciência” ou de culpa e pecado, também surgem desta relação, na medida em que a religião orienta que o homem siga certas regras e padrões de comportamentos que considera legítimos.
- () As religiões não contribuíram para o desenvolvimento da moral.

Agora, assinale a alternativa correspondente:

- a) () V – V – V.
- b) () F – V – V.
- c) () V – V – F.
- d) () F – F – V.

5 Há pesquisas que relacionam a necessidade da religião com fatores como: personalidade, sexo, condição socioeconômica. Assinale a alternativa CORRETA:



- () Há estudos sobre religiosidade e traços de personalidade. Os indivíduos mais religiosos têm alguns traços de egocentrismo distônico.
- () Com relação ao lugar de residência, as pesquisas nos Estados Unidos apontam maior atividade religiosa entre os que vivem em cidades com mais de 150 mil habitantes.
- () Com relação à classe social, as pesquisas demonstram que as classes inferiores necessitam mais de compensações do que as altas que desfrutam de mais bem-estar.
- () Com relação ao sexo, já é claro e antigo o resultado que demonstra maior religiosidade nos homens.

6 Qual o método que a Psicologia da Religião utiliza para o desenvolvimento da sua teoria?

- () Religioso.
- () Filosófico.
- () Psicológico.
- () Empírico.

7 Qual dos teóricos gerou polêmica ao considerar a religião como um consolo às frustrações e previa um futuro em que a razão e a ciência superaram a religião?

- () Carl Jung.
- () William Sargant.
- () Skinner.
- () Freud.



OS FENÔMENOS RELIGIOSOS

1 INTRODUÇÃO

Vimos nas unidades anteriores que, enquanto a psicologia como ciência surge no século XIX, com objetivo de estudar o comportamento e os processos mentais do ser humano e a psicologia da religião, por sua vez, nasce no ano de 1880 e tem como objeto de estudo os comportamentos religiosos como também o sentido de toda religiosidade na vida humana. E onde entra a compreensão dos fenômenos nos estudos e na relação com a psicologia da religião?

Essa questão remete invariavelmente a ênfase que se deve dar à ampliação do estudo do fenômeno religioso por parte da psicologia, no sentido de considerá-lo como elemento constitutivo, de capital relevância da natureza psíquica humana. Além de estar adquirindo um lugar proeminente nas atuais pesquisas científicas, tornou-se um assunto emergente devido ao caráter universalista de sua manifestação. Atenção esta que se justifica em decorrência do quanto afetou e afeta as mais diversas dimensões do existir humano, seja social, econômica, histórica, cultural ou psicológica.



Um grande expoente da fenomenologia que você, acadêmico(a), pode aprofundar os estudos é Edmund Husserl. Ao mesmo tempo que no pensamento de Husserl, vamos encontrar influência de Descartes, Leibniz, entre outros e influenciou Heidegger, Sartre, Ortega y Gasset etc.

Edmund Husserl nasceu em Prossnitz, na Morávia, no antigo Império Austríaco (hoje Prostějov, na República Checa), em 8 de abril de 1859, e morreu em Freiburg, em 27 de abril de 1938. A fim de completar seus estudos de matemática, iniciados nas universidades alemãs, foi, em 1884, para Viena, onde, sob a influência de Franz Brentano, descobriu sua vocação filosófica.

Em 1887, Husserl, que fora judeu, converteu-se à Igreja Luterana. Ensinou filosofia, como livre docente, em Halle, de 1887 a 1901; em Göttingen, de 1901 a 1918; e, em Freiburg, de 1918 a 1928, quando se aposentou.

Na raiz do pensamento de Husserl encontram-se as seguintes influências principais: Franz Brentano e, por seu intermédio, a tradição grega e escolástica; Bolzano, Descartes, Leibniz, o empirismo inglês e o kantismo.

Origens da filosofia

Desde suas origens, observa Husserl, a filosofia pretendeu ser ciência estrita, satisfazendo às exigências teóricas mais rigorosas e permitindo uma vida regida por normas racionais. Jamais, no entanto, conseguiu justificar essas pretensões, embora a filosofia moderna, a partir de Descartes, seja essencialmente crítica, concentrando-se, cada vez mais, na investigação referente ao método.

O fruto desses esforços, no entanto, reduziu-se à fundação e à emancipação das ciências da natureza e do espírito, e de novas disciplinas, puramente matemáticas.

A filosofia, porém, que representa a irrecusável aspiração da humanidade a um saber puro e absoluto, ainda não se estruturou como verdadeira ciência. Kant costumava dizer que não se aprende a filosofia mas a filosofar, reconhecendo, assim, o caráter não científico da filosofia.

Para Husserl, a filosofia não é uma ciência imperfeita - simplesmente ainda não é uma ciência. Os supremos interesses da cultura humana, contudo, exigem a elaboração de uma filosofia estritamente científica, o que implica a crítica do naturalismo e do historicismo.

Crítica ao naturalismo

Toda ciência natural, observa Husserl, é ingênua em seu ponto de partida, inclusive a psicologia, na medida em que a psicologia é sempre psicofísica, implicando, tácita ou expressamente, a posição existencial da natureza física.

Tal ingenuidade consiste, por exemplo, em reduzir à experiência o método da ciência experimental, embora a ciência natural seja crítica a seu modo, quando concatena as experiências, as interpreta e articula com o pensamento, distinguindo entre experiências válidas e não válidas.

Essa crítica, contudo, não exclui a outra, que põe em questão a experiência em geral e o pensamento que resulta dessa experiência, pois os problemas inerentes à ciência natural, enquanto tal, não podem ser resolvidos pela própria ciência natural.

Assim, propondo-se investigar as relações da consciência com o ser em geral, a teoria do conhecimento deverá considerar o ser como correlato da consciência (ser lembrado, percebido, imaginado, desejado etc.), procurando, ao mesmo tempo, determinar a essência da consciência.

Para Husserl, todo objeto, pré-científico ou científico, é um dado da consciência. Mas, como a estrutura da consciência é a "intencionalidade", quer dizer, como toda consciência é sempre "consciência de" alguma coisa,

o estudo da essência da consciência inclui o estudo da significação e o da objetividade da consciência como tal.

A análise da consciência implica, assim, a clarificação das formas fundamentais da objetividade, enquanto correlatos intencionais da consciência. Tal análise, ou descrição, dá origem à fenomenologia da consciência, que não se confunde com a psicologia ou ciência natural da consciência.

Fenomenologia

A "redução fenomenológica", na expressão de Husserl, é o processo que consiste em pôr "entre parênteses" a existência dos conteúdos da consciência, ou das vivências, e também do eu, enquanto sujeito psicofísico ou suporte existencial da consciência, assim reduzida ao eu puro, ou transcendental.

Trata-se, portanto de se realizar uma redução "eidética", ou seja, reduzir as vivências à sua essência ("eidos"), objetos ideais que não se acham na mente (hipótese psicológica), nem no mundo platônico das ideias (hipótese metafísica), nem na inteligência divina (hipótese teológica). Tais objetos são ideais, são "significações", alheias ao tempo e ao espaço, de validade permanente.

Enquanto ciência, a fenomenologia é, assim, investigação de essências e de relações entre essências, quer dizer, a determinação de configurações essenciais da consciência e de seus correlatos intencionais, investigados e fixados de modo puramente contemplativo em sua conexão sistemática.

Crítica ao historicismo

Após criticar o psicologismo naturalista, Husserl empreende a crítica do historicismo, que, a seu ver, se resolve em relativismo e ceticismo. Nessa perspectiva, as ideias de verdade, teoria e ciência perdem sua validade absoluta.

A história, enquanto ciência empírica do espírito, nada pode decidir por si mesma, sobre a distinção entre religião, filosofia, arte etc. como configurações culturais, ou formas contingentes de manifestação, e sua ideia ou essência, em sentido socrático.

De razões históricas, diz Husserl, só podem resultar consequências históricas - e é um contrassenso pretender refutar ideias por meio de fatos. A história, que se constitui de fatos, nada pode provar contra a possibilidade de valores absolutos. A significação de uma configuração histórica como fato nada tem a ver com sua validade. A norma do matemático está na matemática, do lógico na lógica, do ético na ética etc.

O historicismo constitui um extravio gnoseológico, embora Husserl não pretenda negar o valor da história para o filósofo. Só a fenomenologia se estende do espírito individual ao campo do espírito em geral, sendo a disciplina capaz de fundamentar uma filosofia do espírito.

A época atual, diz Husserl, só quer acreditar em realidades. Sua mais forte realidade é a ciência; por consequência, aquilo de que mais precisa é da ciência filosófica, que exclui qualquer preconceito ou tradição que se deva aceitar como princípio. Não se trata de excluir a história, mas de reconhecer

que o incentivo para filosofar não vem das filosofias históricas, mas das coisas e dos problemas.

Ciência dos verdadeiros princípios, das origens, das raízes, a filosofia também deve ser radical em seus métodos, não renunciando, em hipótese alguma, à exclusão radical dos preconceitos. Assim entendida, diz Husserl, a fenomenologia abre um campo de trabalho infinito, proporcionando conhecimentos rigorosos e decisivos à filosofia ulterior.

Neocartesianismo

Sendo um novo tipo de filosofia transcendental, a fenomenologia é, de certo modo, um neocartesianismo. Husserl volta ao "*cogito*" de Descartes, mas, com a ideia de intencionalidade da consciência, evita a confusão entre o "*ego*" e a "*res cogitans*" (coisa pensante), pois, se pensar (em sentido amplo, que envolve todas as operações da consciência) é sempre pensar em alguma coisa, a fórmula correta não será "*cogito ergo sum*" ("penso, logo existo"), mas "*ego cogito cogitatum*" ("eu penso o pensado").

A filosofia de Husserl exerceu profunda influência não só em filósofos como Heidegger e Max Scheler, Jean-Paul Sartre e Merleau-Ponty, Ortega y Gasset e outros, mas também em psicólogos como Binswanger e Buytendijk. Sob a influência das ideias de Husserl constitui-se a escola fenomenológica, cujo órgão de divulgação é o *Anuário de Filosofia e Pesquisa Fenomenológica*.

Enciclopédia Mirador Internacional disponível em: <<http://educacao.uol.com.br/biografias/edmund-husserl.htm>>. Acesso em: 27 set. 2015.

Husserl traz a fenomenologia como ciência, pela 'investigação de essências e de relações entre essências'. É uma realidade que vai além do fenômeno religioso, mas que traz uma contribuição evidente para este. É um estudo muito interessante, amplo, porém aqui nos deteremos ao 'fenômeno religioso'. Vamos lá?

2 O FENÔMENO RELIGIOSO

Antes de adentrarmos esse tema, vamos reforçar os objetivos apontados por Ávila (2007, p. 18) para a psicologia da Religião, mesmo porque, para existir fenômeno religioso, há o fenômeno humano que se estabelece a partir das relações humanas, e disso ninguém escapa. Vamos então aos objetivos:

- Explorar as diferenças significativas do comportamento religioso.
- Compreender as relações com outros fenômenos humanos.
- Conhecer as estruturas internas das experiências e comportamentos religiosos.
- Discernir a atitude religiosa aparente da autêntica.
- Formular hipóteses compreensivas da dimensão religiosa do homem.

O fenômeno religioso parte de uma possível necessidade aprendida de se manter protegido por uma força ou energia superior. Uma figura muito falada em todo o mundo é a de DEUS como ser todo-poderoso onde o sujeito que é mortal e finito tende a se referenciar para dias ruins ou para a proteção em situações de perigo. Para os cristãos, o seu livro sagrado traz muitas menções de seu Deus: no Antigo Testamento como por exemplo nos livros agrupados conhecidos como Pentateuco, nos profetas, no novo testamento, de modo especial nos Evangelhos e também nas Cartas paulinas, apostólicas etc. as outras religiões também têm seu Deus com denominações e caracterizações por vezes diferentes das dos cristãos.



Para complementar e facilitar seus estudos utilize para consulta algumas terminologias religiosas utilizadas para a compreensão e interpretação de seus estudos. Veja que essas palavras trazem muitos significados em si mesmas, seja na sua etimologia, seja na sua composição, seja na suas história.

Escatologia: parte da teologia que estuda o destino final do homem e do universo.

Evangelhos apócrifos: evangelhos que não foram reconhecidos como inspirados e não admitidos no cânon.

Evangelhos: quatro primeiros livros do Novo Testamento que narram a vida de Jesus.

Evangelhos Sinóticos: evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas. Chamam-se assim por seus paralelismos e concordâncias.

Êxodo: segundo livro do Antigo Testamento. Recebeu este nome porque relata a partida dos israelitas do Egito e sua travessia do deserto até chegar ao monte Sinai.

Fé: atitude da totalidade do ser, também a vontade e o intelecto, dirigida a uma pessoa ou a um ser divino.

Fideísmo: postura das pessoas que acham sem saber a razão de sua fé.

Graça: favor concedido por Deus aos indivíduos que por isso são isentados e santificados.

Hierofanias: manifestação do transcendente através de realidades sensíveis.

Idolatria: atitude de substituir a Deus por algum ídolo, que vem a ocupar no coração e na alma das pessoas o local que só Ele deve ter.

Increencia: atitude pensada ou vivida que coloca a Deus à margem da existência concreta de cada pessoa.

Inerrância: que não contém erros (Sagrada Escritura).

Inferno: local ou estado de castigo e privação para as almas humanas após a morte por cometer pecados.

INRI: Jesus Nazareno Rei dos judeus.

Kipah: teia com a que se cobrem a cabeça os Judeus.

Magia: ação de manipular as forças naturais ou sobrenaturais mediante ritos e fórmulas com fins bons ou maus.

Milagre: feito com que transcende em aparência os poderes humanos e as leis da natureza, e apresenta-se como o reflexo de uma intervenção divina especial ou de força sobrenatural.

Misná: a lei oral dos Judeus.

Mito: Relato sagrado que se origina no interior de um povo ou cidade.

O chamado fenômeno vem desde a existência do homem primitivo e perpetua na atualidade. O fenômeno religioso é visualizado em todas as épocas e lugares do mundo, o ser humano em sua grande maioria tem a necessidade de se manter respaldado por um ser superior e a chamada “FÉ” entra em cena por uma inexplicável força interior onde as nossas faculdades mentais já não conseguem mais explicar ou compreender, a crença e a esperança ganham força entre as mais diversas comunidades religiosas. Veja a expressão que encontramos no livro dos Hebreus como ilustração: *“Ora, a fé é o firme fundamento das coisas que se esperam, e a prova das coisas que se não veem.”* (BÍBLIA ON-LINE, Heb 11,1).

A religião para o homem é uma prova para ele mesmo de que é limitado, errante e imperfeito, completa para ele ações que promovem valores que se renovam como uma bateria fraca onde se renova a cada nova recarga no momento em que entram em contato com sua comunidade religiosa.

3 A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

Dentro dessa dimensão do fenômeno religioso, podemos verificar que as diversas experiências do homem com a sua fé são emocionantes são extremamente confortantes, porém muitos preferem por alguma razão não seguir os preceitos que a sua fé determina para ser agraciado, e quando o homem se depara com a presença de completo estado de desgraça e não consegue dali sair, começa a vir à consciência de que ele é falho, limitado e passa até ter uma maturidade religiosa por várias crises existenciais.

As inúmeras experiências do homem, no meio em que nasce, acontecem devagar e constantemente quando falamos de experiência religiosa propriamente dita. Pela visão fenomenológica, a religião em conjunto com a experiência vivencial que é promovida pelas diversas imposições culturais que o homem é colocado para viver segue-se por um marco inicial para determinar quais e como serão as suas experiências religiosas.

Nós já analisamos se a filiação aos grupos religiosos, e como a mesma pode ser implicada no preconceito. Um aspecto mais positivo da participação no grupo é o sentido de membresia e de pertença, que se tem de pertencer a um grupo. Este senso de pertença se desenvolve quase imediatamente após o grupo ser formado, ou depois de que o grupo está reunido. Os novos membros podem querer provar-se por exposições entusiastas de adesão às normas favorecidas do grupo. Codol (1975) descreveu isso como a conformidade superior do *self*. Não só pode haver conformidade superior, mas conformidade superior percebida: o novo membro vê-se com um desempenho muito melhor do que os antigos membros. Novos membros de grupos religiosos podem distinguir-se pela adesão aguda a cada detalhe da vestimenta e do comportamento que eles descobrem ser importante (SPERO, 1987). Membros "antigos" recém-entusiasmados também podem se comportar dessa maneira. Movimentos revivalistas e fundamentalistas podem envolver exposições grupais de conformidade superior.

Idler (1995) ofereceu outra sugestão sobre o desenvolvimento da identidade religiosa – o sofrimento corporal pode aumentar a consciência espiritual. Idler entrevistou uma amostra de clientes com deficiência em uma clínica de reabilitação. Os participantes nesta pesquisa fornecem *insight* sobre o significado de identidades embasadas em critérios espirituais ou religiosos (veja o quadro a seguir).

QUADRO 16 - DEFICIÊNCIA FÍSICA PODE AUMENTAR A CONSCIÊNCIA RELIGIOSA E IDENTIDADE

Há relatos de entrevistados que achavam que a ajuda de Deus ou de sua religião mudou tudo em suas vidas. Talvez as histórias mais dramáticas foram de avivamentos religiosos que ocorreram diretamente como resultado de doença ou lesão repentina.

Relatos tais como: "Eu não sei ... Eu me senti tão espiritual, você sabe [após o acidente vascular cerebral]. Foi uma - você sabe - bela experiência. Eu fico assim de vez em quando... Eu tenho essa sensação de relaxamento e me faz sentir tão bem. Eu não acho que você poderia sentir-se assim tão bem o tempo todo. Nós não poderíamos caminhar por aí sentindo isso diariamente. Uma coisa, eu parei de me preocupar tanto quanto eu costumava fazer, e eu tenho sido capaz de abrir mão de certas coisas que eu não poderia abrir antes. E, você sabe, eu costumava sentar e chorar, porque eu estava tão feliz... é uma ótima maneira de se sentir... eu aprendi a ficar sozinha. Eu fico às vezes solitária, mas eu posso lidar mais com isso agora. Então, num certo sentido eu olho para o derrame como uma bênção... através deste derrame, comecei a sentir-me mais espiritual".

Estas são as palavras de uma mulher protestante, negra, de 51 anos de idade, que tinha sido uma datilógrafa antes de seu acidente vascular cerebral. Ela ainda está parcialmente paralisada, e não pode mover suas mãos. Em vez de lamentar sua perda de habilidade e capacidade para ganhar a vida, ela pensa em pessoas que tiveram um acidente vascular cerebral e que não sobreviveram. Ela diz que se sente feliz por estar viva, e diz que sua vida foi enriquecida pela experiência.

Outra mulher que viu a sua doença como um ponto de reviravolta foi uma mulher protestante, também negra, de 35 anos, que também tinha tido um acidente vascular cerebral. Ela relata mais ou menos assim a sua experiência: "Na época antes do meu AVC, eu não tinha nenhuma experiência com o meu Deus. Com o meu AVC eu aprendi com ele. Foi o que aconteceu com a fé. Meu pastor e meus amigos me falaram sobre religião. Eu não levava muito a sério a religião. [Agora] Eu levo Deus a sério, profundamente. As pessoas em minha igreja oram por mim e me visitam o tempo todo. Eles me chamam e me oferecem apoio".

Ambas as mulheres tinham alguma conexão religiosa antes de sua doença. Como um homem explicou: "Quando sua vida muda drasticamente, eu acho que se você teve qualquer formação religiosa ou alguma influência, tenderás a recorrer ou voltar-se a ela, ou pensar sobre isso, ou percebê-la como mais forte ou mais útil. Devido à minha lesão, eu me tornei mais religioso". Este homem tinha 52 anos de idade, branco, protestante e era *designer* de tecido. Ele estava paralisado depois de um assalto em que foi esfaqueado nas costas.

FONTE: Baseado em Idler (1995)

Idler pensou que estes entrevistados perceberam um crescimento em suas vidas espirituais, um aprimoramento e desenvolvimento de suas identidades religiosas, aos quais foi dedicada maior relevância, como um resultado direto do encolhimento de sua capacidade física.

Os membros de grupos minoritários também podem ser particularmente dependentes da filiação a grupos religiosos para a autoestima, o apoio social e a satisfação. Assim, Jacobson (1997) sugeriu que para os jovens paquistaneses na Inglaterra, a identidade religiosa é uma fonte importante de autoestima. No estudo de Jacobson, jovens paquistaneses foram relatados fazer uma clara distinção entre religião e cultura. Eles percebiam muitos costumes como provenientes da cultura, e não da religião. Costumes que são vistos como transmitidos pela cultura não são vistos como obrigatórios. Eles diriam que a maioria das coisas que tendem a fazer são culturais, mais do que religiosas. A religião seria, por exemplo, a realização, cinco vezes ao dia, da oração e ser bom, enquanto que a cultura seria o casar-se em vermelho e os casamentos arranjados. Alguns deles afirmavam que casaram com outras cores. Outros relataram que a cultura é uma maneira de viver em uma sociedade e que a religião é viver por si próprio.

Os participantes da pesquisa de Jacobson (1997) tinham uma visão depreciativa da "cultura", ao contrário de sua visão da religião (o islã). A primeira tinha apenas relevância local, ao Paquistão, enquanto a última tinha uma relevância universal. A cultura e a etnia têm fronteiras permeáveis. A religião oferece fronteiras sociais impermeáveis. A religião torna-se, assim, uma fonte positiva e primária de identidade. Estes jovens percebiam a identidade étnica como fonte de conflito e discórdia. Paradoxalmente, eles percebiam sua identidade religiosa como superando essa divisão. O discurso desses jovens, na pesquisa de Jacobson, mostrou claramente como a filiação a grupos religiosos pode ser a fonte mais saliente da identidade social. Isso também pode ser verdadeiro para outros grupos minoritários (GRIFFITH; BILITY, 1996; LOEWENTHAL; CINNIRELLA, 1999b).

No estudo de Griffith e Bility do cristianismo negro (*Black Christianity*), argumenta-se que em troca da fidelidade substantiva ao grupo, os membros são muitas vezes fornecidos com comida, abrigo, roupas, segurança, uma estrutura social, uma *sensação nítida de identidade* e um sistema de crença simples, mas coerente.

O bem-estar social e autoajuda econômica são aspectos comuns de grupos negros. Tudo isso está encoberto no mistério dos rituais do grupo e de um intenso apelo emocional que às vezes é incompreensível para os de fora. No relato de Griffith e Bility do movimento Divino Pai (*Father Divine*), ramificações dos movimentos que foram chamados de Reinos (*Kingdoms*), membros desistiram de laços familiares existentes para renascer nos Reinos. Sua nova identidade social era afirmada por seu *status* de anjos. O nome de cada anjo está recebido por revelação: Estrela de cristal, Paciência de Jó, Maria Fiel. Estes nomes representavam uma separação consciente do indivíduo da comunidade “não grupo” – e a sua conexão com sua nova vida e identidade.

Ganzevoort (1998a, 1998b) enfatizou a importância da identidade religiosa no enfrentamento ou *coping*. Com base na formulação de Pargament, Ganzevoort sugere que existem quatro dimensões centrais envolvidas no enfrentamento religioso:

- crise e enfrentamento;
- religião;
- identidade;
- contexto.

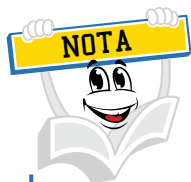
Para ilustrar isso, vamos sintetizar um caso apresentado por Ganzevoort (1998a) sobre um homem chamado de Berend. Ele nasceu no início da década de 1960 em uma família de classe média alta. Ambos os pais eram bem educados. Seus primeiros sete anos ele lembra como um período acolhedor e harmonioso, mas os relacionamentos em sua família não eram muito próximos. Na medida em que a família se tornou melhor financeiramente, eles se mudaram para uma casa cara em um novo bairro. Agora eles foram empurrados uns em cima dos outros e a atmosfera tornou-se mais tensa. Seus pais começaram a discutir regularmente e esses argumentos se tornaram fisicamente violentos. Berend tomou o lado de sua mãe, e também tentou mediar. Quando tinha 17 anos, os pais de Berend se divorciaram e Berend falhou em seus exames finais anuais. Ele também experimentou problemas sexuais e médicos. Depois de concluir a escola, ele passou um ano simplesmente vivendo em um estado de depressão. Ele então passou vários anos viajando e tentando vários cursos de estudo. Finalmente, começou a trabalhar em um museu. Desde que ele era um jovem garoto, Berend tinha sido interessado por questões do sentido das coisas e de religião. Sua avó foi importante neste contexto. Para Berend, ela simbolizava uma vida espiritual. Como a sua avó, ele se juntou a uma igreja liberal menonita. Quando completou 25 anos, um amigo convidou-o para um culto pentecostal, e Berend ficou impressionado quando viu uma mulher ser curada através da oração. Por causa de seus próprios problemas médicos e seu desejo por uma solução, Berend se juntou a esta igreja e permaneceu com esta congregação por vários anos. Eventualmente, no entanto, Berend descobriu vários aspectos da doutrina do grupo com o qual ele não concordava. Além disso, nenhum dos seus problemas médicos ou outros foram resolvidos. Ele então se juntou a uma comuna que oferecia hospedagem e aconselhamento para pessoas jovens em aflição. Berend tornou-se um conselheiro. No entanto, seus próprios problemas ele

não conseguiu resolver, e desertou. Ele está planejando assumir uma nova área de estudo. Ele se submeteu a um autoaconselhamento e também à cirurgia, mas ainda espera o alívio de suas aflições.

Ganzevoort (1998a) comenta que Berend é um buscador em vez de um crente, que ele tem dificuldade em encontrar significado religioso na vida, e em dar sentido à sua história: ele vive com um *self* fragmentado. Ganzevoort argumenta que a narrativa é importante no enfrentamento religioso; nos termos de Pargament, sua narrativa mostra uma busca por significância nos modos relacionados com o sagrado. A identidade individual e o contexto social são visivelmente importantes no processo.

Finalmente, nos voltamos da identidade em relação ao processo de enfrentamento e passamos a dar uma última olhada na identidade em relação ao preconceito. Ao olhar para os efeitos da filiação a grupos sobre as atribuições e explicações do comportamento, consideramos a sugestão de que a filiação a grupos pode aprimorar alguns dos tipos de pensamento que estão associados com o preconceito, conflito intergrupo em geral, guerra e crueldade. Agora, temos que considerar uma sugestão que parece paradoxal. Tem sido sugerido, por exemplo, por Watson et al. (1998), que a religiosidade intrínseca está associada com um forte senso de identidade, e isso explicaria por que os intrínsecos podem aderir tão fortemente às crenças aprovadas, como a tolerância, respeito e amor por outras pessoas. Vale a pena notar que Watson et al. usaram uma mensuração de identidade baseada em Erik Erikson, ao invés de uma baseada na teoria da identidade social. Dado que a religiosidade extrínseca não está associada a mensurações de identidade, e está associada a mensurações de preconceito, certamente parece que há necessidade de mais estudos para entendermos a afirmação de Allport de que a religião tanto faz quanto desfaz o preconceito. As abordagens às orientações religiosas têm sido úteis até certo ponto, mas quando consideramos os resultados desta abordagem, em relação com as implicações e conclusões derivadas das teorias de identidade, há alguns paradoxos. Um enigma é o problema de que os extrínsecos são supostamente religiosos porque isso lhes dá uma sensação de segurança e de pertencimento ao grupo – mas a extrinsequidade não se relaciona com os resultados de mensurações de identidade. Outro enigma é que a identidade do grupo pode fazer emergir a atribuição de erro final, um viés cognitivo associado com o preconceito – enquanto que a intrinsequidade religiosa está associada tanto com um forte senso de identidade e uma forte adesão a crenças aprovadamente não preconceituosas. Esperamos que estes enigmas possam ser resolvidos por uma investigação contínua e mais próxima e mensurações mais precisas do preconceito e da identidade.

G. van der Leeuw (apud BELO, 1998, p. 107) foi o primeiro e grande pesquisador da fenomenologia da religião. Ele parte do seguinte pensamento: "precisamos viver aquele conteúdo particular de experiência a fim de poder, em seguida, entender como um outro ser humano por sua vez poderia experimentá-lo."



Para contribuir na sua compreensão desse grande pensador da religião, segue um texto que referenda essa necessidade de aproximação entre a experiência, representada pela psicologia e a religião que traz em si o mistério, o fenômeno aí apresentado.

Van der Leeuw faz uma distinção entre padrão perspectivas objetivas e subjetivas para ser retomada por sua vez, em sua fenomenologia da religião. Em primeira instância, ele analisa o comportamento religioso humano, a fim de chegar ao objeto religioso ao qual o comportamento é uma resposta. Aqui ele emprega uma tipologia tríptica para a compreensão do objeto religioso: o poder, a forma e a vontade. O poder é a experiência imediata que evoca certas atitudes na pessoa religiosa. Aqui, Van der Leeuw desenha em Rudolph Otto para descrever essa atitude como uma experiência de temor antes da avaliação moral. Ele também invoca Schleiermacher e a noção do sentimento de dependência absoluta, e os lados com Leibniz contra Spinoza em descrever o objeto como transcendente e remoto. Ele observa que o poder é muitas vezes reconhecido como potência dentro e através do ambiente, e também é atribuída ao reino celestial em sua interação com o mundo natural.

A potência do mundo no ambiente já é uma forma de energia que leva, e Van der Leeuw observa que esta forma muitas vezes é dado expressão na mãe / imagem feminina. Além disso, a evocação do poder pelo ambiente dá origem a atribuições de vontade aos membros do ambiente de acordo com os seus níveis de potência. Van der Leeuw faz uma distinção entre a união do poder e da forma como feminino e a união de poder e vontade como masculino. Personalidade é atribuível a este último, e por isso, é este último que recebem nomes. Ele usa essa distinção para, em seguida, explorar a figura de salvador da religião como fundamentalmente masculino dispostos de poder para com as pessoas, enquanto o próprio ambiente é fundamentalmente formação feminina de poder. Uma variedade de manifestações de poder, tais como anjos, demônios e realeza, são apresentados.

A análise do lado objetivo conclui com uma análise da reflexão religiosa sobre a experiência de poder levando a uma enunciação de poder antecedente que cria o universo em que o poder interage com as pessoas por vontade e forma. Assim Van der Leeuw conclui com a ultimidade final do criador cuja potência é a ουσια enquanto a alimentação com três dobras, a forma e a vontade são a ύποστασις. É importante notar que ele conclui com um ponto culminante praticamente trinitária a tornam a experiência religiosa objetivo, apesar de seu

emprego de exemplos primitivos principalmente na elaboração de sua análise fenomenológica.

Na segunda parte, Van der Leeuw se vira para o lado subjetivo da religião em que analisa como as pessoas religiosas entender o seu comportamento para estar participando do sagrado, individualmente e culturalmente. Ele começa com uma distinção entre o sagrado como dado e possível. Isso é análogo à distinção clássica entre a humanidade à imagem e, em seguida, à semelhança de Deus como uma forma de compreender o processo de divinização. Van der Leeuw gasta tempo significativo explicando a importância de se relacionar com o sagrado através de representações. Estas relações ocorrem em várias maneiras, de acordo com o tipo de representação: rei, sacerdote, medicina-homem, profeta, pregador, consagrada. Ele também observa a relação de santos como reconhecimento da sacralidade do corpo e a relação àqueles que são demônio-possuído como o reconhecimento da violação do humano.

Em sua análise da comunidade religiosa, Van der Leeuw distingue entre a comunidade como um lugar de pertencimento e dada aliança como um lugar de identificação escolhido. Para ele, a família e tribo exibem o ex-seitas enquanto exibem o último. A igreja, então, é o lugar da perfeita coincidência dos dois.

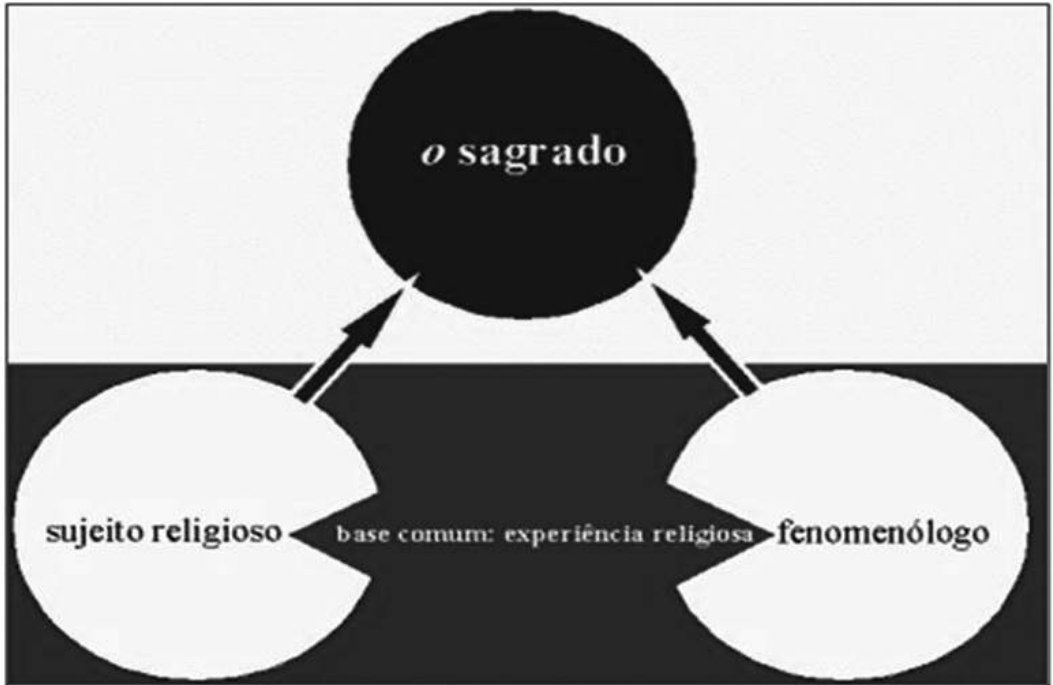
A análise do lado subjetivo conclui com um olhar para a alma. Van der Leeuw traça a evolução da ideia da alma de um princípio fundamental para particulares e potências da história da separação do *soul* do corpo. Uma vez completamente separada do corpo, o *soul* alcança a possibilidade de imortalidade, muitas vezes em um país espiritualizada, dependente do comportamento da alma durante a vida. No entanto, ele afirma a unidade fundamental da alma e do corpo no Cristianismo, através da evocação da pessoa como criatura de (criado por) Deus.

Van der Leeuw fornece um olhar importante para a religião por meio de categorias não inteiramente derivados de história. No entanto, ele tem uma tendência a dirigir em direção a uma perspectiva evolutiva da religião que conclui com o cristianismo, praticamente ignorando o Islã e criticando o budismo para permitir que a alma a ser superado pela potência do objeto religioso.

FONTE: Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv4_2004/t_usarski.htm>. Acesso em: 1 dez. 2015.

A figura a seguir ilustra como se dá a experiência religiosa com a conjunção do sagrado, com o sujeito religioso e o fator fenomenológico.

FIGURA 12 – EXPERIÊNCIA RELIGIOSA



FONTE: Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv4_2004/t_usarski.htm>. Acesso em: 1 dez. 2015.

Assim sendo, os processos fenomenológicos estão no meio da vida cristã, como em praticamente todas as denominações e não podem ser negados. É a vida que vai acontecendo através de relações, seja de dependência, seja de cumplicidade entre o que é sagrado e profano.

"a fenomenologia da vida religiosa é o estudo científico e sistemático dessas relações de dependência, não mais consideradas isoladamente, mas seu contexto vital. Daqui que todo fenômeno religioso exprime, portanto, de uma forma ou de outra, uma experiência religiosa (...) que se localiza no interior e nos limites de dois mundos: o mundo profano e o mundo sagrado, vivenciados não como fechados um para o outro, mas em contínua interação — o mundo sagrado impregna o profano na medida em que dele se utiliza para se revelar". (JORGE, 1998, p. 26).

No próximo ponto, vamos entender algumas palavras recorrentes para melhor caracterizar o fenômeno religioso.

4 DIFERENTES INTERPRETAÇÕES

Para que você entenda o que é fenômeno religioso, precisará entender a estrutura etimológica da palavra CATEGORIA, que vem do grego- *kategoria* que significa; afirmação, explanação, revelação de algo.

A partir deste significado aprenderemos o que é:

- O MITO
- O RITO
- O SAGRADO

Essa tríade faz parte de nossa base para entender os fenômenos religiosos. Começemos por mito.

O mito entra em um paralelo com realidade humana e o que se entende de mundo ou vida terrena, onde as mais diversas representações coletivas existem, e perpassa por gerações desde os primórdios.

Em sua concepção original, mito é a narrativa tradicional que faz parte da cultura de um povo, que utiliza símbolos e seres sobrenaturais para explicar o mundo e dar sentido à vida humana (TOMELIN; TOMELIN, 2004, p. 42).

É necessário buscar os significados, pois dependendo da cultura em que o mito é exposto torna-se abstrato a culturas distantes.

Carl Gustav Jung (1992) define o MITO como pensamentos estruturados entre o consciente e o inconsciente que se forma coletivamente e ganha forma cultural, podendo tornar-se visível em uma comunidade restrita ou até uma grande magnitude nacional ou mundial.

Os mitos são expostos com uma gama de símbolos, entre deuses, personagens do tipo: “chupa-cabras, ETs, lobisomem etc. Esses personagens tornam-se reais e poderosos entre os homens e são modificados a cada geração com histórias que são contadas com entonação realística dos fatos ou acontecimentos que se intitulam sobrenaturais.

Agora falando em mitologia que é propriamente o estudo do mito contemplando as suas origens e os mais diversos significados, vemos que a mitologia grega é a mais conhecida em todo o mundo e vemos alguns personagens como os os Titãs, deuses do Olimpo, Minotauro, Centauro e outras figuras místicas como os signos do Zodíaco.



Regrinha Básica para não esquecer!
Não confunda Mito com LENDA

MITO: Um mito é um personagem criado pela sociedade civil e se perpetua por várias gerações, como: Loira do banheiro (personagem encontrado em escolas), chupa-cabra, o bicho papão.
LENDA: A lenda um depoimento real de pessoa legítima que se consagrou com sua história de vida e deixou um grande legado para os habitantes nos dias atuais. Um exemplo: Pelé, Ayrton Senna, Michel Jackson, Hebe Camargo.

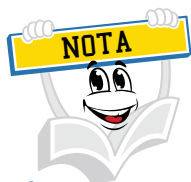
Vimos o significado de mito. Vamos agora para o rito. Vamos começar entendendo a etimologia da palavra RITO que provém do Latim *ritus* onde está relacionado a uma cerimônia que pode celebrar a vida, a união, recebimento de uma medalha. O rito pode variar de cultura. Um exemplo disto é a forma em que vemos a morte.

No Brasil quando uma pessoa doente morre o ritual mais comum é ter um dia com o chamado velório e após este momento o morto é encaminhado em procissão para o cemitério onde um pastor ou um padre emite uma palavra de conforto aos enlutados e o enterro segue o seu processo metódico e triste.

E em um ofuscante contraste podemos ver um outro tipo de rito para a mesma finalidade: A MORTE. Em Gana, um país da África, a morte é sinônimo de festa e este rito é feito com muita festa, muita música e danças típicas. A tristeza não é permitida nesta cultura e a morte é vista como uma passagem positiva para aquele que sofria na terra e no momento de sua morte poderá se libertar de todos os males e assim poder descansar eternamente em paz.

Existem ritos biológicos como por exemplo a transformação do menino quando passa pela puberdade e passa por um rito de transformação do seu corpo preparando-o para a vida adulta, e também vemos que há ritos de iniciação a uma seita, ritos de autoflagelo. O rito está presente em várias situações metódicas que o homem está ligado seja em situações terrenas ou coisas ligadas ao sobrenatural.

E a diferença entre rito e ritual: existe alguma? Quando não sabemos o real significado das palavras de alguma forma acabamos empregando as terminologias em textos ou verbalmente de forma errada, então vejamos as diferenças de RITO e RITUAL. Um rito pode ser comparado como uma lei ou uma regra de fé e prática aprendida historicamente e persiste em todas as culturas atuais. E sendo assim o Rito emite orientações predefinidas de como proceder com elementos impostos de geração em geração. Já o ritual, por sua vez, já vem todo organizado com um manual instrutivo que determina como este deve ser realizado toda a liturgia. O que não pode acontecer, é realizar todo um ritual predefinido, que não pode ser alterado, tornando algo mecanizado, sem vida, sem gosto, sem o senso real do que ali se está celebrando.



Segue agora um texto muito interessante sobre os ritos na sociedade contemporânea a partir de pensadores que merecem um olhar atento: Terrin C Rivière, Lotman, Eco, Barthes, Baudrillard, Levi Strauss. Pesquise, busque outros materiais para fortalecer seu conhecimento além desse caderno.

OS RITOS NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

Antropólogos como Terrin e C. Rivière [8] entre outros, distinguem os ritos como atividade estruturada do que eles chamam de “estilos de vida”, ou ritos “sem mitos”, mas que mesmo assim são “ritualidade e *performances* capazes de organizar o mundo” (TERRIN, 2004, p. 402). Estaríamos no âmbito da ritualidade profana que se expressa em estilos de vida da sociedade moderna. Analisando as expressões dos estilos de vida no contexto da sociedade do espetáculo, Terrin argumenta que elas se movem sob a marca de uma “ritualidade sem mitos”. Duas dessas modalidades que pelo “*glamour*” ocupam amplo espaço na mídia são: a) a “moda”, juntamente com a “*idolatria do corpo*” (a moda em geral com seus modelos) e; b) o jogo (futebol, basquete, vôlei, tênis, com seus astros). Segundo Baudrillard, hoje tudo é influenciado, em seu princípio de identidade, pela moda. Para Terrin, o pós-moderno é a subversão do princípio de identidade. A moda se apoia sobre o efêmero, sobre o que nasce e morre a todo o instante, e brinca com o tema mais importante da vida humana: a identidade. “O efêmero, de fato, é a supressão de toda relação com o mito, é a morte do mito” (TERRIN, 2004, p. 406).

O mito e o metarrelato se referem ao originário e se dirigem a algo que jamais pode deixar de existir. De fato, o mito religioso é o originário perene. A moda, ao fazer do efêmero seu parâmetro essencial, afirma que é preciso aceitar o finito. Por se apoiar na mudança, a moda é também o mundo da contradição. Isso porque, de um lado, tende a se tornar norma, mas logo em seguida, invoca a mudança. Dessa forma, as atrações ligadas à moda (desfiles, telenovelas, filmes, programas de variedades, *shows* e as próprias mercadorias oferecidas pela publicidade) são a negação mesma de qualquer mito no sentido religioso perene.

Outro movimento interessante da sociedade contemporânea é ostentar sinais sem referentes. Autores como Lotman, Eco, Barthes, Baudrillard em suas análises reconheceram o “confinamento” dos sinais dentro do circuito da moda. Conforme escreve R. Barthes, ela é *o desejo de abolir o sentido para mergulhar unicamente nos meros sinais. Sem conteúdo, (a moda) torna-se, então o espetáculo que os homens se dão a si próprios do poder que eles têm de fazer significar o insignificante* (1979:271)

A moda é espetáculo, “sociabilidade redobrada”, como afirma Baudrillard. É mais um teatro sem enredo, uma espécie de religião. O corpo parece o artífice principal dessa crise de sinais e “se o único sinal significativo volta a ser o corpo, ele retorna não no nível natural, mas culturalizado, transformado, onde predomina o narcisismo como pura retórica da beleza” (TERRIN, 2004, p. 409).

A moda se aprofunda quando se torna encarnação do corpo, que deve seduzir e fascinar, não importa como, nem a que custo. O cuidado com o corpo se aproxima da “*idolatria do corpo*”, “caminha para se tornar uma verdadeira forma de religiosidade” (Ibidem) abrindo a possibilidade para um leque infinito de novos ritos. Ora, o corpo não pode ser um mito para si mesmo, pois seria uma simulação.

Sobre o jogo e os jogos esportivos como novos ritos da sociedade hoje, Rivière chegou a falar de “religião esportiva” (1997:208-239). O autor escreve: *o esporte aparece como a nova religião do povo. Reunidos nessas catedrais de betão, que são os estádios, para viver um êxtase fora do tempo profano e cotidiano, quinze mil corações batem ao ritmo das façanhas do herói* (1997:210).

E a salvação pessoal chega a consistir na identificação com esses astros.

Há a tentativa de reencontrar o mito das origens no esporte fechando-o em si próprio como ritualidade completa que não precisa de referências religiosas.

Contudo, é preciso admitir também, que toda cultura encontra uma maneira de, continuamente, recontar suas lendas folclóricas e mitos. Se no passado isso se fazia ao redor de fogueiras, hoje remodelamos nossas histórias tradicionais em roupas modernas através do meio mais popular, a televisão. Os mitos contam histórias que têm moral conhecida pela sociedade. Mas esse contar é continuamente atualizado e contextualizado, unindo senso comum, ciência, filosofia, literatura e imaginário social.

Nessa direção, o antropólogo Lévi-Strauss, define o mito como uma narrativa composta de várias versões, um conjunto incompleto, porque sempre aberto.

Essa estrutura do mito, constituída por camadas ad infinitum, reproduz-se no seio de cada versão, cujos episódios, aparentemente sucessivos, não se alinham segundo uma ordem irreversível ao modo dos eventos históricos: trata-se, antes, de reproduções de um modelo fundamental apresentado sob um número de perspectivas diferentes igual ao das versões (LÉVI-STRAUSS, 1991, p. 241).

Mais do que negar o mito, a televisão renova suas versões, contextualizando-o na sociedade moderna, criando uma expectativa da qual o público sabe de antemão o desfecho. Na mesma direção, Everardo Rocha, também definiu o mito como “uma narrativa através da qual uma sociedade se expressa, indica seus caminhos, discute consigo mesma” (1986:95). Segundo o autor, o mito “não possui sólidos alicerces de definições. Não possui verdade eterna e é como uma construção que não repousa no solo. O mito flutua. Seu registro é o do imaginário. Seu poder é a sensação, a emoção, a dádiva. Sua possibilidade intelectual é o prazer da interpretação. E interpretação é o jogo, e não certeza” (ROCHA, 1986, p. 95).

De fato, esse registro do mito no imaginário pode ser notado em produtos televisivos. Nos programas sensacionalistas, por exemplo, a forte carga emotiva do discurso sobrepõe-se à informação. Tais programas mexem com o imaginário do espectador, jogam com a interpretação e recorrem aos mitos com frequência. A repetição dos procedimentos de veiculação faz analogia com os rituais. E o ritual reforça o mito. Em vários espaços da programação televisiva verifica-se uma complementação entre mito e ritual quando esta obedece a horários de início e encerramento, com um esquema de blocos e intervalos.

O mito tem também a capacidade de ludibriar. Roland Barthes mostra o mito como uma fala aparentemente “despolitizada”, mas que no fundo carrega um conteúdo ideológico, motivo pelo qual os meios de comunicação se apropriam dele. Para Barthes *a função do mito é transformar uma intenção histórica em natureza, uma contingência em eternidade. Ora, este processo é o próprio processo da ideologia burguesa. Se a nossa sociedade é objetivamente o campo privilegiado das significações míticas, é porque o mito é formalmente o instrumento mais apropriado para a inversão ideológica* (1980:162).

As sociedades urbanas são plenas de mitos, signos e tabus. A televisão reforça aqueles que interessam para manter o *status quo*, promovendo o simulacro de realização do indivíduo enquanto espectador. Os objetos da indústria do lazer mesclam explicações racionais com entretenimento. Segundo Denise da C. O. Siqueira, “isso se torna mais claro a partir da observação da divulgação científica efetuada pela programação televisiva: por intermédio de desenhos animados,

filmes, seriados e de telejornais” (SIQUEIRA, 1999, p. 77). Como afirma Barthes, o mito é um sistema de comunicação, uma mensagem que não tem formato específico e, assim, pode ser adaptada. O autor explica que a fala mítica é uma mensagem que pode, além de tomar forma oral, ser composta por escritas ou por representações: “o discurso escrito, assim como a fotografia, o cinema, a reportagem, o esporte, os espetáculos, a publicidade, tudo isto pode servir de suporte à fala mítica” (BARTHES, 1980, p. 132).

Na mídia, tramas reais ou fictícias, enigmas naturais ou sobrenaturais, as crenças e os fenômenos da natureza misturam-se com frequência às explicações míticas.

Mesmo não sendo novo, o mito é sempre renovado ganhando um novo contexto, mas mantendo sua essência. Isso é possível porque o mito conserva na memória o significado de certos valores. Siqueira explica que, “a comunicação de massa serve-se das explicações míticas pelo formato já conhecido, familiar que o mito expressa – mais próximo do público do que as explicações conceituais” (1999:79). Por isso ele tem um papel fundamental na grade de programação televisiva.

A mídia reflete aquilo que acontece na sociedade, reforçando a mesma visão de mundo. Assim, ritos se multiplicam e se sobrepõem no cotidiano, passam a se multiplicar também na mídia em suas características e variações. No entanto, uma diferença importante parece evidente e decisiva entre os ritos religiosos e os espetáculos da sociedade contemporânea presentes na mídia. Os espetáculos midiáticos são ritos com mitos efêmeros ou então são ritos com mitos ajustados e de curta memória e duração. É verdade que tais ritos produzem fortes emoções coletivas e por isso não podem ser desprezados, mas é preciso apontar seus limites. Neles é a própria sociedade do espetáculo que se dobra sobre a sua própria imagem, produzindo as mesmas simbologias vazias presentes na efemeridade da moda, na fragilidade do corpo sarado, na fragmentação dos seriados de televisão etc. Sabemos que a celebridade, a estrela, o modelo, o campeão de hoje estará, amanhã, reduzido a nada. “E aí os fãs serão obrigados a voltar o olhar para outros” (TERRIN, 2004, p. 412) que a mídia se encarrega de dar visibilidade e legitimação. Na falta do mito religioso, o finitismo em que se encontram esses mitos modernos é sinal da sua mortalidade renunciada e prevista que já se encontra engendrada no próprio sistema que os produz.

Por outro lado, a mídia contribuiu para as novas formas de permanência da religião na esfera pública na medida em que se apresenta como uma instância organizadora do processo tecnossimbólico, e também pelo fato de que alguns insumos dos seus processos produtivos são apropriados pelo campo religioso para dar forma e instituir um novo tipo de discurso e prática religiosa. Na sociedade contemporânea o modo de ser religioso está saindo da esfera protegida da instituição religiosa e da tradição e se deslocando para o solo aberto do mercado simbólico. (FONTE: Disponível em: <<http://www.pluricom.com.br/forum/o-sagrado-e-o-profano-do-rito-religioso-ao>>. Acesso em: 11 ago. 2015).

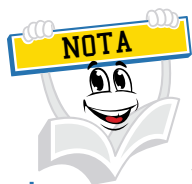
Veja, acadêmico(a), no texto anterior indicado, quantos ‘ritos’ temos na sociedade: na moda, os esportes, na mídia, de forma muito especial, abrangente e significativa na televisão. É preciso um olhar atento para esses rituais, para identificar em quantos deles já somos ‘praticantes’, meros espectadores. Na leitura complementar deste tópico você encontra o texto ‘ritualismo midiático’ que dá continuidade a essa reflexão sobre o rito na sociedade contemporânea. Não deixe de ler. Vamos avançar. Vamos entender um pouco melhor sobre o sagrado.

Para iniciarmos o estudo sobre o sagrado vamos partir do significado etimológico: A Palavra SAGRADO é originária do latim que quer dizer *sacrum*, e tem uma relação ao que é superior ao que é poderoso. Sinônimo de Deus e tudo que é santo incluindo templos, casas de oração, igrejas e imagens do catolicismo e demais denominações religiosas existentes no mundo todo. Conforme Söderblom, o *sagrado* é "uma categoria universal no mundo religioso mais essencial do que a palavra Deus". Com essa afirmação, o autor prova estar consciente da relevância de um estudo da religião o mais amplo possível sem excluir crenças politeístas ou fenômenos como o Budismo primitivo desinteressado em questões *teológicas* propriamente ditas. Portanto é preciso que o pesquisador emancipe-se de um vocabulário que apenas representa conceitos favorecidos pelas religiões monoteístas. Além disso, o fato de que o termo do *sagrado* serve como denominador comum no vasto campo religioso mostra que o conceito promete a redução da complexidade empírica do objeto. (FONTE: disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv4_2004/t_usarski.htm#footnote44nota>. Acesso em: 1 dez. 2015).

O **sagrado** está completamente ligado ao manter-se ao que é santo ou tornar-se santo e encontra-se com a santidade no sentido literal da palavra. O sagrado liga-se também às atribuições que se dão a quem trabalha com a santidade.

Para OTTO (1992, p. 12) “...a religião não se esgota nos seus enunciados racionais e em esclarecer a relação entre os seus elementos, de tal modo que claramente ganha consciência de si própria.”

Durkheim (1978) em sua pesquisa sobre o SAGRADO prega que a religião não precisa estar propriamente ligada à crença, basta apenas o ritual individual de cada um em seu íntimo fazer sentido a quem faz e que a fé, a religião e o sagrado fazem parte de um conjunto de crenças que variam por suas práticas. O sagrado e a religião são vistos como um fenômeno e podem variar em suas interpretações.



Veja a contribuição de alguns pensadores para uma melhor compreensão do sagrado, sua relação com o transcendente, com o profano, com o sacrifício, com a violência. É um texto muito denso, que merece muita atenção em sua leitura. Consulte as listas de palavras com seus significados que estão elencadas nesta unidade.

O fenômeno religioso divide-se em duas partes: o sagrado e o profano, prevalecendo uma visão dualista, onde um se opõe ao outro. Nessa linha de pensamento, Émile Durkheim em seus estudos sobre a religião observa que “o sagrado e o profano foram pensados pelo espírito humano como gêneros distintos, como dois mundos que não têm nada em comum” (1996:51) e conclui: “existe religião tão logo o sagrado se distingue do profano” (Idem:150). Nesse sentido, considera-se sagrado tudo aquilo que está ligado à religião, magia, mitos, crenças. Em qualquer tipo de religião, a concepção do sagrado se manifesta sempre como uma realidade diferente das naturais, remetendo ao extraordinário, ao anormal, ao transcendental, ao metafísico. Quando o processo é tratado como um fato natural, biológico, normal, estamos no campo do profano, de tudo aquilo que não é sagrado.

Nossa reflexão propõe um modelo generalizado para o sagrado, de modo a dar conta da sua força de unificação presente no ser humano e na sociedade, algo que não se esgote num sagrado estritamente religioso. [1]

Contudo, sobre a definição do sagrado, alguns pensadores e cientistas têm reservas em função de questões relativas ao seu caráter metafísico: por exemplo, Mircea Eliade (2004) baseia-se num conceito do sagrado como hierofania, a manifestação de uma entidade sagrada: Natureza, Deus etc., o que implicaria, entre outras coisas, a crença em Deus.

Em seus estudos sobre a história das religiões, Eliade observa que as sociedades arcaicas tinham a tendência de viver o mais possível no sagrado ou muito perto dos objetos consagrados. O autor afirma que o mundo, de certa forma, está impregnado de valores religiosos. A história das religiões é constituída por um número considerável de hierofanias, manifestações das realidades sagradas. Por exemplo, a manifestação do sagrado num objeto, numa pedra ou numa árvore até a hierofania suprema, que é, para os cristãos, a encarnação de Deus em Jesus Cristo. Surge um paradoxo: manifestando o sagrado, um objeto qualquer se torna outra coisa e, ao mesmo tempo, continua a ser ele mesmo, porque segue participando do meio cósmico envolvente (Cfr. Eliade, 2001:18).

Na visão do autor, o ser humano ocidental moderno experimenta um certo mal-estar diante de inúmeras formas de manifestações do sagrado: é difícil aceitar que o sagrado possa se manifestar em pedras ou árvores, por exemplo. Contudo, acredita-se que a pedra e a árvore sagrada não são adoradas como tal, mas, justamente porque são hierofanias e revelam algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas, sagrado.

A dessacralização caracteriza a experiência total do ser humano não religioso das sociedades modernas, que tem dificuldades em reencontrar as dimensões existenciais do ser humano religioso das sociedades arcaicas (Cfr. Eliade: 2004:19).

Outra dificuldade deriva de questões relativas à não universalidade da oposição sagrado/profano (DURKHEIM, 1996): em certas sociedades primitivas toda a realidade estaria imersa no sagrado e não haveria espaço para o profano. Ao mesmo tempo, surgiram propostas para novas dicotomias relativas ao sagrado, por exemplo a do puro/impuro (GIRARD, 1998).

Para o pensador francês René Girard (1998), o sagrado tradicional é sacrificial em grande medida, pois é a morte real ou simbólica que sacraliza o bode expiatório, distanciando-o em relação ao mundo cotidiano. Girard argumenta que a articulação dos diversos fenômenos sociais opera através da íntima relação do sagrado com a violência: “a violência e o sagrado são inseparáveis” (1998:32); “É a violência que constitui o verdadeiro coração e alma secreta do sagrado” (Ibid.:46). O sagrado é a ferramenta reguladora da qual as sociedades lançam mão diante da ameaça de violência generalizada. Este processo permite a própria fundação da cultura. A palavra *sacrifício* significa fazer sagrado e opera na estrutura do bode expiatório. Nesse sentido, podemos falar da construção do sagrado e entender como algo considerado profano, por um mecanismo, passa a ser considerado sagrado.

A violência do sacrifício além de produzir o sagrado, também sacraliza a própria violência, que passa a ser considerada purificadora. O mecanismo do bode expiatório é a fonte de tudo o que há nas religiões mítico-rituais. Todo rito religioso provém da vítima expiatória, e as grandes instituições humanas, religiosas e profanas, provém do rito (Cf. Girard, 1998:384).

Segundo a teoria girardiana da religião, a partir do mecanismo vitimário, se inaugura uma nova *mimesis*, onde mito, rito e interdito são os alicerces da cultura e da ordem social, o que podemos chamar de centro organizador da vida social. A vítima, quando assume a função que lhe atribuiu a comunidade para ser o bode expiatório, torna-se maldita, mas imediatamente após ser sacrificada, após passar pelo *rito*, é reabilitada, pois salvou a comunidade e semidivinizada, transformou-se num mito do qual todos celebram a memória. O rito e o mito, parte do sistema sacrificial, por sua vez geram o *interdito* que é o tabu, ou seja: aquilo que a comunidade proíbe para evitar novas crises.

Girard explica que nos rituais, a violência do sacrifício produz o sagrado e sacraliza a violência, transformando-a em purificadora, utilizada para expulsar a violência impura (profana). Esse mecanismo faz acreditar numa diferença entre a violência legítima e a ilegítima, impedindo a contestação, que poderia criar um círculo vicioso de vingança. Diante de uma crise qualquer surge um perigo: a instalação da violência interminável que ameaça destruir a comunidade. Aparece então, o ritual, com a função de “purificar a violência, ou seja, enganá-la e dissipá-la sobre vítimas que não possam ser vingadas” (1998:52).

Quando a violência pura se torna sacrifício, ela não é mais chamada de violência. Temos então a sacralização da própria violência que se torna sagrada. Normalmente as pessoas a consideram sagrada, e o âmbito do sagrado não é violento porque se encontra no campo do sobrenatural e advém de Deus.

Então, isso é sacrifício que, na opinião de Girard, consiste numa violência que a sociedade considera um ato sagrado que purifica a violência interna. A conclusão é de que o sacrifício, agora sacralizado é a violência purificadora (sagrada) que irá purificar a violência comum (impura, profana).

Girard argumenta que atualmente, o sistema sacrificial das sociedades primitivas foi substituído pelo sistema judiciário que detém, ancorado pelo Estado de direito das leis e normas, o monopólio sobre a administração das situações de violência, utilizando legitimamente a força que é a própria violência, mas já vista como purificadora. (FONTE: Disponível em: <<http://www.pluricom.com.br/forum/o-sagrado-e-o-profano-do-rito-religioso-ao>>. Acesso em: 11 ago. 2015).

Durkheim, que apresenta seu pensamento em relação ao sagrado no texto acima, reforça essa dualidade em relação às crenças religiosas que temos conhecimento nos dias atuais. É a realidade tal qual vemos, sentimos, presenciamos.

Todas as crenças religiosas conhecidas, sejam simples ou complexas, apresentam um mesmo caráter comum: supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, que os homens concebem, em duas classes, em dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos distintos que as palavras profano e sagrado traduzem bastante bem. A divisão do mundo em dois domínios que compreendem, um, tudo o que é sagrado, outro, tudo o que é profano, tal é o traço distintivo do pensamento religioso: as crenças, os mitos, os gnomos, as lendas, são representações ou sistemas de representações que exprimem a natureza das coisas sagradas, as virtudes e os poderes que lhes são atribuídos, sua história, suas relações mútuas e com as coisas profanas. (DURKHEIM, 1989, p. 68).

O fenômeno religioso como é chamado tende a revelar a identidade íntima de um indivíduo dentro da religião, logo, o fenômeno depois de identificado com o sujeito o transforma na própria identidade.

Esta ação fenomenológica se manifesta entre as comunidades religiosas por gerações até a atualidade. Nos dias atuais para ser considerado um santo a Igreja Católica precisa fazer uma espécie de auditoria com inúmeros protocolos que comprovem milagres acoplados a sua história de vida eclesiástica para que o santo em questão possa se tornar de fato um santo canonizado.

A Canonização é a inclusão firme de que mais um homem tornou-se santo no Cânon dos santos para passar a fazer parte da grande lista de todos os outros que já foram antes incluídos e devidamente ritualizados no processo de Canonização.

Sendo assim, é correto afirmar, que as tradições religiosas que perpassam por gerações foram as primeiras formas de ligação entre o homem e a religião que o primitivo a conheceu na gênese da vida.

Para facilitar a interpretação dos fenômenos religiosos, vamos apresentar quatro pilares que dão fundamentação para esta interpretação. São eles:

- Aceitação fundamentalista: expressão dificilmente usada na comunidade religiosa parte da credibilidade da religião em questão por fontes ou literaturas religiosas que são particulares e por assim sendo os autores e leitores creem em cada palavra fundamentada na religião como a Bíblia ou outra forma de religião existente.
- Negação ateísta: expressão também dificilmente usada na comunidade religiosa, parte do descrédito de que exista Deus, deuses, céu, inferno, alma, espírito. O princípio ateísta não acredita em quaisquer fenômenos observáveis ou não.
- Interpretação redutiva: expressão bastante usada na comunidade religiosa, parte do princípio de que as teorias humanistas podem interpretar com liberdade os fenômenos religiosos analisando todo ou em parte a obras religiosas alterando determinada teoria e a reduz em parte.
- Interpretação não redutiva: já nesta expressão, o pesquisador interpreta livremente analisando suas fontes e literaturas, sem reduzi-las sem delongas a leitura o mais clara.

Não esqueça, acadêmico(a), que os fenômenos religiosos estão presentes de modo forte em todos os povos, culturas e civilizações e o que muda são as percepções e o modo que tudo isso acontece.

A religião através da doutrinação tem um papel de religar o homem a Deus ou ao que ele acreditar e a doutrina o faz ele entender e seguir de modo claro a sua fé e seguindo este processo doutrinário também exerce um progresso social na vida do crente de modo geral.

Primeiro vamos identificar os conceitos das palavras doutrina e religião.

- Doutrina: está relacionada a um conjunto de princípios de ou dogmas de uma religião, ou seja, a doutrina é a rigidez de pontos variantes, pedra fundamental dentro da igreja, seita ou qualquer denominação religiosa. A doutrina é regra, porém dirigentes de cada denominação é que regem e deliberam em meio a sociedade a quem se destina a doutrinação.
- Religião: é a junção de padrões sobre a santidade ou Santíssima Trindade onde o homem segue e se guia durante toda a sua vida na terra com a esperança empírica de que nem tudo está acabado e após esta vida algo de muito bom acontecerá; a religião está ligada ao homem com intensa vontade e necessidade de adoração, temor e obediência, além de definir uma política rígida abrangendo o comportamento adequado do homem em meio aos chamados incrédulos opostos à sua fé.

Voltemos a Freud. Freud considerou-se ateu até o fim de sua vida por não ter recebido ou achado em suas pesquisas, explicações plausíveis sobre a expressão *RELIGARE* que quer dizer religião. Ele entendeu que, o “crente” se coloca em seu meio ambiente como religioso pela influência que sofrera de seus pais a partir da cultura particular que vivia.

A psicanálise acredita que os vínculos afetivos que culturalmente aprendem e desenvolvem por toda a vida são fatores que influenciam fortemente a inclusão do indivíduo na religião.

O Ateísmo de Freud foi explicado através do conceito chamado Complexo de Édipo onde este conceito traduz o período do desenvolvimento infantil. Freud afirma que quando o Complexo de Édipo fica “mal resolvido” acarreta traumas irreversíveis a um indivíduo em processo de autoconhecimento como ser vivo e pensante que pode vir a desencadear processos de conflito existencial com: (homossexualidade, desejo de suicídio, comportamento submisso, dependência excessiva ao sexo feminino, entre outros.).

Freud toma partido claro a favor da psicologia e contrário à religião. A religiosidade não tem validade na vida do ser humano segundo ele. Outros autores nos ajudam a entender se isso procede ou não, quando evidenciam a diferença de religião e religiosidade. Vejamos.

Jerez (1995) afirma que, a partir do século XIX começaram a ser publicadas uma enorme gama sobre as definições sobre a religiosidade na vida do ser humano tornando assim todas contraditórias e cheias de juízo de valor teológico.

A religião é consonância perfeita que o homem e sua cultura tem com a sua fé e seu ritual de religião com que ele acredita ser possível e real para a sua vida.

A religiosidade é o meio em que o homem tem para tornar positivo o processo de manter-se em dia com questões ligadas aos mandamentos da sua fé que culturalmente aprendeu regidas por padrões litúrgicos.

O mundo está em crise por falhas do paradigma atual: De um lado temos a falta do alimento e do conforto, de outro, a miséria psicológica que acompanha o excesso de alimento e conforto dos países desenvolvidos, onde crescem a solidão, a indiferença, a violência sob todas as suas formas

Caro(a) acadêmico(a), você terá pela frente, concluindo esse tópico, uma leitura complementar muito interessante sobre o ritualismo midiático. Leia com atenção, discuta com seus colegas, leve questionamentos para o encontro porque é um tema tanto pertinente para a disciplina quanto para nossas vidas.



Veja o artigo “The psychology of atheism”, de Paul C. Vitz, no qual ele utiliza o conceito do Complexo de Édipo para explicar o ateísmo. (<http://www.leaderu.com/truth/1truth12.html>).

Para complementar e facilitar seus estudos nesta unidade, consulte abaixo as Terminologias religiosas utilizadas para a compreensão e interpretação de seus estudos. Essas palavras são de suma importância no contexto do estudo e compreensão da psicologia da religião.

Patriarcas: cabeça de família. Personagens que viveram, como Moisés.

Penitência: sacramento das igrejas que alguém executa por própria vontade, como expressão de dor e arrependimento por seus pecados.

Pentateuco: engloba os primeiros cinco livros do Antigo Testamento.

Pentecostes: comemoração à vinda do Espírito Santo aos apóstolos enquanto celebravam a antiga festividade judia do Shavuot.

Ramadã: nono mês do calendário maometano, que durante seus trinta dias observam rigoroso jejum.

Ritos: representações ou gestos inteligíveis, próprios de cada religião, cuja função é o significado do que quer ser celebrado.

Sacramento: signo visível da graça invisível ou signo eficaz de graça ou salvação.

Sanedrín: tribunal supremo nacional dos judeus, estabelecido na época dos Macabeus.

Secularização: movimento que conduz as pessoas a interpretar o mundo, a história e a existência sem referência ao religioso.

Signo: realidade sensível que serve de mediação entre o concreto e aquilo que quer ser significado.

Símbolo: signo que desvela a realidade invisível, sem anular o concreto.

Sinagoga: casa ou assembleia para a oração comunal, o estudo e o encontro no judaísmo.

Superstição: atitude que conduz a substituir a confiança em Deus pelo desejo de utilizar poderes, objetos, fatos e acontecimentos lhes atribuindo uma força e um poder que eles não possuem.

Teofania: manifestação divina que provoca sentimentos encontrados como admiração, medo, paz, temor...

Torá: livro sagrado dos Judeus.

Vedas: livros sagrados do hinduísmo.

Vulgata: versão latina da sagrada escritura reconhecida pela igreja.

Yahvé: um dos nomes com os que se conhece a Deus.

LEITURA COMPLEMENTAR

O RITUALISMO MIDIÁTICO

A indústria cultural sempre mostrou grande capacidade de absorver elementos da cultura e de reorganizá-los segundo seus parâmetros e critérios. Nesse sentido a televisão reproduz mitos, rituais, simbolismos e hierarquias, veiculando uma programação com aspectos ritualizados e espetacularizados, o que atrai uma audiência composta dos mais diversos segmentos da sociedade. Considerando a mídia como o novo *locus* social, compreende-se que conteúdos da cultura, tais como as práticas rituais, também se tornem presentes no espaço midiático. Isso permite a sobrevivência de elementos do ritual primitivo na comunicação contemporânea. Por outro lado, a própria mídia se viabiliza e legitima a partir do uso recorrente desses elementos do ritual. É mister procurar compreender a busca de um re-encantamento, ainda que simulado, operado pela sociedade contemporânea pós-industrial por meio das práticas midiáticas.

Símbolos, mitos e ritos são elementos que se perpetuam. No contexto urbano pós-moderno, sua sobrevivência diz respeito à necessidade de “estar junto”, da busca do ideal comunitário, de compartilhar na linha do que M. Maffesoli chama de “re-encantamento do mundo” em oposição ao termo “desencantamento do mundo” anteriormente empregado por Max Weber. Para Maffesoli, “o ideal comunitário dá novamente sentido aos elementos arcaicos, que se acreditava totalmente esmagados pela racionalização do mundo”.

Essa busca do comunitário se expressa nas manifestações de qualquer ordem: esportivas, musicais, festividades, concentrações de consumo, em espetáculos televisivos ou mesmo na vida cotidiana. O re-encantamento relaciona-se com a retomada do imaginário, instância que, de acordo com Maffesoli, restaura o equilíbrio perdido, ao reinvestir as estruturas arcaicas que se acreditava ultrapassadas e ao recriar as mitologias que irão servir de liame social. A explosão das imagens está aí para prová-lo. Graças a elas, as sociedades reveem e assim recuperam uma parte de si mesmas, das quais tinham sido frustradas por uma sociedade racionalista (1995:41).

No retorno às estruturas arcaicas, Maffesoli ressalta o retorno aos mitos. “O re-encantamento pós-moderno, pelo viés da imagem, do mito, da alegoria, suscita uma estética que tem, essencialmente, uma função agregadora”

Esse re-encantamento se reflete na programação televisiva, seja de entretenimento ou de informação onde se observa em seu conteúdo elementos de magia e encanto.

Tais elementos permitem que os espectadores, distantes fisicamente, partilhem entre si as emoções do enredo. Para Maffesoli, o fato de espectadores assistirem ao mesmo programa, no mesmo horário, cria uma “corrente” afetando o corpo social. É interessante observar o clima que se cria na sociedade quando 45 milhões de brasileiros assistem ao último capítulo de uma telenovela ou o último paredão do “BBB”, na Rede Globo. Percebe-se uma espécie de transe coletivo, só que, enquanto nos rituais arcaicos os participantes da cerimônia se encontravam juntos, hoje, eles estão juntos na “corrente”, mesmo que separados em termos de espaço.

E, com um ritual imutável, a televisão deixa ver essas efervescências a uma multidão beata que delas se alimenta. Segundo uma liturgia bem azeitada, os jornais analisam os acontecimentos e, no intervalo, os jogos de prenda, as novelas, os espetáculos de variedades, os *shows* da vida, as reportagens sobre os grandes acontecimentos esportivos, culturais, políticos e mundanos mostram os diversos delírios característicos da época. (...) À maneira do maná para as tribos primitivas, emana do objeto televisão uma força imaterial, que assegura a coesão das tribos pós-modernas.

O “estar-junto”, promovido pela televisão lembra o conceito de “consciência coletiva” proposto por É. Durkheim. A televisão une os apelos religiosos e estéticos por meio da imagem, exercitando a capacidade de juntar multidões nas megalópoles pós-modernas. Conforme nos lembra Denise da C. O. Siqueira, “ao retomar a consciência coletiva esbarra-se no mito. Assim como o ritual, ele está implícito, não precisa de maiores justificativas. O mito se autojustifica e explica o que está sem explicação” (1999:85-86). Isso porque ele já é conhecido por todos, o que reforça o “estar-junto”.

Interessa-nos aqui refletir sobre a migração dos rituais sociais e religiosos para o espaço simbólico da mídia, dando origem aos rituais midiáticos. Além de entender os processos desse deslocamento, é importante perceber como a mídia os codifica e condiciona, dando a esses rituais um novo caráter e dimensão, causando fascínio nas pessoas. Na verdade, tais ações se configuram mais com o espetáculo do que com o rito.

Na socialização, as práticas rituais têm por finalidade criar ou reforçar os vínculos sociais mantendo a memória dos vínculos já existentes na sociedade. O ritual confirma, reatualiza e reforça o caráter social dos códigos sociais. Por isso, a sua importância nas relações comunicativas sempre alimentada pelo universo simbólico e mítico, bem como pela linguagem e codificações.

Na pós-modernidade constatamos uma nova ordem que enfraquece o sentido de se pertencer a uma comunidade de origem, duradoura e consistente. A tendência é o surgimento de “comunidades de ocasião.... Construídas em torno de eventos, ídolos, pânico ou modas” conforme afirma o sociólogo polonês Zygmunt Bauman (2004:51). São comunidades marcadas pela mesmice de ambientes uniformes que atendem às demandas narcisistas. A esse não vínculo do ser humano com o seu grupo, soma-se o não vínculo com o seu território. O ser humano transforma-se em neo-nômade. Bauman chama essa condição de “modernidade líquida”. Nela, “a obstinada permanência da transitoriedade pode se tornar o *habitat* comum dos moradores de nosso planeta global e globalizado”

O enfraquecimento dos vínculos facilita o ressurgimento de sistemas totalitários, fundamentalismo político e religioso, nos quais os indivíduos buscam uma comunidade de pertença. Nunca os rituais sociais estiveram tão enfraquecidos, abrindo espaço para os rituais midiáticos prosperarem e se fortalecerem. Graças à tecnologia de comunicação, a frequência dos espaços urbanos, o ir às praças, às ruas, e até mesmos às igrejas e templos, está sendo substituído pelos espaços virtuais.

Fazemos das telas de televisão, computador e celular uma extensão de nossa casa, nosso lugar-superfície, no qual os meios de comunicação não se aprofundam. A crise de sentido está relacionada a essa falta de aprofundamento, uma vez que o sentido é sempre um processo de irrupção do sagrado, conforme argumenta Mircea Eliade (2001).

A concepção de centro do mundo, na visão de Eliade era fundamental na vida do ser humano nas culturas arcaicas (ELIADE, 2001, p. 38-43). Nosso mundo situa-se sempre no centro. Espaços como a casa, a aldeia, a cidade, a praça, o espaço de convivência social, resíduo mítico do espaço sagrado das culturas primitivas, passa a ser transportado, por meio de uma operação simbólica social, para a mídia em seu não espaço. [10] Na sociedade moderna, a mídia é o novo centro do mundo, exercendo o poder agregador que outrora nos reunia ao redor das fogueiras, dos xamãs, dos totens, dos centros religiosos. Essa transferência é parte do processo de dessacralização do mundo. [11], lembrando que o poder de agregar pertence ao rito na sua originalidade.

Além da vinculação e sociabilidade, acima mencionados, destacamos a seguir, ainda outras características que o rito conserva desde as culturas primitivas até hoje:

a) Previsibilidade e apaziguamento

Tudo o que acontece nos rituais já é previsto, confirmando o esperado pelo indivíduo e pelo grupo, conferindo uma sensação de controle do ser humano sobre as coisas do mundo. Quando as coisas acontecem como se previu, causa certo prazer. Essa previsibilidade nos rituais concorre para apaziguar a ansiedade humana fruto da desordem causada pelas tensões. (Ritmos pontuais marcam rituais primitivos através da música, danças, toque de tambores, cantos repetitivos). Na produção televisiva, apesar da aparente novidade, há muita previsibilidade: do mesmo diretor, ator, roteiro... Ligamos a televisão com a sensação de já saber ao que vamos assistir.

b) Repetição

A repetição é outra característica central nos rituais. A necessidade de fazer memória dum acontecimento primordial (*in illo tempore*) daquilo que os deuses ou seres divinos fizeram no começo do Tempo (*ab initio*). Isso se evidencia nas cerimônias que, uma vez narrado, dá origem ao mito.

A repetição, ainda hoje, carrega a memória de seu significado primitivo. Falando sobre o papel da repetição, Eliade recorda que repetir é também se remeter à criação mítica periódica do mundo. O ser humano religioso está sempre movido pelo desejo de retornar periodicamente ao que era *in pincipium* (o mito do eterno retorno: Eliade:2001: 82). Isso é possível através do rito: pelo qual se faz memória do ato fundacional da experiência, das origens. “Assim, periodicamente, o homem religioso torna-se contemporâneo dos deuses, na medida em que re-atualiza o tempo primordial no qual se realizaram as obras divinas. Neste caso, a criação.

Malena S. Contrera vê na mídia uma apropriação desse traço de sacralidade do mito quando se estabelecem as agendas, os calendários, as periodicidades nas publicações, a grade de horários das programações televisivas. Podemos ainda listar as repetições nos temas de telenovelas, no desenrolar das tramas, nos cenários, na repetição de atores, trilhas sonoras, patrocinadores, sequências, roteiristas, diretores... Nos telejornais a repetição é uma constante: manchetes, chamadas, blocos intercalados por peças publicitárias. A vida social contemporânea

desenvolve-se ao ritmo dos rituais midiáticos possibilitando a sincronização do grupo em torno de informação, lazer, consumo e entretenimento, criando a ilusão de estarmos recriando o mundo.

c) Força organizadora

Os ritos giram em torno de regras, hierarquias, obrigações e interditos (tabu). Observa-se um padrão coerente de organização. Isso funciona como um centro organizador para o indivíduo e para o grupo. Um elemento de coerência e coesão, determinado ainda por uma delimitação espaço-temporal. Temos espaços com valores distintos, considerados especiais, sacralizados. Início, meio e fim.

Na mídia, esses espaços especiais são as sessões de cinema, programações especiais de televisão, seriados dos canais pagos de TV a cabo, cadernos especiais dos jornais e revistas, diagramações e composições da mídia impressa, narrativas de telenovelas e filmes... Eles representam algo diferenciado e nos conduzem para os espaços sagrados da mídia. Pelo menos essa é a ilusão criada.

Hoje, podemos conceber a mídia como instância produtora das realidades convertendo-se até mesmo em sujeito organizador da própria vida social e simbólica. Esse protagonismo da mídia permite a formulação das novas formas de re-ligação entre o sagrado e o profano, ou seja, de processos de re-encantamento do mundo.

d) Legitimidade

Por serem rememoração dos conteúdos míticos fundantes de uma cultura, os ritos ganham um significado especial. Por isso legitimam o conteúdo que por meio deles se apresenta, preservando a memória essencial de um povo. (ELIADE, 2001). Mesmo que isso não pareça verdadeiro para a sociedade contemporânea, era verdadeiro para as sociedades arcaicas que, através deles atualizavam seus mitos. Nos processos de legitimação de valores sociais e conteúdos simbólicos esse processo ainda hoje é eficaz. Por mais superficiais que sejam, podemos entender por que a ritualização dá aos conteúdos da mídia uma aura mágica de credibilidade e legitimidade.

Essa legitimação social na mídia se dá tanto pela pontuação na audiência por conferir uma aprovação do público sobre o conteúdo da programação, quanto pelo grau de importância que a mídia confere a certos eventos ou festas de premiação tipo Oscar, produção de celebridades e estrelas, aceitação do grupo a respeito de um valor específico conferido a alguém ou a algum objeto (moda, punições, ridicularização, típicos dos telejornais sensacionalistas).

e) Poder de mediação e valor mágico

Quando pelo consentimento do grupo, atribui-se especial poder a um objeto, que passa a ser considerado como sagrado, e por isso manuseado apenas pelo líder religioso, sacerdote ou xamã, mediadores entre os deuses e a humanidade. Tanto nas culturas arcaicas quanto nas sociedades modernas, nos rituais há sempre um líder portador do objeto mágico, que representa a mediação entre o profano e o

sagrado. (Relíquias religiosas, vestimentas, palavras mágicas, fórmulas, aparatos rituais).

Hoje, por diversas circunstâncias esses mediadores com poderes especiais estão na mídia (microfone, câmera, estúdio). Basta prestar atenção em certas palavras mágicas proferidas na televisão ou estampadas nos jornais. O cidadão não ousa duvidar. Que dizer das peças publicitárias apresentando as soluções mágicas para todos os problemas?

A televisão, especialmente, pela projeção, linguagem, transferência e uso de imagens, é a racionalizadora maior de nosso tempo, e por isso dispõe de um enorme poder simbólico. Estando acima de toda a sociedade, tais instâncias se mantêm na transcendência, no âmbito do sagrado. Com base nas investigações de Girard, podemos ver como certos mecanismos surgem com o papel de administrar a violência impura (profana) e colocando-se acima de tudo, pretendem exercer o poder legítimo (violência purificadora, sagrada) na contenção da mesma. Quando um sistema ou instituição se coloca acima das demais instituições, ao combater a violência, por exemplo, o faz como violência purificadora (sagrada). A sua atuação se dá numa dimensão religiosa, transcendental. Em telejornais sensacionalistas, que desejam combater a violência, como o “Brasil Urgente” percebem-se no seu apresentador Datena, traços característicos de mediador religioso. Com seu estilo e forma tendo a mídia como “altar sacrificial”, Datena encarna-se como justiceiro, “salvador” eletrônico, “sacerdote”, juiz e mediador, para mediar entre o sagrado e o profano.

Além de serem produtores de notícias e entretenimento, os meios de comunicação parecem ter em si as grandes verdades e as grandes soluções. Temos uma espécie de messianismo ocupando o lugar que outrora foi de Deus, a mídia aparece como uma espécie de religião, a quem as pessoas recorrem para obter justiça. É nesse sentido que os sistemas de comunicação se tornam os principais mediadores e organizadores da sociedade. (FONTE: Disponível em: <<http://www.pluricom.com.br/forum/o-sagrado-e-o-profano-do-rito-religioso-ao>>. Acesso em: 11 ago. 2015).



RESUMO DO TÓPICO 2

Neste tópico você estudou que:

- Mito e lenda são duas terminologias diferentes.
- O chamado “fenômeno” vem desde a existência do homem primitivo.
- Apesar do valor dado ao conhecimento científico na atualidade, existem fatores que fazem com que o homem tenha necessidade da religião.
- A religiosidade se relaciona com a personalidade do homem.
- O que é consciência moral e como ela se relaciona com a religiosidade.



1 A Psicologia da Religião tem como objeto de estudo:

- () As questões de organização social, solidariedade social e de forças sociais.
- () Os comportamentos religiosos e o sentido da religiosidade da vida humana.
- () Os pensadores que influenciaram o comportamento religioso das pessoas.
- () A mentalidade católica medieval.

2 Quanto à Psicologia e à Psicologia da Religião, leia as sentenças, colocando V para verdadeiro ou F para falso:

- () A Psicologia é uma ciência que surgiu no século XIX e tem como objeto de estudo o comportamento e os processos mentais.
- () O autor que marca o surgimento da Psicologia é Freud.
- () A Psicologia da Religião nasce no ano de 1880. Trata-se da aplicação da Psicologia ao estudo da religião.
- () Uma grande característica da Psicologia da Religião é que ela não utiliza o método empírico para desenvolver sua teoria.

Agora assinale a alternativa que apresenta a sequência CORRETA:

- () A sequência correta é F – F – V – V.
- () A sequência correta é V – F – V – F.
- () A sequência correta é V – V – F – F.
- () A sequência correta é F – V – F – V.

3 Analise as sentenças, colocando (P) para Psicologia e (PR) para Psicologia da Religião, quanto à história e aos seus objetos de estudo.

- () Formular hipóteses compreensivas da dimensão transcendental do homem.
- () A Psicologia da Aprendizagem é um dos campos de estudo.
- () O autor que marca o seu surgimento é o médico Wundt.
- () Um outro objetivo é compreender as relações com outros fenômenos humanos.

Agora assinale a alternativa que apresenta a sequência CORRETA:

- () A sequência correta é: PR – P – P – PR.
- () A sequência correta é: P – PR – P – PR.
- () A sequência correta é: PR – PR – P – P.
- () A sequência correta é: PR – P – P – P.

4 Com relação ao objeto de estudo da Psicologia, assinale a alternativa CORRETA:

- () A Psicologia possui objeto de estudo definido devido à igualdade que é a raça humana e animal.
- () A Psicologia, de maneira geral e ampla, pode ser definida como o estudo científico do comportamento e dos processos mentais.
- () O objeto de estudo da Psicologia pode ser descrito como o subconsciente.
- () O objeto de estudo da Psicologia é a vida, seja ela humana, animal e antissocial.

5 Esse médico também se dedicou ao tema religioso. Ele admite que o valor da religião vem de “uma experiência do numinoso”. Estamos falando de:

- () Carl Jung.
- () William Sargant.
- () Skinner.
- () Freud.

6 Dentre os autores da Psicologia Profunda, estão S. Freud e C. Jung. Esta corrente se caracteriza por defender a existência de uma dimensão inconsciente na personalidade, ou seja, acredita que o homem possua um lado em si que é inconsciente e que não domina de forma racional. Sobre esta abordagem, marque F para falso e V para verdadeiro:

- () Freud, um expoente desta abordagem, gera grande polêmica ao considerar a religião como um consolo às frustrações e prevê um futuro em que a razão e a ciência superam a religião.
- () Jung, diferente de Freud, admite o valor da religião e não acredita que a experiência religiosa seja uma etapa infantil na vida do homem.
- () Freud dedicou-se também a estudar os símbolos religiosos.
- () Freud, ao contrário de Jung, considerou a religião extremamente importante para o bem-estar humano.

A seguir, assinale a alternativa que apresenta a sequência CORRETA:

- () A sequência correta é: V – F – V – F.
- () A sequência correta é: V – F – F – V.
- () A sequência correta é: F – V – V – F.
- () A sequência correta é: V – V – F – F.

7 Leia as frases, complete as lacunas e assinale a alternativa CORRETA:

- I - A _____ é o estado de quem cometeu uma falta ou uma falha com relação a uma regra moral.
- II - As _____ são grandes produtoras de leis e normas morais.
- III - O “_____”, termo pertencente principalmente às religiões judaico-cristãs, é um ato consciente em que a pessoa contravém os preceitos e leis religiosas e as vontades divinas.

- () Morte - Culpas - Medo.
- () Religião - Vergonhas - Pecado.
- () Culpabilidade - Vitórias - Medo.
- () Culpa - Religiões - Pecado.



PSICOLOGIA *VERSUS* RELIGIÃO E A CHEGADA NO BRASIL

1 INTRODUÇÃO

Neste tópico vamos procurar entender melhor a relação entre psicologia e religião, veremos brevemente como se desenvolve e como está na atualidade a psicologia da religião no Brasil e religiões aqui presentes. Vamos também destacar os principais pensadores, escolas, que são referência para a psicologia da Religião.

2 UMA BREVE HISTÓRIA DA RELAÇÃO DESCONFORTÁVEL ENTRE A PSICOLOGIA E A RELIGIÃO

A relação entre a psicologia e a religião tem sido muito infeliz na maior parte do século XX. Cada domínio tem sido visto como exclusivo: se você fosse um psicólogo, não poderia levar a religião a sério, e se você fosse religioso, não poderia tomar a sério a psicologia. Isso criou um clima em que a psicologia da religião foi vista como um paradoxo, uma impossibilidade, ou, na melhor das hipóteses, um exercício irreverente que irá solapar a crença. Por outro lado, por vezes tem sido visto como uma má aplicação ridícula da ciência para algo que não é digno da atenção científica. Vamos escolher dois temas para traçar as origens deste estado infeliz e de confrontação.

O primeiro tema é, simplesmente, *Freud*. Freud é provavelmente o nome mais conhecido na história da psicologia, mas, paradoxalmente, pouco estudado em cursos de psicologia nas universidades de diversos países. Freud foi o inventor da "cura pela fala" – a psicanálise –, definida como um método de tratamento de doenças neuróticas. Suas teorias e análises clínicas mudaram e se desenvolveram no curso de seu trabalho. Elas eram – e continuam sendo – controversas, e perenemente fascinantes. Freud era um polemista afiado e perito, e escreveu um grande número de livros muito interessantes destinados ao consumo popular, assim como muitos artigos para leitores médicos e científicos. Vários artigos tocaram em questões religiosas, e quatro de seus livros (1996, 2012, 2014a, 2014b) foram inteiramente dedicados à análise da religião, muitas vezes, aparentemente, em grande detrimento da religião. Por exemplo, *Totem e Tabu* (2012) traça as origens da religião e dos costumes religiosos para uma (historicamente) duvidosa, única horda primitiva de pessoas. A teoria envolve um bando de homens que lutavam por um bando de fêmeas (plausível), o que levou a um tabu do incesto (possível) e ao totemismo, que foi de algum modo impresso ou transmitido coletivamente a

todas as gerações posteriores (confuso e muito menos plausível). Freud era bom em contar contos prováveis, e na medida em que ele os concluía, a religião, para muitos de seus leitores, já tinha sido descartada como um monte de superstições primitivas, rituais neuróticos e uma ilusão, que poderia ter sido reconfortante ao seu tempo, mas que não era mais necessária nestes tempos iluminados. Algumas declarações de Freud são muito bem conhecidas e por muitos consideradas ultrajantes, entre elas está a seguinte afirmação: de que a religião é como uma neurose obsessiva universal. Esta teve muito sucesso, pois poupa ao indivíduo o trabalho de desenvolver a sua própria neurose. Freud descreveu Deus como uma projeção da imagem do pai, e um sistema de ilusões plenas de desejo com um repúdio da realidade, tal como encontramos em nenhum outro lugar, mas na insanidade (FREUD, 2006, 2014a). Nada disso encantou Freud para o estabelecimento religioso ortodoxo. Outro “crime” de Freud foi tentar trazer tanto a sexualidade e o abuso de crianças sob escrutínio psiquiátrico. O abuso de crianças foi apressadamente retirado quando a instituição médica de um século atrás respondeu com um silêncio atônito, indignado e claramente incrédulo. Freud estava consciente de ser condenado ao ostracismo. No entanto, a sexualidade fixou sua agenda e, até hoje, a reputação popular de Freud repousa sobre sua suposta ênfase na sexualidade.

Descrevendo algumas atitudes cristãs à psicoterapia, Esau (1998, p. 31-32) sugeriu que os cristãos evangélicos podem sentir que a:

perspectiva psicológica de Freud [...] estava fora do domínio da fé. Ela foi vista, ao lado do darwinismo, como uma inimiga da fé e do crente. O conselho espiritual era o meio (de ajuda) [...] que era onde a libertação viria [...] os evangélicos acreditavam que estavam defendendo sua fé, considerando que o emocionalmente perturbado estivesse pecando, de alguma forma [...] os fiéis tinham que permanecer fiéis; o inimigo estava claro (tradução nossa).

Em poucas palavras, então:

- *Freud é igual a psicologia.* Embora os psicólogos escassamente ensinam as suas teorias, e muitos psicólogos permanecem em dúvida sobre o valor científico de suas teorias e a eficácia clínica de seus métodos, ele ainda é o psicólogo mais conhecido.
- *Freud é de má reputação.* Ele escreveu muito sobre a importância para a psiquiatria, a medicina e a ciência compreenderem os impulsos sexuais, portanto, ele estava interessado em sexo.
- *Freud é antirreligioso.* Na verdade, ele disse algumas coisas muito perceptivas e positivas sobre a religião, e Bettelheim (1993) até mesmo argumentou que toda a obra psicanalítica de Freud era um empreendimento espiritual. Mas Freud disse muitas coisas impertinentes, embora espirituosas e plausíveis, sobre a religião e direcionadas a muitos devotos, e logicamente, as linhas gerais da sua escrita não foram vistas como simpáticas à religião.

Poderíamos dizer que Freud foi a força mais importante na criação de um

abismo entre a psicologia e a religião, e em causar quaisquer empreendimentos na psicologia da religião, ser visto como irreverente e destrutivo para a religião.

No entanto, nós também podemos dizer que Freud estava expressando e respondendo a um *Zeitgeist*. No clima intelectual da primeira metade do século XX, a ciência era vista como preocupada com o observável, e a religião com o não observável.

Portanto, o segundo tema na história da relação entre a psicologia e a religião é a visão de que *a psicologia científica e a religião não podem ser conciliadas*. Existem vários ângulos a este respeito. O mais simples é que, empiricamente, a religião foi descrita ("cientificamente") como um fenômeno em processo de desaparecimento, portanto, um tema que não vale a pena estudar. Era (e até certo ponto ainda é) raramente escrito sobre a mesma nos livros de psicologia (ver Figura 4 mais abaixo). O comportamento religioso e as influências religiosas sobre o comportamento não são vistas como objetos dignos da atenção científica. A maioria dos livros de psicologia simplesmente não indexa a religião. A psiquiatria e a religião têm uma história paralela de discórdia (FOSKETT, 1996).

Em minha graduação em Psicologia, só posso recordar uma breve discussão sobre religião. Naquela época, a psicologia skinneriana ainda era considerada bastante importante. Lembro-me de que tinha várias aulas sobre o assunto. Na aula de abertura, o palestrante explicou cuidadosamente que um rato com fome poderia ser colocado em um aparelho chamado de "caixa de Skinner" (em homenagem a seu inventor, B. F. Skinner). Esta caixa era um ambiente sombrio e cruel, com paredes de metal em branco, aliviados por (normalmente) apenas uma alavanca, e uma caixa de alimentos. Uma caixa de Skinner realmente emocionante pode ter duas barras, ou até mesmo entregar dolorosos choques elétricos através do chão, mas normalmente uma barra e uma caixa de comida eram o limite de entretenimento. Quando o rato empurrava a barra, uma bolinha de comida aparecia. O professor explicou que quando o "comportamento operante" (pressionar a barra) era reforçado (com alimentos) regularmente e frequentemente (reforço contínuo), o rato pressionaria a barra muito lentamente. Se, no entanto, os reforços eram aleatórios e pouco frequentes, o rato pressionaria a barra rapidamente, ansiosamente, até mesmo freneticamente. Minha lembrança é do professor voltando-se para o público e sorrindo triunfante. Ele disse que pensava que o comportamento religioso entusiasmado poderia ser explicado em termos das contingências de reforçamento que tinha acabado de descrever. Na religião, as recompensas eram aleatórias e pouco frequentes, levando a um comportamento ansioso ou frenético. Não me lembro de qualquer outra discussão sobre religião ou comportamento religioso em meu curso de graduação de Psicologia.

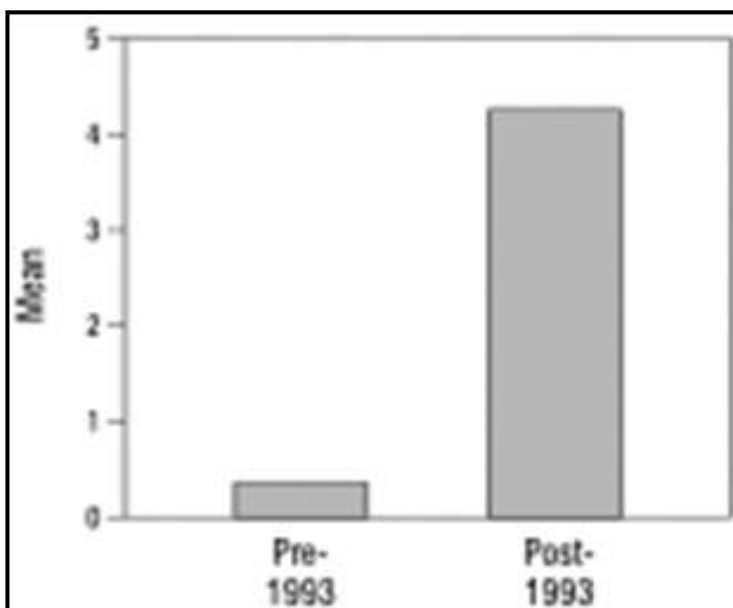
Nos últimos anos, como veremos, os psicólogos têm um interesse muito mais sofisticado no comportamento, pensamento e sentimento religioso. Spilka; Comp e Goldsmith (1981) estudaram referências à religião em livros-texto introdutórios de psicologia na década de 1950 em comparação com a década de 1970. O número médio de citações de trabalhos sobre a religião por volume foi pequeno – 4,6 na década de 1950, e ainda mais baixo (2,6) na década de 1970. Eles detectaram duas

mudanças significativas na qualidade do tratamento da religião entre os anos 1950 e 1970. Houve um aumento significativo na quantidade de tratamento neutro e objetivo da religião, e uma queda significativa nas explicações negativas. Houve também um pequeno aumento na quantidade de pesquisas efetivas relatadas.

Há outros sinais de crescente reconciliação entre a psicologia e a religião:

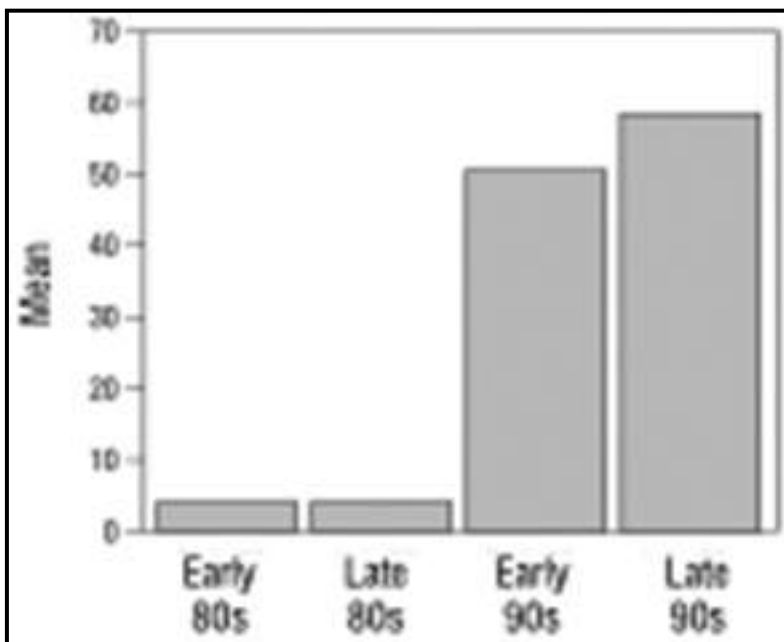
- Uma série de comentários sobre a negligência da psicologia (e da psiquiatria) referente à religião no passado têm aparecido, e a preocupação de que essa negligência deve ser corrigida (NEELEMAN; PERSAUD, 1995; PALOUTZIAN apud HESTER, 1998).
- O número de referências à religião e questões e influências religiosas está crescendo em livros de psicologia. Embora Spilka; Comp e Goldsmith (1981) detectaram uma queda entre os anos 1950 e os anos 1970, descritas acima, tem havido um aumento desde então. Podemos ver, por exemplo, a indexação da religião em vários livros didáticos de graduação em psicologia social e sobre a personalidade – duas áreas da psicologia nas quais se poderia esperar que a religião fosse considerada –, o que sugere uma mudança interessante na primeira metade da década de 1990 (Figura 4).
- O número de publicações sobre psicologia e religião está crescendo. A Figura 5 sugere um aumento na primeira metade da década de 1990, similar ao aumento sugerido na Figura 4.

FIGURA 13 – NÚMERO DE REFERÊNCIAS À RELIGIÃO POR LIVRO, EM LIVROS DIDÁTICOS DE GRADUAÇÃO SOBRE PSICOLOGIA SOCIAL E DA PERSONALIDADE



FONTE: Dein e Loewenthal (1998)

FIGURA 14 – MÉDIA ANUAL DE PUBLICAÇÕES EM RELIGIÃO E SAÚDE MENTAL, 1991-1996



FONTE: Dein e Loewenthal (1998)

- Tem havido uma série de tentativas recentes para integrar aspectos da religião e da psicologia. Uma tentativa ambiciosa foi a de Watts e Williams (1988), *The Psychology of Religious Knowing*, no qual os autores exploram a relação entre a psicologia cognitiva contemporânea e o saber religioso. Outra é o cuidadoso argumento de Spero (1992), de que um indivíduo poderá precisar aceitar a existência de Deus para explicar os fatos das relações das pessoas com Deus. Grace e Poelstra (1995) produziram uma edição especial do *Journal of Psychology and Theology* explorando a integração da psicologia e da teologia em cursos de graduação de psicologia.
- A psicologia da religião pode ser vista como uma verdadeira atividade científica social e cursos nesta área são assistidos por estudantes de qualquer ou nenhum *background* religioso. Para citar um intercâmbio entre Paloutzian e Hester (HESTER, 1998, p. 304):

(Hester) "Será que alguém tem que ter crenças religiosas para estudar a psicologia da religião?"

(Paloutzian) "Seja ou não que alguém detenha crenças religiosas pessoais, é possível que estude a psicologia da religião. Fazer pesquisa em psicologia da religião não requer manter as suas próprias crenças religiosas. Os principais estudiosos da área incluem aqueles que são religiosamente neutros, católicos, protestantes, judeus, mórmons, ateus e incógnitos. Você não precisa ser religioso para estudar psicologia da religião, da mesma forma que você não precisa estar deprimido a fim de estudar a depressão, ou sofrer preconceito a fim de estudar as atitudes raciais." (tradução nossa).

Em essência, a inicialmente má relação entre a psicologia e a religião tornou difícil para a psicologia da religião se desenvolver. No entanto, uma melhoria no relacionamento causou – e é sinalizada por – uma quantidade cada vez maior e quantidade melhor de trabalhos sobre os aspectos psicológicos da religião, e sobre o impacto da religião.

3 PSICOLOGIA DA RELIGIÃO NO BRASIL



Um bom critério para acompanhar a caminhada da psicologia da religião no Brasil é destacar a produção bibliográfica neste campo. Segue um texto sintético que aponta os principais autores, as linhas de pensamento da psicologia da religião no Brasil com sua influência europeia e norte americana e os centros de estudo no Brasil.

A PR no Brasil surgiu por influência europeia. Em São Paulo, o médico italiano Enzo Azzi, da PUC-SP, foi quem confiou, na década de 1950, ao psicólogo holandês Theo van Kolck, a direção de um Departamento de Psicologia da Religião na mesma Universidade, fortemente influenciada pela Universidade Católica de Lovaina (Leuven) e menos marcadamente pela Universidade Católica de Milão (ANDERY, 2001). Na mesma época foi criada, em São Paulo, a Associação de Psicologia Religiosa, que reunia psicólogos, médicos, antropólogos e sacerdotes, sob a direção de Theo van Kolck. Entre 1960 e 1966, a Associação organizou alguns encontros, com boa afluência de interessados, em torno de temas diversos, tais como: estrutura da personalidade e religiosidade, religião e existencialismo, Freud e a religião (ANDERY, 2001).

No Rio de Janeiro, em meados da década de 1950, o sacerdote húngaro, com passagem pela Itália, Antonius Benkö, empreendeu as primeiras pesquisas empíricas em PR na PUC-RJ. Posteriormente, a mesma instituição forneceu valiosas contribuições para a psicologia social da religião graças às pesquisas de Monique Augras (1983), especialmente no campo das religiões afro-brasileiras e do catolicismo popular. No Rio Grande do Sul, também a PUC desde cedo abrigou em sua revista de Psicologia - Psico -, artigos de PR (FINKLER, 1971, 1973). Deve-se reconhecer o cariz confessional dessas iniciativas que, no entanto, não obstou ao desenvolvimento da psicologia como ciência autônoma.

Na universidade pública, a inserção da PR ocorreu em meados da década de 1980, na Universidade de São Paulo e, posteriormente, na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e na Universidade de Brasília (UnB). Na Universidade de São Paulo, começaram a ser oferecidas disciplinas de PR, primeiro nos cursos de pós-graduação e, a seguir, no curso de graduação em Psicologia, com

abertura para os mais diversos cursos de graduação da Universidade. Tanto na Universidade de São Paulo como na Universidade de Brasília, na Universidade Católica de Brasília e na Pontifícia Universidade Católica de Campinas, alguns pós-graduandos dos vários programas de pós-graduação em Psicologia acabaram realizando suas dissertações de mestrado e suas teses de doutorado em temas da PR. Em 1998, foi constituído o Grupo de Trabalho "Psicologia & Religião", da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia (ANPEPP), que conta atualmente, entre seus membros, com professores das universidades públicas de São Paulo e Minas Gerais, das universidades católicas de São Paulo, Brasília e Campinas e da Universidade Metodista de São Paulo. O Grupo de Trabalho assumiu a realização dos seminários bienais "Psicologia e Senso Religioso", que aconteceram na Universidade Federal de Minas Gerais, na Universidade de São Paulo e na PUC-Campinas. Como foi apontado, grande parte da literatura especializada em PR, sob forma de livros ou de capítulos de livro, deriva desses eventos científicos. Registre-se, finalmente, a criação, no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social da USP, do Laboratório de Psicologia Social da Religião, cujas atividades incluem a realização de pesquisas com as respectivas publicações. FONTE: Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-37722009000300019&script=sci_arttext>. Acesso em: 21 set. 2015.

Vejam algumas denominações religiosas que se fazem presentes no Brasil, com seus comportamentos, pensamentos e sentimentos:

- Aos tipos de qualidades e comportamentos que podem ser avaliados e considerados saudáveis e normativos;
- Como essas qualidades e comportamentos podem ser mal interpretados por pessoas de fora;
- Como isso pode afetar a compreensão psicológica da religião naquela tradição religiosa em particular.

É de fato difícil considerar temas nas principais tradições religiosas sem estereotipar, ou exceder na simplificação e ignorar variações importantes e pontos de vista minoritários dentro das tradições religiosas. Esses perigos têm de ser arriscados na esperança de oferecer algumas generalizações úteis.

Finalmente, vamos considerar se existem temas comuns nas diferentes tradições religiosas, e em caso afirmativo, o que poderiam ser. Semelhanças entre os diferentes grupos religiosos podem tornar possível testar conclusões e fazer perguntas semelhantes a diferentes grupos.

3.1 O BUDISMO

O budismo é uma das duas principais tradições religiosas do Oriente, com uma estimativa de 500 milhões de adeptos em todo o mundo (Pew Research Center, 2010). Embora as imagens de santos e estátuas de Buda sejam reverenciadas pelos budistas, esta não é uma religião politeísta. De fato, há debates acadêmicos

se o budismo é teísta em absoluto. O Budismo começou cerca de 1.500 anos atrás, na Índia, como uma reação contra o politeísmo instrumental, formalizado, o dominado por castas, dominante na época.

O budismo é uma das duas principais tradições religiosas do Oriente, com uma estimativa de 500 milhões de adeptos em todo o mundo (Pew Research Center, 2010). Embora as imagens de santos e estátuas de Buda sejam reverenciadas pelos budistas, esta não é uma religião politeísta. De fato, há debates acadêmicos se o budismo é teísta em absoluto. O Budismo começou cerca de 1.500 anos atrás, na Índia, como uma reação contra o politeísmo instrumental, formalizado, o dominado por castas, dominante na época.

As duas principais formas de budismo são a *Theravada*, que é considerada como uma forma mais clássica e ortodoxa do budismo, e a *Mahayana*. O Zen (meditação) budismo é uma variedade da *Mahayana*, praticado primeiro na China e depois desenvolvido no Japão. Esta forma de budismo é talvez a mais conhecida para muitos ocidentais, uma vez que foi popularizada em muitos escritos em língua inglesa, espanhola e portuguesa. A vida sacerdotal é estimada no budismo, e isso envolve ascese, disciplina e gastar grandes quantidades de tempo em oração e meditação. A maioria das formas de budismo prescreve rituais e práticas específicas.

O ensinamento fundamental do budismo envolve a percepção do apego ao mundo e seus prazeres como a causa da dor. A automortificação também é um extremo a ser evitado. O fundador do Budismo, Gautama Buda, ensinou o "caminho do meio". A vida é fundamentalmente um processo de sofrimento. Como no hinduísmo, a transmigração e o renascimento não são vistos como progressivos, e o objetivo central da crença e da prática religiosa é o de ser liberto do apego ao material. É o desejo pelo material que provoca o sofrimento. O "Nobre Caminho Óctuplo", o caminho do meio, para a liberdade do sofrimento, inclui o pensamento, a linguagem, a ação e as atitudes mentais corretas. Estas levam à cessação da dor e à iluminação, ao nirvana, em que a alma não irá renascer a mais sofrimento.

A psicologia budista é bastante popular no Ocidente (VALENTINE, 1989; DE SILVA, 1996). Tem sido sugerido que as práticas e pensamentos religiosos poderão melhorar o bem-estar psicológico. Manne-Lewis (1986) descreve as alterações cognitivas envolvidas na iluminação, o que implica uma profunda reestruturação cognitiva e, finalmente, um estado no qual "todos os constructos pessoais foram erradicados".

De Silva (1996) descreve duas formas de meditação budista. Primeiro, *samatha* (tranquilidade), que envolve um afastamento progressivo de ambos os estímulos externos e internos, e, segundo, *vispassana* (*insight*), que envolve exercícios de concentração com foco em objetos específicos, manter uma consciência sem distrações pelo qual uma pessoa se torna consciente de todos os fenômenos e a impermanência de todas as coisas.

De Silva (1996), Shapiro (1982) e os outros têm descrito várias características da psicologia budista, que são de interesse para os psicólogos, e de possível benefício terapêutico. Estes incluem aspectos da meditação e métodos de mudança de comportamento, como o uso de recompensas para promover um comportamento desejável.

Scotton (1998) apontou que os pacientes budistas “buscam entender o significado de seu(s) problema(s), e o que falhou em sua consciência que os levou a essa dificuldade”. Os pacientes budistas podem colocar mais ênfase no contexto psicológico-interpessoal e espiritual para entender as dificuldades psicológicas. Scotton também menciona que os pacientes budistas com problemas psicológicos podem apresentar o que parece ser uma passividade patológica – aos olhos do observador ocidental.

Pode-se perguntar se a ênfase na obtenção de um estado de iluminação em que o apego à materialidade é eliminado, e em que os juízos pessoais não são valorizados, pode levar a estados que poderiam ser vistos como indiferentes e também como não reativos – para observadores de outras culturas e tradições religiosas. São os conceitos e medidas apropriadas para a psicologia ocidental da religião adequadas ao budismo? Por exemplo, será que as seguintes afirmações têm significados e valores semelhantes para os budistas assim como para os cristãos, para os quais os itens foram desenvolvidos:

- “Eu me esforço para levar a minha religião em todos os meus outros negócios na vida”. Este item avalia a religiosidade intrínseca. Foi extraído da escala de orientação religiosa de Allport e Ross (1967). Até que ponto o Budismo oferece uma maneira de se relacionar com 'outros' negócios na vida, que não seja o desapego?
- “O que a religião mais me oferece é o conforto quando a tristeza e o infortúnio atacam”. Este é um item de religiosidade extrínseca de Allport e Ross. Aqui podemos perguntar: o “conforto” é uma categoria estranha ao budismo? Além disso, um budista poderia comentar que a “tristeza” e o “infortúnio” são apenas o resultado da percepção defeituosa.

3.2 O CRISTIANISMO

O cristianismo forneceu o contexto para o desenvolvimento da psicologia da religião, e tem de longe mais adeptos entre as principais tradições religiosas, com cerca de 2,2 bilhões de pessoas identificadas como cristãos (Pew Research Center, 2010), principalmente na Europa, nas Américas e na Australásia. Assim, o cristianismo domina os países economicamente dominantes, ou ditos “desenvolvidos”.

As principais divisões do cristianismo estão entre as igrejas orientais e ocidentais, e, dentro destas últimas, a católica romana e as igrejas protestantes.

As igrejas protestantes têm menos regulamentos explícitos e doutrinas do que o catolicismo e o cristianismo oriental. O protestantismo é visto como dando maior ênfase na responsabilidade individual.

A crença fundamental é a unidade de Deus. A doutrina da trindade (Pai, Filho e Espírito Santo) também é central, assim como é a ideia de que a morte de Jesus expiou os pecados da humanidade. Jesus é visto como escolhido especialmente por Deus. Os católicos romanos, e muitos outros cristãos, também aceitam os “Dez Mandamentos”, envolvendo a crença em um único Deus, a proibição da adoração aos ídolos, cometer homicídio, roubo, inveja e a imoralidade sexual. Os Dez Mandamentos são um legado notável das origens judaicas do cristianismo. Outros escritos judaicos (Antigo Testamento) também são valorizados no cristianismo.

Os católicos são religiosamente obrigados a jejuar em dias prescritos, assistir à missa e abster-se de trabalho desnecessário aos domingos e dias santos, confessar os pecados regularmente, contribuir para o apoio da Igreja e observar as leis do casamento. Na Grã-Bretanha, nos EUA e em alguns países latino-americanos, diversas variedades do protestantismo têm ultrapassado o catolicismo em termos de número de seguidores e em termos de influência política. Os fundamentos do cristianismo, como acabamos de descrever, não são contestados no protestantismo. As principais diferenças entre o catolicismo e o protestantismo são de que obrigações religiosas específicas são impostas com menor firmeza no protestantismo. Há menos investimento de autoridade na hierarquia da Igreja e maior ênfase na consciência individual (ao menos nas denominações protestantes mais tradicionais). Entre as denominações protestantes, existem diferenças em doutrinas, por exemplo sobre as origens do pecado e como ele é perdoado, assim como na ênfase sobre o amor e a alegria.

O cristianismo forneceu o contexto para o desenvolvimento da psicologia da religião, e tem de longe mais adeptos entre as principais tradições religiosas, com cerca de 2,2 bilhões de pessoas identificadas como cristãos (Pew Research Center, 2010), principalmente na Europa, nas Américas e na Australásia. Assim, o cristianismo domina os países economicamente dominantes, ou ditos “desenvolvidos”.

As principais divisões do cristianismo estão entre as igrejas orientais e ocidentais, e, dentro destas últimas, a católica romana e as igrejas protestantes. As igrejas protestantes têm menos regulamentos explícitos e doutrinas do que o catolicismo e o cristianismo oriental. O protestantismo é visto como dando maior ênfase na responsabilidade individual.

Há um número de grupos cristãos que se distinguem por altos graus de participação ativa em grupos de adoração, incluindo comportamentos como glossolalia (“falar em línguas”), expressões de tristeza perante a pecaminosidade, de alegria por ter sido salvo, e o cantar e o dançar. Tais grupos evangélicos/carismáticos têm uma elevada percentagem de adesão afro-caribenha. Um exemplo de um tal grupo é a Igreja Metodista Episcopal Africana Sião, que se separou da

corrente principal metodista no final do século XVIII, como resultado do preconceito de raça experienciado por membros negros da igreja. Este estilo carismático do cristianismo está se tornando cada vez mais popular entre as pessoas brancas, e a alegria é uma emoção religiosa valorizada em muitos círculos cristãos. Uma série de novos grupos religiosos cristãos de estilo carismático tem surgido nos últimos anos, e pode-se argumentar que o cristianismo tem uma tradição histórica de dar origem a tais grupos (BAINBRIDGE, 1997).

Outro aspecto psicológico importante do cristianismo refere-se aos dogmas acerca do pecado. O pecado é visto como o resultado do mau uso da liberdade humana. O desejo humano é o de ter/possuir e o de desfrutar, de voltar-se para si mesmo e para as coisas deste mundo e para longe de Deus. O sofrimento, assim, é o resultado do pecado. A salvação envolve a justificação, a remoção do pecado e seus efeitos por uma ou mais penitências, indulgências, confissões, absolvições e perdão. (DODGE; ARMITAGE; KASCH, 1964; SOLOMON, 1965; ELIADE, 2010). Embora o sofrimento não seja visto como um fim desejável em si mesmo, ele é visto como uma porta de entrada para a renovação e o renascimento. A culpa e o perdão são, portanto, processos importantes na psicologia cristã.

Outra forte tradição no cristianismo de interesse psicológico considerável é o misticismo, sugestivamente descrito por um pioneiro na psicologia da religião, Otto Rudolf (1985), como a fantástica experiência do numinoso. A experiência mística é o tema de muitos tratados e obras poéticas de santos e místicos cristãos (WULFF, 1997). A admiração e o êxtase religioso são estados valorizados na tradição mística cristã.

Alguns pioneiros da psiquiatria moderna e do tratamento psiquiátrico humano foram fortemente influenciados pelo cristianismo, por exemplo, Daniel Hack Tuke era um Quaker. A psicologia da religião em si evoluiu no contexto da cultura cristã (geralmente protestante). Figuras notáveis e influentes da psicologia da religião que foram fortemente influenciadas por sua formação cristã incluem William James (1995), Rudolf Otto (1985), Paul Tournier (veja Cox, 1998), Gordon Allport (1950) e C. G. Jung (1978). Os mórmons (Santos dos Últimos Dias) tomaram um grande interesse no desenvolvimento da psicologia da religião. Barlow e Bergin (1998) sugeriram que algumas psicopatologias podem ser nutridas pelo estilo de vida e crenças dos mórmons, tais como ser um membro de um grupo minoritário, desconfiar da medicina ortodoxa, o autoritarismo, e o espiritualismo supersticioso. A deserção pode também levar a problemas de ajustamento. No entanto, em alternativa, eles sugerem que as crenças e o estilo de vida dos mórmons podem promover saúde psicológica. Muitas dessas observações podem aplicar-se a outros grupos cristãos.

3.3 ○ HINDUÍSMO

O hinduísmo é a religião da Índia, e em seu sentido mais amplo, a maior parte da população de mais de um bilhão da Índia pode ser dita como sendo hindu. Há também os hindus espalhados por todo o Extremo Oriente e muitos outros países onde os indianos se instalaram.

O hinduísmo desenvolveu-se a partir de religiões anteriores do subcontinente indiano, e há muitas variedades. O hinduísmo é uma religião pluralista, tolera uma grande variedade de crenças e práticas. Suas características principais são o seu politeísmo, que recobre um monoteísmo fundamental em que as divindades menores são aspectos subsidiários de um único Deus. Este princípio infinito (Deus) é verdadeiramente a única realidade, a causa final e o objetivo. Há um rígido sistema de castas religiosamente sancionado, agora aparentemente está se tornando mais flexível.

O culto religioso (*puja*) é realizado em um santuário no lar, geralmente por mulheres. A oração regular, o jejum, bons pensamentos e ações, a peregrinação e reverência pelos mais velhos são todos aspectos dos deveres religiosos do hindu piedoso (JUTHANI, 1998). A transmigração das almas e a reencarnação são aspectos importantes da crença hindu. O objetivo final é o infinito (Deus), e com a obtenção deste objetivo é impedido pelo *karma* (renascimento); após a morte e uma estada no céu ou no inferno, a alma renasce em uma forma física determinada por ações na encarnação anterior. Este processo de renascimento (*samsara*) é visto como potencialmente infinito e não de forma progressiva. Os infortúnios são vistos como um aspecto do *karma*. O *karma* pode ser precedido por uma *marga* – emancipação. Existem diferentes tipos de *marga* adaptados para vários tipos de indivíduos. Os principais tipos de *marga* são o dever, o conhecimento e a devoção.

Possivelmente as características mais marcantes do hinduísmo de interesse do psicólogo são:

- *atitudes para com o infortúnio*, o que poderia parecer estoico, paciente e resignado aos observadores de outras culturas;
- *tratamento da doença mental*. Nas comunidades rurais, onde a maioria (80 por cento) da

3.4 ○ ISLAMISMO

Há cerca de um bilhão e meio de muçulmanos, a maioria deles (87%-90%) sunitas (Pew Research Center, 2010). Outro grupo importante dentro do islamismo é o xiita, além de um terceiro grupo e menor, principalmente da África do Norte, o *Khawarij*. O islamismo surgiu no Oriente Médio, onde ainda é a religião predominante, mas há um número significativo de muçulmanos no subcontinente indiano e em alguns países do Extremo Oriente, e há o crescimento de minorias islâmicas em muitos países desenvolvidos. Na Grã-Bretanha, por exemplo, é numericamente a maior religião não cristã (CLARKE, 1988).

O islamismo é uma religião monoteísta e, portanto, por definição a crença em Deus é um princípio central. Em árabe, islã significa submissão à vontade de Deus. Existe um núcleo claro de deveres religiosos (os cinco pilares do Islã; HUSAIN, 1998), que são relativamente simples de especificar. Estes incluem a crença em Deus e nos profetas, a oração, ofertar uma proporção dos próprios bens, o jejum no mês de Ramadã, e a peregrinação. O islamismo moderno é entendido como originado com o profeta Maomé, que é visto como uma continuação de uma linha de profetas começando com Adão, o primeiro homem.

A característica central da visão islâmica do pecado é que o pecado envolve o esquecimento da unidade divina. A raiz do pecado é o orgulho e a autossuficiência. A razão é considerada como desempenhando um papel importante na escolha do certo.

O islamismo tem uma longa tradição de interesse em saúde mental. As instituições psiquiátricas mais antigas relatadas – estabelecidas há mais de mil anos – estavam em países muçulmanos. Os doentes mentais são vistos como "os aflitos de Alá". Na última década do século passado, uma série de publicações sobre os aspectos psicológicos do islamismo começaram a aparecer (EL AZAYEM; HEDAYAT-DIBA, 1994; GEELS, 1996; KOSE, 2012, 1996; HEDAYAT-DIBA, 1997). Uma característica de alguns desses escritos tem sido a ênfase sobre os benefícios psicológicos da prática islâmica: "ensinamentos [islâmicos] têm referência ao cuidado da família, o divórcio e a poligamia, a preocupação com o bem-estar dos pais e dos idosos, e a preocupação com a aprendizagem e o trabalho. Proscrições contra o suicídio, as perversões sexuais, o crime e discriminação racial [...] os muçulmanos podem desfrutar de uma vida saudável e equilibrada, seguindo estes ensinamentos" (EL AZAYEM; HEDAYAT-DIBA, 1994, p. 45-46, tradução nossa). Os muçulmanos relatam que as orações regulares (*salat*) são experienciadas como benéficas psicologicamente, e podem preferir tentar a oração e outros meios religiosos para aliviar a aflição psicológica (HUSAIN, 1998).

Esmail (1996) argumentou que o islamismo oferece uma visão de comunidade, *self* e autorrealização que diferem da filosofia dominante do Ocidente moderno. Esmail enfatiza a importância relativa da comunidade e dos laços comunitários na vida islâmica.

3.5 O JUDAÍSMO

Numericamente a menor das grandes religiões, o judaísmo teve influências importantes sobre o desenvolvimento das tradições numérica e politicamente poderosas do cristianismo e do islamismo. Em todo o mundo há cerca de 13 milhões de judeus, a maioria vivendo em Israel, nos EUA e nos países que compunham a antiga União Soviética, com pequenas comunidades em muitos outros países.

O judaísmo é a mais antiga das religiões monoteístas. Por definição, um princípio central é a crença na unidade de Deus. O povo judeu é visto como os portadores dessa crença. O povo judeu é obrigado a praticar um grande número

de diferentes mandamentos religiosos, que governam praticamente a totalidade de seu estilo de vida. Dieta, comportamento sexual, trabalho, ética empresarial e adoração estão entre as áreas para as quais a lei religiosa se aplica. Diferentes grupos judaicos podem variar em grau de observância e em costumes específicos. Um judeu é definido como aquele que nasceu de mãe judia ou que se converteu de acordo com a lei judaica. O judaísmo é incomum entre as religiões no sentido de que o proselitismo geralmente não é incentivado. O proselitismo não é visto como necessário para o aperfeiçoamento humano. Os não judeus são vistos como sendo justos e merecedores da vida celeste após a morte, se eles acreditarem na unicidade de Deus e não adorarem ídolos, forem justos, morais sexualmente, evitem a crueldade e o roubo.

Nos últimos anos, o mundo judaico entrou em conflito com as nações ex-comunistas e árabes, e está cheia de problemas da secularização. No entanto, há sinais de fervor religioso em algumas seções, e um forte apego generalizado à tradição e à história judaica.

Os estudos acadêmicos religiosos são muito valorizados na tradição judaica. Existe uma vasta gama de textos judaicos, que vão desde o Pentateuco, através do Talmud e outros

3.6 AS OUTRAS RELIGIÕES

Há muitas outras religiões tradicionais que têm menos aderentes ou menor impacto sobre o mundo fora da comunidade de adeptos. Elas não serão consideradas aqui.

Outras formas de religião incluem o sincretismo religioso, no qual as crenças e práticas de diferentes tradições religiosas em contato são misturadas. As religiões sincréticas foram descritas em partes da América do Sul e Caribe, onde algumas práticas cristãs foram combinadas com aquelas das religiões africanas (ou outras), como na Santeria cubana. Perez Y Mena (1998) sugerem que a influência europeia-cristã em tais religiões tem sido exagerada.

Finalmente, devemos mencionar os novos movimentos religiosos (NMR) (por muitos classificados como “seitas”), em que tem havido um crescimento rápido desde 1960. Normalmente, estes movimentos têm líderes carismáticos, que necessitam de total devoção de seus seguidores, que eles abram mão de suas ligações com família e amigos, e muitos hábitos como o tabagismo, o álcool e a promiscuidade. Muitos desses movimentos envolvem vida comunitária, e os ganhos são entregues ao movimento. Muitas vezes há forte ênfase na meditação, no misticismo e nos êxtases espirituais (Paloutzian, 1983; Galanter, 1989). Exemplos incluem a Divine Light Mission, a Igreja Universal do Reverendo Sun Yung Moon e formas de Wicca (que alegam ser um desenvolvimento da bruxaria tradicional). Esta última é uma das várias chamadas manifestações da “espiritualidade Nova Era”, e atraindo o interesse atual estão uma série de grupos milenares. Alguns novos movimentos religiosos são baseados nas religiões do Extremo Oriente,

e muitos estão rodeados por controvérsias fortes. Bainbridge (1997) oferece excelentes descrições e discussões de vários movimentos religiosos recentes e contemporâneos. Veja o texto a seguir.

Robert e Mary Ann originalmente foram treinados como psicoterapeutas-clérigos. Eles passaram a atrair amigos em uma forma de terapia psicológica-espiritual chamada de Análise das Compulsões. Aos poucos, o grupo formou laços estreitos uns com os outros, rompendo com a rede social alargada, e formando um grupo fortemente unido "livre do controle social que impõe a conformidade com as normas da sociedade em geral". Suas novas crenças e práticas se centravam em torno da ideia nuclear de que as pessoas "têm, naturalmente, os poderes e sabedoria dos deuses, se estes não tivessem sido roubados deles" talvez nas intermissões entre vidas passadas. A tecnologia espiritual certa – exercícios terapêuticos psicológicos – pode restaurar a pessoa. O grupo mudou o nome para "O Processo", e Robert escreveu um livro que descreve como a humanidade está condenada, mas "temos de ser livres", "nós seremos do Novo Começo". O grupo mudou-se de Londres para Bahamas, em seguida retornou a Londres para resgatar menores de idade membros que tinham sido sequestrados por suas famílias indignadas. O grupo se desenvolveu durante os anos de 1960, prosperou durante a década de 1970, e, eventualmente, fracassou.

FONTE: Bainbridge (1997)

Uma série de sugestões foram feitas sobre as implicações psicológicas de pertencer a um novo movimento religioso. Alguns reivindicam que os membros são apartados de hábitos destrutivos (tais como drogas e promiscuidade sexual), e que não há evidências de que os membros estejam psicologicamente desequilibrados antes ou depois (ver, por exemplo, Richardson, 1985). Os opositores acusam os NMR de lavagem cerebral de seus membros, e de explorá-los sexualmente, financeiramente e de outras formas. Nos últimos anos, vários NMR têm sido responsáveis por assassinatos – ou suicídio em massa, como em Jonestown, ou "terrorismo", como quando o movimento AUM matou um número de membros do público no metrô de Tóquio. Os NMR têm características sociopsicológicas distintas. As mais importantes são, provavelmente, a saliência da identidade de grupo, e a velocidade e totalidade com a qual as mudanças sociais, cognitivas e de estilo de vida fundamentais são exigidas. Barker (1996) discutiu as implicações de saúde mental dessas e de outras características dos NMR.

4 TEMAS COMUNS

Aqui estão alguns temas importantes que podem ser tidos como comuns para a maioria, embora não todas, das tradições religiosas:

- a realidade espiritual existe, e é importante cultivar uma consciência desta, por exemplo, por meio da oração, do estudo, da contemplação e de outras práticas;
- a fonte da realidade espiritual e material (Deus) é também a fonte de orientação para o caminho certo para viver (injunções morais e éticas baseadas

religiosamente); mais especificamente, estas incluem –

- justiça, bondade e moralidade sexual devem ser praticadas nos relacionamentos sociais e familiares;
- o desequilíbrio psicológico pode ser melhorado pela atenção a um ou mais dos preceitos acima.

5 ORIGENS DA PSICOLOGIA DA RELIGIÃO NO BRASIL

No Brasil a psicologia da religião torna-se real por uma fortíssima influência da Europa e em São Paulo surge em 1950 a APR- Associação de Psicologia Religiosa dirigida pelo psicólogo Theo van Kolck. Fizeram parte da APR médicos de todas as áreas, psicólogos, antropólogos, padres e seminaristas de todo o Brasil.

Somente 10 anos depois a APR começou a ganhar forma e aceitação da comunidade religiosa e científica e a partir de 1960 a Associação formulou a estrutura da personalidade e religiosidade, religião e existencialismo, Freud e a religião (ANDERY, 2001).

A PUC Pontifícia universidade Católica foi uma grande precursora da psicologia da religião no Brasil contribuindo significativamente para a psicologia social da religião com o intermédio da grande psicóloga Monique Augras (1983), com foco específico no estudo das religiões afro-brasileiras e do catolicismo popular.

Outro estado Brasileiro que investiu pesado no estudo das religiões foi o Rio Grande do Sul, através da PUC-RS incluindo ali vários grupos de estudo sobre religião.

Em 1960, se instituiu a Associação Brasileira de Psicologia Religiosa, e nela foi conduzido um novo enfoque de estudos da religião o fenômeno religioso conduzido por Alberto A. Andery (1963), a Associação Brasileira de Psicologia Religiosa durou apenas 10 anos, porém, foi pioneira nos estudos fenomenológicos da religião e deixou um legado grandioso que é alvo de pesquisas até a atualidade e também linhas de pesquisa em renomadas Universidades Brasileiras.

A psicologia da religião tem hoje forte aceitação no Conselho Nacional de Pesquisa Científica e Tecnológica (CNPq) garantindo várias literaturas defendidas em teses de Doutorado em todo o Brasil.

A partir do ano de 1990 cresce o número de pesquisadores interessados pelo registro das mais inúmeras experiências religiosas, para obter o máximo de dados que pudessem ser relacionados aos processos psicofisiológicos e psíquicos da experiência religiosa nas mais diversas denominações como o catolicismo, Cristianismo protestante, candomblé, umbanda, o budismo etc.

Desde 1956 é possível considerar que a Psicologia da Religião no Brasil é fonte inspiradora de possibilidades nos mais diferentes temas da área, porém ainda é possível ver muitas contradições diante dos mais diversos pontos de vista publicados em contraste com o crescimento de novas denominações religiosas e seitas que nascem a cada dia.

As interpretações fenomenológicas da religião são muitas e como as leis brasileiras abrem margem a várias interpretações, porém a acreditação dela na humanidade tem grande repercussão dentro da sociedade civil.

A Psicologia da Religião é incrivelmente complexa e ao mesmo tempo que divergem, convergem. Para você, acadêmico(a), que está pesquisando sobre a psicologia da religião a grande dica é; nunca misture a psicologia e a religião com temas que não são pertinentes aos fenômenos religiosos, tenha o máximo de atenção para que as duas áreas não invadam o espaço uma da outra e ganhem um novo tema completamente descontextualizado. Ciência e Religião. Dois pontos que não devem ter duas medidas.

LEITURA COMPLEMENTAR

PSICOLOGIA E A RELIGIÃO

Ancona M. Lopes

O projeto da modernidade levou a psicologia, em um esforço para tornar-se científica, a eleger como objeto de estudo o comportamento humano e como método de trabalho o experimental, valendo-se, principalmente, dos procedimentos de observação e mensuração. Essa exigência afastou do campo de estudo dos psicólogos todos os fenômenos que não podiam ser objeto da abordagem experimental.

A par de uma racionalização implacável e da supervalorização do método, a crença no progresso contínuo e cumulativo da ciência, na possibilidade de conhecer as leis que regem o mundo e a sociedade, de predizer e controlar o comportamento humano instaurou a ilusão de suficiência do conhecimento científico, tomando como inválidos, inaceitáveis e desnecessários os conhecimentos gerados por outros caminhos. Acreditou-se que a realidade não esconde nenhum mistério, suas leis podem ser reconhecidas progressivamente desde que a razão e o método experimental sejam corretamente utilizados.

Conhecidas as leis, o mundo poderá ser transformado por meio da técnica e colocado a serviço do homem, aumentando seu Poder.

Apesar do desenvolvimento das ciências humanas, do surgimento de novos métodos de produção do conhecimento e dos questionamentos gerados pelos resultados históricos da modernidade, os grandes valores desse paradigma encontram-se arraigados em nossa cultura, e efeitos nos meios acadêmicos e científicos são ainda muito fortes.

Principalmente, os valores que por longo tempo sustentaram o império do método experimental como única forma válida de construir conhecimento — a confiança na objetividade e racionalidade radical ainda submete o sujeito pensante a tentativas de tornar-se o mais neutro e impessoal possível em seus trabalhos de pesquisa e a reduzir seus temas de estudo a fim de objetivá-los.

Nesse contexto cultural, as relações entre a psicologia e a religião tornam-se tensas, dadas as dificuldades de se adequarem os estudos de temas de interesse comum às duas áreas ao único método de produção do conhecimento considerado científico, tanto do ponto de vista da psicologia como do da religião.

Em psicologia puderam se desenvolver trabalhos sobre assuntos da religião, dentro de algumas condições. Assim, por exemplo, foram aceitos estudos sobre temas religiosos, situados no âmbito da psicologia social, quando encarados como fenômenos culturais e históricos ou, no âmbito da psicologia clínica, quando abordados de um ponto de vista funcional, isto é, examinados a partir da função que exercem na dinâmica intrapsíquica e relacional do sujeito, principalmente no que diz respeito ao serviço que prestam pró ou antissaúde psíquica. Do ponto de vista religioso, porém, tais estudos, na medida em que delineiam um objeto de pesquisa, para tomá-lo fora do contexto que lhe dá o sentido religioso, tornam-se redutivos e trivializam a religião.

Os problemas das relações estabelecidas entre psicologia e religião, de fato são inúmeros, e a referência acima aponta apenas um deles. Eles levantam várias questões de fundo, entre as quais uma nos interessa particularmente: é possível trabalhar no campo da psicologia e da religião estabelecendo pontes que permitam aproximar as duas áreas mantendo o científico exigido pela primeira e o sentido de mistério que caracteriza a segunda?

A resposta a essa pergunta exige considerações sobre os caminhos da pesquisa e da interdisciplinaridade e aponta diretrizes para o desenvolvimento de estudos que se constituem entre as duas áreas.

FONTE: LOPES, M. Ancona. Caminhos, pressupostos e diálogos: comentários sobre o “esboço de teoria do desenvolvimento religioso” de Amatuzzi. In: PAIVA, G. J. de (org). Entre necessidade e desejo: Diálogos da Psicologia com a religião. São Paulo: Loyola, 2001. p. 59-61.

RESUMO DO TÓPICO 3

Neste tópico você viu que:

- A Psicologia é uma ciência que surgiu no século XIX e tem como objeto de estudo o comportamento e os processos mentais.
- A Psicologia da Religião nasce na década de 1880. Trata-se da aplicação da Psicologia ao estudo da religião.
- A religião, por meio de sua narrativa mítica, trazia ao homem antigo conforto e segurança sobre aspectos desconhecidos.
- Com o avanço da ciência, tal conforto deixou de ser dado pela religião e passou a ser fornecido pelo saber científico.
- Apesar do valor dado ao conhecimento científico na atualidade, existem fatores que fazem com que o homem tenha necessidade da religião.

AUTOATIVIDADE



- 1 A Psicologia da Religião nasceu na década de 1880 e, desde então, utiliza o método empírico para o desenvolvimento da sua teoria. Dessa forma, cite, pelo menos, dois objetivos da Psicologia da Religião
- 2 O ser humano tem necessidade religiosa. Isto é fato. Para explicar tal necessidade, a Psicologia fundamenta-se em duas teorias: a de Freud e as dos psiquiatras e psicólogos. Nesse sentido, discorra sobre a teoria de Freud da necessidade religiosa do ser humano.
- 3 Os fatores internos quanto os externos contribuem para a formação do que somos hoje. Além para os aspectos do desenvolvimento humano, também contribuem na formação da nossa personalidade. Nesse sentido, responda:
 - a) O que é personalidade?
 - b) Quais as características que formam uma personalidade
- 4 A Psicologia é uma ciência relativamente nova, surgiu no século XIX e trouxe contribuições em diversas áreas do saber. A Psicologia também se enveredou pelos estudos da religião. Nesse sentido, responda: Qual o objeto de estudo da Psicologia da Religião?
- 5 Diante do fato religioso, o psicólogo deve manter três tipos de atitudes. Quais são essas três atitudes?



REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. et al. **The Authoritarian Personality**. New York: Harper, 1950.

ALLPORT, Gordon W. **The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation**. New York: MacMillan, 1950.

_____. **The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation**. New York: MacMillan, 1950.

ALLPORT, Gordon W.; ROSS, J. Michael. Personal religious orientation and prejudice, **Journal of Personality and Social Psychology**, n. 5, p. 432–443, 1967. Disponível em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/6051769>>. Acesso em: 02 set. 2015.

AMARO, J. Religião e saúde mental. Disponível em: <<http://psiquiatria.incubadora.fapesp.br/portal/extensao/3idade/aulas/areligiaoecoidoso.ppt>>. Acesso em: 30 jan. 2008.

AMATUZZI, M. M. Esboço de teoria do desenvolvimento religioso. In: PAIVA, G. J. de (org). Entre necessidade e desejo: Diálogos da Psicologia com a religião. São Paulo: Loyola, 2001.

ANDERY, A.A. Psicologia na Comunidade, in Lane y otros, *Psicología Social: o homem em movimento*, 5ª ed. São Paulo: editora brasiliense, 2001.

_____. O conceito de psicologia religiosa. *Revista de Psicologia Normal e Patológica*, 9, 527-535, 1963.

ANTUNES, Mitsuko Aparecida Makino. **A psicologia no Brasil**. São Paulo: Unimarco Editora e Educ, 1999.

ARCURI, Irene Gaeta, ANCONA-LOPEZ, Marília. (Org). **Temas em psicologia da religião**. São Paulo: Vektor, 2007.

ARGYLE, M.; BEIT-HALLAHMI, B. **The Social Psychology of Religion**. London: Routledge & Kegan Paul, 1975. Disponível em: <<http://books.google.com/books?vid=ISBN1135041482>>. Acesso em: 13 set. 2015.

ASCH, S. E. Opinions and social pressure, **Scientific American**, n. 193, p. 31–35, 1955. Disponível em: <<http://www.lucs.lu.se/wp-content/uploads/2015/02/Asch-1955-Opinions-and-Social-Pressure.pdf>>. Acesso em: 27 set. 2015.

ATKINSON, J. M. The patient as sufferer, **British Journal of Medical Psychology**, n. 66, p. 113–120, 1993.

AUGRAS, Monique. Todos os santos são bem-vindos. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

ÁVILA, Antônio. **Para conhecer a psicologia da religião**. São Paulo: Loyola, 2007.

BAINBRIDGE, William Sims. **The Sociology of Religious Movements**. New

York and London: Routledge, 1997. Disponível em: <<http://books.google.com/books?vid=ISBN0415912024>>. Acesso em: 15 set. 2015.

BALL, Harfiyah. **Why British Women Embrace Islam**. Leicester: Muslim Youth Education Council, 1987.

BANDURA, Albert. *Aprendizaje social y desarrollo de la personalidad*. Madrid: Alianza Universidad, 1990.

BARKER, Eileen. **The Making of a Moonie**: Choice or Brainwashing? Oxford: Blackwell, 1984.

BARKER, Eileen. New Religions and Mental Health. In: BHUGRA, Dinesh (Ed.). **Psychiatry and Religion**: Context, Consensus, and Controversies. London: Routledge, 1996. Disponível em: <<http://books.google.com/books?vid=ISBN0415165121>>. Acesso em: 11 set. 2015.

BARLOW, S. H.; BERGIN, A. E. Religion and mental health from the Mormon perspective. In: KOENIG, H. G. (Ed.). **Handbook of Religion and Mental Health**. New York: Academic Press, 1998. Disponível em: <<http://books.google.com/books?vid=ISBN008053371X>>. Acesso em: 11 set. 2015.

BARNES, Michael; DOYLE, Dennis; JOHNSON, Byron. The formation of a Fowler scale: An empirical assessment among Catholics, **Review of Religious Research**, n. 30, p. 412–420, 1989. Disponível em: <<http://connection.ebscohost.com/c/articles/11057472/formulation-fowler-scale-empirical-assessment-among-catholics>>. Acesso em: 23 set. 2015.

BARTHOLOMEW, K. Adult attachment processes: Individual and couple perspectives, **British Journal of Medical Psychology**, n. 70, p. 249–264, 1997. Disponível em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/9376331>>. Acesso em: 15 out. 2015.

BARTOSHUK, L. M. et al. PROP (6-n-propyl-thiouracil) supertasters and the saltiness of NaCl. **Annals of the New York Academy of Sciences**, n. 855, p. 793-796, 1998. Disponível em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/9929686>>. Acesso em: 19 set. 2015.

BASTOS, Antonio V. B.; GOMIDE, Paula I. C. O psicólogo brasileiro: sua atuação e formação profissional. In: YAMAMOTO, Oswaldo H.; COSTA, Ana L. F. (Orgs.). **Escritos sobre a profissão de psicólogos no Brasil**. Natal: EDUFRN, 2010. p. 229-255

BATSON, Charles Daniel. Religion as prosocial: Agent or double agent?, **Journal for the Scientific Study of Religion**, n. 15, p. 29–45, 1976.

BATSON, Charles Daniel et al. **Religion and the Individual**: A Social-Psychological Perspective. Oxford: Oxford University Press, 1993.

BEARDSWORTH, Timothy. **A Sense of Presence: The Phenomenology of Certain Kinds of Visionary and Ecstatic Experience, Based on a Thousand Contemporary First-hand Accounts.** Oxford: Religious Experience Research Centre, University of Wales, 2009.

BEAUCHAMP, G. K. et al. Infant salt taste: developmental, methodological, and contextual factors. **Developmental psychobiology**, n. 27, p. 353-365, 1994. Disponível em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/8001725>>. Acesso em: 15 set. 2015.

BEIT-HALLAHMI, Benjamin. **Prolegomena to the Psychological Study of Religion.** Cranbury, New Jersey, London, England, and Ontario, Canada: Associated University Presses, 1989.

BELGUM, D. Guilt and/or self-esteem as consequences of religion, **Journal of Religion and Health**, n. 31, p. 73–85, 1992. Disponível em: <<http://link.springer.com/article/10.1007/BF00986846#page-1>>. Acesso em: 23 set. 2015.

BELLO, A.A. **Culturas e religiões – uma leitura fenomenológica** Bauru: EDUSC, 1998.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento.** Trad. de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2004.

BERGIN, A. E. Religiosity and mental health: a critical re-evaluation and meta-analysis, **Professional Psychology: Research and Practice**, n. 14, p. 170–184, 1983. Disponível em: <<https://ojs.lib.byu.edu/spc/index.php/IssuesInReligionAndPsychotherapy/article/viewFile/186/185>>. Acesso em: 12 out. 2015.

BERKE, J. **The Tyranny of Malice: Explaining the Dark Side of Character and Culture,** New York: Summit Books, 1990.

BETTELHEIM, Bruno. **Freud e a alma humana.** São Paulo: Cultrix, 1993.

BHUGRA, Dinesh. Hinduism and Ayurveda: Implications for managing mental health. In: BHUGRA, Dinesh (Ed.). **Psychiatry and Religion: Context, Consensus, and Controversies.** London: Routledge, 1996. Disponível em: <http://books.google.com/books?vid=ISBN_0415165121>. Acesso em: 11 set. 2015.

BIALE, D. Eros and enlightenment: Love against marriage in the Eastern European Jewish enlightenment, **Polin**, n. 1, p. 50–67, 1983.

BÍBLIA ON-LINE: Disponível em: <<https://www.bibliaonline.com.br/>>. Acesso em: 17 nov. 2015.

BIRTCHNELL, J. Attachment in an interpersonal context, **British Journal of Medical Psychology**, n. 70, p. 265–280, 1997. Disponível em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/9376332>>. Acesso em: 15 out. 2015.

BLACKMORE, Susan J. **Experiências for a do corpo**: uma investigação com base em pesquisas realizadas pela Society For Psychical Research. São Paulo: Pensamenots, 1993.

BOWLBY, John. **Apego e perda, v.1**: A natureza do vínculo. Trad. de Alvaro Cabral. São Paulo: Martins, 2002.

_____. **Apego e perda, v.2**: Separação, angústia e raiva. Trad. de Leonidas Hegenberg. São Paulo: Martins, 2004a.

_____. **Apego e perda, v.3**: Tristeza e depressão. Trad. de Waltensir Dutra. São Paulo: Martins, 2004b.

BRAGAN, K. The psychological gains and losses of religious conversion, **British Journal of Medical Psychology**, n. 50, p. 177–180, 1977. Disponível em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/871454>>. Acesso em: 02 out. 2015.

BREWIN, C. **Cognitive Foundations of Clinical Psychology**. Hillsdale, New Jersey: Lawrence Erlbaum, 1988.

BRODY, G. H.; SHAFFER, D. R. Contributions of parents and peers to children's moral socialisation, **Developmental Review**, n. 2, p. 31–75, 1982.

BRODY, G. H. et al. Parental religiosity and youth competence, **Developmental Psychology**, n. 32, p. 696–707, 1998.

BROWN, Laurence Binet. **The Psychology of Religious Belief**. London: Academic Press, 1987.

_____. **The Human Side of Prayer**. Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1994.

BROWN, Roger. **Social Psychology**. 2. ed. New York: Simon and Shuster, 2003. Disponível em: <<http://books.google.com/books?vid=ISBN074325340X>>. Acesso em: 14 set. 2015.

BROWN, G. A.; SPILKA, B.; CASSIDY, S. The structure of mystical experience and pre- and post-experience lifestyle correlates. **The International Journal for the Psychology of Religion**, v. 2, n. 4, 1992. Disponível em: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1207/s15327582ijpr0204_4>. Acesso em: 12 set. 2015.

BUCKLEY, Peter; GALANTER, Marc. Mystical experience, spiritual knowledge and a contemporary ecstatic religion, **British Journal of Medical Psychology**, n. 52, p. 281–289, 1979. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.2044-8341.1979.tb02527.x/abstract>>. Acesso em: 12 set. 2015.

CAIRNS, E. Intergroup conflict in Northern Ireland. In: H. Tajfel (Ed.). **Social Identity and Intergroup Relations**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

CAMPION, J.; BHUGRA, D. Experiences of healing of psychiatric patients in South India. **Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology**, 32, 215–221, 1997. Disponível em: <<http://link.springer.com/article/10.1007%2F00788241#page-1>>. Acesso em: 22 out. 2015.

CAMPION, M. A.; THAYER, P. W. How do you design a job? **Personnel Journal**, n. 68, p. 43–46, 1989. Disponível em: <<http://catalogue.nla.gov.au/Record/5568193>>. Acesso em: 11 set. 2015.

CAMPION, J.; BHUGRA, Dinesh. Religious and indigenous treatment of mental illness in South India – a descriptive study, **Mental Health, Religion and Culture**, n. 1, p. 21–29, 1998. Disponível em: <<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13674679808406494?journalCode=cmhr20>>. Acesso em: 27 set. 2015.

CAPPS, D. **Men, Religion and Melancholia**: James, Otto, Jung and Erikson. New Haven and London: Yale University Press, 1997.

_____. Religion and child abuse: perfect together. **Journal for the Scientific Study of Religion**, n. 31, p. 1–14, 1992. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1386828?seq=1#page_scan_tab_contents>. Acesso em: 11 out. 2015.

CINNIRELLA, Marco; LOEWENTHAL, Kate Miriam. Religious influences on beliefs about mental illness in minority groups: a qualitative interview study, **British Journal of Medical Psychology**, n. 72, p. 505–524, 1999. Disponível em: <<http://www.brown.uk.com/stigma/cinnirella.pdf>>. Acesso em: 23 set 2015.

CLARKE, P. B. Islam in contemporary Europe. In: SUTHERLAND, S. (Ed.). **The World's Religions**. London: Routledge, 1988, p. 498–519.

CODOL, J. P. On the so-called “superior conformity of the self” behaviour: Twenty experimental investigations, **European Journal of Social Psychology**, n. 5, p. 457–501., 1975.

COHEN, R. M. et al. Abnormalities in the distributed network of sustained attention predict neuroleptic treatment response in schizophrenia, **Neuropsychopharmacology**, n. 19, p. 36–47, 1998. Disponível em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/9608575>>. Acesso em: 29 set 2015.

COLQUHOUN, F. **Harringay Story**. London: Hodder & Stoughton, 1955.

COLLINS, N. L.; READ, S. J. Adult attachment, working models, and relationship quality in dating couples, **Journal of Personality and Social Psychology**, n. 58, p. 644–663, 1990. Disponível em: <https://labs.psych.ucsb.edu/collins/nancy/UCSB_Close_Relationships_Lab/Publications_files/Collins%20and%20Read,%201990.pdf>. Acesso em: 12 set 2015.

COOPER-GREENE, E. J. Intrinsic religious orientation and beliefs about sexual morality, **BSc Psychology Project, Royal Holloway**: University of London, 1998.

COOPER, H. "The cracked crucible": Judaism and mental health. In: BHUGRA, Dinesh (Ed.). **Psychiatry and Religion: Context, Consensus, and Controversies**. London: Routledge, 1996. Disponível em: <<http://books.google.com/books?vid=ISBN0415165121>>. Acesso em: 11 set. 2015.

CRAISSATI, Jackie. Mental health care in India, **The Psychologist**, n. 3, p. 19–22. 1990.

COX, J. The psychiatrist as gatekeeper: Reflections on contemporary community psychiatry and the contribution of Paul Tournier. In: The Fourth Biennial Conference on Religion and Psychiatry: Multicultural Psychiatry in a Multifaith Society, Institute of Psychiatry, London, 1998.

DARWIN, Charles. **A origem do homem e a seleção sexual**. Trad. de Atilio Cancian e Eduardo Nunes Fonseca. São Paulo: Hemus, 1974.

_____. **A origem das Espécies, no meio da seleção natural ou a luta pela existência na natureza**. Trad. de Mesquita Paul. Porto: LELLO & IRMÃO, 2003.

DAY, James A. Speaking of belief: Language, performance and narrative in the psychology of religion, **International Journal for the Psychology of Religion**, n. 3, p. 213–230, 1993. Disponível em: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1207/s15327582ijpr0304_1?journalCode=hjpr20>. Acesso em: 17 set. 2015.

DEBO, Angie. **A History of the Indians of the United States**. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 2013. Disponível em: <<http://books.google.com/books?vid=ISBN0806189657>>. Acesso em: 23 set. 2015.

DEIN, Simon.; LOEWENTHAL, Kate Miriam. Editorial. **Mental Health, Religion and Culture**, n. 1, p. 5–9. 1998.

DE CASTRO, J. M. Eating behavior: lessons from the real world of humans. **Nutrition**, n. 16, p. 800–813, 2000. Disponível em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/11054584>>. Acesso em: 11 set. 2015.

DEL PRETTE, Almir. Teoria das minorias ativas: pressupostos, conceitos e desenvolvimento. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, v. 11, n.2, p. 145–153, 1995. Disponível em: <<http://www.rihs.ufscar.br/wp-content/uploads/2015/02/Teoria-das-minorias-ativas-pressupostos-conceitos-e-desenvolvimento.pdf>>. Acesso em: 17 set. 2015.

DE SILVA, P. Buddhist psychology and implications for treatment. In: BHUGRA, Dinesh (Ed.). **Psychiatry and Religion: Context, Consensus, and Controversies**. London: Routledge, 1996. Disponível em: <<http://books.google.com/books?vid=ISBN0415165121>>. Acesso em: 11 set. 2015.

DE WALL, Frans B. M. Evolutionary psychology: the wheat and the chaff. **Current Directions in Psychological Science**, n. 11, p. 187-191, 2002. Disponível em: <http://www.emory.edu/LIVING_LINKS/publications/articles/deWaal_2002.pdf>. Acesso em: 20 set. 2015.

DEGENHARDT, L.; HALL, W.; LYNSKEY, M. Testing hypotheses about the relationship between cannabis use and psychosis. **Drug and Alcohol Dependence**, n. 71, p. 37-48, 2003. Disponível em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/12821204>>. Acesso em: 04 set. 2015.

DENNETT, Daniel Clement. **La conciencia explicada**: una teoría interdisciplinar. Trad. de Sergio Balari. Barcelona: Paidós, 1995.

_____. **A liberdade evolui**. Trad. de Jorge Beleza. Lisboa: Temas e Debates, 2005.

DICKIE, J. R. et al. Parent-child relationships and children's images of God, **Journal for the Scientific Study of Religion**, n. 36, p. 25-43, 1997. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1387880>>. Acesso em 27 set 2015.

DODGE, J.; ARMITAGE, J.; KASCH, H. (Eds.). **Encyclopaedia Britannica**, London: William Benton, 1964.

DONALDSON, Margaret C. **A mente da criança**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
DREWNOWSKI, A. et al. Sensory responses to 6-n-propyl-thiouracil (PROP) or sucrose solutions and food preferences in young women. **Annals of the New York Academy of Sciences**, n. 855, p. 797-801, 1998. Disponível em: <<http://deepblue.lib.umich.edu/handle/2027.42/74572>>. Acesso em: 30 set. 2015.

DURKHEIM, E. educação e sociologia. 11. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1978.

_____. **As formas elementares de vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Paulinas, 1989.

_____. **O suicídio**: estudo de sociologia. Trad. de Andréa Stahel M. da Silva. São Paulo: EDIPRO, 2014.

EL AZAYEM, G. A.; HEDAYAT-DIBA, Z. The psychological Aspects of Islam: Basic Principles of Islam and their psychological corollary, **International Journal for the Psychology of Religion**, n. 4, p. 41-50, 1994. Disponível em: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1207/s15327582ijpr0401_6>. Acesso em: 29 set. 2015.

ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas** – v.1 – da idade da pedra aos minstérios de Elêusis. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

ELIAS, N. **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

ELKIND, David. Piaget's semi-clinical interview and the study of spontaneous religion, **Journal for the Scientific Study of Religion**, n. 4, p. 40-47, 1964. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1385202>>. Acesso em: 12 out. 2015.

ELLISON, C.W. Spiritual well-being: Conceptualization and measurement, **Journal of Psychology and Theology**, n. 11, p. 330–340, 1983. Disponível em: <<http://journals.biola.edu/jpt/volumes/11/issues/4/articles/330>>. Acesso em: 17 out. 2015.

EMLER, Nicholas; PALMER-CANTON, Emma; ST. JAMES, Angela. Politics, moral reasoning and the Defining Issues Test: A reply to Barnett et al. (1995), **British Journal of Social Psychology**, 37, 457–476, 1998. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.2044-8309.1998.tb01184.x/abstract>>. Acesso em: 22 out. 2015.

ENGLISH, H. B.; ENGLISH A. C. **A Comprehensive Dictionary of Psychological and Psychoanalytic Terms: A Guide to Usage**. New York, London and Toronto: Longmans Green, 1958.

ENSINCK, K.; ROBERTSON, B. Patient and family experiences of psychiatric services and African indigenous healers, **Transcultural Psychiatry**, n. 36, p. 23–43, 1999.

ERIKSON, Erik H. **Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History**. New York: W. W. Norton, 1993.

_____. **Identidade, juventude e Crise**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972.

_____. **Infância e Sociedade**. 2. ed. Trad. de G. Amado. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

_____. **Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History**. New York: W. W. Norton, 1993.

ERNSBERGER, D. J.; MANASTER, G. L. Moral development, intrinsic/extrinsic religious orientation, and denominational teaching, **Genetic Psychology Monographs**, n. 104, p. 23–41, 1981.

ESAU, T. G. The evangelical Christian in psychotherapy, **American Journal of Psychotherapy**, n. 52, p. 28–36, 1998. Disponível em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/9553638>>. Acesso em: 3 out. 2015.

ESMAIL, A. Islamic communities and mental health. In: BHUGRA, Dinesh (Ed.). **Psychiatry and Religion: Context, Consensus, and Controversies**. London: Routledge, 1996. Disponível em: <<http://books.google.com/books?vid=ISBN0415165121>>. Acesso em: 11 set. 2015.

EVARTS, A. B. Dementia Praecox in the coloured race, **Psychoanalytic Review**, n. 1, p. 388–403.

EYSENCK, H. J.; EYSENCK, M. W. **Personality and Individual Differences**. New York: Plenum, 1985.

EYSENCK, M. W. Personality and the psychology of religion, **Mental Health, Religion and Culture**, n. 1, p. 11–19, 1998. Disponível em: <<http://www.tandfonline>>.

com/doi/abs/10.1080/13674679808406493?journalCode=cmhr20#.Vk9dD9-rRo4>.
Acesso em: 29 set. 2015.

FALBO, T.; SHEPPERD, J. A. Self-righteousness: cognitive power and religious characteristics, **Journal of Research in Personality**, n. 20, p. 145–157, 1986.

FENWICK, P. Meditation and the EEG. In: WEST, M. A. (Ed.). **The Psychology of Meditation**. Oxford: Oxford University Press, 2015.

FENWICK, P. The neurophysiology of religious experience. In: BHUGRA, Dinesh (Ed.). **Psychiatry and Religion: Context, Consensus, and Controversies**. London: Routledge, 1996. Disponível em: <<http://books.google.com/books?vid=ISBN0415165121>>. Acesso em: 11 set. 2015.

FINN, Mark.; GARTNER, John. (Eds.). **Object Relations Theory and Religion: Clinical Applications**. Westport, Connecticut: Praeger, 1992.

FIRTH, Shirley. Dying, **Death and Bereavement in a British Hindu Community**. Leuven: Peeters, 1997. Disponível em: <<http://books.google.com/books?vid=ISBN9068319760>>. Acesso em: 23 set. 2015.

FONTANA, D. Some standardisation data for the Sandler-Hazari Obsessionality Inventory, **British Journal of Medical Psychology**, n. 53, p. 267–275, 1980. Disponível em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/7417386>>. Acesso em: 19 set. 2015.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: história das violências nas prisões**. 18. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987.

FOWLER, James W. **Estágios da Fé**. São Leopoldo: Sinodal, 1992.

FOWLER, James W.; NIPKOW, K. E.; SCHWEITZER, F. (Eds.). **Stages of Faith and Religious Development: Implications for Church, Education and Society**. New York: Crossroad Publishing, 1992.

FOSKETT, J. Christianity and psychiatry. In: BHUGRA, Dinesh (Ed.). **Psychiatry and Religion: Context, Consensus, and Controversies**. London: Routledge, 1996. Disponível em: <<http://books.google.com/books?vid=ISBN 0415165121>>. Acesso em: 11 set. 2015.

FRAAS, H. J. **A religiosidade humana: compêndio de psicologia da religião**. São Leopoldo: Sinodal, 1997.

FRANCIS, Leslie J. Reliability and validity of a short scale of attitude toward Christianity among adults, **Psychological Reports**, n. 72, p. 615–618, 1993. Disponível em: <<http://www.amsciepub.com/doi/abs/10.2466/pr0.1993.72.2.615?journalCode=pr0>>. Acesso em: 11 set. 2015.

FREUD, Sigmund. **Atos obsessivos e prática religiosa** (1907). In: Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 9. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. **Totem e tabu e outros trabalhos**. Vol. XIII (1913-1914). Disponível em: <http://www.planonacionaldeleitura.gov.pt/clubedeleituras/upload/e_livros/cle000164.pdf>. Acesso em: 17 nov. 2015.

_____. O estranho. In: _____. **Edição standard brasileira das obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, volume XVII: história de uma neurose infantil**. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

_____. Moisés e o monoteísmo. In: _____. **Edição standard brasileira das obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, volume XXIII: Moisés e o monoteísmo, esboço de psicanálise e outros trabalhos (1937-1939)**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. Atos obsessivos e práticas religiosas. In: _____. **Edição standard brasileira das obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, volume IX: “Gradiva” de Jensen e outros trabalhos (1906-1908)**. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. Luto e melancolia. In: _____. **Sigmund Freud Obras Completas. Vol. 12**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. Totem e tabu. In: _____. **Obras completas volume 11: totem e tabu, contribuições à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. O futuro de uma ilusão e outros textos. In: _____. **Obras completas volume 17: Inibição, sintomas e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014a.

_____. O mal-estar na civilização. In: _____. **Obras Completas, volume 18: O mal-estar na civilização, Novas conferências introdutórias e Outros Textos (1930-1936)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014b.

_____. Moisés e o monoteísmo. In: _____. **Edição standard brasileira das obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, volume XXIII: Moisés e o monoteísmo, esboço de psicanálise e outros trabalhos (1937-1939)**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. Atos obsessivos e práticas religiosas. In: _____. **Edição standard brasileira das obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, volume IX: “Gradiva” de Jensen e outros trabalhos (1906-1908)**. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. Totem e tabu. In: _____. **Obras completas volume 11: totem e tabu, contribuições à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. O futuro de uma ilusão e outros textos. In: _____. **Obras completas volume 17: Inibição, sintomas e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014a.

_____. O mal-estar na civilização. In: _____. **Obras Completas, volume 18: O mal-estar na civilização**, Novas conferências introdutórias e Outros Textos (1930-1936). São Paulo: Companhia das Letras, 2014b.

FREITAS, Regina H. (Org.). **História da psicologia**: pesquisa, formação, ensino [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008. Disponível em: <<http://static.scielo.org/scielobooks/c2248/pdf/freitas-9788599662830.pdf>>. Acesso em: 5 nov. 2015.

FROMM, Erich. **Psicanálise e Religião**. 3. ed. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, 1966.

FUGATE, J. R. **What the Bible Says About Child Training**. Garland, Texas: Aletheia Publishers, 1980.

FULFORD, K. W. M. From culturally sensitive to culturally competent. In: BHUI, K.; OLAJIDE, D. (Eds.). **Mental Health Service Provision for a Multi-Cultural Society**. London: W. B. Saunders, 1999.

FURNHAM, A.; BROWN, L. B. Theodicy: A neglected aspect of the psychology of religion, **International Journal for the Psychology of Religion**, n. 2, p. 36-46, 1992.

FURNHAM, A.; PROCTER, E. Belief in a just world: Review and critique of the individual difference literature, **British Journal of Social Psychology**, n. 28, p. 365–384, 1989.

FURUKAWA, T. Cultural distance and its relationship to psychological adjustment of international exchange students. **Psychiatry and Clinical Neurosciences**, n. 51, p. 87-91, 1997. Disponível em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/9225369>>. Acesso em: 25 set. 2015.

GALTON, Francis. **Hereditary genius**: an inquiry into its laws and consequences. London: MACMILLAN, 1892. Disponível em: <<http://galton.org/books/hereditary-genius/text/pdf/galton-1869-genius-v3.pdf>>. Acesso em: 23 out. 2015.

_____. **Inquiries into Human Faculty and Development**. New York: Macmillan, 1883. Disponível em: <<http://ajp.psychiatryonline.org/doi/abs/10.1176/ajp.136.2.165?journalCode=ajp>>. Acesso em: 01 out. 2015.

GALANTER, Marc (Ed.) **Cults and New Religious Movements**. Washington, DC: American Psychiatric Association, 1989. Disponível em: <<http://books.google.com/books?vid=ISBN0890422125>>. Acesso em: 15 set. 2015.

GALANTER, Marc et al. The “Moonies”: a psychological study of conversion and membership in a contemporary religious sect, **American Journal of Psychiatry**, n. 136, p. 165–170, 1979. Disponível em: <<https://archive.org/details/inquiriesintohu00galtgoog>>. Acesso em: 04 out. 2015.

GANZEVOORT, R. R., Religious coping reconsidered, Part One: An integrated approach, **Journal of Psychology and Theology**, n. 26, p. 270–275, 1998a.

_____. Religious coping reconsidered, Part Two: A narrative reformulation, **Journal of Psychology and Theology**, n. 26, p. 276–286, 1998b.

GEELS, A. A note on the psychology of Dhikr: The Halveti Jerrahi order of dervishes in Istanbul, **International Journal for the Psychology of Religion**, n. 6, p. 229–252, 1996. Disponível em: <<https://ojs.abo.fi/index.php/scripta/article/download/510/905>>. Acesso em: 13 set. 2015.

GERGEN, Kenneth J. Belief as a relational resource, **International Journal for the Psychology of Religion**, n. 3, p. 231–236, 1993. Disponível em: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1207/s15327582ijpr0304_2>. Acesso em: 22 set. 2015.

GILLIGAN, C. **In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2009. Disponível em: <<http://books.google.com/books?vid=ISBN0674037618>>. Acesso em: 26 set. 2015.

GILBERT, K. Religion as a resource for bereaved parents, **Journal of Religion and Health**, n. 31, p. 19–30, 1992. Disponível em: <<http://link.springer.com/article/10.1007%2FBF00986842>>. Acesso em: 09 out. 2015.

GLOCK, Charles Young; STARK, Rodney. **Religion and Society in Tension**. Chicago: Rand McNally, 1965.

GOLDMAN, R. **Religious Thinking from Childhood to Adolescence**. London: Routledge & Kegan Paul, 1964.

GRACE, C. R.; POELSTRA, P. L. (Eds.). **Journal of Psychology and Theology, Special Issue: An Exploration of Integrative Issues in Undergraduate Psychology Programs**, 1995.

GRADY, B.; LOEWENTHAL, K. M. Features associated with speaking in tongues (glossolalia), **British Journal of Medical Psychology**, n. 70, p. 185–191, 1997. Disponível em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/9210995>>. Acesso em: 15 set. 2015.

GREENBERG, D.; WITZTUM, E. The treatment of obsessive-compulsive disorder in strictly religious patients, In: PATO, M. T.; ZOHAR, J. (Eds.). **Current Treatment of Obsessive Compulsive Disorder**. Washington: American Psychiatric Association, 2008. Disponível em: <<http://books.google.com/books?vid=ISBN1585628018>>. Acesso em: 2 out. 2015.

GREENBERG, D.; WITZTUM, E. The influence of cultural factors on obsessive compulsive disorders: Religious symptoms in a religious society, **Israel Journal of**

Psychiatry and Related Sciences, n. 31, p. 211–220, 1994. Disponível em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/7868322>>. Acesso em: 14 out. 2015.

GREENBERG, D. et al. Scrupulosity: Religious attitudes and clinical presentations, **British Journal of Medical Psychology**, n. 60, p. 29–37, 1987. Disponível em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/3567108>>. Acesso em: 13 out. 2015.

GRIFFITH, E. E. H.; BILITY, K. M. Psychosocial factors and the genesis of new African-American religious groups. In: BHUGRA, Dinesh (Ed.). **Psychiatry and Religion: Context, Consensus, and Controversies**. London: Routledge, 1996. Disponível em: <<http://books.google.com/books?vid=ISBN0415165121>>. Acesso em: 11 set. 2015.

GROM, Bernhard; GUERRERO, José Ramon. **El anuncio del Dios cristiano: análisis y consecuencias para la educación de la fé**. Trad. de Severiano Talavero. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1979. Disponível em: <<http://books.google.com/books?vid=ISBN8485376161>>. Acesso em: 02 out. 2015.

HARDY, Alister. **The Living Stream**. London: Collins, 1965.

____. **The Divine Flame**. London: Collins, 1966.

____. **The Biology of God**. London: Jonathan Cape, 1975.

____. **The Spiritual Nature of Man**. Oxford: Clarendon Press, 1979.

HAY, David. “The Biology of God”: What is the current status of Hardy’s hypothesis?, **International Journal for the Psychology of Religion**, n. 4, p. 1–23, 1994. Disponível em: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1207/s15327582ijpr0401_1#.VlKSK9-rRPM>. Acesso em: 24 out. 2015.

HANGGI, Evelyn B. Categorization learning in horses (Equus caballus). **Journal of Comparative Psychology**, v. 113, n. 3, Sep. 1999, p. 243–252. Disponível em: <<http://psycnet.apa.org/psycinfo/1999-03911-002>>. Acesso em: 3 out. 2015.

HEWSTONE, et al. Models of crossed categorization and intergroup relations. **Journal of Personality and Social Psychology**, n. 64, p. 779–793, 1993.

HEDAYAT-DIBA, Z. The Selfobject functions of the Koran, **International Journal for the Psychology of Religion**, n. 7, p. 211–236, 1997. Disponível em: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1207/s15327582ijpr0704_1#.Vk9gKt-rRsM>. Acesso em: 12 set. 2015.

HELMINIAK, D. A., A scientific spirituality: The interface of Psychology and Theology, **International Journal for the Psychology of Religion**, n. 6, p. 1–20, 1996. Disponível em: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1207/s15327582ijpr0601_1?journalCode=hjpr20>. Acesso em: 30 set. 2015.

HESTER, M. P. The status of Psychology of Religion: An interview with Raymond F. Paloutzian, **Teaching of Psychology**, n. 25, p. 303–306. Disponível em: <<http://top.sagepub.com/content/25/4/303.abstract>>. Acesso em: 21 set. 2015.

HERGENHAHN, B. R. **Introducción a la historia de la Psicología**. Madrid: Thomson, 2001.

HEIRICH, Max. Change of heart: a test of some widely-held theories about religious conversion, **American Journal of Sociology**, n. 83, p. 653–680, 1977. Disponível em: <<http://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/2027.42/50862/82.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 24 out. 2015.

HOCKENBURY, D; HOCKENBURY, S. **Descobrimos a psicologia**. 2. ed. São Paulo: Manole, 2003.

HOOD, R. W. Jr. The construction and preliminary validation of a measure of reported mystical experience, **Journal for the Scientific Study of Religion**, n. 14, p. 29–41, 1975. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1384454?seq=1#page_scan_tab_contents>. Acesso em: 16 out. 2015.

HOOD, R.W. Jr. Sin and guilt in faith traditions: Issues for self-esteem. In: SCHUMAKER, J. (Ed.) **Religion and Mental Health**. Oxford: Oxford University Press, 1992. Disponível em: <<http://books.google.com/books?vid=ISBN0195361490>>. Acesso em: 14 out. 2015.

_____. The construction and preliminary validation of a measure of reported mystical experience, **Journal for the Scientific Study of Religion**, n. 14, p. 29–41, 1975. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1384454?seq=1#page_scan_tab_contents>. Acesso em: 16 out. 2015.

HOLM, Nils G. Sunden's role theory and glossolalia, **Journal for the Scientific Study of Religion**, n. 26, p. 383–389, 1987. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1386441?seq=1#page_scan_tab_contents>. Acesso em: 4 out. 2015.

HOWARD, G. S. Adapting human lifestyles for the 21st century. **American Psychologist**, n. 55, p. 509–515, 2000. Disponível em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/10842431>>. Acesso em 12 set. 2015.

HUNTER, J. A. et al. Intergroup violence and intergroup attributions, **British Journal of Social Psychology**, n. 30, p. 261–266, 1991.

HUXLEY, Aldous. **As portas da percepção: céu e inferno**. Trad. de Marcelo Brandão e Thiago Blumenthal. São Paulo: Biblioteca Azul 2015.

HUSAIN, S. A. Religion and mental health from the Muslim perspective. In: KOENIG, H. G. (Ed.). **Handbook of Religion and Mental Health**. New York: Academic Press, 1998. Disponível em: <<http://books.google.com/books?vid=ISBN008053371X>>. Acesso em: 11 set. 2015.

HULL, Clark L. The goal gradient hypothesis and maze learning. **Psychological Review**, n. 39, p. 25-43, 1932. Disponível em: <<http://psycnet.apa.org/psycinfo/1932-01362-001>>. Acesso em: 29 set. 2015.

IDLER, E. L. Religion, health and nonphysical senses of self, **Social Forces**, n. 74, p. 663-704, 1995.

INEICHEN, B. The influence of religion on the suicide rate: Islam and Hinduism compared, **Mental Health, Religion and Culture**, n. 1, p. 31-36, 1998. Disponível em: <<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13674679808406495?journalCode=cmhr20#.VIK4kN-rRPM>>. Acesso em: 10 out. 2015.

IONESCU, S. **Women in the Japanese New Religious Movements in Germany: The Understanding and Construction of the Self**. London: London University of London, 1998.

JAHANGIR, F. et al. Degree of religiosity and vulnerability to suicide attempts/plans among Afghan refugees, **International Journal for the Psychology of Religion**, n. 8, p. 265-269, 1998. Disponível em: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1207/s15327582ijpr0804_6?journalCode=hjpr20#.VIK4kN-rRPM>. Acesso em: 10 out. 2015.

JAMES, William. **As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana**. São Paulo: Cultrix, 1995.

_____. **The principles of psychology**. New York: Henry Holt, 1890. Disponível em: <<https://archive.org/details/theprinciplesofp01jameuoft>>. Acesso em: 12 set. 2015.

JANIS, Irving Lester. **Groupthink**. Boston, Massachusetts: Houghton Mifflin, 1983.

JANOFF-BULMAN, R. Characterological versus behavioral self-blame: Inquiries into depression and rape, **Journal of Personality and Social Psychology**, n. 37, p. 1798-1809, 1979. Disponível em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/512837>>. Acesso em: 14 out. 2015.

JACOBSON, J. Religion and ethnicity: Dual and alternative sources of identity among young British Pakistanis, **Ethnic and Racial Studies**, n. 20, p. 238-256, 1997.

JACKSON, C. **Understanding Psychological Testing**. Leicester: British Psychological Society, 1996.

JACOBS, Janet. Deconversion from religious movements: an analysis of charismatic bonding and spiritual commitment, **Journal for the Scientific Study of Religion**, n. 26, p. 294-308, 1987. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1386433>>. Acesso em: 21 out. 2015.

JACOBS, K. M.; MARK, G. P.; SCOTT, T. R. Taste responses in the nucleus tractus solitarius of sodium-deprived rats. **Journal of Pshysiology**, n. 406, p. 393-410, 1988. Disponível em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/3254418>>. Acesso em: 9 out. 2015.

JEREZ, L. M. R. **A religiosidade como metamorfose em busca da plenitude**: um estudo sobre o processo de construção da identidade de noviços franciscano, 1995. 159 p. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1995.

JONES, Ernest. **Vida e obra de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

JORGE, J. Simões. **Cultura religiosa**. Loyola: Rio de Janeiro, 1998

JOHNSON, P. E. **Psicologia da Religião**. São Paulo: Aste, 1964.

JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e Religião**. Trad. de Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes, 1978.

____. **Resposta à Jó**. Trad. de Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes, 2012.

____. **Psicologia e religião**. Petrópolis: Vozes, 2007.

____. **Psicologia e religião oriental**. Petrópolis: Vozes, 2000.

____. **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

JUTHANI, N. V. Understanding and treating Hindu patients. In: KOENIG, H. G. (Ed.). **Handbook of Religion and Mental Health**. New York: Academic Press, 1998. Disponível em: <<http://books.google.com/books?vid=ISBN008053371X>>. Acesso em: 11 set. 2015.

KAMAL, Z.; LOEWENTHAL; K. M. Suicide beliefs and behaviour among young Muslims and Hindus in the UK, **Mental Health, Religion and Culture**, n. 5, p. 111–118, 2002. Disponível em: <<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13674670210141052#.VIK4-t-rRPM>>. Acesso em: 17 out. 2015.

KERBY, Joanne; RAE, John. Moral identity in action: Young offenders' reports of encounters with the police, **British Journal of Social Psychology**, 439–456, 1998. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.2044-8309.1998.tb01183.x/abstract>>. Acesso em: 3 set. 2015.

KELLY, George A. **Psicologia de los constructos personales**. Trad. de Esteban Laso Ortiz. Barcelona: Paidós, 2001. Disponível em: <<http://books.google.com/books?vid=ISBN8449311241>>. Acesso em: 23 out. 2015.

KIMBLE, Gregory A. Attitudinal factors in classical conditioning. In: _____. **Foundations of conditioning and learning**. New York: Appleton-Century-Crofts, 1967. p. 642-659.

KIRKPATRICK L. A. An attachment-theory approach to the psychology of religion, **International Journal for the Psychology of Religion**, n. 2, p. 3–28, 1992. Disponível em: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1207/s15327582ijpr0201_2?journalCode=hjpr20>. Acesso em: 16 set. 2015.

_____. A longitudinal study of changes in religious belief and behaviour as a function of individual differences in adult attachment style, **Journal for the Scientific Study of Religion**, n. 36, p. 207–217, 1997. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1387553>>. Acesso em: 22 set. 2015.

KIRKPATRICK, L. A.; SHAVER, P. R. Attachment theory and religion: Childhood attachments, religious beliefs and conversion, **Journal for the Scientific Study of Religion**, n. 29, p. 315–334, 1990. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1386461>>. Acesso em: 20 set. 2015.

KLEIN, Melanie. **Inveja e gratidão e outros trabalhos (1946-63)**. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

_____. **A psicanálise de crianças**. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

KOHLBERG, L. Stage and sequence: the cognitive-developmental approach to socialization. In: GOSLIN D. D. (Ed.). **Handbook of Socialization Theory and Research**. Skokie, Illinois: Rand McNally, 1969.

_____. The child as a moral philosopher, **Psychology Today**, 2, 25–30, 1968. Disponível em: <http://www.cla.csulb.edu/departments/hdev/facultyinfo/documents/Kohlberg_childasamoralphilosopher.pdf>. Acesso em: 6 out. 2015.

_____. **Psicología del desarrollo moral**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1992.

KOSE, Ali. **Conversion to Islam: a Study of Native British Converts**. London: Kegan Paul, 2012. Disponível em: <<http://books.google.com/books?vid=ISBN1136168451>>. Acesso em: 03 set. 2015.

_____. Religious conversion: Is it an adolescent phenomenon? The case of native British converts to Islam. **International Journal for the Psychology of Religion**, n. 6, p. 253–262, 1996. Disponível em: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1207/s15327582ijpr0604_2>. Acesso em: 6 out. 2015.

KOSE, Ali; LOEWENTHAL, Kate Miriam. Conversion motifs among British converts to Islam, **International Journal for the Psychology of Religion**, v. 10, n. 2, 2000. Disponível em: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1207/S15327582IJPR1002_03>. Acesso em: 09 set. 2015.

KROLL, J.; BACHRACH, B. Visions and psychopathology in the Middle Ages, **Journal of Nervous and Mental Diseases**, n. 190, p. 41–49, 1982. Disponível em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/7033474>>. Acesso em: 2 out. 2015.

LA TAILLE, Y. de. **Moral e ética**. Dimensões intelectuais e afetivas. Porto Alegre: Artmed, 2006.

_____. **Vergonha, a ferida moral**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

LANGWORTHY, R. A.; JENNINGS, J. W. Oddball, abstracts olfactory learning in laboratory rats. **Psychological Record**, n. 22, p. 487-490, 1972.

LAZARUS, A. A.; COLMAN, A. M. (Eds.). **Abnormal Psychology**. London and New York: Longman, 1995.

LATKIN, C. A. Coping after the Fall: The mental health of former members of the Rajneeshpuram commune, **International Journal for the Psychology of Religion**, n. 3, p. 97-110, 1993. Disponível em: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1207/s15327582ijpr0302_4>. Acesso em: 14 set. 2015.

LEFF, J. Comment on crazy talk: thought disorder or psychiatric arrogance, **British Journal of Medical Psychology**, n. 66, p. 77-78, 1993. Disponível em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/8485080>>. Acesso em: 28 set. 2015.

LEVIN, J. S. Religion and health: Is there an association, is it valid, and is it causal?, **Social Science and Medicine**, n. 38, p. 1475-1482, 1994. Disponível em: <<https://canvas.harvard.edu/courses/829/files/171122/download?wrap=1>>. Acesso em: 03 set. 2015.

LEVIN, J. S.; CHATTERS, L. M. Research on religion and mental health: An overview of empirical findings and theoretical issues. In: KOENIG, H. G. (Ed.). **Handbook of Religion and Mental Health**. New York: Academic Press, 1998. Disponível em: <<http://books.google.com/books?vid=ISBN008053371X>>. Acesso em: 27 set. 2015.

LEDERACH, N. K.; LEDERACH, J. P. Religion and psychiatry: Cognitive dissonance in nursing students, **Journal of Psychosocial Nursing and Mental health Services**, n. 25, p. 32-36, 1987.

LERNER, M.J. The belief in a just world and the "Heroic Motive": Searching for "constants" in the psychology of religious ideology, **International Journal for the Psychology of religion**, n. 1, p. 27-32, 1991.

LEVITZ, I. N. The impact of the marriage imperative on Jewish life, **Journal of Psychology and Judaism**, n. 16, p. 109-122, 1992.

LEWIS, C. A. Religiosity and obsessiveness: The relationship between Freud's "religious practices", **Journal of Psychology**, p. 189-196, 1994.

_____. Cleanliness is next to Godliness: Religiosity and obsessiveness, **Journal of Religion and Health**, n. 37, p. 49-61, 1998.

_____. Is the relationship between religion and personality “contaminated” by social desirability as assessed by the Lie Scale?: A methodological reply to Eysenck (1998), **Mental Health, Religion and Culture**, v. 2, n. 2, p. 105-114, 1999.

LEWIS, C. A.; JOSEPH, S. Religiosity: Psychoticism and obsessionality in Northern Irish university students, **Personality and Individual Differences**, n. 17, p. 685-687, 1994.

LEWIS, C. A.; MALTBY, J. Religious attitudes and obsessional personality traits among UK adults, **Psychological Reports**, n. 75, p. 353-354, 1994.

LEWIS, I. M. **Ecstatic Religion**. Baltimore: Penguin, 1971.

LINEHAN, M. M. et al. Reasons for staying alive when you are thinking of killing yourself: The Reasons for Living Inventory, **Journal of Consulting and Clinical Psychology**, n. 51, p. 276-286, 1983. Disponível em: <<http://depts.washington.edu/brtc/files/Linehan%20et%20al%201983.pdf>>. Acesso em: 11 set. 2015.

LIPSEGE, Maurice. Religion and madness in history. In: BHUGRA, Dinesh (Ed.). **Psychiatry and Religion: Context, Consensus, and Controversies**. London: Routledge, 1996. Disponível em: <<http://books.google.com/books?vid=ISBN0415165121>>. Acesso em: 11 set. 2015.

LITTLEWOOD, Roland; DEIN, Simon. The effectiveness of words: Religion and healing among the Lubavitch of Stamford Hill, **Culture, Medicine and Psychiatry**, n. 19, p. 330-383, 1995. Disponível em: <<http://link.springer.com/article/10.1007/BF01381917#page-1>>. Acesso em: 14 set. 2015.

LITTLEWOOD, Roland.; LIPSEGE, Maurice. **Aliens and Alienists: Ethnic Minorities and Psychiatry**. 3. ed. London: Unwin Hyman, 2005. Disponível em: <<http://books.google.com/books?vid=ISBN1134728883>>. Acesso em: 17 set. 2015.

_____. Acute psychotic reactions in Caribbean-born patients, **Psychological Medicine**, n. 11, p. 303-318, 1981. Disponível em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/7267872>>. Acesso em: 15 out. 2015.

_____. **Aliens and Alienists: Ethnic Minorities and Psychiatry**. 2. ed. London: Unwin Hyman, 1989.

_____. Acute psychotic reactions in Caribbean-born patients, **Psychological Medicine**, n. 11, p. 303-318, 1981. Disponível em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/7267872>>. Acesso em: 15 out. 2015.

_____. A religious interest questionnaire for use with psychiatric patients, **Mental Health, Religion and Culture**, n. 1, p. 57-63, 1998. Disponível em: <<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13674679808406498?journalCode=cmhr20#.Vk9iid-rRo4>>. Acesso em: 1 out. 2015.

LOEWENTHAL, Kate Miriam. **The Psychology of Religion**: a short introduction. Oxford: Oneworld, 2000.

_____. **Religion and Mental Health**. London: Chapman & Hall, 1995.

_____. **An Introduction to Psychological Tests and Scales**. London: Psychology Press, 2001. Disponível em: <<http://books.google.com/books?vid=ISBN1841691399>>. Acesso em: 5 set. 2015.

_____. Religious development and experience in Habad-Hasidic women, **Journal of Psychology and Judaism**, n. 12, p. 5–20, 1988.

LOEWENTHAL, Kate Miriam.; CINNIRELLA, Marco. Beliefs about the efficacy of religious, medical and psychotherapeutic interventions for depression and schizophrenia among women from different cultural-religious groups in Great Britain, **Transcultural Psychiatry**, v. 36, n. 4, p. 491-504, 1999a. Disponível em: <<http://tps.sagepub.com/content/36/4/491.abstract>>. Acesso em: 19 set. 2015.

_____. Religious issues in ethnic minority mental health with special reference to schizophrenia in Afro-Caribbeans in Britain: A systematic review. In: NDEGWA, David; OLAJIDE, Dele (Eds.). **Main Issues in Mental Health and Race**. London: Ashgate, 1999b.

_____. Are women more religious than men? Gender differences in religious activity among different religious groups in the UK. **Personality and Individual Differences**, n. 32, p. 133-139, 2002. Disponível em: <http://deathandreligion.plamienok.sk/files/1-Are_women_more_religious_than_men.pdf>. Acesso em: 11 set. 2015.

LOEWENTHAL, Kate Miriam et al. Gender and depression in Anglo-Jewry, **Psychological Medicine**, n. 25, p. 1051–1063, 1995. Disponível em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/8588002>>. Acesso em: 30 set. 2015.

_____. The costs and benefits of boundary maintenance: Stress, religion and culture among Jews in Britain, **Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology**, n. 32, p. 200–207, 1997a. Disponível em: <<https://repository.royalholloway.ac.uk/file/5e1e523b-ac63-7df1-66f4-307e422e10f1/7/article.pdf>>. Acesso em: 25 set. 2015.

_____. The social circumstances of anxiety and its symptoms among Anglo-Jews, **Journal of Affective Disorders**, n. 46, p. 87–94. 1997b. Disponível em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/9479612>>. Acesso em: 25 set. 2015.

_____. Comfort and Joy? Religion, cognition and mood in individuals under stress, **Cognition and Emotion**, v. 14, n. 3, p. 355–374, 2000. Disponível em: <<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/026999300378879#.Vk9jct-rRo4>>. Acesso em: 05 set. 2015.

LOEWENTHAL, Kate Miriam; MacLEOD, A. K. CINNIRELLA, Marco. Are women more religious than men? Gender differences in religious activity among different religious groups in the UK. **Personality and Individual Differences**, n. 32, p. 133-139, 2002. Disponível em: <http://deathandreligion.plamienok.sk/files/1-Are_women_more_religious_than_men.pdf>. Acesso em: 11 set. 2015.

LOFLAND, John; SKONOVD, Norman. Conversion motifs, **Journal for the Scientific Study of Religion**, n. 20, p. 373-385, 1981. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1386185?seq=1#page_scan_tab_contents>. Acesso em: 27 set. 2015.

LONG, Theodore R.; HADDEN, Jeffrey K. Religious conversion and the concept of socialization: Integrating the brainwashing and drift models, **Journal for the Scientific Study of Religion**, n. 22, p. 1-14, 1983. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1385588?seq=1#page_scan_tab_contents>. Acesso em: 27 set. 2015.

LOPES, M.Ancona. **Caminhos, pressupostos e diálogos**: comentários a “esboço de teoria do desenvolvimento religioso” de Amatuzzi. In: PAIVA, G. J. de (org). Entre necessidade e desejo: Diálogos da Psicologia com a religião. São Paulo: Loyola, 2001.

LUYTEN, P. et al. The relationship between religiosity and mental health: Distinguishing between shame and guilt, **Mental Health, Religion and Culture**, n. 1, p. 165-184, 1998. Disponível em: <<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13674679808406507?journalCode=cmhr20>>. Acesso em: 21 out. 2015.

MANNE-LEWIS, J. Buddhist Psychology: A paradigm for the psychology of enlightenment. In: CLAXTON, G. (Ed.). **Beyond Therapy**: The Impact of Eastern Religions on Psychological Theory and Practice. London: Wisdom, 1986.

MARCIA, James E. Development and validation of ego-identity status, **Journal of Personality and Social Psychology**, n. 3, p. 119-133, 1966. Disponível em: <<http://iws2.collin.edu/lstern/jamesmarcia.pdf>>. Acesso em: 24 set. 2015.

MATHABANE, M. **African Women**: Three Generations. London: Hamish Hamilton, 1994.

MASLOW, Abraham H. **Religions, Values and Peak Experiences**. Columbus: Ohio State University Press, 1964.

_____. Maslow no gerenciamento. Rio de Janeiro: Qualitymark, 2000.

MASTER PUBLISHER 97. MasterClips 20.000, 2.000 fonts, true type font installer & vídeo for Windows. 1992-1997.

MATON, Kenneth. I. The stress-buffering role of spiritual support: cross-sectional and prospective investigations, **Journal for the Scientific Study of Religion**, 28, 310-323, 1989. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1386742>>. Acesso em: 4 out. 2015.

MATON, K. I. et al. Minority students of color and the psychology graduate pipeline. **American Psychologist**, n. 61, p. 117-131, 2006. Disponível em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/16478356>>. Acesso em: 12 out. 2015.

McELHENY, V. Three nobelists ask: Are we ready for the next frontier? **Cerebrum**, v. 5, p. 69-81, 2004. Disponível em: <<http://www.dana.org/Cerebrum/Default.aspx?id=39322>>. Acesso em: 15 set. 2015.

MCINTOSH, D. N. et al. Religion's role in adjusting to a negative life event: coping with the loss of a child, **Journal of Personality and Social Psychology**, n. 65, p. 812-821, 1993. Disponível em: <<http://mysite.du.edu/~dmcintos/PDF/Mcintosh%20et%20al,%20religion%20and%20coping,%20JPSP%201993.pdf>>. Acesso em: 13 set. 2015.

McINTOSH, D. Religion-as-Schema, with implications for the relations between religion and coping, **International Journal for the Psychology of Religion**, n. 5, p. 1-16, 1995. Disponível em: <<http://mysite.du.edu/~dmcintos/PDF/McIntosh,%20religion%20as%20schema,%20IJPR,%201995.pdf>>. Acesso em: 30 set. 2015.

MEAD, G. H. **Espíritu, persona y sociedad**. Trad. de Florial Mazia. 3. ed. Buenos Aires: Paidós, 1972.

_____. **Mind, Self and Society**. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

MEADOW, Mary J.; KAHOE, Richard D. **Psychology of Religion: Religion in Individual Lives**. New York: Harper & Row, 1984.

_____. **Psychology of Religion: Religion in Individual Lives**. Harper & Row: New York, 1984.

MEISNNER, W. W. **Life and Faith**. Washington, D.C: Georgetown University Press, 1987. Disponível em: <<http://books.google.com/books?vid=ISBN1589018206>>. Acesso em: 23 set. 2015.

MILAR, K. S. The first generation of women psychologists and the psychology of women. **American Psychologist**, n. 55, p. 616-619, 2000. Disponível em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/10892203>>. Acesso em: 21 set. 2015.

MILLER, G.; FLEMING, W.; GRIDLEY, B. Spiritual Well-Being Scale: Ethnic differences between Caucasian and African-Americans - follow-up analysis, Paper presented at the Annual Meeting of the American Psychological Association (109th, San Francisco, CA, August 24-28, 2001. Disponível em: <<http://files.eric.ed.gov/fulltext/ED467831.pdf>>. Acesso em: 30 set. 2015.

MOFFITT, T. E.; CASPI, A.; RUTTER, M. Measured gene-environment interactions in psychopathology. **Perspectives on Psychological Science**, n. 1, p. 5-27, 2006. Disponível em: <<http://pps.sagepub.com/content/1/1/5.abstract>>. Acesso em: 22 set. 2015.

MOODY JR., Raymond A. **a vida depois da vida**. São Paulo: Butter y, 2004.

MORRIS, C. W. (Org.) *Mente, Self e Sociedade*. Trad. de Maria Silvia Mourão. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2010.

MORDECHAI, T. **Playing with Fire**. New York: BP Publishers, 1992.

MYTTON, Jill. **The mental health of former members of the Exclusive Brethren**: An exploratory study. London: London Metropolitan University, 1993. Disponível em: <<http://wikipeebia.com/wp-content/uploads/2013/02/SSthesis.pdf>>. Acesso em: 20 set. 2015.

NEELEMEN, J.; PERSAUD, R. Why do psychiatrists neglect religion?, **British Journal of Medical Psychology**, n. 68, p. 169–178, 1995. Disponível em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/7547613>>. Acesso em: 14 set. 2015.

NEWSTEAD, S. E.; MAKINEM, S. Psychology teaching in Europe. **European Psychologists**, n. 2, p. 3-10, 1997. Disponível em: <<http://econtent.hogrefe.com/doi/abs/10.1027/1016-9040.2.1.3?journalCode=epp>>. Acesso em: 26 out. 2015.

NOAM, Rachel. **The View from Above**. Lakewood, New Jersey: CIS Publishers, 1992.

NORCROSS, J. C.; KOHOUT, J. L.; WICHESKI, M. Graduate study in psychology: 1971 to 2004. **American psychologist**, n. 60, p. 959-975, 2005. Disponível em: <<http://psycnet.apa.org/psycinfo/2005-15840-002>>. Acesso em: 6 set. 2015.

NORMAN, Donald A. **O design do dia a dia**. Trad. de Ana Deiró. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

O'CONNOR, K. V. **The Structure of Religion**: A Repertory Grid Approach. [S.l.]: University of New South Wales, 1983.

OLIVEIRA, R. M. K. **Cuidado de quem cuida**. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

OLSON, Daniel V. Church friendships: Boon or barrier to church growth?, **Journal for the Scientific Study of Religion**, n. 28, p. 432–447, 1989. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1386575>>. Acesso em: 11 set. 2015.

OSER, Fritz; GMUNDER, Paul. **Religious Judgement**: A Developmental Perspective. Trad. de N. F. Hahn. Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1991.

OSGOOD, C. E.; SUCI, G. J.; TANNENBAUM, P. H. **The Measurement of Meaning**. [S.l.]: University of Illinois Press, 1957. Disponível em: <<http://books.google.com/books?vid=ISBN0252745396>>. Acesso em: 14 set. 2015.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado**: um estudo do elemento não-racional na idéia do divino e a sua relação com o racional. Trad. de Prócoro Velasquez Filho. São Bernardo do

Campo: Imprensa Metodista, 1985.

_____. "Vom Wege", *Die christliche Welt*, vol. 25, nº 30 (1912), pp. 708-709.

OTTO, R. K.; HEILBRUN, K. The practice of forensic psychology: a look toward the future in the light of the past. **American Psychologist**, n. 57, p. 5-18, 2002. Disponível em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/11885302>>. Acesso em: 13 set. 2015.

PAHNKE, Walter N. Drugs and Mysticism, **International Journal of Parapsychology**, n. 52, p. 295-324, 1966. Disponível em: <https://www.erowid.org/entheogens/journals/entheogens_journal3.shtml>. Acesso em: 22 set. 2015.

PALOUTZIAN, Raymond F. **Invitation to the Psychology of Religion**. Glenview, Illinois: Scott Foresman, 1983.

_____. **Invitation to the Psychology of Religion**. 2. ed. Massachusetts: Allyn & Bacon, 1996.

PALOUTZIAN, Raymond F.; RICHARDSON, James T.; RAMBO, Lewis R. Religious conversion and personality change, **Journal of Personality**. v. 67, p. 1047-1079, 1999. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1467-6494.00082/abstract>>. Acesso em: 8 set. 2015.

PAIVA, G. J. de (org). **Entre necessidade e desejo: diálogos da psicologia com a religião**. São Paulo: Loyola, 2001.

PAPALIA, D. E.; OLDS, S. W. **Desenvolvimento humano**. Porto Alegre: Artes Médicas, 2000.

PARGAMENT, K. I.; HAHN, J. God and the just world: Causal and coping attributions to God in health situations, **Journal for the Scientific Study of Religion**, n. 25, p.193-207, 1986. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1385476?seq=1#page_scan_tab_contents>. Acesso em: 13 set. 2015.

PARGAMENT, K. I. et al. Religion and the problem-solving process: Three styles of coping, **Journal for the Scientific Study of Religion**, n. 27, p. 90-104, 1988. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1387404>>. Acesso em: 28 set. 2015.

PAPINI, M. R. Pattern and process in the evolution of learning. **Psychological Review**, n. 109, p. 186-201, 2002. Disponível em: <http://www.cogs.indiana.edu/spackled/2006readings/papini_evo_learn02.pdf>. Acesso em: 02 out. 2015.

PARKER, G. B.; BROWN, L. B. Coping behaviours that mediate between life-events and depression, **Archives of General Psychiatry**, 39, 1386-1391, 1982. Disponível em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/7149898>>. Acesso em: 23 set. 2015.

PARKER, W. R.; St. JOHNS, W. E. **Prayer Can Change Your Life: Experiments and Techniques in Prayer Therapy**. Carmel, New York: Guideposts Associates, 1957. Disponível em: <<https://archive.org/details/prayercanchangey011965mbp>>. Acesso em: 22 set. 2015.

PENFIELD, Wilder; PEROT, Phanor. The brain's record of auditory and visual experience, **Brain**, n. 86, p. 595–696, 1963. Disponível em: <<http://brain.oxfordjournals.org/content/86/4/595>>. Acesso em: 17 set. 2015.

PEREZ Y MENA, A. I. Cuban Santeria, Haitian Vodun, Puerto Rican Spiritualism: A multicultural enquiry into spiritualism, **Journal for the Scientific Study of Religion**, n. 37, p. 15–27, 1998. Disponível em: <http://www.researchgate.net/publication/272595653_Cuban_Santeria_Haitian_Vodun_Puerto_Rican_Spiritualism_A_Multiculturalist_Inquiry_into_Syncretism>. Acesso em: 14 set. 2015.

PETERS, E. et al. Delusional ideas in religious and psychotic populations, **British Journal of Clinical Psychology**, n. 38, p. 83–96, 1999.

PETTIGREW, T. The ultimate attribution error. Extending Allport's cognitive analysis of prejudice, **Personality and Social Psychology Bulletin**, n. 5, p. 461–476, 1979.

PEWRESEARCHCENTER. Disponível em: <<http://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-exec/>>. Acesso em: 15 set. 2015.

PHELPS, M. E.; MAZZIOTTA, J. C. Positron emission tomography: human brain function and biochemistry. **Science**, n. 228, p. 799–809, 1985. Disponível em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/2860723>>. Acesso em: 6 set. 2015.

PIAGET, Jean. **O juízo moral na criança**. Trad. de Elzon Lenardon. São Paulo: Summus, 1994.

____. **Seis estudos de psicologia**. 25. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitaria, 2012.

PIAZZA, W.O. **Introdução a fenomenologia religiosa**. 2. ed. reformulada. Petrópolis: Vozes, 1986.

PILETTI, N. **Psicologia educacional**. São Paulo: Ática, 2002.

POSTON, L. A. **Islamic “Da’wah” in North America, and the dynamics of conversion**. Ann Arbor: Michigan University Microfilms, 1988.

POPOL VUH. **As antigas histórias do Quiché**. Managua, Ni: Distribuidora Cultural, 1998.

RAPPAPORT, R. A. **Ecology, meaning, and religion**. Richmond: North Atlantic Books, 1979.

REICH, K. H. Do we need a theory for the religious development of women?, **International Journal for the Psychology of Religion**, n. 7, p. 67–86, 1997. Disponível em: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1207/s15327582ijpr0702_1#.Vk9lj9-rRo4>. Acesso em: 15 set. 2015.

- REST, James R. **Development in judging moral issues**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1979. Disponível em: <<http://books.google.com/books?vid=ISBN1452909741>>. Acesso em: 19 set. 2015.
- RIZZUTO, A. M. Object relations and the formation of the image of God, **British Journal of Medical Psychology**, n. 47, p. 83–89, 1974. Disponível em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/4836306>>. Acesso em: 11 set. 2015.
- RICHARDSON, J. T. Psychological and psychiatric studies of new religions. In: BROWN, L. B. (Ed.). **Advances in the Psychology of Religion**. Oxford: Pergamon Press, 1985.
- RUBIN, Z.; PEPLAU, L. A. Belief in a just world and reactions to another's lot: A study of participants in the national draft lottery, **Journal of Social Issues**, n. 29, p. 73–93, 1973.
- _____. Who believes in a just world?, **Journal of Social Issues**, n. 31, p. 65–90, 1975.
- ROBINS, R. W.; GOSLING, S. D.; CRAIK, K. H. An empirical analysis of trends in psychology. **American Psychologist**, n. 54, p. 117-128, 1999. Disponível em: <<http://gosling.psy.utexas.edu/wp-content/uploads/2014/09/AmPsych99Trends.pdf>>. Acesso em: 16 set. 2015.
- ROUTH, D. K. Clinical psychology training: a history of ideas and practices prior to 1946. **American Psychologist**, n. 55, p. 236-241, 2000. Disponível em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/10717971>>. Acesso em: 12 out. 2015.
- ROZIN, P. Sociocultural influences on human food selection. In: CAPALDI, E. D. (Ed.). **Why we eat what we eat**. Washington, DC: American Psychological Association, 1996. p. 233-263.
- ROZIN, P.; FALLON, A. E.; AUGUSTONI-ZISKIND, M. L. The child's conception of food: the development of categories of acceptable and rejected substances. **Journal of Nutrition Education**, n. 18, p. 75-81, 1986. Disponível em: <<http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0022318286802357>>. Acesso em: 23 set. 2015.
- ROZIN, P.; FALLON, A. E. A perspective on disgust. **Psychological Review**, n. 94, p. 23-41, 1987. Disponível em: <<http://psycnet.apa.org/journals/rev/94/1/23/>>. Acesso em: 23 set. 2015.
- ROZIN, P.; KALAT, J. W. Specific hungers and poison avoidance as adaptive specializations of learning. **Psychological Review**, n. 78, p. 459-486, 1971. Disponível em: <<http://psycnet.apa.org/psycinfo/1972-08503-001>>. Acesso em: 23 set. 2015.
- ROZIN, P.; MARKWITH, M.; STOESS, C. Moralization and becoming a vegetarian: the transformation of preferences into values and the recruitment of disgust. **Psychological Science**, n. 8, p. 67-73, 1997. Disponível em: <https://foodethics.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/inst_ethik_wiss_dialog/Rozin_..._1997._Moralization_>

and_becoming_a_vegetarian_in__psychological_science.pdf>. Acesso em: 24 set. 2015.

ROZIN, P.; MILLMAN, L.; NEMEROFF, C. Operation of the laws of sympathetic magic in disgust and other domains. **Journal of Personality and Social Psychology**, n. 50, p. 703-712, 1986. Disponível em: <<http://www1.appstate.edu/~kms/classes/psy5150/Documents/RozinMagic86.pdf>>. Acesso em: 24 set. 2015.

SAMARIN, W. J. **Tongues of Men and Angels**: The Religious Language of Pentecostalism. New York: Macmillan, 1972.

SAFRA, G. Reflexões a partir de “esboço de teoria do desenvolvimento religioso” de AmatuZZi. In: SANTOS, C. C. dos. **Individuação Junguiana**. São Paulo, Sarvier, 1976.

STRATTON, P.; HAYES, N. dicionário de Psicologia. Tradução de Eméria Rovai. São Paulo: Pioneira, 1194.

SASS, O. O campo de atuação profissional do psicólogo, esse confessor moderno. In: Conselho Federal de Psicologia. **Quem é o psicólogo brasileiro**. São Paulo: Edicon, 1988. p. 194-216.

SCARBOROUGH, Elizabeth; FUROMOTO, Laurel. **Untold lives**: the first generation of American women psychologists. New York: Columbia University Press, 1987.

SHAMS, M.; JACKSON, P. R. Religiosity as a predictor of well-being and moderator of the psychological impact of unemployment, **British Journal of Medical Psychology**, n. 66, p. 341–352, 1993. Disponível em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/8123602>>. Acesso em: 25 out. 2015.

SHAPIRO, Deane. H.; WALSH, Roger N. (Eds.). **Meditation**: Classic and Contemporary Perspectives. New York: Aldine, 1984. Disponível em: <<http://books.google.com/books?vid=ISBN1412849950>>. Acesso em: 1 out. 2015.

SHAPIRO, Deane H. Overview: Clinical and physiological comparison of meditation with other self-control strategies, **American Journal of Psychiatry**, n. 139, p. 167–174, 1982. Disponível em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/7036760>>. Acesso em: 17 set. 2015.

SHARMA, Ursula. **Rampal and his Family**: The Story of an Immigrant. London: Collins, 1971.

SCHATZ-UFFENHEIMER, Rivka. Self-Redemption in Hasidic thought. In: WERBLOWSKY, R. J. Zwi; BLEEKER, C. Jouco. (Eds.). **Types of redemption**: contributions to the theme of the study-conference held at Jerusalem 14th to 19th July 1986. Leiden: E J. Brill, 1970. p. 207-212. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=m6A3AAAAIAAJ&pg=PA207&dq=Rivka+Schatz-Uffenheimer&hl=pt-PT&sa=X&ved=0ahUKEwi7urOUIZ_JAhWFr5AKHZtuBmgQ6wEINTAD#v=onepage&q=Rivka%20Schatz-Uffenheimer&f=false>. Acesso em: 09 out. 2015.

SHNEUR ZALMAN of Liadi. **Likkutei Amarim-Tanya**. London: Kehot, 1973.

SCHULTZ, Duane P.; SCHULTZ, Sydney Ellen. **História da Psicologia Moderna**. 9. ed. São Paulo: CENGAGE, 2009.

SCHWIESO J. J. "Religious fanaticism" and wrongful confinement in Victorian England: The affair of Louisa Nottidge, **The Social History of Medicine**, n. 9, p. 158–74, 1996. Disponível em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/11613445>>. Acesso em: 18 out. 2015.

SCOBIE, G. W. **Psychology of Religion**. New York: Wiley, 1975.

SCOTT, T. R.; VERHAGEN, J. V. Taste as a factor in the management of nutrition. **Nutrition**, n. 16, p. 874-885, 2000. Disponível em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/11054592>>. Acesso em: 11 set. 2015.

SCOTTON, B. W. Treating Buddhist patients. In: KOENIG, H. G. (Ed.). **Handbook of Religion and Mental Health**. New York: Academic Press, 1998. Disponível em: <<http://books.google.com/books?vid=ISBN008053371X>>. Acesso em: 11 set. 2015.

SCRIPTURE, E. W. **Thinking, feeling, doing**. 2. ed. New York: G. P. Putnam's Sons, 1907. Disponível em: <<https://archive.org/details/thinkfeelingdoin00scritch>>. Acesso em: 22 out. 2015.

SENSKY, T.; FENWICK, P. Religiosity, mystical experience and Epilepsy. In: ROSE, C. (Ed.). **Research Progress in Epilepsy**. London: Pitman, 1983.

SIEGMAN, A. W. A cross-cultural investigation of the relationship between introversion, social attitudes and social behaviour, **British Journal of Social and Clinical Psychology**, n. 2, p. 196–208, 1963. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.2044-8260.1963.tb00392.x/abstract>>. Acesso em: 7 set. 2015.

SMITH, Wilfred Cantwell. **Faith and Belief: the difference between them**. Boston: Oneworld Publications, 1998.

_____. **The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind**. New York: Macmillan, 1963.

SNIDER, James G.; OSGOOD, Charles Egerton. **Semantic Differential Technique: a sourcebook**. Chicago: Aldine, 1998.

SOARES, Antonio Rodrigues. A Psicologia no Brasil. **Psicol. cienc. prof.**, Brasília, v. 30, n. spe, p. 8-41, Dec. 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932010000500002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 5 nov. 2015.

SOLOMON, Victor M. **A Handbook on Conversions to the religions of the world.**, S. I.: Stravon, 1965.

SPERO, Moshe Halevi. **Religious Objects as Psychological Structures: a Critical Integration of Object Relations Theory, Psychotherapy and Judaism.** Chicago and London: University of Chicago Press, 1992. Disponível em: <<http://books.google.com/books?vid=ISBN0226769399>>. Acesso em: 09 out. 2015.

_____. Identity and individuality in the nouveau-religious patient: theoretical and clinical aspects, **Psychiatry**, n. 50, p. 55–71.

_____. **Religious Objects as Psychological Structures: a Critical Integration of Object Relations Theory, Psychotherapy and Judaism.** Chicago and London: University of Chicago Press, 1992. Disponível em: <<http://books.google.com/books?vid=ISBN0226769399>>. Acesso em: 09 out. 2015.

SPIILKA, B., COMP, G.; GOLDSMITH, W. M. Faith and behaviour: Religion in introductory texts of the 1950s and 1970s, **Teaching of Psychology**, n. 8, p. 159–160, 1981. Disponível em: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1207/s15328023top0803_8>. Acesso em: 19 out. 2015.

STACE, W. T. **Mysticism and Philosophy.** Philadelphia: Lippincott, 1960.

STANLEY, G. S. Personality and attitude correlates of religious conversion, **Journal for the Scientific Study of Religion**, n. 4, p. 60–63, 1964. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1385205>>. Acesso em: 24 out. 2015.

STAPLES C.L.; MAUSS, A. L. Conversion or commitment? A reassessment of the Snow and Machalek approach to the study of conversion, **Journal for the Scientific Study of Religion**, 26, 133–147, 1987. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1385790?seq=1#page_scan_tab_contents>. Acesso em: 01 out. 2015.

STELEY, J. **Parental Discipline and Religious Commitment as Recalled by Adult Children.** London: University of London, 1997.

STEVENSON, Robert L. **O medico e o monstro: o estranho caso do Dr. Jekyll e Mr. Hyde.** Trad. de Marcos Macionilo. São Paulo: Melhoramentos, 2010.

STOUFFER, Samuel Andrew et al. **The American Soldier Vol 2: Combat and its Aftermath.** Princeton: Princeton University Press, 1949.

TAJFEL, H. Experiments in intergroup discrimination, **Scientific American**, n. 223, p. 96–102, 1970.

TAJFEL, H.; TURNER, J. The Social Identity Theory of intergroup behaviour. In: WORCHEL, S.; AUSTIN, W, G, (Eds.). **Psychology of Intergroup Relations.** Chicago: Nelson, 1986.

TAUBER, Yanki. **Once upon a Chassid**: Stories, Anecdotes & Sayings Translated and Adopted from the Writings of the Rebbe and Chassidism of Chabad Lubavitch; the Wisdom and the Whimsy, the Fire and the Joy. New York: Kehot, 1994.

TANGNEY, J. P. Shame and guilt in interpersonal relationships. In: TANGNEY, J. P.; FISCHER, K. W. (Eds.). **Self-conscious Emotions**: The Psychology of Shame, Guilt, Embarrassment and Pride. New York: The Guilford Press, 1995.

TANGNEY, J. P. et al. Shame-proneness, guilt-proneness, and psychological symptoms. In: TANGNEY, J. P.; FISCHER, K. W. (Eds.). **Self-conscious Emotions**: The Psychology of Shame, Guilt, Embarrassment and Pride. New York: The Guilford Press, 1995.

TITCHENER, E. B. **A textbook of psychology**. New York: Macmillan, 1910. Disponível em: <<https://archive.org/details/textbookofpsycho00edwa>>. Acesso em: 20 out. 2015.

TOLMAN, L. The determinants of behavior at a choice point. **Psychological Review**, n. 45, p. 1-41, 1938. Disponível em: <<http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.294.902&rep=rep1&type=pdf>>. Acesso em: 17 set. 2015.

TOMELIN, J. F.; TOMELIN, K. N. **Diálogos filosóficos**. Blumenau: Nova Letra, 2004. ULLMAN, C. Cognitive and emotional antecedents of religious conversion, **Journal of Personality and Social Psychology**, n. 43, p. 183-192, 1982. Disponível em: <<http://psycnet.apa.org/psycinfo/1983-03296-001>>. Acesso em: 13 set. 2015.

VAN AVERMAET, E. Social influence in small groups. In: HEWSTONE, M.; STROEBE, W.; STEPHENSON, G. M. (Eds.). **Introduction to Social Psychology**. Oxford: Blackwell, 1996.

VALENTINE, E. R. A cognitive psychological analysis of meditation techniques and mystical experiences, **Ethical Record**, April, p. 9-20, 1989.

VALENTINE, Elisabeth R.; SWEET, Philip. Meditation and attention: A comparison of the effects of concentrative and mindfulness meditation on attention, **Mental Health, Religion and Culture**, n. 2, p. 59-70, 1999. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1467-6494.00082/abstract>>. Acesso em: 8 set. 2015.

VAZQUES, A. S. **Ética**. 24. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

VERGOTE, A. Necessidade e desejo da religião na ótica da psicologia. In: PAIVA, G. J. de (org). **Entre necessidade e desejo**: diálogos da psicologia com a religião. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. Processos psicológicos e sentimento bíblico do pecado. In: PAIVA, G. J. de (org). **Entre necessidade e desejo**: diálogos da psicologia com a religião. São Paulo: Loyola, 2001.

VERMES, Geza. **Jesus e o mundo do judaísmo**. Trad. de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 1996.

VERREY, F.; BERON, J. Activation and supply of channels and pumps by aldosterone. **News in Psychological Sciences**, n. 11, p. 126-133, 1996. Disponível em: <<http://physiologyonline.physiology.org/content/11/3/126>>. Acesso em: 11 out. 2015.

WATSON, P. J. et al. Religious orientation, identity, and the quest for meaning in ethics within an ideological surround, **International Journal for the Psychology of Religion**, n. 8, p.149–164, 1998. Disponível em: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1207/s15327582ijpr0803_1#.Vk9My9-rRo4>. Acesso em: 14 set. 2015.

WATSON, John B. **Behaviorism**. New York: Norton, 1925. Disponível em: <<https://archive.org/details/behaviorism032636mbp>>. Acesso em 13 out. 2015.

_____. Clássico traduzido: a psicologia como o behaviorista a vê. **Temas psicol.** Ribeirão Preto, v. 16, n. 2, 2008 . Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-389X2008000200011&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 5 nov. 2015.

WATSON, P. J.; MORRIS, R. J.; HOOD, R. W. Jr. Sin and self-functioning: Part 1: Grace, guilt and self-consciousness, **Journal of Psychology and Theology**, n. 16, p. 254–269. 1988a.

WATSON, P. J.; MORRIS, R. J.; HOOD, R. W. Jr. Sin and self-functioning: Part 2: Grace, guilt and psychological adjustment, **Journal of Psychology and Theology**, n. 16, p. 270–281, 1988b.

WATSON, P. J.; MORRIS, R. J.; HOOD, R. W. Jr. Sin and self-functioning: Part 3: The psychology and ideology of irrational beliefs, **Journal of Psychology and Theology**, n. 16, p. 348–361, 1988c.

WATTS, F.; WILLIAMS, M. **The Psychology of Religious Knowing**, New York: Cambridge University Press, 1988.

WEARING, A. J.; BROWN, L. B. The dimensionality of religion, **British Journal of Social and Clinical Psychology**, n. 11, p. 143–148, 1972. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.2044-8260.1972.tb00795.x/abstract>>. Acesso em: 19 out. 2015.

WEGNER, Daniel M. **The illusion of conscious will**. Cambridge, MA: MIT Press, 2002.

WEISLER, Chava. **Voices of the Matriarchs**: Listening to the Prayers of Early Modern Jewish Women. Boston, Massachusetts: Beacon Press, 1998.

WILKINS, L.; RICHTER, C. P. A great craving for salt by a child with corticoadrenal insufficiency. **Journal of the American Medical Association**, n. 114, p. 866-868, 1940. Disponível em: <<http://jama.jamanetwork.com/article.aspx?articleid=1159827>>. Acesso em: 17 set. 2015.

WILSON, Brian R. **Religious Sects**. London: Weidenfeld and Nicholson, 1970.

WINNICOTT, D. W. **O brincar e a realidade**. Rio de Janeiro: Imago editora LTDA, 1975.

_____. **O ambiente e os processos de maturação**: estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional. Porto Alegre: Artes Médicas, 1983.

_____. **A criança e o seu mundo**. 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

_____. **Tudo começa em casa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. **A família e o desenvolvimento individual**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

WITZTUM, E., DASBERG, H; GREENBERG, D. Mental illness and religious change, **British Journal of Medical Psychology**, n. 63, p. 33–42, 1990. Disponível em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/2331450>>. Acesso em: 18 set. 2015.

WITZTUM, E. et al. Summoning a punishing angel: Treating a depressed patient with dissociative features, **Bulletin of the Menninger Clinic**, 54, 524–537, 1990.

WOLMANN, B. B. **Manual de Psicologia General**. Barcelona: Mrtinez Roca, 1980. v. IV.

WOODING, S. et al. Natural selection and molecular evolution in PTC, a bitter-taste receptor gene. **American Journal of Human Genetics**, n. 74, p. 637-646, 2004. Disponível em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1181941/>>. Acesso em: 11 set. 2015.

WORTHINGTON, E. L. et al. Empirical research on religion and psychotherapeutic processes and outcomes: A 10-year review and research prospectus, **Psychological Review**, n. 119, p. 448–487, 1996. Disponível em: <<http://psycnet.apa.org/index.cfm?fa=buy.optionToBuy&id=1996-01402-007>>. Acesso em: 2 out. 2015.

WOODWORTH, Robert S. **Contemporary Schools of Psychology**. Bombay: Asia Publishing House, 1948. Disponível em: <<https://archive.org/details/contemporaryscho032325mbp>>. Acesso em: 22 set. 2015.

WULFF, David M. **Psychology of Religion: Classic and Contemporary**, 2. ed. New York: Wiley, 1997.

WUNDT, Wilhelm. **Outlines of psychology**. Trad. de C. H. Judd. New York: Gustav Sechert, 1897. Disponível em: <<https://archive.org/details/cu31924014474534>>. Acesso em: 19 set. 2015.

_____. Contributions to the theory of sensory perception. In: SHIPLEY, T. (Ed.). **Classics in psychology**. New York: Philosophical Library, 1961. p. 51-78.

YOUNGMAN, R. et al. Manifestations of emotional distress among Ethiopian immigrants in Israel: Patient and clinician perspectives, **Transcultural Psychiatry**, n. 36, p. 45–63, 1999. Disponível em: <<http://tps.sagepub.com/content/36/1/45.abstract>>. Acesso em: 19 out. 2015.

ZINNBAUER, et al. Religion and spirituality: Unfuzzifying the fuzzy, **Journal for the Scientific Study of Religion**, n. 36, p. 549–564, 1997. Disponível em: <http://www.psychology.hku.hk/ftbcstudies/refbase/docs/zinnbauer/1997/34_Zinnbauer_etal1997.pdf>. Acesso em: 19 out. 2015.