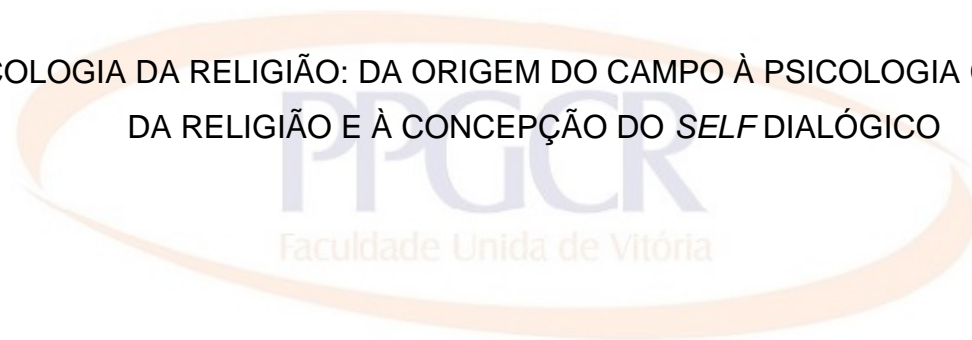


FACULDADE UNIDA DE VITÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

FLÁVIO APARECIDO DE ALMEIDA

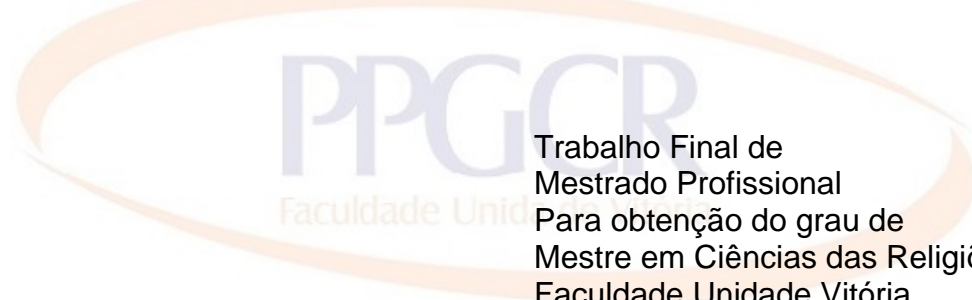
PSICOLOGIA DA RELIGIÃO: DA ORIGEM DO CAMPO À PSICOLOGIA CULTURAL
DA RELIGIÃO E À CONCEPÇÃO DO *SELF* DIALÓGICO



FLÁVIO APARECIDO DE ALMEIDA

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória – 28/08/2020.

PSICOLOGIA DA RELIGIÃO: DA ORIGEM DO CAMPO À PSICOLOGIA CULTURAL
DA RELIGIÃO E À CONCEPÇÃO DO *SELF* DIALÓGICO



Trabalho Final de
Mestrado Profissional
Para obtenção do grau de
Mestre em Ciências das Religiões
Faculdade Unida de Vitória
Programa de Pós-Graduação
Linha de pesquisa: Religião e Espaço
Público

Orientador: Dr. Francisco de Assis Souza dos Santos

Vitória - ES

2020

Almeida, Flávio Aparecido de

Psicologia da religião / Da origem do campo à psicologia cultural da religião e à concepção do self dialógico / Flávio Aparecido de Almeida. -- Vitória: UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2020.

viii, 80 f. ; 31 cm.

Orientador: Francisco de Assis Souza dos Santos

Dissertação (mestrado) – UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2020.

Referências bibliográficas: f. 77-80

1. Ciência da religião. 2. Religião e espaço público. 3. Psicologia da religião. 4. Psicologia cultural da religião. 5. Psicologia e religião. 6. *Self* dialógico. - Tese. I. Flávio Aparecido de Almeida. II. Faculdade Unida de Vitória, 2020. III. Título.

FLÁVIO APARECIDO DE ALMEIDA

PSICOLOGIA DA RELIGIÃO: DA ORIGEM DO CAMPO À PSICOLOGIA CULTURAL
DA RELIGIÃO E À CONCEPÇÃO DO SELF DIALÓGICO

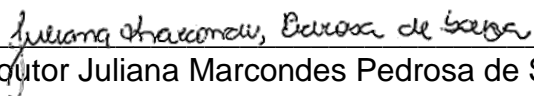
Dissertação para obtenção do grau de Mestre em Ciências das Religiões no Programa de Mestrado Profissional em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória.



Doutor Francisco de Assis Souza dos Santos – UNIDA (presidente)



Doutor Valdir Stephanini – UNIDA



Doutor Juliana Marcondes Pedrosa de Souza



A minha família, pelo amor, carinho, compreensão e incentivo que se fizeram presentes no decorrer desta pesquisa, pelo incessante apoio nos momentos de êxito e aceitação nos momentos de perda e pela generosidade em compreenderem

AGRADECIMENTOS

A Deus, autor da vida, que esteve sempre ao meu lado, renovando-me as forças quando pensava em desistir, que sempre fortaleceu meus passos quando meu desejo era retroceder, seja toda a gratidão do meu coração por esta vitória.

A minha querida e amada mãe, a Sr^a Maria Aparecida da Rocha, que vinda de uma família numerosa e não tendo qualquer formação acadêmica, sempre teve para comigo um olhar sensível, atento e encorajador. Com atitudes simples, ela sempre me motivou a galgar novos caminhos, espaços e a me superar. Agradeço a ela por tudo o que sou, por saber dos sacrifícios que fez para me ofertar a educação e os valores que hoje e sempre carregarei comigo. Sou imensamente grato a Deus por ter me dado um grande presente: uma mulher generosa, cativante, comunicativa, disponível, aberta, simples, alegre, companheira e mãe.

Agradeço ainda ao meu orientador, Dr. Francisco de Assis Souza dos Santos, pelo incentivo e pelas correções pertinentes que tanto contribuíram para a realização dessa pesquisa.

RESUMO

Neste texto serão apresentadas as origens da Psicologia da Religião, considerando-se os motivos por trás da formulação desse campo específico, os conceitos dirigentes que auxiliaram em sua formulação, a história dos primeiros autores a se aventurarem no campo, as primeiras obras produzidas sobre ele, os esforços para estabelecerem-na como teoria propriamente científica, desvinculada da teologia, e suas correntes clássicas. Para que sejam discutidas essas teorias, o texto focará nos autores que as originaram e nos autores de renome que as utilizaram, assim como nos conceitos principais discutidos por elas. Serão apresentadas as seguintes teorias: Cognitivo-comportamental, de orientação behaviorista; Cognitiva; a Psicologia profunda e a Psicoanálise; e a Psicologia Humanista e Transpessoal. Em seguida, um breve histórico da Psicologia da Religião no Brasil será apresentado para que seja possível uma melhor compreensão sobre como essas teorias adentraram o contexto específico. No segundo capítulo, serão apresentadas as teorias contemporâneas da Psicologia da Religião. Entre elas estão: a Psicologia Narrativa; a Teoria da Atribuição; A Teoria das Representações Sociais; a teoria da religião como apego; a Psicologia Evolucionária; as Perspectivas contemporâneas da Psicanálise; e a Psicologia Cultural da Religião. Entre as perspectivas contemporâneas da Psicologia da Religião, o texto se deterá, com maior ênfase, na Psicologia Cultural da Religião, em razão de ter se originado dela, um conceito que hoje tem grande serventia não apenas à Psicologia da Religião, mas à Psicologia como um todo, o de *self* dialógico. As ligações entre a cultura e o desenvolvimento individual do *self*, considerado, a partir daí, como multivocal e capaz de tomar também a posição do Outro e de múltiplos outros de forma polifônica serão discutidas em suas minúcias, bem como as evidências da pertinência dessa teoria e as ferramentas utilizadas para que essas evidências sejam obtidas. Serão ainda discutidas suas ramificações, desenvolvimentos, os esforços complementares a ele e suas críticas. O texto se deterá principalmente na aproximação vigotskiana que o antecede: a noção de papéis sociais. Tudo isso preparará o terreno para que seja discutida sua pertinência no contexto psicoterápico, dentro do método da autorreflexão e da crítica dialógica-semiótica das linhas tradicionais da psicoterapia. Com isso, o texto retornará à Psicologia Cultural da Religião em toda sua amplitude e dentro da psicoterapia, demonstrando as particularidades do *self* dialógico religioso e as perspectivas para a utilização desse modelo de *self* dentro da psicoterapia. O modelo de *self* dialógico é relativamente novo e há muito a ser desenvolvido quanto a ele ainda. A pesquisa sobre esse modelo é indispensável para a constituição de uma Psicologia Cultural da Religião e será o fim deste texto demonstrar como, retomando concepções de diversas linhas, o *self* dialógico como utilizado pela Psicologia Cultural da Religião pode resolver alguns problemas comuns que as demais linhas tradicionais e contemporâneas não conseguiram resolver.

Palavras-chave: Psicologia da Religião; Psicologia Cultural da Religião; *Self* dialógico.

ABSTRACT

This text will present the origins of the Psychology of Religion, considering the reasons behind the formulation of this specific field, the leading concepts that helped in its formulation, the history of the first authors to venture into the field, the first texts produced on Psychology of Religion, the efforts to establish it as a properly scientific theory, detached from theology, and its classical currents. In order to discuss these classical theories, the text will focus on the authors who originated them and on the renowned authors who made use of them, as well as on the main concepts discussed by them. The following theories will be presented: Behaviorism and Cognitivism; Deep Psychology and Psychodynamics; and Humanistic and Transpersonal Psychology. After that, a brief history of Psychology of Religion in Brazil will be presented so that we can situate ourselves on how these theories entered our specific context. In the second chapter, the contemporary theories of Psychology of Religion will be presented. Amongst them are: Narrative Psychology; Attribution Theory; The Theory of Social Representations; the theory of religion as attachment; Evolutionary Psychology; contemporary perspectives of Psychoanalysis; and Cultural Psychology of Religion. Among the contemporary perspectives of Psychology of Religion, the text will direct its focus to the Cultural Psychology of Religion, due to it being responsible for the origin of a concept that today has great use not only for Psychology of Religion, but for Psychology as a whole, the dialogic self. The links between culture and the individual development of the self, considered, from then on, as capable of gathering several voices and also of taking the position of the Other and of multiple others in a polyphonic way will be discussed in its minutiae, as well as the evidence of the relevance of this theory and the tools used to obtain this evidence. Its ramifications, developments, complementary efforts and its criticisms will also be discussed. The text will focus mainly on the Vigotskian approach that precedes it: the notion of social roles. All of this will prepare the ground for us to discuss its relevance in the psychotherapeutic context, according to the method of self-reflection and the dialogical-semiotic criticism of traditional lines of psychotherapy. With that, the text will turn back to Cultural Psychology of Religion in all its amplitude and within the limits of psychotherapy, demonstrating the particularities of the religious dialogical self and the perspectives for the use of this model of self within psychotherapy. The dialogical self model is relatively new and much remains to be developed about it. Research on this model is indispensable for the constitution of a Cultural Psychology of Religion and it will be the purpose of this text to demonstrate how, taking concepts from different perspectives, the dialogical self as used by Cultural Psychology of Religion can solve some common problems that the traditional and contemporary perspectives could not.

Keywords: Psychology of Religion; Cultural Psychology of Religion; Dialogical Self.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 PERSPECTIVAS DA PSICOLOGIA DA RELIGIÃO	13
1.1 Origem e conceito da Psicologia da Religião	13
1.2 Teorias clássicas da Psicologia da Religião.....	19
1.2.1 Psicologia cognitivo-comportamental / Psicologia cognitiva da religião	20
1.2.2 Psicologia profunda e psicodinâmica	23
1.2.3 Teorias da Psicologia humanista e transpessoal	27
1.3 A Psicologia da Religião no Brasil.....	32
2 TEORIAS CONTEMPORÂNEAS DA PSICOLOGIA DA RELIGIÃO E A PSICOLOGIA CULTURAL	35
2.1 Teorias contemporâneas da Psicologia da Religião.....	35
2.1.1 Psicologia Narrativa	36
2.1.2 A Teoria da Atribuição.....	37
2.1.3 A teoria das representações sociais.....	38
2.1.4 Religião como apego.....	38
2.1.5 Psicologia Evolucionária.....	39
2.1.6 Perspectivas contemporâneas da Psicanálise	40
2.2 A Psicologia Cultural da Religião	40
2.2.1 Por uma Psicologia Cultural da Religião	45
2.2.2 Introduzindo a noção de self dialógico	49
3 O <i>SELF</i> DIALÓGICO, A PSICOLOGIA CULTURAL DA RELIGIÃO E A PSICOTERAPIA.....	52
3.1 Evidências da pertinência do modelo do <i>self</i> dialógico	52
3.2 Ramificações, desenvolvimentos, esforços complementares, aproximações e críticas do <i>self</i> dialógico	56
3.2.1 Aproximações complementares nas teorias de ação vigotskianas	60
3.2.2 As críticas contra o modelo do <i>self</i> dialógico.....	61
3.3 O <i>self</i> dialógico no contexto psicoterápico	62
3.3.1 A autoconfrontação	63
3.3.2 A crítica dialógico-semiótica e a proposta dialógica-semiótica.....	65
3.4 A Psicologia Cultural da Religião e o <i>self</i> dialógico dentro da psicoterapia	67
3.4.1 Retomando a cultura como essência do desenvolvimento do <i>self</i> dialógico religioso.....	68
3.4.2 Perspectivas para a utilização do modelo do <i>self</i> dialógico no contexto da psicoterapia do sujeito religioso	71
CONCLUSÃO.....	74
REFERÊNCIAS.....	77

INTRODUÇÃO

No final do século XIX e início do século XX, num momento em que ainda se desenvolvia a Psicologia Experimental, um novo campo de estudos psicológicos começou a surgir, focando-se numa das questões importantes da humanidade que até então não tivera esse tipo de esquematização: a religião. A Psicologia da Religião, como logo veio a ficar conhecida, visou desde o início dar cientificidade ao estudo da religião em sua conexão com o indivíduo e, mais especificamente, com o desenvolvimento psíquico desse, partindo de teorias gerais da psicologia e os utilizando para descrever o fenômeno particular religioso como percebido, internalizado e externado pelo sujeito religioso.

O tema da Psicologia da Religião é de grande interesse uma vez que, mesmo num mundo secularizado, isto é, que passou a dar precedência à razão em lugar do transcendental e divino como fonte de respostas para os problemas sociais e individuais, os motivos e significados religiosos ainda permeiam a cultura humana e tudo que está a ela conectado, como a política, a família etc. A religião, mesmo tendo perdido o status de única fonte de conhecimento capaz de explicar a origem do mundo e de tudo que nele existe, é ainda presença forte no imaginário humano, cria ainda situações, em âmbito pessoal e social, que reafirmam sua presença, dirige ainda grande parte da moral vigente direta ou indiretamente. Em suma: a religião não foi superada e, portanto, estuda-la continua a ser um dever, e um dever também da psicologia, que pode ajudar a avançar o entendimento desse fenômeno como nenhuma outra ciência, uma vez que o vê pelos olhos do próprio ser humano e em relação ao próprio ser humano.

Nesse contexto é importante esclarecer que, metodologicamente, deve ser feita a proposição de um diálogo entre a Psicologia e a Religião, deve ser proposta, dentro da perspectiva científica, uma análise do papel da religião na construção do indivíduo e das sociedades, principalmente, denotando-se a interlocução necessária entre ambos os processos, respeitando-se a cientificidade da primeira e compreendendo-se a partir dessa a simbologia da segunda. É ainda necessário o respeito à ética de cada um desses campos de saber, que se fundamentam em conceitos e abordagens epistemológicas distintas, reforçando-se o enfrentamento de

um saber totalitário e reducionista, destacando-se a tentativa do estudioso de ocupar uma posição dialógica nesse lugar de pesquisa, calculando seus efeitos.

Este trabalho traz como problema a compreensão e análise, a partir das teorias existentes, do caminho percorrido por cada vertente psicológica para chegar à uma síntese sobre a relação entre a psicologia humana e a religião e, também, o diálogo proposto por algumas dessas correntes entre a Psicologia e outras ciências, como a Antropologia, a Sociologia, a História etc. A questão central a ser discutida nesse texto será a do desenvolvimento da Psicologia da Religião em busca de uma cientificidade plena, sem o prejuízo da espiritualização teologizante ou da pura e simples patologização do sujeito religioso, lembrando-se que esse sujeito está no mundo humano e portanto trabalha com concepções humanas. Serão propostas as questões: i) como se desenvolveu a Psicologia da Religião através dos tempos?; e ii) como explicar a relação do indivíduo com a religião, com os temas religiosos, sem fazer dicotomia entre a religião e o mundo em que ela se instaura? Respondidas essas questões, o texto passará a considerar os avanços feitos pela Psicologia da Religião como tais e, principalmente, da Psicologia Cultural da Religião – que visa compreender o papel religioso não apenas na questão individual, mas em toda sua abrangência social, vendo o indivíduo como fruto da sociedade em que se insere, dos processos sociais pertinente a ela –, enquanto fonte necessária de ponderação para o tratamento do cliente religioso no ambiente de terapia.

Para responder a essas perguntas, será tratada a história da Psicologia da Religião de sua origem às escolas tradicionais que tiveram algo a dizer sobre o campo, discutindo os conceitos fulcrais e os autores pertinentes para essas origens e para essas escolas. Também será contextualizado o desenvolvimento da Psicologia da Religião no Brasil, uma vez que o texto busca ser um continuador desse desenvolvimento. As perspectivas contemporâneas serão igualmente revistas no texto e, para que seja possível responder a segunda pergunta satisfatoriamente, ele deter-se-á sobre uma delas, a Psicologia Cultural da Religião, que teve o mérito de demonstrar como o transcendental é também humano através da explanação dos meios de produção cultural de significados humanos e de demonstrar ainda a conexão intrinsecamente social entre o indivíduo religioso e a sociedade religiosa. A perspectiva do *self* dialógico, fruto dessa teoria, tomará protagonismo, uma vez que ela tenta explicar a relação do ser humano com aquilo que é visto como superior ao humano suficientemente e sem recorrer a conceitos teológicos. Sua importância se

ressaltará exatamente devido a seu status de incompletude, de teoria em desenvolvimento, sendo demonstradas suas evidências e teorias como processos inacabados, mas que podem ser capazes de auxiliar na compreensão do fenômeno religioso.

Esta pesquisa utilizará o método exploratório e dedutivo, utilizando-se de material bibliográfico pertinente para analisar o tema da Psicologia da Religião e seus desdobramentos no campo da pesquisa/teoria e da terapia, bem como a solução para os problemas apresentados nas diversas linhas que a compõem. Entre os materiais utilizados se encontrarão livros, artigos, teses, monografias e dissertações, em língua portuguesa e inglesa, sendo que todos os documentos digitais utilizados têm acesso gratuito.

No primeiro capítulo será utilizado mormente o referencial histórico de Geraldo Paiva¹, Jacob Belzen², Maria Helena Freitas³ e Paulo Ferreira Bonfatti e Cristiane do Amaral de Barros⁴, se tratando das origens da Psicologia da Religião; o referencial histórico e conceitual para as teorias clássicas da Psicologia da Religião, ainda no primeiro capítulo, e para as teorias contemporâneas, já no segundo capítulo, partirá em grande parte de Júlio Cesar Tavares Dias⁵. Já ao ser tratada especificamente a Psicologia Cultural da Religião, Belzen será retomado. A questão do *self* dialógico será apresentada a partir de Adriano P. Jardim, Mariane L. de Souza e William B. Gomes⁶. As evidências sobre a pertinência desse modelo de *self* encontrar-se-ão no referencial de Maickel Andrade dos Santos e de William Barbosa Gomes⁷, bem como seus desenvolvimentos, ramificações, aproximações (com a exceção da vigotskiana, que retomará Belzen) e críticas. Jardim, Souza e Gomes serão utilizados para a discussão sobre o modelo do *self* dialógico como utilizado no

¹ PAIVA, Geraldo José de. Psicologia da Religião: natureza, história e pesquisa. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 21, n. 2, jul./dez. 2018, p. 9-31.

² BELZEN, Jacob. Psicologia cultural da religião: Perspectivas, desafios, possibilidades. *Revista Estudos da Religião*, n. 1, p. 1-29, dez. 2009.

³ FREITAS, Maria Helena de. Psicologia religiosa, psicologia da religião/ espiritualidade, ou psicologia e religião/espiritualidade?. *Revista Pistis Praxis: Teologia e Pastoral*. Curitiba, v. 9, n. 1, p. 89-107, jan./abr. 2017.

⁴ BONFATTI, Paulo Ferreira; BARROS, Cristiane do Amaral de. Psicologia da religião: Reflexões. *Revista Psique*, Juiz de Fora, v. 1, n. 1, p. 70-85, jan./jul. 2016.

⁵ DIAS, Júlio Cesar Tavares. Perspectivas da Psicologia da Religião. *Revista Caminhando*. v. 22, n. 2, p. 97-115, jul./dez. São Paulo, 2017.

⁶ JARDIM, Adriano P; SOUZA, Mariane L. de; GOMES, William B. O *self* dialógico e a psicoterapia: uma compreensão dialógica da relação terapeuta-paciente. *Contextos Clínicos*, São Leopoldo, v. 2, n. 1, p. 1-10, jun. 2009.

⁷ SANTOS, Maickel Andrade dos; GOMES, William Barbosa. *Self* dialógico: teoria e pesquisa. *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 15, n. 2, p. 353-361, jun., 2010.

contexto psicoterápico. Para retomar a discussão pertinente à Psicologia Cultural da Religião como um todo dentro do contexto psicoterápico e com a concepção de *self* dialógico desenvolvida, serão utilizadas as considerações de Claudio Márcio de Araújo⁸. Por fim, aplicando plenamente as considerações sobre o *self* dialógico ao indivíduo religioso, serão discutidos os estudos de Eliana Massih⁹ sobre o tema.

A pesquisa discorrerá, na conclusão sobre o desenvolvimento da Psicologia da Religião e sobre a importância da concepção do modelo de *self* dialógico no seio desse campo atualmente, reafirmando o papel social da religião e da própria psicologia, em última instância. Para isso se utilizará dos aportes da Psicologia Cultural da Religião.

A motivação para estudar esse tema, por parte do autor, baseou-se no fato da religião sempre ter estado presente em sua vida, promovendo muitos sentidos e significados; ela sempre foi um norte e uma mola propulsora para que ele pudesse compreender o mundo, as relações interpessoais e as pessoas. Com experiências incríveis de cunho religioso, que moldaram-no como sujeito, sua graduação em Psicologia lhe trouxe uma grande inquietação, pois pouco se falava em religião e, muitas das vezes, quando emitida alguma opinião, sempre a opinião era de que, ao psicólogo, por conta de seu Código de Ética, ficava vedada toda e qualquer manifestação de crença subjetiva, tendo este que ser o mais objetivo possível, nunca conduzindo suas sessões para os problemas da religião, enquanto, ao mesmo tempo, nunca era apontado como otimizar a crença do paciente em prol de seu processo de cura. Hoje é possível perceber que o *coping* religioso auxilia pacientes, que, adoecidos, precisam encontrar forças para continuarem lutando, ou ainda nos pacientes que encontram nas figuras religiosas ressonâncias de si ou de outros depositários de seus traumas, medos etc. Assim, justifica-se na própria prática da terapia, numa sociedade de maioria religiosa, a necessidade de um estudo aprofundado dos aspectos psíquicos da religião, de como ela é formada e forma e informa a vida humana enquanto vida plenamente social.

⁸ ARAÚJO, Cláudio Márcio de. Desenvolvimento do sistema de *self* de jovens católicos vocacionados à vida religiosa consagrada. 2016. xi, 159 f., il. Tese (Doutorado em Processos de Desenvolvimento Humano e Saúde). Universidade de Brasília: Brasília, 2016.

⁹ MASSIH, Eliana. *O self dialógico no processo de amadurecimento do seminarista católico: uma ampliação para a prática psicoterapêutica desde uma perspectiva cultural da religião*. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: São Paulo, 2012.

1 PERSPECTIVAS DA PSICOLOGIA DA RELIGIÃO

Neste capítulo serão discutidas as origens da Psicologia da Religião, sua cientificidade e o seu objetivo, colocando em evidência os autores e teorias que ajudaram a criá-la e a estruturá-la entre o final do século XIX e o início do século XX. O campo será apresentado em resumo, para que haja suficiente compreensão sobre estes, antes que haja um aprofundamento nas correntes tradicionais e contemporâneas da Psicologia da Religião, as primeiras sendo o segundo assunto deste primeiro capítulo e as segundas sendo um assunto para o próximo.

Ao falar das correntes da Psicologia da Religião, o texto procurará apresentar os expoentes dessas correntes ou seus inspiradores, bem como as questões essenciais que elas buscam discutir sobre o comportamento religioso e sobre o indivíduo religioso. A familiaridade com esses temas auxiliará na continuidade do texto e na compreensão dos conceitos básicos que circundam o comportamento religioso através do tempo dentro da ciência da psicologia humana.

1.1 Origem e conceito da Psicologia da Religião

A religião vem sendo objeto de debate há muito tempo e esse debate vem sendo conduzido de diversas formas ao longo do tempo, passando pelas considerações filosóficas sobre a divindade, pela teologia e chegando até as ciências da religião. As considerações sobre os processos subjetivos, dos processos que dotam os seres humanos da capacidade para a religião ou os que explicam por intermédio de elementos religiosos o mundo, também se originam bem cedo no desenvolvimento da sociedade, mesmo que de forma não sistematizada. Cambauva, Silva e Ferreira consideram que:

A preocupação do homem com as chamadas atividades subjetivas é tão antiga quanto as primeiras formas do pensamento racional, ou seja, quando o homem pensa acerca do mundo, dos outros homens e de si mesmo, elabora idéias psicológicas, idéias que se referem a processos individuais e subjetivos, como, por exemplo, as percepções e as emoções.¹⁰

Continuam os autores:

¹⁰ CAMBAUVA, Lenita Gama; SILVA, Lucia Cecilia da; FERREIRA, Walterlice. Reflexões sobre o estudo da História da Psicologia. *Estudos. Psicológicos*, Natal, v. 3, n. 2, p. 207-227, dez. 1998. p. 208.

Estudando a psicologia numa dimensão histórico-social, é possível entender a sua constituição em ciência e entender seus debates atuais no interior mesmo das relações sociais desenvolvidas pelos homens. Concebe-se, como primeiro ponto a ser levado em conta, que a psicologia não é uma criação mágica ou abstrata. Pelo contrário, é uma criação humana e bem concreta: inicialmente, enquanto idéias psicológicas imersas na filosofia; depois, enquanto disciplina científica, tendo, nos dois momentos, o objetivo de compreender as ações, as atitudes, os comportamentos e tantos outros estados subjetivos humanos que se revelam dinamicamente na relação dos homens entre si no mundo em que vivem.¹¹

Criadora de motivo e significado para a vida e por vezes para a morte, para o olhar dirigido a esses eventos tão humanos, é impossível ignorar a importância que teve e tem a religião, mesmo com a grande secularização promovida pela guinada iluminista e burguesa que se sucedeu a partir do século XVIII, no mundo e nos homens e mulheres que o habitam¹².

É possível considerar que Wilhem Wundt, um dos pais fundadores da psicologia enquanto tal, foi também o primeiro a propor um estudo propriamente psicológico do construto religioso humano. Wundt “advogava para o estudo das grandes realizações sociais do espírito humano, como a linguagem, a moral, a religião dentro de uma abordagem histórica e comparativa”¹³. Segundo Belzen:

Wundt concluiu que a Psicologia deve consistir em dois troncos: um experimental (é a psicologia experimental fisiológica) e outro que ele denominou Psicologia dos povos (*Völkerpsychologie*) e que poder-se-ia, talvez, chamar de Psicologia Social Científica ou mesmo de Psicologia Cultural. Na opinião de Wundt, a Psicologia deveria tomar como seu objeto de estudo não apenas os processos psíquicos individuais, mas igualmente tópicos como a linguagem, justiça, ética, costumes, sociedade e religião. Todos esses tópicos são claramente elementos da Cultura; nenhum deles é produzido por alguém individualmente; são produtos da atividade coordenada de vários indivíduos.¹⁴

Essa abordagem, contudo, não podia ainda ser considerada como a Psicologia da Religião em si, era apenas parte de um estudo mais amplo e geral. Karl Giergensohn e Werner Gruehn teriam sido os primeiros na Europa a tentarem aplicar “aos complexos fenômenos da consciência religiosa a introspecção

¹¹ CAMBAUVA; SILVA; FERREIRA, 1998, p. 209.

¹² MORIN, Edgar. Para além do iluminismo. *Revista FAMECOS: Mídia, Cultura e Tecnologia*, Porto Alegre, n. 26, p. 24-28, abr. 2005. p. 24.

¹³ PAIVA, Geraldo José de. Psicologia da Religião: natureza, história e pesquisa. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 21, n. 2, p. 9-31, jul./dez. 2018. p. 14.

¹⁴ BELZEN, Jacob A. Psicologia cultural da religião: perspectivas, desafios, possibilidades. *Revista de Estudos Religiosos*, São Paulo, p. 1-29, dez. 2009. p. 7.

experimental que Wundt apontara para o estudo dos fenômenos elementares da consciência¹⁵ e a escola de Dorpat, da qual fizeram parte, criou o primeiro periódico específico ao assunto¹⁶. Nos Estados Unidos da América, diz-nos Paiva, a Psicologia da Religião foi “desvinculada da teologia e da filosofia de uma vez por todas pelas mãos de G. Stanley Hall e William James, em breve secundados por E. Starbuck e J. Leuba”¹⁷, tornando-se em ciência concreta.

De acordo com Maria Helena de Freitas:

No campo específico da Psicologia, conforme apontado por Rosa (1971/1992) e Byrnes (1984), foi Stanley Hall (1844-1924) quem fundou o primeiro centro de estudos específicos neste campo, intitulado *Clark University School of Religious Psychology*, tornando-se, então, influente referência nesta área. Assim, já em 1883, a partir de seus estudos sobre a conversão religiosa na adolescência, publica o artigo intitulado *Moral and religious training of children and adolescents*, iniciando um frutífero movimento. Tanto que, tempos depois, seus alunos Edwin Diller Starbuck (1866-1947) e James H. Leuba (1868-1946) publicam seus primeiros estudos ainda antes de William James. Deste modo, o primeiro livro intitulado *The Psychology of Religion* (Psicologia da Religião) foi de autoria de Starbuck, em 1899, considerado ponto inicial para o estudo sistemático deste campo enquanto disciplina formalmente constituída (STARBUCK, 1899/1911). O livro foi prefaciado por William James.¹⁸

Posteriormente, foram publicadas as obras *The spiritual life* (A Vida Espiritual), de George Albert Coe, em 1900, *The varieties of the religious experience* (As variedades da experiência religiosa), de William James, que se tornaria “o principal pioneiro em Psicologia da Religião”¹⁹, em 1902, e também os três volumes sobre religião e mitologia presentes na obra *Volkspsychologie* (produzida entre os anos de 1900 e 1920) de Wilhelm Wundt²⁰.

Apesar de muitos terem ajudado na “formação de um substrato teórico à psicologia da religião na Europa ao longo dos séculos XIX e XX”²¹, traçando importantes caminhos e conclusões para o campo recém descoberto,

o solo fértil que permitiu à Psicologia da Religião de fato germinar e se desenvolver teria sido os Estados Unidos. Assim como com a psicologia

¹⁵ PAIVA, 2018, p. 14.

¹⁶ PAIVA, 2018, p. 14.

¹⁷ PAIVA, 2018, p. 14.

¹⁸ FREITAS, 2017. p. 92.

¹⁹ FREITAS, 2017, p. 93.

²⁰ FREITAS, 2017, p. 93.

²¹ BONFATTI, Paulo Ferreira; BARROS, Cristiane do Amaral de. Psicologia da religião: Reflexões. *Revista Psique*, Juiz de Fora, v. 1, n. 1, p. 70-85, jan./jul. 2016. p. 77.

experimental, a Psicologia da Religião viu sua evolução e fortalecimento em solo norte-americano.²²

Nos Estados Unidos, a sistematicidade da Psicologia da Religião tomou forma e as produções sobre o tema ganharam vulto rapidamente, com grande e rápido crescimento das obras dedicadas. Bonfatti e Barros esclarecem que:

Tanto na Europa como nos Estados Unidos [...] a psicologia da religião como grande área temática assimilou diversas compreensões, enfoques, opiniões e posturas teóricas. Cada autor, carregando consigo uma compreensão distinta do que sejam psicologia e religião, e de acordo com a linha e/ou corrente assumida, apresentou o que seria – ou deveria ser – o objeto de estudos em psicologia da religião.²³

Se houve grande crescimento nos estudos concernentes à Psicologia da Religião no final do século XIX e nas duas primeiras décadas do século XX, contudo, houve também rápido decréscimo do interesse no assunto após isso, mesmo que o ramo nunca tenha de fato morrido – e hoje haja mesmo novo crescimento em seu estudo²⁴. Segundo Maria Helena de Freitas:

a despeito de toda a efervescência em torno do assunto e de todo o esforço de se estabelecer as bases para o estudo científico da experiência religiosa, que caracterizaram o final do século XIX e as duas primeiras décadas do século XX, tal movimento teve um rápido declínio depois de 1920, refletindo-se no desaparecimento das revisões anuais no campo da psicologia da religião.²⁵

Os motivos por trás deste declínio teriam sido diversos: não houve cisão suficiente entre a Psicologia da Religião e a teologia; a tentativa de conferir ao ramo cientificidade foi apressada; problemas, muitas vezes aparentemente insolúveis, se apresentavam no processo de pesquisa em decorrência da natureza do objeto estudado; o sujeito estudado em suas idiosincrasias comprometiam a objetividade da pesquisa; e, por fim, a influência da corrente behaviorista e do freudismo colocaram as formas de pensar o estudo da Psicologia da Religião em dois extremos de insolúvel contrariedade: por um lado se tinha o empirismo radical e por outro a crítica ferrenha do papel da religião no plano das ideias e apenas nele²⁶.

²² BONFATTI; BARROS, 2016, p. 77.

²³ BONFATTI; BARROS, 2016, p. 78.

²⁴ BELZEN, 2009, p. 2.

²⁵ FREITAS, 2017, p. 94.

²⁶ FREITAS, 2017, p. 94.

É dever deste texto, portanto, questionar: o que é a Psicologia da Religião e como ela se torna um campo científico? Há grande dificuldade em se definir ao certo qual é o ponto de partida da Psicologia da Religião de forma unitária, dadas as discordantes correntes de pensamento que pretendem a conferir cientificidade. É possível, contudo, buscar conceituar o que ela tenta encontrar de forma geral e explicar como ela vem evoluindo e se firmando entre as demais ciências.

Segundo Galimberti:

A Psicologia da Religião é uma pálida tentativa de compreender a pessoa humana a partir de dois referenciais: a Psicologia e a Religião que, juntas, totalizam um dos mais profundos e misteriosos aspectos de estudos das Ciências Humanas e que desafiam as ciências exatas e empíricas a – não saindo de seu objeto do conhecimento – definir, sem denegrir, a essência mesma do homem.²⁷

Paiva, por sua vez, dá uma definição mais completa do campo, levando em consideração os desenvolvimentos do mesmo ao longo do tempo:

Penso ser essencial, em primeiro lugar, afirmar que a PR é o estudo científico do que há de psíquico no comportamento religioso. Com isso, excluo a concepção de que a PR se ocupe com o que há de religioso no psíquico. Essa concepção, aqui excluída, implica, entre outras coisas, a busca da origem da religião na psique ou, mais radicalmente, na biologia do ser humano. Embora tudo no homem seja psíquico e biológico, o biológico e o psíquico não são tudo. Não está excluída, com isso, todavia, a busca por condições ou correlatos do comportamento religioso no psiquismo e na biologia.

[...]

O que penso ser o objeto próprio da psicologia é o comportamento e não diretamente a cultura ou a sociedade. Como, no entanto, o comportamento não acontece no vácuo, tanto a cultura como a sociedade dão forma ao comportamento religioso concreto e, por isso, a relação com a sociedade e a cultura é inevitável, porém não central, no estudo psicológico da religião. Note-se que por comportamento entende-se tanto o exteriorizado e observável, como o internalizado e inferido, o ato de dirigir-se a um templo e o sentimento que o acompanha.²⁸

Assim, é razoável dizer que a Psicologia, de forma geral, busca compreender os processos psíquicos e comportamentais do ser humano, enquanto a Psicologia da Religião tem como objeto os processos e comportamentos específicos à dimensão religiosa de que esse ser é imbuído, a busca psíquica desse

²⁷ GALIMBERTI, U. *Rastros do Sagrado*. O Cristianismo e a dessacralização do Sagrado. São Paulo: Paulus, 2003. p. 174.

²⁸ PAIVA, 2018, p. 10-11.

ser pela dimensão religiosa percebida no mundo²⁹. É o ser que busca o sagrado que a Psicologia da Religião pretende explicar, ao mesmo tempo explicando essa busca; o que as correntes fazem é designar diferentes caminhos para se chegar a isso.

Os acontecimentos religiosos e o comportamento do religioso são o reflexo da sociedade e também o espelho da psique humana, pois a religião é uma vivência ao mesmo tempo pessoal e coletiva, isto é, há nela tanto a experiência da coletividade transmitida ao sujeito pelos processos de transformação dessa experiência em símbolos, mitos ou ritos, quanto a experiência do sujeito singular que incorpora em si os símbolos, mitos e ritos transmitidos. Todo o ser humano, todas as suas partes constitutivas, sua biologia tanto quanto sua sociabilidade demonstrada no campo material e ideológico, na construção do mundo e das ideias, entram em jogo no processo de compreensão e desenvolvimento do que se pode chamar fenômeno religioso, e, portanto, todas estas partes são de interesse para a compreensão desse fenômeno³⁰.

Segundo Edênio Valle, a psicologia humana é de importância ímpar para a compreensão do fenômeno religioso. É na coletividade que o ser humano toma consciência de seu modo histórico, cultural e específico de *ser-no-mundo*. Por meio dos processos grupais é possível se observar as significações, as interpretações, mas também as manipulações e reinterpretações que tanto o indivíduo quanto o grupo oferecem aos outros membros da sociedade, à sociedade e à natureza. A religião, neste sentido, é tanto direcionadora quanto ponto de verificação dos relacionamentos interpessoais, das formas pelas quais eles se dão e do olhar que o ser humano tem em relação ao mundo que o cerca imediatamente e ao mundo que o assombra por ainda não o pertencer completamente, do olhar que ele tem sobre o que o determina e o que ele busca determinar, sobre o que há mesmo entre o determinado e o determinável, e, para além disso, também sobre o indeterminável e desconhecido. Nesse sentido, tanto o acalento quanto o espanto do ser humano podem ter em si uma dimensão religiosa; a incapacidade de indiferença frente ao mundo, traço presente em todos os seres humanos, pode levar à religião – e frequentemente leva³¹.

²⁹ PAIVA, 2018, p. 10-11.

³⁰ PAIVA, 2018, p. 10-11.

³¹ VALLE, Edênio. *Psicologia e Experiência religiosa*. São Paulo: Loyola, 2015. p. 235.

Borges, Santos e Pinheiro entendem que o estudo desse campo pode trazer diversos benefícios para o indivíduo, para a Psicologia e para a humanidade. Do ponto de vista individual, a compreensão do comportamento religioso auxilia na compreensão do sujeito religioso, de suas atitudes frente ao mundo social e em sua esfera pessoal; no campo da Psicologia Clínica, é possível que o estudo auxilie no desenvolvimento de técnicas terapêuticas e na compreensão das dificuldades que circundam certos casos; e, finalmente, no que concerne à humanidade, é necessário atentar para o fato de que as barreiras culturais podem ser, por vezes, motor de muitos desconfortos, de exclusão ou mesmo de fragmentação irrecuperável do ser em conflito (e para confirmá-lo basta analisar as taxas de suicídio dos indígenas no Brasil), fazendo-se, portanto, necessária a Psicologia da Religião num âmbito social³².

Resta muito ainda para ser dito e feito pela Psicologia da Religião, porém, uma vez que o ser humano continua a ser religioso, de diversas formas, e que essas formas não permanecem as mesmas, estanques³³. Compreender as aflições e os regozijos do ser humano dentro do espectro religioso continua a ser uma tarefa do psicólogo, compreender a busca pelo que é superior ao ser humano enquanto fenômeno psíquico e comportamental continua a ser tarefa do psicólogo. Assim, continua a ser tarefa do psicólogo também conhecer a Psicologia da Religião, seus desdobramentos e os conceitos dirigentes da mesma.

1.2 Teorias clássicas da Psicologia da Religião

As teorias clássicas que nortearam a Psicologia da Religião são, segundo Júlio Cesar Tavares Dias³⁴: a Psicologia comportamental-cognitivista da religião, as teorias da Psicologia profunda ou psicodinâmica da religião e a Psicologia humanista da religião. Abaixo será feita revisão das correntes supracitadas, apontando-se brevemente suas origens e bases teóricas, assim como a aplicação dada a elas dentro da Psicologia da Religião ou sua relação com ela.

³² BORGES, Moema da Silva; SANTOS, Marília Borges Couto; PINHEIRO, Tiago Gomes. Representações sociais sobre religião e espiritualidade. *Revista Brasileira de Enfermagem*, Brasília, v. 68, n. 4, p. 609-616, ago. 2015. p. 613.

³³ BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Tradução por: Mauro Gomes; Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 205-230.

³⁴ DIAS, Júlio Cesar Tavares. Perspectivas da Psicologia da Religião. *Revista Caminhando*, São Paulo, v. 22, n. 2, p. 97-115, jul./dez. 2017.

1.2.1 *Psicologia cognitivo-comportamental / Psicologia cognitiva da religião*

Segundo Geraldo Paiva, a linha cognitivo-comportamental, que encontra suas bases teórico-metodológicas no behaviorismo, considera “processos mentais conscientes, mediadores entre estímulos e respostas”³⁵. O behaviorismo ou comportamentalismo trata-se de um sistema desenvolvido por Leonard Bloomfield e Burrhus Frederic Skinner na primeira metade do século XX, o qual visava explicar através das relações de estímulo e reação o comportamento humano e animal. Ele encontra suas raízes, porém, já em John Broadus Watson, psicólogo estadunidense, que posicionava-se contra a essencialidade da compreensão dos processos introspectivos do ser humano para o compreender em sua psique, e em outros, como Ivan Petrovich Pavlov, um fisiólogo russo, que inaugurou a teoria do *reflexo condicionado*, também conhecida como teoria do *condicionamento clássico* ou *condicionamento pavloviano respondente*, a qual estudava por meio de experimentos com o sistema nervoso de animais os processos de estímulo-resposta e de mudança de comportamento ao decorrer do tempo³⁶.

Apesar de suas origens mais naturalistas e fisiológicas, a linha behaviorista passou a tratar rapidamente de problemas da consciência humana, como a linguagem, mesmo que não abandonasse a importância dada ao binômio estímulo-resposta. A introspecção antes rejeitada passou a ser vista como decorrência da externalidade afetando o espaço interno do sujeito, dentro da Psicologia, sendo também estudada a partir do comportamento observável³⁷.

Dias afirma que a linha behaviorista “considera o comportamento como o único elemento quantificável do ser humano”³⁸, acentuando que não houve grande interesse na área da religião por parte dos behavioristas. Entre os experimentos conduzidos, contudo, o autor destaca que:

Sargent aplicou os experimentos de Pavlov à questão religiosa e observou o efeito do ritmo e da dança nos rituais religiosos, propiciando controle do líder carismático no colapso emocional dos participantes. Skinner observou

³⁵ PAIVA, Geraldo José de. Psicologia cognitiva e religião. Revista de Estudos de Religião. São Paulo, v. 5, n. 2. p.183-191, 2007. p. 184.

³⁶ SKINNER, Burrhus Frederic. *Sobre o behaviorismo*. Tradução por: Maria da Penha Villalobos. São Paulo: Cultrix, 2006. p. 7-12.

³⁷ SKINNER, 2006, p. 7-12.

³⁸ DIAS, 2017, p. 105.

instituições sociais do comportamento, evidenciando a religião como um reforçador/inibidor de atitudes por meio das promessas de prêmios ou ameaças de punições eternas. Os norte-americanos Stark e Glock foram alguns dos raros behavioristas que se ativeram ao fato religioso. Stark e Glock estudaram a natureza do compromisso religioso e sua consequência psicológica e social.³⁹

Outros estudos, de cunho mais pavloviano, “consideraram a variação hormonal, de humor e emocional relacionadas à religiosidade com a intenção de explicar os processos neuropsicológicos relacionados ao comportamento religioso”⁴⁰. Nesse caso, sobressai-se a parte médica da Psicologia.

Importantes como tenham sido essas pesquisas para o avanço do campo, contudo, a grande contribuição do behaviorismo para a Psicologia da Religião foi apresentar “a ela a precisão de seu método de análises estatísticas”⁴¹. O behaviorismo, no geral, sofreu por diversas limitações. Famosamente, Noam Chomsky o criticou em *A review of B. F. Skinner’s Verbal behavior* (Uma crítica de *Comportamento verbal*, de B. F. Skinner), de 1959, por ser incapaz de explicar a aquisição da linguagem de forma suficiente, propondo no lugar da teoria do estímulo e resposta pura e simples a teoria inatista, onde o estímulo tem seu papel apenas na ativação de uma gramática já parcialmente delineada⁴². Essa virada inatista e a crítica da mesma na forma da teoria da evolução cumulativa da cultura (com foco na pragmática), que encontrou um expoente no psicólogo Michael Tomasello, principalmente em seu livro *The cultural origins of human cognition*, de 1999, viriam para superar o behaviorismo ao longo do século XX⁴³.

Uma outra instância que combateu o behaviorismo, invertendo mesmo as suas bases teóricas, foi a Psicologia cognitiva (e, para este caso específico, a Psicologia cognitiva da religião). Ela nasceu entre o fim da década de 50 e início da década de 60 e reclamou a importância dos processos mentais na delimitação do comportamento humano, tendo esses processos como a decorrência de um aprendizado o qual se verifica dentro da relação do mesmo com a experiência pessoal do sujeito, podendo ser modificado, e é posteriormente aplicado. Entre os

³⁹ DIAS, 2017, p. 105-106.

⁴⁰ DIAS, 2017, p. 106.

⁴¹ DIAS, 2017, p. 106.

⁴² BANDINI, Carmen Silvia Motta; ROSE, Júlio César C. de. Chomsky e Skinner e a polêmica sobre a geratividade da linguagem. *Revista Brasileira de Terapia Comportamental e Cognitiva*, São Paulo, v. 12, n. 1-2, p. 20-42, jun. 2010. p. 21-40.

⁴³ TOMASELLO, Michael. *The cultural origins of human cognition*. Londres: Harvard University Press, 1999.

expoentes do cognitivismo encontram-se Jean Piaget, Ulrich Neisser e, atualmente, Steven Pinker. Piaget, estudioso do desenvolvimento humano, coloca Dias,

[...] observou que as atitudes religiosas têm ligação com a relação entre sujeito e pais: relações marcadas pela submissão desencadeariam no adulto uma relação de transcendência com o sagrado, relações familiares marcadas pelo respeito mútuo, desencadeariam no adulto uma relação de imanência com o sagrado.⁴⁴

O sujeito, portanto, religiosamente, pode sentir-se submetido a algo maior que si ou sentir em si algo maior (*Deus sive Natura*). Estas relações são definidas pelo desenvolvimento da criança dentro de um ambiente familiar e social que contém elementos religiosos como presença mais ou menos forte. A tarefa da Psicologia da Religião, dentro desta perspectiva, seria “considerar o desenvolvimento da criança e da inteligência humana, pois as religiões promovem crenças e ideias de Deus no sujeito *em desenvolvimento*”⁴⁵.

Antônimas, a Psicologia cognitivo-comportamental e a Psicologia cognitiva colocaram o problema da religião também de forma iminentemente contraditória, percebe-se. Para a primeira linha, tem-se que o comportamento como rito ou repetição dita o considerar do sujeito quanto aos fatos religiosos e ao sagrado em todas suas iterações; no segundo caso, o sujeito internaliza do meio o que está dado e assim passa a considerar e comportar-se de acordo num processo de aprendizado altamente mediado. A relação, no segundo caso, não é mais apenas de estímulo-resposta, mas sim de condicionamento afetivo-volitivo e experiência pessoal-vivência.

Em conclusão, é possível dizer que a importância da Psicologia cognitivo-comportamental para a Psicologia da Religião foi tripla: as poucas, mas importantes, pesquisas avançaram o interesse na relação entre o sujeito e a religião no mundo moderno; as pesquisas em si, mesmo que partissem de um ponto de vista hoje superado (no sentido hegeliano da palavra), foram marcos importantes para o desenvolvimento de pesquisas futuras e para o levantamento de problemas concernentes à religião; e o método desenvolvido para a análise estatística, como citado acima, pôde sobreviver sob novas formas. O legado do encontro entre o behaviorismo e a Psicologia da Religião, portanto, apesar de pequeno, não é

⁴⁴ DIAS, 2017, p. 106.

⁴⁵ DIAS, 2017, p. 106.

desprezível. Ainda deve ser considerada a importância de uma linha behaviorista para o desenvolvimento posterior do cognitivismo e para a renovação da perspectiva sobre a religião no campo da Psicologia como um todo.

1.2.2 *Psicologia profunda e psicodinâmica*

Sigmund Freud foi o fundador da psicanálise⁴⁶. Esta linha propõe que os sentimentos e o comportamento humano são frutos da tensão entre o id (pulsão instintiva), o ego (indivíduo) e o superego (censor) e a mente consciente (onde se expressa o ego), entre o consciente e o inconsciente (decomposto no inconsciente coletivo, arcaico, e individual, atual) de forma geral. A tentativa do inconsciente de voltar à superfície é causa de muitas dores para o indivíduo e isso é expresso também em sua vida consciente.

Freud considera, ao falar sobre a religião, estas relações. Primeiro, ele faz um estudo acerca do inconsciente coletivo em *Totem e tabu*, lançado entre 1912 e 1913, considerando a questão do incesto e da influência religiosa em sua proibição⁴⁷. Após isso, em *O futuro de uma ilusão* (1927), como colocam Kylmer Sebastian de Carvalho Pereira e Wilson Camilo Chaves, Freud trata a religião como a expressão da vontade de “realizar ilusoriamente os desejos mais antigos da humanidade de justiça e proteção”⁴⁸. Em *O mal-estar da civilização*, de 1930, Freud faz uma ponte entre seus textos anteriores sobre a religião, dando conta da “relação entre a religião e a moralidade e considerando a primeira como uma neurose universal”⁴⁹. Em *Moisés e o monoteísmo* (1938), Freud faz “um romance histórico com o qual pretende explicar a origem do povo judeu e de seu sentimento de judeidade”⁵⁰ com o intuito de “ilustrar em quais vontades e inibições humanas uma religião se apoia para ganhar força e tornar-se universal ao longo da história”⁵¹. A visão de Freud sobre a religião nunca deixou de ser crítica e sua contrariedade à necessidade da religião é manifesta; a crença nunca é considerada por si só no que diz respeito aos comportamentos religiosos.

⁴⁶ DIAS, 2017, p. 106.

⁴⁷ PEREIRA, Kylmer Sebastian de Carvalho; CHAVES, Wilson Camilo. Freud e a religião: a ilusão que conta uma verdade histórica. *Tempo Psicanalítico*, Rio de Janeiro, v. 48, n. 1, p. 112-127, 2016.

⁴⁸ PEREIRA, 2016, p. 119.

⁴⁹ PEREIRA, 2016, p. 121.

⁵⁰ PEREIRA, 2016, p. 121.

⁵¹ PEREIRA, 2016, p. 125.

Karla Daniele de Sá Araújo, comentando *O futuro de uma ilusão*, afirma que:

De modo simples é possível dizer que *O Futuro de uma Ilusão* demonstra a relação de Freud com o cientificismo de sua época, já a partir da escolha do título. Quem mais conceberia a religião enquanto uma ilusão que se desfaria em meio ao apogeu cientificista? É evidente que os adeptos do positivismo assim pensavam, levantaram essa bandeira e declaravam que mediante a evolução do saber empírico o apego ao sagrado desapareceria.⁵²

Karla Daniele e Zeferino de Jesus Barbosa Rocha, no texto *Dois discursos de Freud sobre a religião*⁵³, contudo, também consideram que

No que concerne à sua interpretação do fenômeno religioso, este encontro do **Freud pesquisador** e do **Freud pensador** manifesta-se como uma confrontação entre o Freud *Aufklärer* e o Freud '**Mestre da suspeita**'. E é precisamente nesta confrontação que, ao que nos parece, se encontra o segredo da grande ambivalência que sempre marcou a posição de Freud diante do fenômeno religioso. Enquanto pensador iluminista, ele sempre professou seu ateísmo radical e mais de uma vez afirmou sua descrença completa nos valores religiosos; todavia, o interesse pelo estudo da religião e sobretudo pelo estudo das motivações psíquicas que estão na base das opções religiosas marcou toda a sua obra.⁵⁴

Assim, segundo os autores, entre a crítica iluminista e a curiosidade científica teceram-se as bases da teoria freudiana sobre a religião.

De forma diferente colocava o problema Carl Jung, discípulo que se afastou de Freud sem desconsiderar o que com ele havia aprendido⁵⁵. O inconsciente em Jung não se apresenta apenas como depósito de traumas, “emoções e pulsões reprimidas”⁵⁶, mas é um campo criativo, criando, inclusive, o próprio consciente. No inconsciente pessoal está erigido tudo aquilo que no processo de individuação e de tomada de consciência torna-se destoante, no inconsciente coletivo encontra-se tudo que foi transmitido culturalmente como herança espiritual do ser humano. A religião em Jung, como em Freud, encontra suas raízes e influências no inconsciente. Freud, porém, como coloca Dias,

⁵² MACIEL, Karla Daniele de Sá Araújo. O percurso de Freud no estudo da religião: contexto histórico e epistemológico, discursos e novas possibilidades. 2007. 109 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) - Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2007. p. 53

⁵³ MACIEL, Karla Daniele de Sá Araújo; ROCHA, Zeferino de Jesus Barbosa. Dois discursos de Freud sobre a religião. *Revista Mal-estar e Subjetividade*, Fortaleza, v. 8, n. 3, p.729-754, set. 2008.

⁵⁴ MACIEL; ROCHA, 2008, p. 734, grifos e negritos dos autores.

⁵⁵ DIAS, 2017, p. 107.

⁵⁶ DIAS, 2017, p. 107.

Entendia a religiosidade como uma fantasia de onipotência e desejo de imortalidade. Entre 1914 e 1930, considerou qual seria o destino da religião na sociedade moderna, partindo do pressuposto de que o indivíduo compensa a limitação que lhe é imposta pela vida ao prazer através da ilusão de se sentir querido. Freud, então, elenca três funções para a religião: 1. Afastar os medos da natureza; 2. Prover alguma esperança; 3. Compensar as privações que a vida civilizada impõe. Assim, a religião existiria apenas enquanto a humanidade não fosse madura e capaz de suportar as dificuldades existenciais. Freud abandonou, depois, essas ideias. Após 1930, Freud reorganiza sua Psicologia da Religião. É no texto *O mal-estar da civilização*, em que discorre sobre ética, culpa e felicidade, que vai encontrar um valor da religião na vida humana: pela restrição moral da religião aos comportamentos sexuais e agressivos, reduz-se o conflito interno do grupo humano, com vista a garantir a manutenção da espécie.⁵⁷

Jung, por sua vez, importa-se com “a religião enquanto manifestação psicológica, enquanto experiência psíquica e sua característica simbólica”⁵⁸, para ele a religião é “uma observação cuidadosa de fenômenos e forças sobrenaturais que transpassam o mundo objetivo”⁵⁹, uma posição que coloca como certa a existência desse sobrenatural e, portanto, uma posição que não está de acordo com o rigor científico da Psicologia da Religião. Desta forma, o autor toma o fato religioso, o que é percebido pelo ser humano como transcendente e indeterminável, fatores de potencialidade inexplicável, assim como os comportamentos engendrados dentro desta esfera, como algo a ser estudado e não a religião como coisa a ser decomposta. O ser religioso “possui um *a priori* religioso”⁶⁰, não aprende a (crer no) sagrado, mas desenvolve sua compreensão do sagrado ao existir com ele; sua religião é “uma característica da psique”⁶¹ que se traduz em símbolos de representação e de ação.

O discípulo de Freud retomou ainda, em sua análise da religião, o conceito de *numen* como posto por Rudolf Otto, teólogo e filósofo, como o mesmo coloca em *Psychology and religion: West and East*⁶²:

Falando de religião, devo deixar claro o que quero dizer com o termo. Religião, como a palavra latina denota, é uma cuidadosa e escrupulosa observação do que Rudolf Otto aptamente chamou *numinoso*, isto é, uma dinâmica existência ou efeito não causado por um ato arbitrário da vontade. Pelo contrário, é o que toma controle do sujeito humano, mais sua vítima que criador. O *numinoso* – qualquer seja sua causa – é uma experiência do

⁵⁷ DIAS, 2017, p. 107.

⁵⁸ PORTELA, Bruno de Oliveira Silva. O conceito de religião no pensamento de Carl Jung, *Sacrilegens*. Juiz de Fora, v. 10, n. 1, p 46-61, jan./jun. 2013. p. 57.

⁵⁹ PORTELA, 2013, p. 52.

⁶⁰ PORTELA, 2013, p. 54.

⁶¹ PORTELA, 2013, p. 54.

⁶² JUNG, Carl. *Psychology and religion: West and East*. Tradução por: R.F.C. Hull. Nova Iorque: 1958.

sujeito independente de sua vontade. De qualquer modo, como o *consensus gentium*, a doutrina religiosa mostra que essa experiência encontra suas causas fora do indivíduo. O *numinoso* é ou uma qualidade pertencente a um objeto visível ou a influência de uma presença invisível que causa uma alteração peculiar na consciência.⁶³

Os ritos e demais símbolos da efetivação da vida religiosa seriam, nesta perspectiva, o confronto real do *self* do *homo religiosus* com o Sagrado, e um confronto atencioso. Além disso, a religião em Jung também é tida “como uma tentativa inata de proteção contra o inconsciente, destacando os rituais como medidas para afastar estes perigos”⁶⁴. Assim, o estudo da psique e dos comportamentos (e daquilo que os entrelaça e que os cria) dentro da perspectiva religiosa encontra-se presente em Jung.

Jung considera que a religião tem as seguintes faces:

(1) Posto de adjectivação de certos processos psíquicos, no qual ela se torna uma espécie de qualidade para certas imagens e símbolos, sentidos na esfera do eu (complexo do ego) como algo ameaçador e devastador que deva ser no mínimo, respeitado, cultuado ou temido devido seu aspecto transcendente e numinoso. (2) A condução religiosa para a vida, reconhecendo a importância de uma vivência religiosa, uma acurada atenção aos símbolos advindos do inconsciente coletivo. Uma postural vital para o equilíbrio psíquico.⁶⁵

Assim, há em Jung ainda a ideia de que a religião é um acalento ou ponto de equilíbrio para o ser humano; porém, suas opiniões não se confundem com as de Freud na medida em que a religião não é mais uma ilusão, mas a própria verdade da psique humana. Isso, junto à renovada compreensão de Jung sobre o inconsciente, demonstra o motivo pelo qual ele considera a experiência religiosa humana não apenas natural, mas extremamente valorosa para a saúde mental, na medida em que aproxima a energia psíquica do conhecimento do *self*. A terapia, para Jung, portanto, já deve ter em si uma dimensão eminentemente religiosa, no sentido de trazer ao sujeito o conhecimento das projeções e introjeções de símbolos religiosos para que esse compreenda seu próprio *Self* e amadureça⁶⁶.

⁶³ JUNG, Carl. 1958, p. 7, tradução do autor.

⁶⁴ PORTELA, 2017, p. 55.

⁶⁵ PORTELA, 2017, p. 57.

⁶⁶ PORTELA, 2017, p. 49-59.

1.2.3 Teorias da Psicologia humanista e transpessoal

Para além da dicotomia externalidade/internalidade, da animalização e patologização, desenvolvida pelas doutrinas behavioristas e psicanalíticas, a Psicologia humanista surge com a concepção do ser humano enquanto processo constante de autoconstrução mediada. Seus estudos focam em compreender “a experiência do consciente, a integridade do ser humano, o livre-arbítrio, a espontaneidade e criatividade do indivíduo”⁶⁷ e as demais instâncias das quais o ser humano afeire significado. Segundo Dias: “Os psicólogos que se agrupam sobre essas teorias, também rotulados pela etiqueta de ‘existencial’, tendem a ser introspeccionistas e fenomenológicos”⁶⁸.

Abraham Maslow foi um dos expoentes desta vertente. Este propôs uma hierarquia das necessidades humanas baseada numa compreensão perceptível do ser humano enquanto ser social. Primeiro, portanto, deve o ser humano ser capaz de suprir suas primeiras necessidades de sobrevivência, e, depois, as necessidades de existência em sociedade, tornando-se indicotomizáveis as necessidades fisiológicas das sociais uma vez que a fisiologia do ser humano é altamente socializada. O cume dessa hierarquia propõe que o ser humano é um ser que busca sua autorrealização, isto é, que busca tornar-se em totalidade, o desvelar de suas potencialidades, denotando-se aqui já a importância da *consciência* do sujeito em Maslow. A luta final, portanto, é contra a fragmentação do ser humano e principalmente do ser humano moderno. Maslow não tinha em foco o comportamento neurótico, tal como Freud, mas buscava desenvolver uma psicologia que incidisse sobre toda a sociedade.

Segundo Braz:

Algumas características encontradas, por Maslow, nas pessoas auto-realizadoras são: a percepção objetiva da realidade; aceitação da sua própria natureza; dedicação a algum tipo de trabalho; simplicidade e naturalidade no seu comportamento, necessidade de autonomia, privacidade e independência; experiências místicas e culminantes; criatividade e interesse social e afeição pela humanidade, entre outras.⁶⁹

⁶⁷ BRAZ, Rebeca Maria Maciel. *O sentido religioso na psicologia*. 2004. 41f. Monografia (Bacharelado em Psicologia) – Centro Universitário de Brasília, Brasília, 2004. p. 25.

⁶⁸ DIAS, 2017, p. 108.

⁶⁹ BRAZ, 2004, p. 25-26

Maslow, além de um dos pais fundadores da Psicologia humanista como um todo, foi também fundador da Psicologia transpessoal, esta voltada para o estudo das experiências transcendentais em sua conexão com os processos de autorrealização. Segundo Vicente Galvão Parizi:

No final da década de 1950 e início dos anos 60, Maslow dedicou-se ao estudo de indivíduos que apresentavam o que chamou de experiências transcendentais ou culminantes (*peak experiences*), estados místicos espontâneos que considerava importantes no processo de auto-realização. A partir dessas pesquisas, concluiu que as experiências culminantes caracterizavam um estado de consciência superior, que ultrapassava o Self, definido por Maslow como o núcleo organizador da psique [...] A esse nível superior, que contém todas as experiências anteriores e prossegue no sentido de conduzir o ser humano em direção à transcendência, ele denominou 'transpessoal'.⁷⁰

Outros importantes pesquisadores da área mantiveram constante contato com Maslow, como Stanislav Grof e Anthony Sutich, Carl Rogers, Viktor Frankl e Jim Fadiman, entre outros. Grof conduziu experimentos que uniam a experiência transcendental a drogas tidas como capazes de expandir a consciência. Outras práticas, tais como as de “esportes, privação sensorial, meditação, práticas espirituais”⁷¹, também foram ligadas à experiência transcendental como descrita pela Psicologia transpessoal. A busca do psicólogo adepto desta corrente era pela análise do sujeito que ia além de si próprio em seu estado habitual, que de fato se elevava, colocando-se assim este sujeito como primeira preocupação e ponto de verificação na relação com o transcendental. Além disso, é possível notar também que a preocupação é com a tomada de consciência do transcendental e não com o seu caráter inconsciente, como em Freud ou Jung.

A Psicologia transpessoal foi precursora na aglutinação de teorias dos mais variados campos para o desenvolvimento da pesquisa, adquirindo, portanto, o status de teoria sincrética. De acordo com Parizi:

Alguns desenvolvimentos importantes para a teoria transpessoal foram o *Princípio da Incerteza*, de Heisenberg (1930), a *Teoria Bootstrap*, de Geoffrey Chew (1968), a *Ordem Implícita* (ou *Implícita*), de David Bohm, a *Teoria do Caos*, de René Thom, a *Teoria Holográfica do Cérebro*, de Karl Pribram (1968), a *Causalidade Morfogenética*, de Rupert Sheldrake, as

⁷⁰ PARIZI, Vicente Galvão. Psicologia transpessoal: algumas notas sobre sua história, crítica e perspectivas. *Psicologia Revista*, v. 15, n. 1, p. 109-128, fev. 2014. p. 113.

⁷¹ PARIZI, 2014, p. 115.

Matrizes Perinatais, de Stanislav Grof, a *Psicologia de Espectro*, de Ken Wilber.⁷²

Tudo isso gerou uma sociedade científica particular cuja preocupação encontrava-se em reunir o ser humano com sua espiritualidade (para além do mero individual ou do individualismo, em relação ao mundo), em auxiliá-lo na busca pelo ideal e pelo transcendente ou numinoso.

Maslow considerava também o inconsciente como inferior (“fonte de patologias psíquicas”⁷³), mas considerava o consciente como estratificado, contendo em si camadas de diferente profundidade que espiralavam até o consciente superior (“fonte de intuições e funções psíquicas superiores”⁷⁴). O sujeito consciente ou que está em busca desta consciência superior deve tomar consciência de sua unidade com o mundo em sua materialidade e transcendência, deixando de lado suas limitações humanas para congregar com o ilimitado do sagrado. A consciência superior, portanto, é algo a ser acessado, que já está presente no ser humano, e a busca vai do interior para o exterior. Assim, afirma Braz: “A Psicologia Transpessoal é uma tentativa de compreender as experiências que transcendem aos [sic] limites normais do Ego e as limitações físicas e mentais”⁷⁵.

Gordon Willard Allport foi outro grande nome da Psicologia humanista. Para Allport, “os aspectos do comportamento humano”⁷⁶ podem ter caráter

[...] adaptativo (aquilo que faz) ou expressivo (aquilo que comunica no que faz); para ele, o ser humano expressa o que é em tudo o que faz. Allport estudou o significado da religião na existência humana e concluiu que a experiência religiosa pode ser madura e saudável ou dependente, imatura e alienada, conforme o tipo de religiosidade que o sujeito apresenta.⁷⁷

Assim, aquilo a que se deve estar atento é o que o sujeito expressa, buscando a compreensão do material psíquico que o faz expressar-se de tal ou qual maneira. Deve-se analisar, a partir disso, se o indivíduo apresenta uma relação saudável ou patológica em relação ao sagrado.

Além disso, Allport também considerava a religiosidade (em relação ao sujeito) como algo de dupla face: há a religiosidade extrínseca e a religiosidade

⁷² PARIZI, 2014, p. 117

⁷³ BRAZ, 2004, p. 29.

⁷⁴ BRAZ, 2004, p. 29.

⁷⁵ BRAZ, 2004, p. 30.

⁷⁶ DIAS, 2017, p. 109.

⁷⁷ DIAS, 2017, p. 109.

intrínseca⁷⁸. De forma resumida, Leticia Oliveira Alminhana e Alexander Moreira-Almeida colocam que:

A religiosidade extrínseca está associada a comportamentos religiosos que visam a benefícios exteriores, de status, segurança e distração, em que a pessoa se volta ao sagrado ou a Deus, mas sem desapegar-se do self. Por outro lado, a religiosidade intrínseca está associada a um sentimento de significado último da vida, em que a pessoa busca harmonizar suas necessidades e interesses às suas crenças, esforçando-se por internalizá-las e segui-las completamente.⁷⁹

Desta forma, em um caso, a religiosidade é um meio de obtenção de qualquer coisa, já no outro, é a própria experiência do indivíduo.

Outro grande nome da Psicologia humanista a ser considerado quando considera-se a contribuição desta linha para a Psicologia da Religião é Erich Fromm. Fromm, vindo de família judia, cresceu também em meio à rejeição radical dos princípios burgueses que haviam nos séculos anteriores se instaurado na sociedade e se espalhado por todo o mundo. Fromm, talvez por este motivo, desenvolveu cedo em seus trabalhos “um interesse muito grande no fator social e uma crítica aos modelos burgueses e a economia”⁸⁰. Além disso, a relação com seus pais e com os desastres do início do século XX o levaram a se interessar muito pela psique humana em situações de grande estresse.

A religião sempre foi uma preocupação de Fromm. Sua tese de doutoramento mesmo já versava sobre a religião enquanto inibidora moral e dogma para a ação. É possível dizer, no geral, que sua posição pessoal frente à Psicologia humanista acentuou ainda mais a dimensão sócio-psicológica da mesma. Ao discorrer sobre a religião, isto não mudou. Em *O dogma de Cristo*, de 1930, Fromm considera a mudança de percepção da humanidade em relação a Cristo dentro de uma perspectiva histórica.

Em *Psicanálise e religião*, de 1950, Fromm faz uma crítica das instituições religiosas em sua condução dos sujeitos religiosos. A visão do autor quanto à religião, no primeiro livro citado, parece-se bem com a de Freud, sendo a figura divina colocada em par com o arquétipo do pai que alenta e supre as necessidades

⁷⁸ DIAS, 2017, p. 109.

⁷⁹ ALMINHANA, Leticia Oliveira; MOREIRA-ALMEIDA, Alexander. Personalidade e religiosidade/espiritualidade (R/E). *Revista Psiquiatria Clínica*. São Paulo, v. 36, n. 4, 2019, p. 153-161, 2009. p. 155.

⁸⁰ PORTELA, Bruno de Oliveira Silva. O posicionamento de Erich Fromm frente à religião. *Sacrilegens*. Juiz de Fora, v. 13, n. 1, p. 137-150, jan./jun., 2016. p. 139.

da criança. Já no segundo momento de crítica, Fromm passa a considerar duas facetas da religião: a sua capacidade de alienação e de humanização do sujeito.

Assim, como grande estudioso de Marx, ele verifica a atuação da religião como “*ópio do povo*”⁸¹, mas considera também algo que seria teorizado dentro da Psicologia transpessoal, como já visto: a capacidade da expansão da consciência do sujeito sobre si mesmo e sobre o mundo perpassado pelo transcendente na experiência religiosa. Tal situação ocorre, para Fromm, quando “os limites do ego são derrotados e o ser humano pode, então, estar unido com o inconsciente, ilimitado por tempo ou espaço, alertando ainda, que isso ocorre saudavelmente quando não há a desintegração psicótica do ego”⁸².

Fromm toma, segundo Portela,

[...] a religião como um processo natural e positivo inerente a vida do homem, sublinhando três capacidades: de maravilhar-se ante a própria existência; a preocupação com o fim último e a realização; e a identificação consigo mesmo, com seus semelhantes e com o universo.⁸³

Isso, porém, não significa que a expressão religiosa no mundo não possa ser prejudicial, para o autor, uma vez que as instituições religiosas reguladoras podem buscar engessar ao invés de realizar o sujeito. Assim, “A religião saudável [...] é aquela que ajuda a fortalecer o Ser humano em sua busca da realização pessoal. Enquanto no âmbito da instituição autoritária prevalecem o medo, a culpa e o sofrimento”⁸⁴. Isso auxilia o autor a diferenciar a fé enquanto coisa criativa e destrutiva, enquanto parte da jornada humana para o amadurecimento e enquanto pedra no caminho do amadurecimento da humanidade.

Para Fromm,

O ser humano, dentre todos os seres, é o único que tem consciência de sua existência, condição que desencadeia necessidades humanas específicas, como: amor, segurança e sentido. É justamente nas tensões existenciais que a religião encontra lugar de resposta ao sentido último da vida.⁸⁵

⁸¹ MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução por: Rubens Enderle; Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 145.

⁸² PORTELA, 2016, p. 147.

⁸³ PORTELA, 2016, p. 148.

⁸⁴ PORTELA, 2016, p. 148.

⁸⁵ DIAS, 2017, p. 110.

Assim, a religião, é possível afirmar, para o psicólogo em questão nasce da contradição interna do ser, da necessidade enquanto luta pela sua supressão. O problema a ser resolvido é se a necessidade é cega ou consciente.

Erik H. Erikson, por sua vez, percebeu a vida humana, em seu caráter biológico, individual e social, como uma série de estágios de desenvolvimento que a perpassavam causando crises psicossociais de qualidade dual (*teoria do desenvolvimento psicossocial*). Para Erikson, os sedimentos do desenvolvimento permanecem com o sujeito que se desenvolve e isso o permite o desenvolvimento de uma personalidade. O foco do autor está no liame entre a infância e a vida adulta, fase de atribuição de sentido aos processos de formação de identidade anteriores. Segundo Dias:

Para Erikson, a tensão do desenvolvimento resulta no caráter do indivíduo: as dificuldades, uma vez superadas, geram esperança, força, propósito, capacidade, amor, sabedoria. Se, para Erikson, a fé pode ser vulnerável a patologias, também acredita ele que pode a fé levar a pessoa ao amadurecimento.⁸⁶

É na adolescência que a preocupação existencial do indivíduo aumenta, assim como seu escopo de experiências possíveis. Na tensão entre a identidade e o medo do não-pertencimento, a busca religiosa, segundo Erikson, pode se desenvolver.

Em relação à religião, a Psicologia humanista toma sempre como ponto de partida o ser humano que busca a si próprio, a sua totalidade humana, a sua humanização, para desenvolver suas teorias. A teoria holística do ser humano não despreza a religião, mas a coloca como coisa eminentemente humana, considerando o sagrado, o transcendente, como pressuposto do desenvolvimento pessoal, da autorrealização, da identificação do ser humano consigo mesmo.

1.3 A Psicologia da Religião no Brasil

Antal Benkö, sacerdote húngaro, em 1956, iniciou a produção científica sobre a Psicologia da Religião no Brasil com o artigo *Um ensaio de exame psicológico de seminaristas*. No começo, a influência europeia se fez sentir nos textos e conferências sobre o assunto, com os estudiosos europeus transformando-

⁸⁶ DIAS, 2017, p. 110.

se em quadro de referência e presença ilustre nas discussões⁸⁷. Foi um psicólogo holandês, Theo van Kolck, quem assumiu

[...] a direção do Departamento de Psicologia da Religião na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo em 1950. Segundo Paiva e outros (2009), essa Instituição já apresentava, àquela época, forte influência do pensamento em vigor na Universidade Católica de Leuven (Bélgica). Na mesma época, teria sido criada a Associação de Psicologia Religiosa, em São Paulo, que, sob a direção de Theo van Kolck, reunia psicólogos, médicos, antropólogos e sacerdotes para discutirem temas ligados à religião.⁸⁸

Além disso, é importante notar que os estudos sobre a Psicologia da Religião foram iniciados e continuados, por muito tempo, apenas nas universidades particulares e católicas.

Desde as primeiras publicações até a inserção da disciplina nas universidades públicas, correram-se quase três décadas, com a Universidade de São Paulo (USP), a Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e a Universidade de Brasília (UnB) sendo as primeiras a adotarem-na. A adoção da disciplina em programas de pós-graduação e graduação são indicativos do interesse na área, mas, mais do que isso, do esforço conjunto pela sistematização dos conceitos desenvolvidos quanto ao mesmo. Segundo Bonfatti e Barros, é possível destacar cinco pontos de referência quanto ao desenvolvimento da Psicologia da Religião no Brasil:

1- O aumento no número de estudos publicados (à exceção da década de 70 do século passado, durante a vigência do regime militar); 2- Uma multiplicidade de temas específicos em psicologia da religião; 3- Predomínio das discussões conceituais nos temas de psicologia da religião; 4- Maior disciplina no emprego das teorias psicológicas (uso mais disciplinado das teorias psicodinâmicas, cognitiva ou fenomenológica existencial); 5 - Crescente rigor metodológico das pesquisas.⁸⁹

No início, o caráter religioso da área se sobressaía, dando aos estudos um escopo confessional, porém, a partir da década de 80, as aproximações entre “psicologia e religião e o papel do psicólogo diante do comportamento religioso”⁹⁰ tornaram-se mais delineadas. Na década seguinte, tais aproximações se

⁸⁷ BONFATTI; BARROS, 2016. p. 79.

⁸⁸ BONFATTI; BARROS, 2016. p. 79.

⁸⁹ BONFATTI; BARROS, 2016, p. 80.

⁹⁰ BONFATTI; BARROS, p. 80.

consolidaram e se concretizaram na forma de estudos sobre “psicoterapia, saúde e religião e os processos psíquicos da vivência religiosa”⁹¹. Porém, tal consolidação ainda não é completa. Epistemologicamente e metodologicamente ainda há muito que ser discutido. A tensão entre o estudo da religião e dos processos psíquicos que se interpõem entre a cultura religiosa e o sujeito religioso (dentro da perspectiva que leva em conta a condição humana e a produção de significados) perdura ainda hoje.

A história da Psicologia da Religião no Brasil, portanto, tornou-se, como a história da Psicologia da Religião no resto do mundo, numa construção e delimitação continuada do campo, no esforço para extrair do estudo conceitual os pressupostos dentro dos quais o psicólogo pode atuar para conhecer o fato religioso, o sujeito religioso e seu comportamento, seja esse fruto de uma religiosidade saudável ou não. A complexidade do assunto e a heterogeneidade das formas de abordá-lo tornam-no campo de disputa, porém, é nessa disputa mesmo que a ciência se constitui enquanto tal.

Neste capítulo foi buscada a conceituação do que é Psicologia da Religião, considerando suas origens e as suas correntes clássicas, bem como a inserção do campo no Brasil. A seguir, serão discutidas as correntes contemporâneas do campo e, em especial, a Psicologia Cultural da Religião, a qual será demonstrada em profundidade e defendida dentro de seus pressupostos como um bom caminho para a Psicologia da Religião trilhar, dado que seus métodos têm a capacidade de demonstrar em suas minúcias o elo entre o indivíduo e a cultura do qual diversas correntes carecem até hoje e que são fulcrais para a compreensão da vida religiosa do ser humano.

⁹¹ BONFATTI; BARROS, p. 80.

2 TEORIAS CONTEMPORÂNEAS DA PSICOLOGIA DA RELIGIÃO E A PSICOLOGIA CULTURAL

Neste capítulo buscar-se-á um aprofundamento no estudo das linhas contemporâneas da Psicologia da Religião, apresentando-se a virada experimentada por ela após a primeira onda de estudos envolvendo o referido campo. Buscou-se assim enfatizar a Psicologia Cultural da Religião, introduzindo-se ainda o modelo do *self* dialógico, nascido com a Psicologia Cultural e também considerado conceito fundamental para a compreensão do ser humano religioso nessa perspectiva teórica.

2.1 Teorias contemporâneas da Psicologia da Religião

Entre as teorias contemporâneas da Psicologia da Religião, segundo Dias⁹², é possível destacar as seguintes: a Psicologia Narrativa, a Teoria da Atribuição, a Teoria das Representações Sociais, a Psicologia Cultural da Religião, a Teoria do Apego, a Psicologia Evolucionária, e as perspectivas contemporâneas da Psicanálise. A seguir serão descritos os pontos principais dessas teorias em resumo, com exceção da Psicologia Cultural da Religião, cuja discussão será mais aprofundada por ser norteadora das considerações do terceiro capítulo e das considerações finais do texto. Este aprofundamento sobre a Psicologia Cultural da Religião será feito, ainda, com o objetivo de demonstrar sua eficácia em unir aspectos de diversas linhas que perpassam a Psicologia da Religião, e mesmo de outros campos de estudo, e em superar alguns erros cometidos por algumas dessas linhas ao conceber o ser como o produto de um *self* polifônico e culturalmente engendrado.

O objetivo desse capítulo será demonstrar que dentre as teorias contemporâneas da Psicologia da Religião, a mais indicada para resolver o problema principal proposto pelo campo, o da relação do indivíduo com a dimensão religiosa, é a Psicologia Cultural da Religião, uma vez que ela compreende esse indivíduo e essa dimensão religiosa como parte da cultura, da própria humanidade, sem fazer disso um essencialismo.

⁹² DIAS, 2017, p 111.

2.1.1 *Psicologia Narrativa*

A Psicologia Narrativa toma suas bases teóricas da virada pós-moderna na segunda metade do século XX, considerando o ser humano como ser em constante interação com um contexto sócio-cognitivo que o molda e que é por ele moldado. Este ser é um capaz de inferenciamento, de compreensão e de criação de significado. É, ele mesmo, um narrador, com capacidade para a produção de metáforas, analogias etc. e que busca em tudo o significado. É o ser que busca na totalidade do mundo, por vezes aparentemente não totalizante, compreender de forma não-dispersa aquilo que ocorre. É ainda o ser que o faz a partir de suas particularidades, de seus conhecimentos adquiridos, de sua experiência neste mesmo mundo, não de forma individualista, mas sociointerativa, partilhando contextos cognitivos com seus pares⁹³. A narrativa, dentro dessa perspectiva, é um princípio de organização, produtor de coerência, englobando sua capacidade organizacional à identidade humana, por ela engendrada⁹⁴.

A corrente ainda rejeita a noção de uma verdade absoluta. Por construir sua própria história de acordo com suas próprias crenças e desejos, o sujeito tende a perceber o mundo de forma interpretativa dentro do sistema que erigiu para si, ou, como o coloca Dias: “Narração supõe ouvinte, que é o próprio narrador que dialoga consigo mesmo buscando entender melhor a vida”⁹⁵. Assim, é possível destacar dentro da narrativa três grandes aspectos: a temporalidade, a contextualização e a produção de significados passíveis de interpretação.

A Psicologia Narrativa, assim, importa-se “com a forma, ou com o processo, pelo qual o sujeito cria significações”⁹⁶ dentro de uma temporalidade definida, de uma cultura e de uma gramática pré-construída e sincrônica. Na relação sujeito-objeto se dá o processo de significação que toma todos esses aspectos para ocorrer.

Hjalmar Sundén foi um grande expoente da pesquisa sobre a religião dentro da Psicologia Narrativa, para ele “a experiência religiosa pode ser entendida com os conceitos de quadro de referência e de papel, que pode ser papel assumido (o que o

⁹³ FONTE, Carla A. A narrativa no contexto da ciência psicológica sob o aspecto do processo de construção de significados. *Psicologia: teoria e prática*, São Paulo, v. 8, n. 2, p. 123-131, dez. 2006. p. 126.

⁹⁴ FONTE, 2006. p. 123-129.

⁹⁵ DIAS, 2017, p. 111.

⁹⁶ FONTE, 2006, p. 27.

sujeito desempenha) e papel adotado (o papel do outro, em relação ao qual o sujeito assume seu próprio papel)⁹⁷. O quadro de referência é dado pelas interações anteriores, sejam próprias ou transmitidas, com a entidade com a qual o sujeito se relaciona – no caso da religião, o ente sagrado. Assim, o papel que se espera que esse ente desenvolva é aquele que se encontra disposto nos textos sagrados que narram sua existência e comportamento. Há ainda a possibilidade de que um quadro de referências profano se dote de conteúdo sagrado para que melhor explique ou narre uma situação.

2.1.2 A Teoria da Atribuição

A Teoria da Atribuição versa sobre a “temática da percepção das pessoas, nomeadamente pela forma como estas explicam o seu comportamento e o dos outros”⁹⁸. Fritz Haider iniciou os trabalhos desta linha em 1958, propondo o ser humano como ser eminentemente causal e como ser que busca a compreensão das relações estabelecidas entre si e o mundo. Atualmente tal relação é considerada como mediatizada por uma série de “variáveis sociocognitivo-motivacionais”⁹⁹.

Assim, a Teoria da Atribuição “estabelece unidade entre os disparatados fenômenos da percepção, graças à relação de causa e efeito”¹⁰⁰ e, com isso, explica a “ordenação do mundo da experiência”¹⁰¹. Para a vida do sujeito, a causalidade percebida enceta movimentos em direção a um objetivo, a uma motivação.

Com a virada para o campo psicossocial da teoria, a causalidade do sagrado entrou em foco. O sagrado como causa primeira dota os seres humanos da capacidade de significação de diversas experiências pessoais como causais, assim como enceta procedimentos para o reforço das atribuições pessoais. No campo da Psicologia da Religião propriamente dita atuaram Proudfoot, Shaver, Spilka e Kirkpatrick¹⁰².

⁹⁷ DIAS, 2017, p. 111.

⁹⁸ FERREIRA, Marco Paulo Maia. Teoria(s) da atribuição: um quadro explicativo para o rendimento acadêmico. *Revista Brasileira de Educação*. Rio de Janeiro, v. 24, p. 1-24, 2019. p. 19.

⁹⁹ FERREIRA, 2019, p. 3.

¹⁰⁰ DIAS, 2017, p. 111.

¹⁰¹ DIAS, 2017, p. 111.

¹⁰² DIAS, 2017, p. 111.

2.1.3 A teoria das representações sociais

A teoria das representações sociais teve como propositor Sergei Moscovici, que, em 1961, escreveu a obra *La psychanalyse, son image et son publique*. Tal teoria mantém um diálogo corrente com a Sociologia, “articulando conceitos dessas duas áreas (tais como ideologia/cultura e imagem/pensamento), conferindo-se assim a ela um status de conceito psicossocial”¹⁰³. Sua proposta básica é que

valores, ideias e práticas [...] orientam as pessoas em seu mundo social e material, possibilitando tanto controlar esse mundo quanto estabelecer comunicação umas com as outras, através de um código de nomeação e classificação desse mundo, e de sua própria história individual e grupal.¹⁰⁴

A partilha de contextos sociocognitivos e a capacidade de inferenciamento do ser humano, enquanto ser que se comunica por meio de uma linguagem articulada e que é capaz de erigir símbolos, de metaforizar e de construir analogias, são pressupostos mínimos das representações sociais, assim como a capacidade de verificar na realidade as origens das imagens construídas na psique. A religião seria uma grande expressão de representação social, uma vez que, mesmo apoiando-se em abstrações quanto ao sagrado, sua verificação (como objetivação) encontra-se nas práticas religiosas e no comportamento do sujeito religioso; como o coloca Dias: “a religião vivida é concreta, imagética, icônica, ritual”¹⁰⁵.

2.1.4 Religião como apego

Introduzida por John Bolby em 1969, a teoria do apego considera “não apenas às emoções, comportamento, cognição, fisiologia etc. Ela oferece uma compreensão a respeito de como todos esses elementos são integrados em um modo organizado e funcional”¹⁰⁶. Foram Lee A. Kirkpatrick, que também atuou como teórico da teoria da atribuição, e Pehr Granqvist os expoentes da aplicação dessa teoria no âmbito da Psicologia da Religião. Estes autores “acreditavam que o

¹⁰³ VILLAS BOAS, Lúcia Pintor Santiso. Teoria das representações sociais e o conceito de emoção: diálogos possíveis entre Serge Moscovici e Humberto Maturana. *Psicologia da Educação*, São Paulo, n. 19, p. 143-166, dez. 2004. p. 144.

¹⁰⁴ DIAS, 2017, p. 112.

¹⁰⁵ DIAS, 2017, p. 112.

¹⁰⁶ ESPERANDIO, Mary Rute Gomes; AUGUST, Hartmut. Teoria do apego e comportamento religioso. *Interações*, v. 9, n. 16, p. 243-265, 7 dez. 2014. p. 244.

relacionamento com Deus pode ser visto frequentemente como uma relação simbólica de apego¹⁰⁷ – e esse “relacionamento com Deus” que descrevem os autores, é possível inferir, vai além das restrições teológicas impostas pelo termo e pode ser considerado como um relacionamento com o sagrado de forma geral. Kirkpatrick, mais tarde, viria a considerar a teoria do apego como uma meta-teoria da Psicologia evolutiva.

Deus, na visão da teoria do apego, é uma figura de apego e de apego humano, “o que permite a internalização de um Deus que traz conforto ou segurança última em meio à dor e perda¹⁰⁸. Dentro deste processo, duas derivações, de correspondência e compensação, são destacadas. Segundo Dias:

Pela correspondência, a religião desenvolve-se a partir de uma representação positiva de si e do outro, e de uma adoção parcial da religião de um cuidador sensível. Pelo processo de compensação, Deus é o substituto de uma figura de apego.¹⁰⁹

O primeiro caso é pronunciado entre as pessoas que tiveram uma relação de apego seguro na infância, enquanto segundo ocorre na maioria das vezes entre aqueles de apego inseguro na infância. No primeiro caso, demonstra-se a progressividade da adoção das normas religiosas, a sociabilidade como causa primeira da religiosidade. No segundo, é a “regulação da angústia¹¹⁰ que impele o sujeito à religiosidade. Tal teoria é importantíssima para que seja possível a análise da construção da identidade do sujeito dentro da relação de harmonia com o Sagrado ou dependência do mesmo como única fonte de equilíbrio social¹¹¹.

2.1.5 *Psicologia Evolucionária*

Retomando Darwin e a teoria da evolução, a Psicologia Evolucionária visa compreender as origens da cultura enquanto produto humano. A ancestralidade da cultura primitiva é tida por essa linha teórica como coisa sempre referenciada na psique humana, considerando que a psique é um produto social e que seus

¹⁰⁷ ESPERANDIO; AUGUST, 2014, p. 251.

¹⁰⁸ ESPERANDIO; AUGUST, 2014, p. 252.

¹⁰⁹ DIAS, 2017, p. 112.

¹¹⁰ ESPERANDIO; AUGUST, 2014, p. 260.

¹¹¹ ESPERANDIO; AUGUST, 2014, 252-261.

mecanismos são também pressupostos da sobrevivência do ser humano enquanto tal¹¹².

A Psicologia Evolucionária é bem recente. No campo da religião, desenvolve, principalmente nas obras de Pascal Boyer, um estudo quanto aos condicionamentos culturais e quanto aos aparatos biológicos que permitem o desenvolvimento dos processos que erigem tais condicionamentos na mente e no mundo material humano, os quais são responsáveis pela religiosidade enquanto característica universal do ser humano. Assim, entrelaça-se com a teoria do apego e mesmo com a Psicologia cultural¹¹³.

2.1.6 *Perspectivas contemporâneas da Psicanálise*

O autor considerado como o maior expoente da vertente psicanalítica atual dentro do estudo da religião é Donald Woods Winnicott¹¹⁴. Este autor não considera a religião como patologia, como havia sido usual na psicanálise, mas como parte de um “*espaço transicional*, espaço para realidades subjetivas preciosas, sem exigência de comprovação empírica”¹¹⁵. Neste espaço “o mundo compartilhado, as ações, as formas físicas e verbais são infundidas de significado próprio”¹¹⁶. Dentro da relação entre a mãe e a criança, esse espaço constitui-se como forma de tolerância da ausência. Na religião, o ente sagrado, para o autor, é aquilo que se interpõe entre o universo interno do ser, o vazio e o mundo objetivo.

2.2 A Psicologia Cultural da Religião

A primeira problemática a ser superada pela Psicologia Cultural da Religião é aquela mesma que Jung¹¹⁷ e outros psicólogos que se utilizam de princípios teológicos para definir a religião apresentaram: a de que a religião é parte da

¹¹² DIAS, 2017, p. 113.

¹¹³ DIAS, 2017, p. 113.

¹¹⁴ DIAS, 2017, p. 113.

¹¹⁵ WONDRAČEK, Karin Hellen Kepler. Winnicott e suas raízes religiosas: uma escavação biográfico-teórica. *REVER - Revista de Estudos da Religião*, v. 17, n. 1, p. 70-102, mai. 2017. p. 72, grifos do autor.

¹¹⁶ ARGELAZI, Patricia Leirner. *Psicanálise e religião*. 2008. 113 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008. p. 102.

¹¹⁷ JUNG, Carl. 1958, p. 7.

natureza humana, é um *a priori* humano¹¹⁸. Segundo Belzen, a religião compreendida “como um elemento da cultura traz a necessidade de conceitos e unidades que ajudem a encontrar o nexo entre certa cultura e a pessoa com seus hábitos, ações e narrativas ou histórias”¹¹⁹. Sendo o ser humano um ser eminentemente cultural, criador de cultura, não é possível o seu estudo enquanto se esquece a cultura, um estudo em que este é colocado acima dela, das instituições de cultura, dos objetos de cultura etc.

A Psicologia Cultural da Religião encontra suas bases em Rutten, aluno de Roels, dois psicólogos que atuaram como professores na Holanda, em Nimega (que teve sua fundação em 1923). Discípulo de um ex-aluno de Wundt, Roels fora ainda amigo de Grünbaum, pioneiro na concepção da consciência como unidade constituída na ação concreta, no confronto do ser com o mundo material, na capacidade de idealizar o real e de transformar o ideal em real. Roels foi completamente influenciado por essa visão¹²⁰. Assim, sua visão era de que a realidade dos processos humanizantes da consciência só poderia ser descoberta se fossem estudadas as próprias condições desses processos.

Rutten, por sua vez, adotou essas ideias e as desenvolveu. Já em sua tese de doutorado, *A transição do tipo popular agrário para o tipo popular industrial*, sua preocupação com a cultura fica demonstrada¹²¹.

Como Roels, Rutten estava interessado em desenvolver diferentes psicologias para as diferentes áreas da Holanda. Para aplicar a Psicologia de modo prático, era preciso levar em conta os diferentes mundos dos sujeitos. Estes eram os mundos dos trabalhadores das docas, dos camponeses, dos acadêmicos e dos diversos segmentos religiosos da sociedade.¹²²

Foi em 1950 que Rutten começou a reclamar a criação de uma cadeira professoral na área da Psicologia Cultural. A ligação entre esse campo e a Psicologia da Religião, na verdade, antecede esse fato, uma vez que Roels já havia defendido a criação de uma cadeira para essa subdisciplina, ao mesmo tempo

¹¹⁸ BELZEN, Jacob. Cultura, religião e *self*-dialógico: Raízes e caráter de uma Psicologia Cultural Secular da Religião. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, p. 30-52, dez. 2009. p. 33.

¹¹⁹ BELZEN, 2009, p. 33.

¹²⁰ BELZEN, 2009, p. 33-34.

¹²¹ BELZEN, 2009, p. 36.

¹²² BELZEN, 2009, p. 36.

combatendo a função apologética que os católicos holandeses a queriam dar¹²³. Para Rutten, era dever da Psicologia, em relação ao fenômeno religioso, investigar as “suas condições e aspectos psíquicos”¹²⁴. Assim, evidencia-se que

Pesquisas científicas sobre o fenômeno religioso não podem nunca apelar para fatores explicativos de tipo sobrenatural. O fator ‘graça’ não pode ser nem explicado, nem refutado pela Psicologia, que deve trabalhar com seus próprios instrumentos teóricos e conceitos.¹²⁵

Fortmann, aluno de Rutten, também teve grande importância nos inícios da Psicologia Cultural da Religião, compartilhando com seu professor o desejo de criar uma Psicologia que estivesse atenta a outros campos do saber e aos desenvolvimentos históricos, bem como sendo o autor de uma tese sobre a religião. Ele, contudo, nunca conseguiu completar seu trabalho, tendo morrido aos 57 anos¹²⁶. Belzen comenta sobre Fortmann:

Sua vasta orientação o impedia de focar uma única ou apenas poucas perspectivas; ele tentava se familiarizar com os vários ângulos das múltiplas abordagens e estava em busca de uma bibliografia que pudesse provar ser útil para uma futura Psicologia Cultural da Religião. Quando ele deu início a essa empreitada não havia muito em que pudesse se orientar e apoiar. Os antigos psicólogos da religião de orientação americana dificilmente se afinavam com os interesses culturais de Fortman. A Psicologia germânica da religião quase se extinguiu após a Segunda Guerra Mundial, e a metodologia experimental de seu mais importante representante pré-guerra, Girsensohn, não era considerada por Fortman como aplicável. Quanto à Psicologia psicanalítica da Religião, Fortman suspeitava dela e assim permaneceu sempre.¹²⁷

Fortmann considerou diversas teorias para desenvolver seu corpo teórico, a maioria delas não-psicológica. Assim, ele voltou-se para os primeiros trabalhos de Freud e Jung e para a Escola de Frankfurt, mas também para a Antropologia Cultural, para os últimos trabalhos de Durkheim, para o estruturalismo psicanalítico e para a teoria literária de Roland Barthes¹²⁸. Com sua obra nunca plenamente estruturada, o departamento que ele dirigiu acabou por se dividir em três após sua

¹²³ BELZEN, 2009, p. 38.

¹²⁴ BELZEN, 2009, p. 38.

¹²⁵ BELZEN, 2009, p. 38.

¹²⁶ BELZEN, 2009, p. 40-41.

¹²⁷ BELZEN, 2009, p. 41-42.

¹²⁸ BELZEN, 2009, p. 42.

morte: “Psicologia Cultural, Psicologia da Religião e Psicologia da Personalidade, sendo que essas partes não eram integradas nem prática nem teoricamente”¹²⁹.

Harry Kempen, junto a Hubert Hermans, com que desenvolveria a teoria do *self* dialógico, a qual é de importância impar para a Psicologia Cultural da Religião, como será demonstrado a frente, tentaram buscar a sintetização da Psicologia Cultural nunca descrita por Fortmann.

A amizade e o diálogo contínuo com Kempen levaram ao desenvolvimento da ideia do *self* dialógico, que é claramente compatível com e que representa uma contribuição à mesma, quaisquer que sejam os valores em torno aos quais o *Self* se organiza, pois os valores são sempre resultantes de um contexto cultural e desenvolvidos em interação com pessoas do mesmo contexto. Hermans e Kempen concebem o *Self* como nascido da uma cultura, estruturado por elementos que dela decorrem e como múltiplo e mutante referente de uma história pessoal tecida dentro de uma cultura em dado estágio sócio-histórico.¹³⁰

A importância da teoria do *self* dialógico para a Psicologia Cultural e para a Psicologia Cultural da Religião vem exatamente do fato de que ela não parte de um pensamento religioso. Pelo contrário, ela pode explicar como o ser envolvido por uma cultura religiosa desenvolve em si a capacidade de dialogar com os entes e ideias do sagrado, eliminando a possibilidade de que esses estão presentes naturalmente na consciência¹³¹.

A partir dessa compreensão, o *self* dialógico se tornou a primeira contribuição de Nimega para o raciocínio psicológico cultural. Baseada em teorias que estavam na moda em Nimega, a teoria formula um original e elegante insight do relacionamento entre *self* e cultura. Informado pela herança psicológica e cultural, o conceito se opõe à ideia de um *self* unificado, centralizado e separado. Apresenta o *self* como evocado e estruturado por um setting cultural diversificado e as visões do *self* como um conjunto de relacionamento com outros ‘reais’ bem como com outros ‘imaginados’ vindos de diferentes domínios da História, de algum passado pessoal, mas também de uma experiência mística ou de um domínio espiritual do passado. A pessoa pode manter relacionamentos com pessoas realmente encontradas, mas também com pessoas conhecidas a partir de histórias, da televisão, de imagens ou estátuas de templos ou de outros espaços de encontro religioso.¹³²

Jacob Belzen é o mais proeminente autor desta linha atualmente. O autor considera que a cultura dentro do campo de estudos da Psicologia Cultural deve ser

¹²⁹ BELZEN, 2009, p. 42-43.

¹³⁰ BELZEN, 2009, p. 44.

¹³¹ BELZEN, 2009, p.46-47.

¹³² BELZEN, 2009, p. 48.

tomada como “um genuíno elemento de todo funcionamento humano psicologicamente relevante”¹³³ ou, em outras palavras, como “o próprio psiquismo em seu funcionamento concreto”¹³⁴. Tudo que ocorre na psique humana, para essa linha, portanto, é culturalmente e historicamente determinado. Culturalmente pois o ser humano vive como ser humano apenas na medida em que erige para si uma cultura humanizante; historicamente pois essa cultura é erigida dentro de uma temporalidade definida e erige-se de forma historicamente cumulativa. A psique humana é, ao mesmo tempo, o resultado de toda a evolução cumulativa da cultura e o produto do encontro com o real e atual que, sendo assim determinado, a molda; ela é, portanto, dialógica no sentido bakhtiniano, uma conversa entre o Eu e o Outro¹³⁵.

Tal visão é aplicada no estudo da conduta humana, dentro do âmbito da religião, quando se considera que as significações próprias do sujeito se inserem num contexto de encadeamento de significações sociais historicamente determinadas, que tudo que se significa se significa em interação, por intermédio das capacidades humanas de produzir e interpretar signos e símbolos de forma coesa e coerente, de inferenciar, de construir metáforas e analogias etc. Para Belzen, “os fenômenos psicológicos são estruturados, nessa lógica, pelo conhecimento cultural dos símbolos, conceitos e palavras armazenados e mantidos pelas convenções linguísticas”¹³⁶. A religião, dentro da perspectiva da Psicologia cultural, seria fruto deste encadeamento de significados. O autor ainda afirma que:

[...] pessoas que - entre as várias formas de vida culturalmente disponíveis - foram introduzidas em ou se apropriaram de uma forma religiosa de vida têm à sua disposição um sistema de interpretação e conduta que para eles prefiguram (narrativamente) a realidade. Então, em qualquer situação, expectativas, interpretações e ação podem ser trazidas para dar suporte àquilo que derivou de um horizonte religioso de compreensão e que, em certas circunstâncias, confirma e reforça esta compreensão.¹³⁷

Para além disso, porém, a própria construção humana da sociedade, que é eminentemente material, dado que é necessária a matéria para a reprodução das

¹³³ BELZEN, Jacob. Psicologia cultural da religião: Perspectivas, desafios, possibilidades. *Revista Estudos da Religião*, p. 1-29, dez. 2019. p. 10.

¹³⁴ DIAS, 2017, p. 113.

¹³⁵ BUBNOVA, Tatiana. O princípio ético como fundamento do dialogismo em Mikhail Bakhtin. *Revista Conexão Letras*, Porto Alegre, v. 8, n. 10, p. 9-18, abr. 2015.

¹³⁶ BELZEN, 2019, p. 16.

¹³⁷ BELZEN, 2019, p. 17.

condições de existência, das ferramentas, das técnicas, assim como os aparatos superestruturais que se erigem e se renovam concomitantemente à essa construção contínua e as visões de mundo mais aceitas em determinada época, são imprescindíveis para o estudo da psique do sujeito e social. É no fazer ou agir dentro de uma ordem social determinada diacronicamente que o ser humano se constitui sincronicamente¹³⁸.

A religião não prescinde disso. Assim, o crente é aquele que, conhecendo o sagrado a partir da cumulação narrativa (social) sobre o mesmo, refere-se a ele para conduzir-se em ação e pensamento, erigindo ou ajudando a erigir, ao mesmo tempo, aquilo que, dialogicamente, será no presente ou futuro referenciado por outros.

2.2.1 *Por uma Psicologia Cultural da Religião*

A humanidade e tudo o que a acompanha ou que está nela contido, a política, a economia, a ciência, a religião, é definida pela capacidade dos seres humanos de humanizarem a si mesmos, de aprenderem, em última instância, a serem humanos, de aprenderem uns com os outros, dentro das condições determinadas pelo tempo histórico em que esses vivem, de intencionarem em conjunto um mesmo fim, de construir em cima do real. A capacidade para criar a si mesmo e para reproduzir as condições dessa criação é uma capacidade essencialmente humana, e essa manifesta-se, superestruturalmente, como cultura¹³⁹. A ciência, entre as produções humanas, tomou protagonismo desde o século XVIII, demonstrando sua capacidade para explicar todas as demais produções humanas e mesmo a si mesma. Antes de tudo, porém, o objeto da ciência é o próprio ser humano. Assim o coloca Ponciano Ribeiro:

As ciências, nas suas diversas especificidades, procuram definir seus objetos de estudos, mas parece que o que elas não entendem é que todo seu esforço em definir seus mais diferentes objetos, é, no fundo, a esperança de que, estudando melhor a existência de múltiplos objetos, terminem por chegar mais perto de um deles que é decifrar a essência de homem. Assim, entretanto, como não se consegue chegar perto do fogo sem se queimar, também não se consegue abeirar-se do Ser Humano, sem se deixar apaixonar por ele, quando visto de muito de perto, e este é o pavor da ciência, que, em se apaixonando pelo objeto de seu estudo, perca a neutralidade. Precisa-se de distância, dizem, para poder vê-lo melhor.

¹³⁸ TOMASELLO, 1999, p. 13-55.

¹³⁹ TOMASELLO, 1999, p. 13-55.

Toda e qualquer ciência, entretanto, diz respeito ao Homem, e é muito dele de que quase todas as ciências tratam, porque, nas séries evolutivas do universo, primeiro foi-se matéria, depois vida, depois mente, depois pessoa, porque estes são os objetos da ciência e é porque é da mente dele que elas 'nascem' e é para lá que elas tentam retornar.¹⁴⁰

O ser humano cria sua cultura na mesma medida em que é criado por ela¹⁴¹, portanto, para estudar o ser humano, é necessário focar nos aspectos culturais e sociais tanto quanto nos individuais ou, de forma mais precisa, nos aspectos individuais e sociais como partes de um mesmo todo. A psicologia, portanto, para compreender seu objeto de estudo, não deve se prender às certezas universais e insensíveis à história do desenvolvimento cultural humano, a qual é, sobretudo, variada¹⁴².

Para a Psicologia da Religião, a problemática não é diferente. O estudo da cultura é essencial para se estudar um objeto da cultura e os humanos que nele estão imersos. Como o coloca Belzen:

A Psicologia Cultural parece bem preparada para corrigir um dos mais antigos e mais largamente difundidos defeitos da Psicologia da Religião: o de se esquecer de focar, ao menos de certo modo, a religião enquanto fenômeno da cultura. A Psicologia Cultural pode funcionar aqui como remédio, na medida em que nos capacita a considerar de maneira justa o impacto cultural do fenômeno em consideração, pois ela leva em conta a maneira específica de vida (Wittgenstein) na qual os sujeitos estão envolvidos. Asseguro que, se fizer isso, ela tomará consciência de que seus resultados não são válidos para qualquer pessoa de qualquer religião, um tipo de aspiração que, aliás, deveria ser abolido da Psicologia em geral e não só da que se dedica ao estudo da religião.¹⁴³

A Psicologia da Religião e toda a Psicologia, portanto, segundo Belzen, tem de necessariamente tratar de temas relacionados à cultura, não apenas reconhecendo-os, mas colocando-os em perspectiva mediante metodologias que possam os explicar em sua relação com a psique humana, que é iminentemente dependente da relação estabelecida entre o Eu e o Outro desde a infância¹⁴⁴. Nesse sentido, sua teoria parece retomar e expandir a teoria estruturada por Mikhail Bakhtin¹⁴⁵, a qual dita que “a estrutura da atividade mental é tão social como a da

¹⁴⁰ RIBEIRO, Jorge Ponciano. Reflexões sobre o lugar de uma Psicologia da Religião. *Revista Abordagem Gestalt*, Goiânia, v. 14, n. 2, p. 197-204, dez. 2008. p. 198.

¹⁴¹ TOMASELLO, 1999, p. 13-55.

¹⁴² BELZEN, 2019, p. 22.

¹⁴³ BELZEN, 2019, p. 22.

¹⁴⁴ BELZEN, 2019, p. 7.

¹⁴⁵ BELZEN, 2019, p. 9.

sua objetivação exterior”¹⁴⁶, concordando ainda com a teoria da causalidade social enquanto fruto das legalidades tendenciais da sociedade disposta em Lukács¹⁴⁷ e assim interpretada por Vaisman e Fortes:

Uma vez constituída, a totalidade das tendências socialmente atuantes produz uma dinâmica processual que se apresenta diante dos homens como conjunto de nexos causais suscitando problemas para os quais os indivíduos buscam respostas, como forma de criar as condições necessárias à reprodução de suas vidas. Surge a partir dessa dinâmica uma causalidade nos processos sociais de caráter distinto da causalidade natural: trata-se da legalidade tendencial produzida e posta em movimento pelos atos singulares dos indivíduos; esta, por sua vez, retroage sobre a própria malha social e aparece como indutora dos pores teleológicos dos homens — nesse sentido é causalidade social.¹⁴⁸

A categoria de teleologia, isto é, de intencional um mesmo fim conjuntamente, é específica ao ser humano e essencial para que esse seja humano¹⁴⁹. É ela, que, como foi posto, permite que se crie uma matriz social a qual retroage sobre o indivíduo. A Psicologia estuda esse indivíduo e, portanto, deve estar atenta a esse processo. A Psicologia da Religião, por sua vez, estuda parte deste processo, um objeto criado dentro deste processo em sua ligação com a psique humana ou, para ser mais exato, a psique humana enquanto produto deste objeto histórico. Assim, a defesa de uma Psicologia Cultural da Religião é sólida.

É importante notar que a ação humana direcionada é tanto estabelecida em significado quanto criadora de significado, uma vez que todo processo material se transforma num processo simbólico¹⁵⁰. Esses significados coordenados passam a estruturar o ser humano psiquicamente e a cultura que o envolve mediante a passagem do tempo, eles surgem individualmente mediante um contexto social e, portanto, “Antes de focalizar o significado pessoal e idiossincrático, a análise das atividades humanas deve levar em conta as formas de vida que contextualizam o significado”¹⁵¹. O psicólogo pode descobrir esses significados como ditados pelo indivíduo na medida em que eles afetam, ordenam, sua vida interior, porém, a raiz deles encontra-se na própria cultura e, desta forma, eles “podem ser analisados

¹⁴⁶ BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. Tradução por: Michel Lahud; Carlos Henrique D. Chagas Cruz. 8. ed. São Paulo: Hucitec, 1997. p. 114.

¹⁴⁷ BELZEN, 2019, p. 13.

¹⁴⁸ VAISMAN, Ester; FORTES, Ronaldo. Vielmi. A politicidade no pensamento tardio de György Lukács. *Revista Estudos Políticos*, v. 5, n. 1, p. 118-132, 2014.

¹⁴⁹ TOMASELLO, 1999, p. 13-55.

¹⁵⁰ TOMASELLO, 1999, p. 13-55.

¹⁵¹ BELZEN, 2019, p. 16.

unicamente através de textos: palavras, provérbios, histórias, mitos e símbolos articulados”¹⁵².

Estes esquemas de interpretação que estão internalizados no indivíduo são estudados também na Sociologia. Pierre Bourdieu, em especial, fala sobre eles como uma produção coletiva sobre a qual ninguém tem completo controle (*habitus*), a qual é justificativa para si própria e para a ação¹⁵³. No campo religioso, é importante estar atento a esses esquemas, uma vez que eles são aquilo que dá sentido às mais diversas situações vividas pelo indivíduo em sua experiência com o transcendente, também percebido através desses esquemas¹⁵⁴. Quando crente no transcendente, toda a consciência do sujeito dos acontecimentos reais tenderá a retomar esses esquemas. Assim, eles dão sentido para a vida e para a morte e tudo que há entre esses dois pontos, indo mesmo além deles, em algumas religiões. A narrativa proposta por esses esquemas está ligada com a totalidade da consciência, desta forma¹⁵⁵. Assim o coloca Belzen:

... pessoas que - entre as várias formas de vida culturalmente disponíveis - foram introduzidas em ou se apropriaram de uma forma religiosa de vida têm à sua disposição um sistema de interpretação e conduta que para eles prefiguram (narrativamente) a realidade. Então, em qualquer situação, expectativas, interpretações e ação podem ser trazidas para dar suporte àquilo que derivou de um horizonte religioso de compreensão e que, em certas circunstâncias, confirma e reforça esta compreensão. Na verdade, em tais pessoas e grupos considerados reverentes sucede com frequência que, espontânea e repetidamente, dá-se o fato de que eles ativam este horizonte religioso de compreensão e estão numa posição em que - a despeito dos paradoxos com os quais sejam confrontados - superam seus próprios problemas de interpretação religiosa e agem em harmonia com o sistema de interpretação e conduta dos quais se apropriaram assim como com as histórias que lhes haviam sido transmitidas.¹⁵⁶

Dizer isso é dizer que “A Psicologia da Religião [...] deveria tentar detectar como uma forma específica de vida religiosa constitui, envolve e regula o funcionamento psíquico de seus adeptos”¹⁵⁷, isto é, como esta forma estrutura a interioridade do ser, sua psique, levando em conta não apenas seus efeitos nesse indivíduo, mas a própria capacidade estruturante desta forma, seu escopo histórico e

¹⁵² BELZEN, 2019, p. 16.

¹⁵³ BOURDIEU, Pierre. *Outline of a theory of practice*. Tradução por: Richard Nice. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1995. p. 72.

¹⁵⁴ BELZEN, 2019, p. 16.

¹⁵⁵ BELZEN, 2019, p. 17.

¹⁵⁶ BELZEN, 2019, p. 17.

¹⁵⁷ BELZEN, 2019, p. 22.

social, o qual demonstra a interconexão entre todos os produtos de cultura humanos, a essência humana depositada nesses produtos para além do problema da crença. Esta é a proposta inicial da Psicologia Cultural da Religião. A partir dela são desenvolvidos os métodos e teorias que explicam a psique humana como parte de um todo social em sua face religiosa.

2.2.2 *Introduzindo a noção de self dialógico*

Hubert Hermans e Harry Kempen foram os pioneiros da teoria do *self* dialógico¹⁵⁸. O modelo dialógico do *self* é um modelo caro à Psicologia Cultural da Religião, uma vez que ele explica como o Eu do ser pode se mover para diferentes posições no *self*, como o *self* é povoado pelo Outro e como é na interação que o Eu se ancora em algum ponto do *self* e se pronuncia enquanto tal¹⁵⁹. Esse modelo, assim, explica também a possibilidade da existência de esquemas de pensamento através dos quais o indivíduo interpreta o mundo¹⁶⁰.

Dizem Jardim, Souza e Gomes: “A relação dialógica circunscreve o território do *self* como um espaço para explorar e modificar posições das várias identidades que cada um de nós possui e para resolver essas identidades em um todo coeso”¹⁶¹. A interpenetração dos contrários na consciência, das posições diversas do Eu, é o que constrói o ser interior, uma vez que a narrativa totalizante desse ser só pode se dar no diálogo constante entre essas posições dentro de “uma dimensão espacial, que enfatiza a simultaneidade, a justaposição e a descontinuidade de vozes”¹⁶². O Outro, nesta relação, é uma construção do Eu, a internalização do Outro que passa a coexistir com e definir a expressão do Eu¹⁶³, sendo essa relativamente independente¹⁶⁴.

Assim o coloca Belzen:

Em contraste à percepção do *self* como individualístico, o EU se move em um espaço imaginário que lhe permite ter várias perspectivas a partir das

¹⁵⁸ JARDIM, Adriano P; SOUZA, Mariane L. de; GOMES, William B. O self dialógico e a psicoterapia: uma compreensão dialógica da relação terapeuta-paciente. *Contextos Clínicos*, São Leopoldo, v. 2, n. 1, p. 1-10, jun. 2009. p. 3.

¹⁵⁹ BELZEN, 2019, p. 18.

¹⁶⁰ BELZEN, 2019, p. 16-18.

¹⁶¹ JARDIM; SOUZA; GOMES, 2009, p. 3.

¹⁶² JARDIM; SOUZA; GOMES, 2009, p. 3.

¹⁶³ JARDIM; SOUZA; GOMES, 2009, p. 4.

¹⁶⁴ BELZEN, 2009. p. 33

quais vários e mesmo contrastantes ângulos são vistos [...] A outra pessoa é uma posição que o EU ocupa e cria numa perspectiva alternativa no mundo (incluindo o *self*) [...] As diferentes posições do EU no *self* representam diferentes pontos de ancoragem que, dependendo da natureza da interação, podem acionar as outras posições da organização do EU num dado momento no tempo.¹⁶⁵

Se é pela internalização do Outro e sua projeção enquanto posição que o Eu pode ocupar e com a qual pode dialogar na psique que o ser se cria enquanto ser total, é também nesse processo que se criam os esquemas de pensamento que fazem parte desse ser, seja isso algo de que o ser tem consciência ou não¹⁶⁶. Assim:

O ato de contar histórias equipara-se ao de narrar acontecimentos, numa remissão do conceito de narrativa de Bakhtin (1973 [1929]), segundo o qual, uma narrativa é uma história sobre algo contada por alguém e para alguém. Na base da compreensão de narrativa, portanto, estão os conceitos de diálogo e de relações dialógicas (entre contador e ouvinte) que implicam uma organização temporal de eventos em uma estrutura que relaciona passado, presente e futuro de uma forma significativa. Na perspectiva dialógica, o sujeito como um contador de histórias é também um agente motivado. Motivação ou motivos de uma história relacionam-se com os temas que transformam uma lista de eventos puramente cronológica em um todo organizado (o enredo). Assim, o sujeito elege motivos que orientam a narrativa em direção a um ou mais significados, o que configura uma relação dialética entre evento e enredo, na qual um pode interferir ou mesmo modificar o significado do outro.¹⁶⁷

Os esquemas de pensamento, como já foi visto, justificam a si próprios e as ações do indivíduo. Nesse sentido é importante retomar a distinção de James sobre o Eu e o Mim (na qual o Eu é aquilo que pensa autorreflexivamente de forma contínua dentro Mim, na qual o *self* é sujeito no Eu e objeto no Mim¹⁶⁸) dentro de uma perspectiva narrativa¹⁶⁹. Nessa perspectiva o *self*, sobre qual o Eu se move como um observador, é um autor; o Mim é o ator, o protagonista, e suas ações são concatenadas de modo a ter significado completo pelo autor na mesma medida em que são dirigidas por esse¹⁷⁰. O Eu, segue-se do que foi até então dito sobre o modelo dialógico, opera em “uma descentralizada multiplicidade de posições do eu

¹⁶⁵ BELZEN, 2009, p. 33.

¹⁶⁶ JARDIM; SOUZA; GOMES, 2009, p. 5.

¹⁶⁷ JARDIM; SOUZA; GOMES, 2009, p. 5.

¹⁶⁸ SOUZA, Mariane Lima de; GOMES, William B. Temporalidade e espacialidade na estrutura do *self* nas abordagens semiótica e dialógica. *Psicologia em Estudo*, Maringá, v.14, n. 2, p. 365-373, jun. 2009. p. 366-367.

¹⁶⁹ JARDIM; SOUZA; GOMES, 2009, p. 3-4.

¹⁷⁰ JARDIM; SOUZA; GOMES, 2009, p. 3-4.

que funcionam como autores relativamente independentes, assumindo vozes diferentes através de diversos mim/atores¹⁷¹, sendo os Mim uma criação desse¹⁷².

O diálogo entre as diversas posições do Eu no *self* se dão em justaposição, transformando a simultaneidade temporal das vozes diferentes do Eu em uma relação espacial¹⁷³. O *self*, tendo a “capacidade [...] de se colocar em uma posição a partir da qual as outras posições, incluindo suas relações mútuas e sua organização específica, possam ser exploradas, cria a unidade de ênfase na dimensão espaçotemporal¹⁷⁴, isto é, a dimensão totalizante do *self*.

Esse grau de complexidade do *self*, as variadas posições das quais ele é composto, é um fruto também do aumento da complexidade da própria cultura, uma vez que é na interiorização do externo que o ser desenvolve-se como ser histórico¹⁷⁵. Assim, demonstra-se a essencialidade de um modelo dialógico do *self* para explicar a multifacetada e ainda assim internamente regrada vida interna humana.

Segundo Belzen:

Na medida em que a pessoa é religiosa ou está familiarizada com discursos e práticas religiosas, familiarizar-se-á com histórias sobre deuses, espíritos e santos. Em outras palavras, para tal pessoa serão familiares significantes religiosos com os quais poderá ou não interagir. Detectar se, porque e em que medida um ou vários relacionamentos com significantes religiosos constituem uma parte essencial da construção da narrativa de mundo de alguém; que lugar ocupam na organização mais geral do *self*; porque e quando tais posições do EU se desenvolverão e para onde se moverão são questões empíricas que podem ser examinadas por uma Psicologia da Religião baseada na teoria do *self* dialógico.

Qualquer Psicologia da religião que empregue a teoria do *self* dialógico será uma Psicologia culturalmente sensível e, em tal condição, um exemplo do tipo de abordagem psicológica da religião que Fortmann tinha como objetivo.¹⁷⁶

No capítulo seguinte será discutido como a perspectiva do *self* dialógico pode auxiliar na terapia do sujeito religioso.

¹⁷¹ JARDIM; SOUZA; GOMES, 2009, p. 4.

¹⁷² SOUZA; GOMES, 2009, p. 367.

¹⁷³ SOUZA; GOMES, 2009, p. 367.

¹⁷⁴ SOUZA; GOMES, 2009, p. 367.

¹⁷⁵ SOUZA; GOMES, 2009, p. 367-368.

¹⁷⁶ BELZEN, 2009, p. 48.

3 O *SELF* DIALÓGICO, A PSICOLOGIA CULTURAL DA RELIGIÃO E A PSICOTERAPIA

Nos capítulos anteriores foram discutidas as origens e linhas tradicionais da Psicologia da Religião, suas motivações iniciais, conceitos importantes que lhe foram integrados por essas linhas e os autores que impulsionaram-na no início. Foram também discutidas as linhas contemporâneas da Psicologia da Religião, demonstrando-se a virada de perspectiva que ocorreu após a primeira onda de estudos sobre o campo.

Neste capítulo será aprofundada a compreensão desse conceito dirigente da Psicologia Cultural da Religião, o *self* dialógico, dentro da psicoterapia, na relação entre o psicoterapeuta e o cliente. Para isso, serão discutidas as evidências empíricas desse modelo de *self* apresentado por Kempen e Hermans, suas ramificações, desenvolvimentos, esforços complementares, aproximações e críticas e sua aplicação no contexto da psicoterapia, dentro dos modelos de autoconfrontação e da crítica dialógico-semiótica das linhas tradicionais do tratamento psicoterápico. Por fim, o texto retornará à questão central da Psicologia da Religião, explanando como o modelo do *self* dialógico dentro da Psicologia Cultural da Religião pode servir ao desenvolvimento de uma psicoterapia neste campo. Toda a discussão que antecede essa seção será utilizada na tentativa de criar um curso de ação compreensivo e objetivo que possa ser adotado dentro da realidade da relação entre psicoterapeuta e cliente.

3.1 Evidências da pertinência do modelo do *self* dialógico

A defesa do modelo do *self* dialógico como modelo pertinente para a formulação de uma prática psicoterápica voltada aos religiosos tem de ser científica. Para que o seja, deve-se apresentar evidências que o corroborem. Essas evidências, até o início dos anos dois mil, foram dadas através de estudos de caso e textos acadêmicos. A partir do final da primeira década, porém, “uma maior variedade de instrumentos e metodologias”¹⁷⁷ foi desenvolvida, em especial pelas mãos de Raggat, Hermans e Stemplewska-Żakowicz, Walecka e Gabińska.

¹⁷⁷ SANTOS, Maickel Andrade dos; GOMES, William Barbosa. *Self* dialógico: teoria e pesquisa. *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 15, n. 2, p. 353-361, jun., 2010. p. 358.

Santos e Gomes falam do instrumento desenvolvido por Raggat para identificar as múltiplas vozes do *self* como confronto entre as concepções culturalmente internalizadas pelo indivíduo “do que seria uma vida correta ou uma vida feliz dentro da perspectiva moral”¹⁷⁸. Segundo os autores, esse instrumento

consiste em duas etapas. A primeira é o diálogo com a cultura, em que itens são obtidos refletindo a relação de um indivíduo com o mundo em diversas dimensões, como pessoas, objetos, partes do corpo e eventos de vida. A segunda envolve a síntese das vozes, em que as relações entre os itens são classificadas por meio de uma escala e representadas em um gráfico bidimensional. A proximidade espacial dos itens indica a caracterização de agrupamentos que são chamados de vozes narrativas.¹⁷⁹

Essa abordagem, contudo, simplifica em demasia as relações criadas pelo sujeito entre as vozes do *self*, entre suas posições, e os resultados “terminam por descaracterizar a tentativa de representação”¹⁸⁰.

Hermans, por sua vez, tentou chegar à comprovação empírica do *self* dialógico por intermédio do Repertório de Posições Pessoais. Seu instrumento também tem duas etapas. Na primeira se listam quantitativamente as “posições internas e externas do *self* relacionadas entre si, está etapa é chamada, por isso, de Matriz de Posições Internas e Externas”¹⁸¹. As posições internas do *self* se referem às concepções presentes no *self* do indivíduo sobre si mesmo, sobre o Eu multivocal do *self*, sobre a identidade múltipla do ser total, as posições externas, por sua vez, estão em relação ao Outro¹⁸². A segunda etapa consiste em desenvolver quantitativamente e qualitativamente

valorações (frases ou pequenas histórias) às quais são relacionados afetos, a partir do ponto de vista de uma posição, escolhida pelo participante como a mais importante de seu repertório, a qual é chamada de Matriz de Valorações e Afetos.¹⁸³

Isto quer dizer que são buscados os significados pessoais que o indivíduo associa a cada posição¹⁸⁴. Esta abordagem tem como foco demonstrar a estrutura

¹⁷⁸ SANTOS; GOMES, 2010, p. 358.

¹⁷⁹ SANTOS; GOMES, 2010, p. 358.

¹⁸⁰ SANTOS; GOMES, 2010, p. 358.

¹⁸¹ SANTOS; GOMES, 2010, p. 358.

¹⁸² SANTOS; GOMES, 2010, p. 358.

¹⁸³ SANTOS; GOMES, 2010, p. 358.

¹⁸⁴ DESOUSA, Mariane Lima et al. A lógica da dialogicidade narrativa no repertório de posições pessoais. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, Brasília, v. 29, n. 3, p. 321-329, jul./set. 2013. p. 322.

do *self* dialógico num dado momento e é mais utilizada que a primeira, mesmo que para isso seja levemente modificada¹⁸⁵.

Santos foi um dos que fizeram essas modificações, propondo que a fala daqueles sobre os quais o instrumento fosse aplicado, os quais deveriam se expressar livremente, fosse gravada. Com os resultados obtidos nesse experimento, evidenciou-se “a dimensão temporal do *self*: a alternância entre diferentes pontos de vista parece sugerir que a organização descentralizada do *self* tem um caráter transitório”¹⁸⁶. Além disso, percebeu-se também que o *self* se alterna por “padrões cognoscíveis muitas das vezes, os quais perpassam a circulação entre as diferentes posições”¹⁸⁷.

Esse desenvolvimento no instrumento foi importante, uma vez que em sua concepção anterior não era possível saber a natureza dos processos dialógicos ocorrendo no indivíduo enquanto ele preenchia o material com seus valores quanto às noções em pauta. Essa iteração do instrumento levava em conta, aprioristicamente, o *self* como capaz de se colocar em uma posição neutra e avaliativa, uma metaposição. Contudo, descobriu-se com a adaptação de Santos que o *self* tem uma organização transitória, sempre em desenvolvimento¹⁸⁸.

O instrumento desenvolvido por Hermans inspirou a criação de outros, como a própria *Personality Web*, que apareceu em concomitância, a Entrevista de Posições de Identidade e a sua versão mais refinada, a Microanálise de Posições¹⁸⁹. Sobre os dois últimos instrumentos discorrem DeSouza et al.:

a Entrevista de Posições de Identidade (*Identity Positions Interview*) é um método elaborado para eliciar processos dialógicos durante a discussão de um problema pessoal (ver Cunha, 2007). Seguindo técnicas de psicoterapia, a entrevista permite ocorrência de diálogos reais (participante-pesquisador) e imaginários (participante- -outro; participante no presente-participante no futuro). Cunha (2007) utilizou essa metodologia para investigar como ocorre a construção da organização do *self* através da multiplicidade, propondo uma análise microgenética da auto-organização no *self* dialógico. Mais tarde, Salgado (2008) refinou essa metodologia, renomeando o método como microanálise de posicionamento (*Positioning Microanalysis*). Tal procedimento alinha-se à proposta metodológica de Leiman (2002), cujo foco é a sequência dialógica, isto é, o processo semiótico através do qual se evidenciam as trocas de posições do *self*.¹⁹⁰

¹⁸⁵ SANTOS; GOMES, 2010, p. 358.

¹⁸⁶ DESOUZA et al., 2013, p. 322.

¹⁸⁷ SANTOS; GOMES, 2010, p. 358.

¹⁸⁸ DESOUZA et al., 2013, p. 322.

¹⁸⁹ DESOUZA et al., 2013, p. 322.

¹⁹⁰ DESOUZA et al., 2013, p. 322.

A questão da tensão criativa do *self* dialógico frente a novos papéis do Eu, a qual se relaciona essencialmente com a de sua temporalidade, foi estudada pela Tarefa de Articulação Dialógica por Duarte e Gonçalves. Com o foco em mulheres prestes a se tornarem mães, foi percebido na pesquisa “que os modos através dos quais as mulheres negociam sua identidade maternal envolvem ambivalência e tensão entre os diferentes significados construídos”¹⁹¹.

Stemplewska-Żakowicz, Walecka e Gabińska fugiram a esses dois instrumentos. O objetivo dos pesquisadores era analisar a proposta teórica “de que cada posição do eu produz uma narrativa diferente de si”¹⁹². Esta proposição teria como resultado um indivíduo multifacetado a depender da prevalência de uma ou outra posição do Eu na relação dialógica dentro de um momento determinado¹⁹³. Aos participantes da pesquisa foi requisitado que escrevessem uma narrativa sobre um item pré-determinado (pessoas com as quais os participantes mantinham ou mantiveram em algum ponto relações de apego) dentro de algum limite também pré-determinado ou não.

Os resultados foram analisados estatisticamente e indicaram que as narrativas diferem substancialmente entre si, em especial quando comparadas às produções referentes a pais e mães. As histórias referentes às mães foram, em geral, mais positivas e otimistas.¹⁹⁴

Todos esses instrumentos foram, de uma forma ou de outra, importantes para comprovar a pertinência das proposições teóricas sobre o *self* dialógico, um modelo relativamente novo, mas com raízes em estudos dos mais variados, o qual, ele mesmo, foi dialogicamente construído através do tempo. Mesmo que não sejam perfeitos e enfatizem aspectos determinados sobre o modelo do *self* dialógico, eles conseguiram demonstrar a possibilidade da busca por uma síntese da totalidade do ser em seu interior plurivocal, a capacidade de se estruturar e produzir padrões do *self*, a tensão criativa que cerca e define o Eu dentro de uma temporalidade determinada, a capacidade desse Eu de postular a si mesmo como um Outro passado, presente ou futuro e real ou imaginário e assim estabelecer um diálogo

¹⁹¹ DESOUZA et al., 2013, p. 322.

¹⁹² SANTOS; GOMES, 2010, p. 358.

¹⁹³ SANTOS; GOMES, 2010, p. 358.

¹⁹⁴ SANTOS; GOMES, 2010, p. 359.

com diversas identidades, o processo de trocas de posições do *self* e a pluralidade e convergência de narrativas concebidas pelo *self*, mediante as diferentes experiências de vida dos indivíduos, em relação a itens de apego. Em seções subsequentes será visto como essas concepções se interligam para gerar uma prática psicoterápica coerente para a Psicologia da Religião.

3.2 Ramificações, desenvolvimentos, esforços complementares, aproximações e críticas do *self* dialógico

Tanto a questão da flexibilidade e da dialogicidade “entre as vozes” do *self* quanto a questão semiótica como disposta em Vygotsky e nos adeptos ao pragmatismo estadunidenses tornaram-se objetos de interesse para diferentes pesquisadores¹⁹⁵. Aqui serão apresentadas algumas propostas sobre o *self* dialógico que foram importantes para a continuidade do desenvolvimento do modelo.

Pelo lado da semiótica, distinguem-se *self* e identidade da transição mediada por signos do *self* através de suas múltiplas posições, sendo os signos mediadores “a unidade entre uma forma material e um depósito de significado”¹⁹⁶. O processo dialógico do *self* é mediado pelo signo pois o signo traduz a experiência¹⁹⁷.

Uma segunda distinção entre *self* e identidade, esquematizada por Wiley e citada por Santos e Gomes, propõe o *self* como “estrutura geradora de significados, constante, que atribui sentido ao mundo, organizando a experiência individual e as identidades como significados gerados pelo *self*, surgidos mediante o contato social”¹⁹⁸. A provisoriedade e mutação dessas identidades é o que as define. Quando uma identidade tenta tomar o lugar do *self* como geradora de significados, apresenta-se um quadro psicopatológico no indivíduo, que passa a interpretar sentidos distintos de diversas identidades unilateralmente, prejudicando o movimento do *self*¹⁹⁹.

A função geradora de significado descrita por Wiley, no contexto do *self* dialógico, seria fluida, circulante, emergente das interações entre as

¹⁹⁵ SANTOS; GOMES, 2010, p. 355.

¹⁹⁶ SANTOS; GOMES, 2010, p. 355.

¹⁹⁷ SANTOS; GOMES, 2010, p. 356.

¹⁹⁸ SANTOS; GOMES, 2010, p. 356.

¹⁹⁹ SANTOS; GOMES, 2010, p. 356.

posições, bem como caracterizada por seus produtos (os significados), e não por uma estrutura (pois não há um self estático).²⁰⁰

O estudo de Lewis, também comentado por Santos e Gomes, “examinou interfaces entre funções cerebrais e os conceitos de diálogo e de posições independentes do eu”²⁰¹, buscando considerar a necessidade de uma interpretação da experiência do sujeito pelo cérebro. Para o pesquisador, os diálogos ocorreriam “a nível sublingual como monólogos, dispensando-se a necessidade de elaboração em palavras e frases e de um foco atencional”²⁰². Assim, a “ocorrência paralela e simultânea dos monólogos agiriam como condicionantes das concepções de posições do eu”²⁰³.

Outras posições e a possibilidade de diálogo existiriam apenas enquanto expectativa, que direcionaria o processo sem que realmente houvesse outra parte envolvida. O aspecto imaginativo do self seria responsável por uma antecipação que resultaria em uma economia de tempo e recursos.²⁰⁴

A concepção apresentada, contudo, ainda não daria conta de todas as formas de diálogo internas possíveis. Um exemplo disso é quando o sujeito objetiva a si mesmo e toma o papel subjetivo do outro para estabelecer uma comunicação. Neste caso, o foco de atenção modificar-se-ia a partir de “uma rápida mudança na resposta cerebral”²⁰⁵. Neste caso, seriam necessários sistemas de processamentos paralelos e competitivos que pudessem ser ativados e tomassem para si a atenção²⁰⁶.

Para Lewis, o córtex orbitofrontal e o córtex cingulado anterior desempenhariam esse papel, tendo em vista que a atividade tem pouca ligação neuronal. A competição é orientada pela carga emocional das situações vividas. O córtex orbitofrontal é ativado por emoções negativas, em particular a ansiedade, enquanto o córtex anterior cingulado é ativado na realização de tarefas “frias”, de caráter cognitivo.²⁰⁷

Fogel, Koyer, Bellagamba e Bell são citados por Santos e Gomes como os pioneiros da flexibilização do conceito de dialogismo para além do verbal e

²⁰⁰ SANTOS; GOMES, 2010, p. 356.

²⁰¹ SANTOS; GOMES, 2010, p. 356.

²⁰² SANTOS; GOMES, 2010, p. 356.

²⁰³ SANTOS; GOMES, 2010, p. 356.

²⁰⁴ SANTOS; GOMES, 2010, p. 356.

²⁰⁵ SANTOS; GOMES, 2010, p. 356.

²⁰⁶ SANTOS; GOMES, 2010, p. 356.

²⁰⁷ SANTOS; GOMES, 2010, p. 356.

consciente. Como evidência disso, os autores citam o desenvolvimento de um *self* dialógico não-verbal pré-aquisição de linguagem e que permanece em atividade no início dessa aquisição²⁰⁸. Este *self* dialógico primitivo teria seus processos definidos por “padrões de diálogo semelhantes a roteiros vagos de interação, que, quando executados, envolvem a improvisação de acordo com o momento”²⁰⁹, podendo esses roteiros serem realmente padronizados, como princípios a serem seguidos, ou criativos, dentro de determinados parâmetros.

Nos primeiros momentos imediatamente anteriores e no decorrer da aquisição de linguagem, a experiência corporificada, as sensações, o tato, a visão, o paladar etc., seria o ponto de referência a partir do qual se desenvolvem as posições do Eu. Os padrões anteriormente discutidos permitiriam que essa experiência traduzida em posições do Eu adquirisse um sentido totalizante, integrado, “coordenando movimentos e desenvolvendo uma imagem de si”²¹⁰. Tal desenvolvimento do *self* seria parte de uma progressão ininterrupta do *self* e, portanto, permaneceria como sedimento no *self* adulto, propriamente verbal. Já nele, a alteridade e mesmo problemas relacionados a psicopatologia do indivíduo poderiam ser descobertos em latência²¹¹.

Na adolescência, os processos metacomunicativos, em especial os processos metacomunicativos relacionais, são essenciais para o desenvolvimento social do sujeito e do *self* dialógico, que se insere em tal contexto. Da mesma forma, essa época é privilegiada para o desenvolvimento de diferentes posições do *self* e para o seu progresso²¹².

Valsiner, segundo Santos e Gomes, não se focou em nenhuma idade específica, mas antes desenvolveu uma teoria sobre as possibilidades comunicacionais do *self*, a saber, o heterodiálogo e o autodiálogo, dando-se o primeiro com um Outro real ou interior e o segundo consigo mesmo²¹³.

Para Valsiner, essas modalidades de diálogo ocorrem no que ele designa de cerne do *self* dialógico, o sistema Aqui-Agora-Eu, ou AAE. O AAE envolve a união dos aspectos temporais (agora), espaciais (aqui) e agenciais (eu). A partir de experiências passadas, esse sistema determina, dentro do campo do *self* dialógico, em que área a construção de sentido

²⁰⁸ SANTOS; GOMES, 2010, p. 356.

²⁰⁹ SANTOS; GOMES, 2010, p. 356.

²¹⁰ SANTOS; GOMES, 2010, p. 357.

²¹¹ SANTOS; GOMES, 2010, p. 357.

²¹² SANTOS; GOMES, 2010, p. 357.

²¹³ SANTOS; GOMES, 2010, p. 357.

será aplicada em um dado momento. Assim, uma mediação semiótica restringe, dentro de um campo disponível, aquelas experiências passíveis de realização no self.²¹⁴

A partir disso, o *self* pode apresentar-se como não-hierárquico e polifônico ou se auto-organizar. Mas o *self* dialógico não apenas se auto-organiza como também cria suas próprias posições ao criar sentido a partir do encontro deste mesmo *self* dialógico com um novo elemento experiencial que se confronta com um terceiro. A sintetização de um novo sentido e de uma nova posição do *self* ocorre “entre a polifonia e a monologicidade”²¹⁵. Para que se estabilize o *self* pode encontrar entre “posições opostas [...] um equilíbrio dinâmico”²¹⁶ ou proliferar-se e dispersar-se como resultado da polifonia, sendo que nesse segundo caso as múltiplas posições resultam não em uma estrutura mais complexa, mas sim na falta de estruturação.

O estável segue-se do instável novamente, decorrendo da estabilidade relações “de expansão e [...] de apropriação”²¹⁷. O primeiro tipo de relação subdivide-se em processos de “escalada mútua”, nos quais as posições conflitantes se generalizam sem que se desfça o conflito, e em processos de “desacoplamento”, desfazendo-se toda relação e adquirindo cada posição sua autonomia²¹⁸. Em ambos os casos há tanto a manutenção das posições condicionantes e o desenvolvimento da nova posição. O mesmo não pode ser dito das relações de apropriação. Essas

subdividem-se em relações de *dominação*, em que uma posição é subordinada à outra, seu extremo, a *expropriação*, em que a posição subordinada é extinta, e de *ventriloquismo*, em que uma posição utiliza a outra para se expressar.²¹⁹

A organização completa das vozes do *self* e a busca da síntese não é predominante, dentro desta perspectiva. O *self* é considerado a partir de sua “flexibilidade adaptativa de generalizar apenas parte da experiência na produção de

²¹⁴ SANTOS; GOMES, 2010, p. 357.

²¹⁵ SANTOS; GOMES, 2010, p. 357.

²¹⁶ SANTOS; GOMES, 2010, p. 357.

²¹⁷ SANTOS; GOMES, 2010, p. 357.

²¹⁸ SANTOS; GOMES, 2010, p. 357.

²¹⁹ SANTOS; GOMES, 2010, p. 357, grifos dos autores.

sentido”²²⁰, retomando apenas aquilo que considera importante dentro de um determinado contexto, e fazendo, assim, emergirem novas posições do *self*.

3.2.1 ***Aproximações complementares nas teorias de ação vigotskianas***

Apesar de partirem de um ponto diferente, as teorias de ação de Vigotsky compartilham ideias que podem ser complementares às até aqui expostas sobre o *self* dialógico dentro do contexto da Psicologia Cultural e da Psicologia Cultural da Religião. Entre outras coisas, as teorias vigotskianas podem auxiliar o pesquisador e psicólogo na compreensão da importância do contexto cultural no desenvolvimento psíquico²²¹. Entre os fatores de importância para a criação desse contexto encontram-se três grupos importantes: i) o trabalho produtivo, o desenvolvimento infantil, a apreensão de conhecimentos pela sociedade, a legalidade em voga, os processos de manutenção da saúde, as produções de entretenimento e de sensibilidade; ii) os instrumentos de trabalho e de cultura, criados tanto para que seja possível a própria criação de outros objetos quanto para a manutenção de um determinado padrão de vida historicamente pertinente, os quais podem ser teóricos (textos) ou práticos (ferramentas, utensílios, móveis), e as edificações humanas; iii) os conceitos, vistos a partir de suas condições sociais e históricas, considerando-se a estrutura da sociedade num determinado momento²²².

A ação toma precedência entre esses fatores, porém todos eles são interdependentes na produção da psique, segundo a perspectiva vigotskiana. A intencionalidade conjunta que é fruto da e cria a ordem social reverbera na psique humana, assim criando suas bases. O psicólogo, segue-se, deve analisar o contexto que antecede o indivíduo e se perpetua através dele para compreender o indivíduo contextualizado, “o modo de operação, o conteúdo e as dinâmicas dos fenômenos psicológicos constituídos por fatores e processos culturais”²²³.

A noção de papéis sociais, que vêm acompanhada dos “direitos, responsabilidades, normas, oportunidades, limitações, recompensas e qualificações distintas”²²⁴ pertinentes a um determinado papel, é também importante para que

²²⁰ SANTOS; GOMES, 2010, p. 357-358.

²²¹ BELZEN, 2009, p. 18.

²²² BELZEN, 2009, p. 19.

²²³ BELZEN, 2009, p. 19.

²²⁴ BELZEN, 2009, p. 19.

seja possível compreender a teoria vigotskiana. Esses papéis podem encontrar uma relação de analogia com o *self* dialógico, uma vez que todos os indivíduos contêm em si diversos papéis que desenvolvem ao longo da vida, incorporando “certos objetivos e valores que incentivam e dirigem a conduta bem como os elementos da estrutura psíquica”²²⁵. O indivíduo que desempenha esses papéis múltiplos não apenas faz, mas sabe o que faz por reconhecer no que faz um significado, ele é configurado pelo que faz e pelo significado auferido da ação²²⁶.

A noção de papel social não se relaciona apenas ao que é sincrônico ou imediatamente material na sociedade, e, sendo assim, constitui uma poderosa ferramenta para a análise da dialogicidade dos processos culturais através do tempo e da evolução cumulativa da cultura a partir de textos, símbolos, discursos e outras fontes de aprendizado cultural, tomando-se como foco o indivíduo inserido nestes processos. Tais noções podem ser fulcrais para explicar o comportamento religioso, uma vez que todo indivíduo que crê é um depositário de crenças que o antecedem e que vivem através dele²²⁷.

3.2.2 *As críticas contra o modelo do self dialógico*

A primeira das críticas ao *self* dialógico refere-se à noção de que esse *self* pode ser autor de si mesmo de forma multivocal, uma vez que a consciência deve ser una e presente. Resulta dessa crítica que todas as posições do *self* têm de ser necessariamente dependentes umas das outras e que o diálogo é de fato a ilusão de um diálogo. O peso que se coloca na necessidade da existência de uma metaposição para que haja reflexividade parece corroborar essa crítica²²⁸.

Uma segunda crítica, feita por Wiley, comentada por Santos e Gomes, iguala o *self* dialógico ao conceito de *inner speech* ou discurso interno, proveniente da tradição pragmática. Comete-se nessa crítica um erro ao considerar-se que o *self* dialógico se refere sempre ao consciente e ao reflexivo. Os processos pré-reflexivos são igualmente importantes para a dialogicidade do *self* e para o seu desenvolvimento e a consciência dos processos pelos quais o sujeito chega a desempenhar um ou outro papel de acordo com a posição momentânea do Eu não

²²⁵ BELZEN, 2009, p. 20.

²²⁶ BELZEN, 2009, p. 20.

²²⁷ BELZEN, 2009, p. 20.

²²⁸ SANTOS; GOMES, 2010, p. 359.

tem peso em sua decisão, o que não torna essa decisão menos fruto desses elementos pré-reflexivos, mas sim dá ênfase ao processo criativo consciente²²⁹.

Além disso, critica-se também o instrumento criado por Hermans, o Repertório de Posições Pessoais, exatamente por sua dependência da metaposição e por este instrumento “assumir que as relações entre as posições são transsituacionais”²³⁰, descartando-se a possibilidade grande de que relações contraditórias apresentem-se interiormente no indivíduo a depender da situação em que ele se encontra. Seria, por fim, importante conhecer os diálogos internos estabelecidos pelo indivíduo no decorrer da aplicação do instrumento, uma vez que só esses diálogos poderiam desvelar o que há para se conhecer sobre os movimentos do *self* por suas posições múltiplas²³¹.

Tais críticas são pertinentes e devem ser levadas em conta no processo de pesquisa e de aplicação prática do modelo do *self* dialógico, contudo, não o inviabilizam. O modelo de *self* dialógico conforma-se com diversos desenvolvimentos científicos hodiernos, como os da neurociência, mas encontra-se ainda em estado embrionário²³². É na prática psicoterápica em si que esse modelo pode encontrar sua maior contribuição, e ela será o próximo assunto discutido no texto. Subsequentemente, será retomada a perspectiva da Psicologia Cultural da Religião sobre o sujeito religioso. Será também discutida em maior detalhe o papel do modelo de *self* dialógico na compreensão desse sujeito enquanto depositário de crenças culturalmente criadas e repassadas através da história e das estruturas culturais sincrônicas.

3.3 O *self* dialógico no contexto psicoterápico

A relação estabelecida na terapia entre o terapeuta e o cliente vem sendo considerada como a parte mais importante do processo psicoterápico. Mais recentemente, ressalta-se o papel do diálogo entre o cliente e o terapeuta (comunicação interpessoal) e do diálogo interno (comunicação intrapessoal) que o cliente estabelece a partir deste, construindo significados ou compreendendo significados já assentados em sua psique. A reflexividade do indivíduo, essencial

²²⁹ SANTOS; GOMES, 2010, p. 359.

²³⁰ SANTOS; GOMES, 2010, p. 360.

²³¹ SANTOS; GOMES, 2010, p. 360.

²³² SANTOS; GOMES, 2010, p. 360.

para o seu cuidado psíquico, deve ser compreendida, portanto, em sua dialogicidade²³³.

Nesta seção serão discutidas, a partir do modelo do *self* dialógico, duas perspectivas para a prática psicoterápica: o modelo de autoconfrontação e a crítica dialógico-semiótica das terapias tradicionais²³⁴.

3.3.1 A autoconfrontação

O modelo psicoterápico de autoconfrontação, proposto por Hermans e Hermans-Jansen, nasce da junção “de estudos teóricos e reflexões a partir da prática clínica”²³⁵. Dentro da perspectiva da autoconfrontação, o *self* do indivíduo em processo psicoterápico passa a categorizar os temas criadores da sua narrativa multivocal interior, dando ênfase aos temas centrais desta. Esta reflexão é dialógica, contextualizada e totalizante, na medida em que invoca as múltiplas vozes do *self* enquanto vozes dependentes de uma determinada cultura e de uma determinada experiência de vida dentro desta, buscando sempre organizar, da melhor forma possível, como interdependentes os acontecimentos que dão substrato aos temas²³⁶.

Segundo Jardim, Souza e Gomes:

Na base da compreensão de narrativa [...] estão os conceitos de diálogo e de relações dialógicas (entre contador e ouvinte) que implicam uma organização temporal de eventos em uma estrutura que relaciona passado, presente e futuro de uma forma significativa²³⁷.

A estrutura cronológica de uma narrativa, tendo-se em conta o tema central dela, é em si significativa, uma vez que ela retoma a capacidade do sujeito de criar significados para eventos relacionados temporalmente. A intencionalidade do sujeito em suas ações e das ações que o criam enquanto sujeito é traduzida na consciência que ele adquire sobre essas ações. A interdependência dialética entre os eventos presentes no enredo e o próprio enredo da narrativa é o que produz, em última

²³³ JARDIM; SOUZA; GOMES, 2009, p. 2.

²³⁴ JARDIM; SOUZA; GOMES, 2009, p. 2.

²³⁵ JARDIM; SOUZA; GOMES, 2009, p. 4.

²³⁶ JARDIM; SOUZA; GOMES, 2009, p. 4-5.

²³⁷ JARDIM; SOUZA; GOMES, 2009, p. 5.

instância, os significados com os quais o sujeito e o terapeuta lidam no processo psicoterápico²³⁸.

Nesta perspectiva, “as motivações psicológicas [...] determinam o contexto e estabelecem o enredo, dirigem a atenção do psicólogo e do cliente a um ponto determinado, o qual é valorado pelo paciente de forma positiva, negativa ou ambivalente, organizando o paciente essas valorações em um sistema narrativamente estruturado”²³⁹.

Tanto o autodesenvolvimento quanto o contato com o outro são “motivos básicos” que são também pressupostos da motivação enquanto conotações afetivas com as quais o indivíduo lida; o “afeto” é “uma ponte entre motivação (básica) e valoração (construção de significados)”²⁴⁰. O processo psicoterápico, portanto, necessariamente lida com essas motivações básicas do indivíduo e com sua capacidade valorativa, buscando ajudar o indivíduo na compreensão e, por consequência, significação ou ressignificação dos elementos de sua narrativa pessoal. Apenas um *self* que possa posicionar-se em diferentes posições pode construir uma narrativa coerente dadas as múltiplas situações em que o indivíduo se insere, e este *self* também é o que valora, em última instância, o que há de mais básico e afetivo nessas histórias²⁴¹.

No modelo de autoconfrontação o indivíduo confronta precisamente as diversas posições que o *self* pode ocupar em sua psique, “como identidades parciais e relativamente autônomas em diálogo”²⁴², conhecendo-se a si mesmo como alguém capaz de conter em si essa multiplicidade de outros e de significar suas experiências.

Emergem desse confronto os valores e motivos estruturais no enredo, sua relação com o afeto experimentado e sua posição relativa ao contexto. O resultado é uma tomada de consciência sobre a atribuição de significados (semiose), a qual (re)coloca o *self* na condição de autoria da própria história e possibilita a ressignificação de temas e histórias de vida.²⁴³

Assim, o modelo de autoconfrontação coloca o indivíduo em relação a si mesmo colocando-o em relação aos outros dentro de si e aos significados criados

²³⁸ JARDIM; SOUZA; GOMES, 2009, p. 5.

²³⁹ JARDIM; SOUZA; GOMES, 2009, p. 5.

²⁴⁰ JARDIM; SOUZA; GOMES, 2009, p. 5.

²⁴¹ JARDIM; SOUZA; GOMES, 2009, p. 5.

²⁴² JARDIM; SOUZA; GOMES, 2009, p. 5.

²⁴³ JARDIM; SOUZA; GOMES, 2009, p. 5.

dentro da narrativa que é pronunciada interna e externamente pelo cliente, possibilitando a unificação de vozes discordantes dentro de um enredo contextualizado.

3.3.2 *A crítica dialógico-semiótica e a proposta dialógica-semiótica*

Para a perspectiva da crítica dialógico-semiótica, as linhas clássicas da terapia devem ser compreendidas de forma semiótica e hermenêutica, tomando-se um ponto de vista dialógico e semiótico, tanto teórica quanto praticamente, daquilo que antes era tido como monológico²⁴⁴. Duas críticas dirigem essa perspectiva:

(i) os estudos que concluem sobre a necessidade de atualizar as teorias tradicionais que fundamentam a prática psicoterapêutica em termos comunicacionais; (ii) os estudos que contrastam procedimentos estabelecidos com um entendimento comunicacional e propõem alternativas. Ambos os trabalhos representam um esforço dos pesquisadores em dialogicidade e semiótica para produzir uma literatura que dialogue com as psicoterapias estabelecidas no campo da prática clínica.²⁴⁵

Desta forma, busca-se fazer uma crítica não apenas teórica e não apenas prática, mas teórico-prática dos processos psicoterápicos. A proposta feita é que ao invés da fixidez dos métodos tradicionais, a psicoterapia direcione-se para a autoexaminação, utilizando-se de diversas técnicas para avançar o processo narrativo do cliente, capaz de significar e ressignificar a sua própria posição no mundo²⁴⁶. Com ferramentas essencialmente textuais para conceituar a externalização da história de um indivíduo, tomando o contexto em que essa história se deu como essencial para a própria história²⁴⁷. Em última instância, o que se pretende com isso é que o cliente tome responsabilidade de sua autoria²⁴⁸.

Para que seja analisado criticamente o processo psicoterápico, dita a psicoterapia narrativa, o indivíduo em tratamento deve responsabilizar-se pelas mudanças enquanto agente ativo, a relação entre terapeuta e cliente deve contrastar-se perante as demais relações estabelecidas pelo cliente e esse contraste deve se dar “em um contexto narrativo, segundo o qual, a construção, reconstrução

²⁴⁴ JARDIM; SOUZA; GOMES, 2009, p. 4-5.

²⁴⁵ JARDIM; SOUZA; GOMES, 2009, p. 4-5.

²⁴⁶ JARDIM; SOUZA; GOMES, 2009, p. 5-6.

²⁴⁷ JARDIM; SOUZA; GOMES, 2009, p. 6.

²⁴⁸ JARDIM; SOUZA; GOMES, 2009, p. 6.

e desconstrução de histórias de vida servem como indicador de resultados”²⁴⁹. Falta, contudo, a essa perspectiva, um aporte semiótico suficiente que explique a psicoterapia²⁵⁰.

Maior sucesso em inovar tem a reformulação de conceitos psicanalíticos dentro da perspectiva narrativa bakhtiniana²⁵¹. O conceito mais importante que é reformulado é o de transferência, cunhado por Freud. Freud considerava a transferência como um “fenômeno psíquico no qual um afeto do passado aparece na consciência em função de uma falsa conexão estabelecida agora no presente, em relação ao analista”²⁵². Na perspectiva dialógico-semiótica, os afetos passados e presentes são auferidos da narrativa de vida pessoal e reconstruídos na narrativa criada no processo psicoterápico, que é sobretudo reflexivo e que estimula o “*self* [...]a ocupar diferentes posições (identidades) e a estabelecer a dialogicidade entre tais posições”²⁵³.

A proposta dialógico-semiótica para a psicoterapia, propriamente dizendo, formula em seu diálogo com linhas tradicionais da psicoterapia um caminho para a restituição do *self* como “gerador de significados no contexto de mudanças terapêuticas”²⁵⁴. A mutabilidade do *self* denota a necessidade de uma psicoterapia capaz de se adaptar e de utilizar diversas categorias de análise sem dispensar as bases científicas conceituais da psicologia²⁵⁵.

O *self* é, “ao mesmo tempo, o objeto e o sujeito da psicoterapia”²⁵⁶, tendo significado para o terapeuta e para o cliente em processo reflexivo, mas também sendo o criador desse significado. Este processo reflexivo consiste, de fato, exatamente no confronto entre o *self*-sujeito e o *self*-objeto, entre o criador de significados que reflete sobre os significados criados, levando-se em conta a natureza multivocal desses significados. Ele visa não apenas compreender, mas ressignificar o que já está posto na psique do sujeito. A compreensão do terapeuta do *self*-sujeito num momento determinado ou dentro de contextos determinados é fulcral para o desenvolvimento de uma terapia eficiente. A história pessoal do cliente

²⁴⁹ JARDIM; SOUZA; GOMES, 2009, p. 6.

²⁵⁰ JARDIM; SOUZA; GOMES, 2009, p. 6.

²⁵¹ JARDIM; SOUZA; GOMES, 2009, p. 6.

²⁵² SUSEMIHL, Elsa Vera Kunze Post. Sobre transferências e transformações. *Jornal de Psicanálise*, São Paulo, v. 41, n. 75, p. 147-165, dez. 2008. p. 149.

²⁵³ JARDIM; SOUZA; GOMES, 2009, p. 6.

²⁵⁴ JARDIM; SOUZA; GOMES, 2009, p. 6.

²⁵⁵ JARDIM; SOUZA; GOMES, 2009, p. 6.

²⁵⁶ JARDIM; SOUZA; GOMES, 2009, p. 6.

é um objeto semiótico na medida em que é um trabalho em constante progresso de significação²⁵⁷. O conteúdo narrativo disposto pelo cliente deve ser disposto pelo terapeuta dentro de um esquema conceitual compreensível e “formar um diagnóstico que servirá de base para estabelecer os objetivos do tratamento”²⁵⁸.

O conhecimento das teorias semióticas e linguísticas é essencial para a psicoterapia, uma vez que não é possível fugir aos problemas de linguagem no diálogo entre o terapeuta e o cliente. O *self* dialógico, para a perspectiva dialógica-semiótica, é um criador de significados ativo, mas pode ser considerado também o próprio processo de criação de significado, se considerado de forma semiótica.

No primeiro caso (dialógico), tem-se um autor que narra histórias e constrói sentidos. Na psicoterapia, encontram-se narradores (o terapeuta e o paciente, acompanhado de seus diversos Eus) que se debruçam sobre seus temas e motivações e têm a narrativa como produto final. No segundo caso (semiótico), o *self* é um ato que não se fixa em autores, mas é o próprio sentido de cada posição que o *self* ocupa em dado momento. Na psicoterapia, tem-se um encontro dos sentidos produzidos pelo terapeuta e pelo paciente no qual o *self* do paciente é o produto final da discussão. Em ambos os casos, no entanto, o conceito de *self* traz em si um conceito de intersubjetividade radical e se afirma como processo independente e interdependente.²⁵⁹

Assim, o psicoterapeuta tem sua intencionalidade bem definida desde o início da terapia: promover a autorreflexão do cliente. Essa autorreflexão tem como fim a “automanutenção, autoexpansão e autonomia e ainda a interação, associação, união com o outro e [...] homonomia”²⁶⁰. Intersubjetivamente, cliente e terapeuta constroem a partir de um significado já construído uma história nova²⁶¹, a qual visa resolver os conflitos do cliente por intermédio da ressignificação do que antes era valorado por ele como necessariamente danoso.

3.4 A Psicologia Cultural da Religião e o *self* dialógico dentro da psicoterapia

Tendo tudo que foi até aqui discutido em mente, o texto buscará apontar agora a pertinência do modelo do *self* dialógico dentro da perspectiva da Psicologia Cultural da Religião na prática psicoterápica. Para isso serão retomados primeiro os

²⁵⁷ JARDIM; SOUZA; GOMES, 2009, p. 6-7.

²⁵⁸ JARDIM; SOUZA; GOMES, 2009, p. 7.

²⁵⁹ JARDIM; SOUZA; GOMES, 2009, p. 7.

²⁶⁰ JARDIM; SOUZA; GOMES, 2009, p. 7.

²⁶¹ JARDIM; SOUZA; GOMES, 2009, p. 7.

conceitos de cultura em relação ao desenvolvimento do *self* e de reflexividade dentro da prática psicoterápica com base na Psicologia Cultural. Após esse primeiro momento, expandir-se-á a discussão para tratar do ambiente cultural religioso como um lugar de cura, da experiência narrada pelo cliente como o próprio roteiro para um processo de autorreflexão e amadurecimento e das confrontações do sujeito com a culpa dentro da psicoterapia voltada ao modelo do *self* dialógico.

3.4.1 **Retomando a cultura como essência do desenvolvimento do self dialógico religioso**

A cultura pode ser compreendida dentro de duas linhas principais: “uma que destaca os aspectos de uma realidade social e outra que, de modo mais específico, destaca conhecimentos, ideias, crenças e valores de um grupo”²⁶². De qualquer um desses pontos de vista, porém, a cultura é a contextualização necessária para que o ser humano se conceba a si mesmo enquanto tal de forma interacional. O religioso, nessa perspectiva, seria um depositário de “crenças e valores construídos historicamente nas interações sociais”²⁶³ e a religião, segue-se, seria o produto cultural que emerge da relação dialógica entre os humanos num determinado tempo e através dos tempos²⁶⁴.

A cultura deposita-se no indivíduo enquanto construção simbólica daqui que é material e compartilhamento de símbolos anteriormente construídos para que fosse compreendido o real. Ela permeia todos os aspectos da vida do indivíduo e ao mesmo tempo individua-se ela mesma a partir da experiência ímpar deste nas interações que constrói com o mundo. Ela é “memória não genética, informações acumuladas e transmitidas mediante processos de interação social, como a religião, a arte e o direito (leis)”²⁶⁵, e funciona como princípio organizador do que é cotidianamente vivido. É também um processo contínuo de construção, manutenção e reconstrução. É, por fim, o local onde a negociação de significados se dá entre os diversos sujeitos que compartilham ou não um mesmo contexto cognitivo²⁶⁶. A

²⁶² ARAÚJO, Cláudio Márcio de. *Desenvolvimento do sistema de self de jovens católicos vocacionados à vida religiosa consagrada*. 2016. xi, 159 f., il. Tese (Doutorado em Processos de Desenvolvimento Humano e Saúde). Universidade de Brasília: Brasília, 2016. p. 5.

²⁶³ ARAUJO, 2016, p. 5.

²⁶⁴ ARAUJO, 2016, p. 5.

²⁶⁵ ARAUJO, 2016, p. 6.

²⁶⁶ ARAUJO, 2016, p. 6.

psique do sujeito nasce imersa em cultura, depende deste para desenvolver-se suficientemente, sendo “a partilha de significados”²⁶⁷ também a base do agente bem posicionado no mundo, que sabe quem é, e que está em constante tensão não-destrutiva (ou não necessariamente destrutiva) com aquilo que objetifica. Os significados tomam, na psique humana, contornos afetivos-volitivos e dão à própria ação humana um significado o qual é a tradução da idealização do processo de construção cultural em materialidade, tendo os sujeitos ainda a capacidade de constituir novos significados em conjunto e passar a expressar uma cultura transformada em alguns âmbitos ou mesmo revolucionada por completo²⁶⁸.

Vygotsky iniciou, na Psicologia, as discussões sobre a interligação entre os processos sócias e mentais e sobre a origem social da individualidade, considerando a sociedade de um ponto de vista eminentemente histórico e dialético²⁶⁹. Araújo, comentando essa perspectiva, diz:

É o discurso internalizado, mediado por um discurso externo e anterior, que possibilita novas organizações discursivas, novas regulações da ação e novas perspectivas. Estas se fazem em constante tensão com a realidade e podem estar, ou não, em conformidade com as sugestões e os contextos socioculturais dos quais o sujeito participa. Assim, como um sistema de signos, a linguagem inicialmente é usada com o intento de afetar o outro. Depois, ao ser internalizada, torna-se uma ferramenta pessoal, afetando o sujeito e configurando o seu sentir e agir no mundo.²⁷⁰

A Psicologia Cultural é um desenvolvimento da Psicologia que intende compreender esses processos de individuação através da cultura e localizar a importância do desenvolvimento humano psíquico para a cultura e a importância da cultura para o desenvolvimento humano psíquico. Assim, é seu dever compreender as “relações dialéticas entre universal e particular”²⁷¹, fazendo a crítica da universalização de desenvolvimentos determinados enquanto busca erigir um sistema universal de análise desses desenvolvimentos por uma perspectiva semiótica Para atingir esses objetivos, como o coloca Araújo, a Psicologia Cultural deve não apenas entender o contexto enquanto presente, mas também como uma

²⁶⁷ ARAUJO, 2016, p. 6.

²⁶⁸ ARAUJO, 2016, p. 7.

²⁶⁹ ARAUJO, 2016, p. 7-8.

²⁷⁰ ARAUJO, 2016, p. 7-8.

²⁷¹ ARAUJO, 2016, p. 9.

decorrência do passado e como criador de um futuro, espacialmente alocado²⁷² e, é possível acrescentar, capaz de se deslocar.

Nesse sentido, a vivência do presente, mediada pelas experiências do passado e pela antecipação e imaginação do futuro, cria condições e possibilidades para a realização de perspectivas. Em tal processo, os signos detêm função central e papéis que vão da mediação à regulação da experiência humana, sugerindo campos de ação para o sujeito.²⁷³

O papel dos signos afirma-se em sua capacidade de mediação entre um Eu e um Outro, tanto interpessoalmente quanto intrapessoalmente. Da mesma forma, é em sua capacidade de dar significado às coisas que o indivíduo cria esquematizações de valores hierarquizantes, sendo essas apenas mais ou menos estáveis e passíveis de desenvolvimento ou de esquecimento a partir do confronto com novas situações significativas²⁷⁴.

Quando se fala de um sujeito religioso, fala-se de um sujeito humano, culturalmente humanizado, que apresenta, a partir dessa internalização da cultura, questionamentos existenciais quanto ao transcendente, que é, ele mesmo, parte dessa cultura. No mundo atual, isso significa de fato acessar uma posição do *self* que se buscou suprimir com a virada para a racionalidade pura, significados os quais não se calaram, assumir um papel que depende essencialmente de outros reais ou imaginários, como seus pais, a comunidade religiosa, a divindade etc., e de narrativas seminais, de valores bem estruturados, produtos históricos da cultura²⁷⁵.

O psicoterapeuta que trata de um sujeito inserido em contexto religioso hoje convive com alguém que está inserido entre a tradição e a modernidade, com a redescoberta do *self* de uma posição possível para a qual não é dado mais o mesmo valor. A narrativa criada pelo *self* para dar significado à posição religiosa do indivíduo, neste contexto, nasce exatamente nessa oposição²⁷⁶, a qual, é possível dizer, é análoga a do sagrado e do profano.

As posições do Eu e do Outro na narrativa do *self* confrontam-se e cria novos cenários. Na terapia, esse processo é necessário, pois ele auxilia na

²⁷² ARAUJO, 2016, p. 9-10.

²⁷³ ARAUJO, 2016, p. 9-10.

²⁷⁴ ARAUJO, 2016, p. 10-11.

²⁷⁵ MASSIH, Eliana. *O self dialógico no processo de amadurecimento do seminarista católico: uma ampliação para a prática psicoterapêutica desde uma perspectiva cultural da religião*. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: São Paulo, 2012. p. 31-32.

²⁷⁶ MASSIH, 2012, p. 33-34.

formação de uma metaposição gerenciadora das demais posições, criando a possibilidade de o terapeuta auferir entre passado e presente, considerados intersseccionalmente, “o núcleo comum que fará o cliente se ver como agente”²⁷⁷, como parte ativa da cultura.

É importante notar que na vida religiosa os contextos dentro dos quais algumas das narrativas dos clientes se dão serão completamente simbólicos, ideais, utópicos, a promessa de um futuro onde a divindade, que é um Outro imaginário cuja posição ele visa ocupar para dar a tudo sentido, reina sobre o mundo. Eles podem também dialogar com posições de outros imaginários passados, provenientes dos textos sagrados. De qualquer forma, tudo sempre remete ao ambiente real contextualizado idealmente e às posições auferidas desse contexto: o ambiente de crença por excelência (a igreja, a mesquita etc.)²⁷⁸.

3.4.2 *Perspectivas para a utilização do modelo do self dialógico no contexto da psicoterapia do sujeito religioso*

A comprovação da pertinência de qualquer teoria psicológica está na prática psicoterápica, enquanto a pertinência dessa prática é comprovada pela sua eficiência em auxiliar o indivíduo na vida cotidiana, em sua capacidade de autoconhecimento, de aquisição de independência e na resolução de traumas.

Segundo Massih:

O exercício da psicoterapia entende a pessoa do cliente como alguém que precisa ampliar os conhecimentos sobre si mesmo de modo que possa lidar satisfatoriamente com as situações de conflito, mudanças de estado de vida, doenças mentais e/ou psicossomáticas. Deste modo, procura conhecer a história ou as estórias de vida relatadas nesse contexto específico: a sessão analítica.²⁷⁹

A Psicologia Cultural da Religião reconhece essas histórias como interdependentes do indivíduo e da sociedade em que ele está inserido²⁸⁰. Considerar a religiosidade como fenômeno sociocultural ajuda na percepção de que a espiritualidade não tem conteúdo pré-determinado, mas adquire-o a partir do desempenho de seu papel na dimensão totalizante da personalidade individual, dos

²⁷⁷ MASSIH, 2012, p. 35.

²⁷⁸ MASSIH, 2012, p. 37.

²⁷⁹ MASSIH, 2012, p. 50.

²⁸⁰ MASSIH, 2012, p. 53.

significados que engendra a partir disso e da posição que ocupa na hierarquia de valores individuais²⁸¹.

No processo psicoterápico, não é dever do terapeuta promover o desenvolvimento dessas categorias como religiosidade ou espiritualidade, contudo, as posições do *self* que se encontravam incapazes de se comunicar e impediam esse desenvolvimento serão naturalmente preocupações dele²⁸². Segundo Massih:

Retomar e recriar imaginativamente os rituais e orações aprendidas e repetidas de modo não reflexivo na infância, vivenciar experiências religiosas novas, tentando inseri-las em uma cadeia coerente e pessoal, identificar-se com novos personagens religiosos bíblicos ou do passado recente ou remoto, é um exercício que enriquece o diálogo com a multiplicidade de vozes das quais o paciente passa a se dar conta em virtude da progressiva e por vezes turbulenta lucidez que a psicoterapia desperta no sujeito.²⁸³

O estímulo do diálogo do indivíduo com as diversas posições criadas ao longo de sua experiência religiosa não é dedicado ao seu desenvolvimento religioso, mas sim à autorreflexão e ao autodesenvolvimento²⁸⁴. É evidente, dado o que foi até aqui discutido sobre o *self* dialógico, que “a pessoa só pode ser e se reconhecer como ela é de fato se está em diálogo com os outros com quem convive em uma comunidade de agentes”²⁸⁵ e, portanto, é importante que o cliente consiga dar voz a esses personagens que o permeiam. Isto é importante para que o sujeito entre no processo curativo de si mesmo, seja na terapia ou mesmo no ambiente religioso, uma vez que mesmo a posição considerada como sagrada e superior da divindade é, de fato, interior. A autonomia do cliente só pode ser assim conquistada. Da mesma forma, é importante que o sujeito possa se dizer autônomo externamente para poder sentir-se autônomo internamente²⁸⁶.

Está-se fazendo Psicologia cultural da Religião no contexto do atendimento psicoterapêutico quando tenta-se, juntamente com o cliente, compreender desde dentro sua história de vida, a intrincada trama do surgimento e da elaboração de seu ideal vocacional.²⁸⁷

²⁸¹ MASSIH, 2012, p. 59.

²⁸² MASSIH, Eliana. A teoria do *self* dialógico e a Psicologia Cultural da Religião na psicoterapia de religiosos. *Revista de Estudos da Religião*, p. 53-67, dez. 2009. p. 56.

²⁸³ MASSIH, 2009, p. 56.

²⁸⁴ MASSIH, 2009, p. 56-57.

²⁸⁵ MASSIH, 2009, p. 58.

²⁸⁶ MASSIH, 2009, p. 58-59.

²⁸⁷ MASSIH, 2009, p. 59-60.

O terapeuta que se proponha essa abordagem, portanto, deve se interessar não apenas pelo imediato do contexto sociocultural do indivíduo, mas também por aquilo que está nele em estado de negação. Nem a patologização acrítica nem a espiritualização das dificuldades do cliente são benéficas a esse processo, melhor é certificar-se de que a capacidade criativa do cliente não está sendo prejudicada e auxiliá-la em seu desenvolvimento para que esse amadureça em suas múltiplas posições e possa criar outras, assim integrando-se não apenas ao ambiente religioso, mas a todos os ambientes, sem perder sua autonomia no processo²⁸⁸. Um tormento, se significativo, quando associado a posições religiosas não-autônomas, pode gerar diversas sensações deletérias, como a de culpa, e, assim, é necessário retomar a questão da narrativa e da ressignificação para que o processo psicoterápico possa superar essas dificuldades de autorreflexão sincera²⁸⁹.

O cliente religioso tem necessidade de passar pelo processo de autorreflexão dentro da linguagem religiosa, contudo, nem sempre o significado mais comum dado a um termo religioso serve a esse propósito. O caso da fé é um desses. O caráter inquestionável da fé em religiões como o cristianismo dificulta a ressignificação e o diálogo com certas posições do *self*, prejudicando, conseqüentemente, o próprio diálogo com a divindade internalizada²⁹⁰.

A dialogicidade com aquilo que foi internalizado como superior é indispensável para o cliente religioso, mas para que essa ocorra saudavelmente, o indivíduo deve obter a felicidade e a sinceridade com os demais e consigo mesmo, escolher e ser acolhido em um contexto religioso que promova sua saúde ou onde ele a possa promover e poder desempenhar seu papel para os outros e também para si mesmo, sem que uma função previna a outra, ele deve se desenvolver por intermédio dos atos e através do tempo²⁹¹.

²⁸⁸ MASSIH, 2009, p. 60-61.

²⁸⁹ MASSIH, 2009, p. 62-63.

²⁹⁰ MASSIH, 2009, p. 65.

²⁹¹ MASSIH, 2009, p. 65-66.

CONCLUSÃO

A desconfessionalização da Psicologia da Religião vem sendo uma preocupação desde que o campo foi pela primeira vez formalmente esquematizado. Um movimento para a cientificidade completa dependia, naturalmente, do abandono das categorias teológicas que subsistiam em alguns autores. Ao invés de remeter ao fenômeno religioso, o psicólogo da religião deve buscar compreender o fenômeno humano da religião.

Muito foi desenvolvido sobre a Psicologia da Religião ou incorporado às teorias da Psicologia da Religião ao longo de sua existência, e muito do que foi desenvolvido ou incorporado à Psicologia da Religião enveredou por caminhos diversos, fosse espiritualizando aspectos sociais, como é possível melhor observar em Jung e nos que seguem sua linha de pensamento, ou patologizando a mera presença de temas religiosos acriticamente, como foi feito por Freud.

Por muito tempo, as teorias da Psicologia da Religião entraram em franco declínio quantitativo e apenas recentemente o tema voltou a crescer, mesmo que modestamente, nos círculos acadêmicos. De caráter heterogêneo, as novas contribuições à Psicologia da Religião parecem, ainda assim, estarem todas mais atentas à cultura como parte essencial para as considerações sobre o objeto central do campo: o indivíduo em relação à religião.

A cultura, enquanto sistema complexo e bem concatenado, construído historicamente, de práticas, símbolos, leis etc., passível de transformação mediante a *práxis* humana, é um produto que deve ser internalizado pelo sujeito, que se torna, a partir de então, depositário dessa cultura e age de acordo com ela. Isso se torna possível a partir de um processo dialógico, onde o Eu encontra-se com o Outro, o sujeito com o objeto, e passa a interpretá-lo, por lhe ser impossível não absorver o que se apresenta para ele enquanto contexto. É na contextualização que se produzem os significados culturais e eles, por sua vez, passam a contextualizar os significados auferidos posteriormente. A religião é parte disso, é um construto humano seminal do qual significados e valores podem ser retirados, uma vez que ela é uma ferramenta de manutenção de tradições que podem às vezes ser milenares.

Seria impossível analisar satisfatoriamente a religião sem analisar seu aspecto cultural ou fazendo dicotomia dele em relação ao seu aspecto

transcendental, uma vez que o transcendente é ele mesmo fruto de uma narrativa na compreensão humana, que é com o que a Psicologia lida. A prefiguração narrativa que a religião doa ao crente para que esse analise a realidade à sua volta é uma forma potente de se criar diversas posições pelas quais se torna possível compreender o agir no mundo.

A teoria do *self* dialógico encaixa-se aqui muito bem, uma vez que tanto a relação com um Outro real quanto a relação com os outros imaginários devem de alguma forma permanecerem no indivíduo para que essas prefigurações não se percam e tornem-se nulas, para que os valores e os significados se mantenham de pé. Um *self* que seja ao mesmo tempo individual, na medida em que define a totalidade de um indivíduo, e social, na medida em que só se constitui enquanto tal dentro de uma sociedade determinada, de um modelo social determinado, pode ajudar a responder muitas questões levantadas sobre a permeabilidade e permanência dos conceitos religiosos levantados já desde o início dos estudos referentes à religião.

Além disso, os modelos de autoconfrontação e autorreflexão podem ser promissores na compreensão e no tratamento de clientes no contexto psicoterápico, mesmo que os instrumentos ainda precisem ser mais bem desenvolvidos. O psicólogo da religião que se utilize desse modelo de *self* não deve buscar ajudar no desenvolvimento religioso do cliente, mas buscar a própria compreensão do sujeito religioso em seus termos, a interpretação da narrativa a partir das posições que o *self* do sujeito toma e sobre as quais ele pode refletir de uma metaposição em conjunto com o terapeuta, já é um pressuposto da melhor experiência desse sujeito com o contexto religioso. O confronto com vozes que o indivíduo tenta silenciar ou não consegue acessar é essencial para o desenvolvimento da autonomia desse indivíduo no mundo.

A Psicologia Cultural da Religião e o modelo de *self* dialógico são desenvolvimentos inovadores para o campo da Psicologia da Religião e é necessário desenvolver seus instrumentos e conceitos, testando-os e aperfeiçoando-os no contexto psicoterápico, atualizando-os sempre.

É importante dizer que dentre as teorias desenvolvidas no campo da Psicologia da Religião, esta foca na relação de dependência mútua entre a religião, a cultura e o indivíduo, nunca voltando-se para explicações que fugissem aos domínios do humano para explicar o humano nem se enveredando para os tortuosos

caminhos da universalização nada judiciosa de julgamentos sobre uma ou outra religião. Isto demonstra seu compromisso com a cientificidade, com a determinação para encontrar, dentro de uma capacidade universal para a criação de significados internamente condicionantes, a específica de criar significados religiosos, as particularidades das múltiplas vivências dos sujeitos em sociedade pela ótica da religião enquanto fator de organização disso.

A pesquisa sobre a temática possibilitou compreender de forma ampliada a relação entre a Psicologia, Psicologia da Religião e a Religião em si enquanto coisa social, amplificando os conceitos já adquiridos ao longo da formação acadêmica do autor e convidando-o a se debruçar sobre aspectos relevantes da Psicologia da Religião. Na Prática ele pôde, por meio das análises feitas pelos diferentes autores, produzir reflexões que hoje o favorecem na compreensão desse fenômeno, partindo sempre de premissa de que a Religião é uma construção cultural, que, ao longo da história, sempre esteve presente na tentativa de dar respostas ao desconhecido e, principalmente, tentar, por meio de suas construções teóricas, amenizar as questões provindas da finitude humana, simbolizar as relações sociais mais comuns como coisas maiores que o ser humano singular, o que de fato são.

Assim, ao se deparar com um paciente que traz consigo a religião presente em seu discurso, o autor agora consegue realizar a suspensão do que é subjetivo e do que é uma construção cultural, internalizada por ele e reproduzida no seu discurso. Problematizar a religião o possibilitou uma maior compreensão da dimensão histórica e cultural presente nesse processo e isto o auxiliará e, é o que o autor espera, a quem leia essa pesquisa, na condução da terapia, no uso de melhores ferramentas para compreender a relação entre o sujeito religioso e a religião que o circunda enquanto coisa cultural e a manter uma distância segura, mas não condenatória da realidade social religiosa em seu trabalho.

REFERÊNCIAS

ALMINHANA, Leticia Oliveira; MOREIRA-ALMEIDA, Alexander. Personalidade e religiosidade/espiritualidade (R/E). *Revista Psiquiatria Clínica*. São Paulo, v. 36, n. 4, 2019, p. 153-161, 2009.

ARAÚJO, Cláudio Márcio de. Desenvolvimento do sistema de self de jovens católicos vocacionados à vida religiosa consagrada. 2016. xi, 159 f., il. Tese (Doutorado em Processos de Desenvolvimento Humano e Saúde). Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

ARGELAZI, Patricia Leirner. *Psicanálise e religião*. 2008. 113 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: São Paulo, 2008. Disponível em: <<https://sapientia.pucsp.br/handle/handle/15779>>. Acesso em: 16 jan. 2020.

BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. Tradução por: Michel Lahud; Carlos Henrique D. Chagas Cruz. 8 ed. São Paulo: Hucitec, 1997.

BANDINI, Carmen Silvia Motta; ROSE, Júlio César C. de. Chomsky e Skinner e a polêmica sobre a geratividade da linguagem. *Revista Brasileira de Terapia Comportamental e Cognitiva*, São Paulo, v. 12, n. 1-2, p. 20-42, jun. 2010.

BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Tradução por: Mauro Gomes; Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BELZEN, Jacob. Psicologia cultural da religião: Perspectivas, desafios, possibilidades. *Revista Estudos da Religião*, n. 1, p. 1-29, dez. 2009.

_____. Cultura, religião e self-dialógico: Raízes e caráter de uma Psicologia Cultural Secular da Religião. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, p. 30-52, dez. 2009.

BONFATTI, Paulo Ferreira; BARROS, Cristiane do Amaral de. Psicologia da religião: Reflexões. *Revista Psique*, Juiz de Fora, v. 1, n. 1, p. 70-85, jan./jul. 2016.

BORGES, Moema da Silva; SANTOS, Marília Borges Couto; PINHEIRO, Tiago Gomes. Representações sociais sobre religião e espiritualidade. *Revista Brasileira de Enfermagem*, Brasília, v. 68, n. 4, p. 609-616, ago. 2015.

BOURDIEU, Pierre. *Outline of a theory of practice*. Tradução por: Richard Nice. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1995.

BRAZ, Rebeca Maria Maciel. *O sentido religioso na psicologia*. 2004. 41f. Monografia (Bacharelado em Psicologia) – Centro Universitário de Brasília, Brasília, 2004. Disponível em: <<https://repositorio.uniceub.br/jspui/handle/123456789/2807>>. Acesso em: 12 jan. 2020.

BUBNOVA, Tatiana. O princípio ético como fundamento do dialogismo em Mikhail Bakhtin. *Revista Conexão Letras*, Porto Alegre, v. 8, n. 10, p. 9-18, abr. 2015.

CAMBAUVA, Lenita Gama; SILVA, Lucia Cecilia da; FERREIRA, Walterlice. Reflexões sobre o estudo da História da Psicologia. *Estudos. Psicológicos*, Natal, v. 3, n. 2, p. 207-227, dez. 1998.

DESOUZA, Mariane Lima et al. A lógica da dialogicidade narrativa no repertório de posições pessoais. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, Brasília, v. 29, n. 3, p. 321-329, jul./set., 2013.

DIAS, Júlio Cesar Tavares. Perspectivas da Psicologia da Religião. *Revista Caminhando*, São Paulo, v. 22, n. 2, p. 97-115, jul./dez. 2017.

ESPERANDIO, Mary Rute Gomes; AUGUST, Hartmut. Teoria do apego e comportamento religioso. *Interações*, v. 9, n. 16, p. 243-265, dez. 2014.

FERREIRA, Marco Paulo Maia. Teoria(s) da atribuição: um quadro explicativo para o rendimento acadêmico. *Revista Brasileira de Educação*. Rio de Janeiro, v. 24, p. 1-24, 2019.

FONTE, Carla A. A narrativa no contexto da ciência psicológica sob o aspecto do processo de construção de significados. *Psicologia: teoria e prática*, São Paulo, v. 8, n. 2, p. 123-131, dez. 2006.

FRANCO FILHO, Odilon de Mello. *Psicodinâmica e experiência religiosa*. In: PAIVA, Geraldo José de; ZANGARI, Wellington (Orgs.). *A representação na religião: perspectivas psicológicas*. São Paulo: Loyola, 2004.

FREITAS, Maria Helena de. Psicologia religiosa, psicologia da religião/espiritualidade, ou psicologia e religião/espiritualidade?. *Revista Pistis Praxis: Teologia e Pastoral*, Curitiba, v. 9, n. 1, p. 89-107, jan./abr. 2017.

GALIMBERTI, U. *Rastros do Sagrado*. O Cristianismo e a dessacralização do Sagrado. São Paulo: Paulus, 2003.

JARDIM, Adriano P; SOUZA, Mariane L. de; GOMES, William B. O self dialógico e a psicoterapia: uma compreensão dialógica da relação terapeuta-paciente. *Contextos Clínicos*, São Leopoldo, v. 2, n. 1, p. 1-10, jun. 2009.

JUNG, Carl. *Psychology and religion: West and East*. Tradução por: R.F.C. Hull. Nova Iorque: 1958.

MACIEL, Karla Daniele de Sá Araújo. O percurso de Freud no estudo da religião: contexto histórico e epistemológico, discursos e novas possibilidades. 2007. 109 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) - Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2007.

_____; ROCHA, Zeferino de Jesus Barbosa. Dois discursos de Freud sobre a religião. *Revista Mal-estar e Subjetividade*, Fortaleza, vol. 8, n. 3, p.729-754, set. 2008.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução por: Rubens Enderle; Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010.

MASSIH, Eliana. *O self dialógico no processo de amadurecimento do seminarista católico: uma ampliação para a prática psicoterapêutica desde uma perspectiva cultural da religião*. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: São Paulo, 2012.

MORIN, Edgar. Para além do iluminismo. *Revista FAMECOS: Mídia, Cultura e Tecnologia*, Porto Alegre, n. 26, p. 24-28, abr. 2005.

PAIVA, Geraldo José de. Psicologia da Religião: natureza, história e pesquisa. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, p. 9-31, v. 21, n. 2, jul./dez. 2018.

_____. Psicologia cognitiva e religião. *Revista de Estudos de Religião*. São Paulo, v. 5, n. 2. p.183-191, 2007.

_____. Estudos psicológicos da experiência religiosa. *Temas em Psicologia*, v. 6, n. 2, p. 153-160, 1998.

PARIZI, Vicente Galvão. Psicologia transpessoal: algumas notas sobre sua história, crítica e perspectivas. *Psicologia Revista*, v. 15, n. 1, p. 109-128, fev. 2014.

PEREIRA, Kylmer Sebastian de Carvalho; CHAVES, Wilson Camilo. Freud e a religião: a ilusão que conta uma verdade histórica. *Tempo Psicanalítico*, Rio de Janeiro, v. 48, n. 1, p. 112-127, 2016.

PORTELA, Bruno de Oliveira Silva. O posicionamento de Erich Fromm frente à religião. *Sacrilegens*. Juiz de Fora, v. 13, n. 1, p. 137-150, jan./jun. 2016.

_____. O conceito de religião no pensamento de Carl Jung. *Sacrilegens*. Juiz de Fora, v. 10, n. 1, p. 46-61, jan./jun. 2013.

RIBEIRO, Jorge Ponciano. Reflexões sobre o lugar de uma Psicologia da Religião. *Revista Abordagem Gestalt*, Goiânia, v. 14, n. 2, p. 197-204, dez. 2008.

SANTOS, Maickel Andrade dos; GOMES, William Barbosa. Self dialógico: teoria e pesquisa. *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 15, n. 2, p. 353-361, jun. 2010.

SKINNER, Burrhus Frederic. *Sobre o behaviorismo*. Tradução por: Maria da Penha Villalobos. São Paulo: Cultrix, 2006.

SOUZA, Mariane Lima de; GOMES, William B. Temporalidade e espacialidade na estrutura do self nas abordagens semiótica e dialógica. *Psicologia em Estudo*, Maringá, v.14, n. 2, p. 365-373, jun. 2009.

SUSEMIHL, Elsa Vera Kunze Post. Sobre transferências e transformações. *Jornal de Psicanálise*, São Paulo, v. 41, n. 75, p. 147-165, dez. 2008.

TOMASELLO, Michael. *The cultural origins of human cognition*. Londres: Harvard University Press, 1999.

VALLE, Edênio. *Psicologia e Experiência religiosa*. São Paulo: Loyola, 2015.

_____. Introdução à Parte II. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013.

VILLAS BOAS, Lúcia Pintor Santiso. Teoria das representações sociais e o conceito de emoção: diálogos possíveis entre Serge Moscovici e Humberto Maturana. *Psicologia da Educação*, São Paulo, n. 19, p. 143-166, dez. 2004.

WONDRACEK, Karin Hellen Kepler. Winnicott e suas raízes religiosas: uma escavação biográfico-teórica. *REVER - Revista de Estudos da Religião*, v. 17, n. 1, p. 70-102, mai. 2017.

