

Conselho Regional de Psicologia Minas Gerais (CRP-MG)

Comissão de Orientação em Psicologia, Laicidade, Espiritualidade, Religião e Outros Saberes Tradicionais

CLEROT

I Congresso Mineiro Psicologia, Laicidade, Espiritualidade, Religião e Outros Saberes Tradicionais

Anais



CONSELHO
REGIONAL DE
PSICOLOGIA
MINAS GERAIS

Conselho Regional de Psicologia Minas Gerais (CRP-MG)
Comissão de Orientação em Psicologia, Laicidade, Espiritualidade,
Religião e Outros Saberes Tradicionais

**I Congresso Mineiro Psicologia,
Laicidade, Espiritualidade,
Religião e Outros Saberes Tradicionais:
Anais**

Belo Horizonte



CONSELHO
REGIONAL DE
PSICOLOGIA
MINAS GERAIS

2023

© 2023, Conselho Regional de Psicologia – Minas Gerais

É permitida a reprodução desta publicação, desde que sem alterações e citada a fonte.

Ilustração capa: Catapreta

Revisão ortográfica e gramatical e normatização: Debora Guiot - VISUAUDIO Produções em Áudio e Vídeo

Projeto e edição gráfica: Debora Guiot - VISUAUDIO Produções em Áudio e Vídeo

Conselho Regional de Psicologia – Minas Gerais

Rua Timbiras, 1.532, 6º e 11º andares, Lourdes

CEP: 30.140-061 – Belo Horizonte/MG

Telefone: (31) 2138-6767

www.crpmg.org.br / crp04@crp04.org.br

C749 Congresso Mineiro Psicologia, Laicidade, Espiritualidade, Religião e Outros Saberes Tradicionais (1 : 2020 : Belo Horizonte, MG).

Anais do I Congresso Mineiro Psicologia, Laicidade, Espiritualidade, Religião e Outros Saberes Tradicionais [recurso eletrônico], realizado de 3 a 5 de novembro de 2020, Belo Horizonte, MG / Conselho Regional de Psicologia Minas Gerais (CRP-MG), Comissão de Orientação em Psicologia, Laicidade, Espiritualidade, Religião e Outros Saberes Tradicionais (CLEROT/CRP-MG). -- Belo Horizonte: Conselho Regional de Psicologia Minas Gerais, 2023.

1 pdf ; 412p.

ISBN: 978-65-89729-13-6

1. Psicologia e religião. 2. Religiosidade. I. Conselho Regional de Psicologia Minas Gerais. II. Comissão de Orientação em Psicologia Laicidade, Espiritualidade, Religião e Outros Saberes Tradicionais (CLEROT/CRP-MG).

CDD: 261.515

Conselho Regional de Psicologia Minas Gerais (CRP-MG)
Comissão de Orientação em Psicologia, Laicidade, Espiritualidade, Religião e Outros Saberes Tradicionais

Organizadoras(es)

Guaraci Maximiano dos Santos
Reinaldo da Silva Júnior

XVII Plenário do Conselho Regional de Psicologia – Minas Gerais (Gestão 2022-2025)

DIRETORIA

Suellen Ananda Fraga
Conselheira Diretora Presidenta

Liliane Cristina Martins
Conselheira Diretora Vice-Presidenta

Elizabeth de Lacerda Barbosa
Conselheira Diretora Tesoureira

Paula Ângela de Figueiredo Paula
Conselheira Diretora Secretária

CONSELHEIRAS(OS)

| | |
|------------------------------------|-------------------------------------|
| Alessandra Kelly Belmonte | Hudson Bruno Cares Carajá |
| Ana Maria Prates da Silva e Silva | Isabella Cristina Barral Faria Lima |
| Anderson Nazareno Matos | João Henrique Borges Bento |
| Caroline de Souza | Júnia Maria Campos Lara |
| Celso Francisco Tondin | Liliane Cristina Martins |
| Cláudia Aline Carvalho Esposito | Lorena Rodrigues de Sousa |
| Cristiane Santos de Souza Nogueira | Lourdes Aparecida Machado |
| Daniel Caldeira de Melo | Luís Henrique de Souza Cunha |
| Danty Dias Marchezane | Márcio Rocha Damasceno |
| Délcio Fernando Guimarães Pereira | Marleide Marques de Castro |
| Elizabeth de Lacerda Barbosa | Paula Ângela de Figueiredo Paula |
| Elza Maria Gonçalves Lobosque | Renata Ferreira Jardim de Miranda |
| Gab Almeida Moreira Lamounie | Suellen Ananda Fraga |
| Gabrielly Dolores Rios da Cunha | Ted Nobre Evangelista |
| Henrique Galhano Balieiro | Wellington Eustáquio Ribeiro |

I Congresso Mineiro Psicologia, Laicidade, Espiritualidade, Religião e Outros Saberes Tradicionais

Comitê Científico

Prof. Dr. Reinaldo da Silva Junior (Conselheiro do CRP-MG / UEMG)
Prof. Dr. Abrahão de Oliveira Santos (UFF)
Prof. Dr. Alexandre Frank S. Kaitel (PUC-Minas)
Prof. Dr. Anderson Marinho Maia (PUC-Minas / FACISA)
Prof.^a Dra. Ângela Cristina Borges (UNIMONTES)
Prof. Dr. Antônio Geraldo Cantarela (PUC-Minas)
Prof. Dr. Carlos Frederico Barboza de Souza (PUC-Minas)
Prof.^a Dra. Eunides Almeida (FUNDASINUM / FCMMG / UFU)
Prof. Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro (PPGCR / PUC-Minas / CNPQ)
Prof. Dr. Henrique Marques Lott (UFJF)
Prof. Dr. João Paulo Sales Macedo (UFDFPAR)
Prof. Dr. Luís Tomás Domingos (UNILAB)
Prof. Dr. Luiz Henrique Lemos Silveira (Fac. Pitágoras)
Prof.^a Dra. Maria Clara Jost (FUNDASINUM / FCMMG / UFU)
Prof. Dr. Mauro Passos (Cehila / UFMG)
Prof.^a Dra. Renata Flecha (PUC-Minas)
Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz (PUC-Minas)
Prof. Dr. Saulo Luders Fernandes (UFAL)
Prof.^a Dra. Soraya Cristina Dias Ferreira (PUC-Minas)
Prof. Dr. Steven Engler (Mount Royal University / Concordia University)
Prof.^a Dra. Zuleica Dantas Pereira Campos (UNICAP)

Comissão organizadora

Prof. Doutorando Guaraci M. Santos (Coord. CLEROT - Sede/PUC-Minas/FAPEMIG)
Psicólogo Almir Alves Massiere Júnior (UFMG)
Ms. Arthur Henrique. N. Almeida (UFMG)
Graduando Arthur Lamounier Mendonça (PUC-Minas)
Graduanda Carollina Garcia de Barcelos (PUC-Minas)
Mestrando Glaydson de Oliveira Souza (PUC-Minas)
Graduando José Maurício Faria Ferraz (PUC-Minas)
Mestranda Lauren de Paula Silva (Fac. Pitágoras)
Msa. Marcia Saturnino (PUC-Minas)
Mestrando Pedro Henrique dos S. Ferreira (PUC-Minas)
Mestranda Rejianne Mendes (PUC-Minas)
Pós-graduado Roberto Willian D. da Silva (FACED)
Prof. Ms. Samuel Rodrigues Fazendeiro (FCV/FANS)
Psicólogo Wanderson Xavier Mendes (Newton Paiva)
Mestranda Zuleica do Carmo Garcia de Barcelos (PUC-Minas)

Revisão

Arthur Henrique Nogueira Almeida
Arthur Tabatulê Lamounier Mendonça
Zuleica do Carmo Garcia de Barcelos

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| Apresentação | 8 |
| Guaraci Maximiano dos Santos | |
| GT 1 - Psicologia e laicidade | 11 |
| Coordenadores: Reinaldo da S. Junior e Márcia Saturnino | |
| Laicidade, ética e aspectos metodológicos acerca da pesquisa e de prática profissional com pacientes que tiveram EQM..... | 12 |
| Beatriz F. Carunchio | |
| O metodismo e a secularização do Estado Brasileiro: os diferentes modelos possíveis da secularização | 25 |
| Rodrigo Henrique Ferreira da Silva | |
| GT 2 - Psicologia e o estudo da religião | 36 |
| Coordenadores sala 1: Abrahão de O. Santos e Lauren Manuela | |
| Coordenadores sala 2: Edgar R. Barbosa Neto e Roberto Willian | |
| Coordenadores sala 3: Alexandre Kaitel e Carollina Kitalêmy Barcelos | |
| A importância da Psicologia da Religião na formação acadêmica de psicólogos..... | 37 |
| Paula de Paula, Thiago Gomes Marques | |
| O fenômeno religioso na história da humanidade: uma análise freudiana..... | 45 |
| Franciela de Fátima Procópio Silva Bizarria | |
| Religião e Psicologia no diagnóstico e tratamento de psicopatologias..... | 59 |
| Flávia Mikaele Ribeiro dos Santos Vieira, Leonardo Augusto Couto Finelli | |
| Qual a importância da religiosidade no processo de elaboração do luto?..... | 68 |
| Roberto William Dantas da Silva | |
| Comportamento religioso na infância: caracterização dos estudos e possibilidades na Psicologia brasileira..... | 77 |
| Mateus Donia Martinez, Camila Mendonça Torres, Miriam Raquel Wachholz Strehlow | |
| A experiência de escutar vozes em um contexto religioso: uma abordagem fenomenológica..... | 90 |
| Giovana Fagundes Luczinski | |
| GT 3 - Psicologia, espiritualidade e ensino: o saber contra a intolerância | 103 |
| Coordenadores: Cristina Borges e Samuel Fazendeiro | |
| A espiritualidade a partir do autoconhecimento: um caminho para diminuição da intolerância religiosa?..... | 104 |
| Marise Eterna Nunes | |

Liberdade religiosa cidadã: um ensaio transdisciplinar.....122
Luiz Eduardo V. Berni

GT 4 - Psicologia e outras tradições.....133

Coordenadores sala 1: Saulo Fernandes, Fábio Leite Dutra e Rafael Felipe S. de Jesus

Coordenadores sala 2: Guaraci M. Santos, Arthur Tabatulê L. Mendonça e Eloísa Borges

A ortopraxia bantu como ética da responsabilidade existencial.....134
Guaraci Maximiano dos Santos, Arthur Lamounier Mendonça

Sofrimento psíquico na África: confronto ou convívio da racionalidade tradicional iorubá
com a ocidental contemporânea?144

Rodrigo Ribeiro Frias, Olukemi Adeolá Ribeiro Salamí, Ronilda Iyakemi Ribeiro

Diálogo Psicologia - religião - saberes tradicionais no Conselho Regional de Psicologia de São Paulo.....162
Ronilda Iyakemi Ribeiro, Luiz Eduardo Valiengo Berni

(Des)crença nos semblantes como operador clínico da Psicologia?.....177
Jailson Salvador da Silva

A cultura das benzedeadas do cariiri cearense e os ritos curandeiros.....186
Djailson Ricardo Malheiro, Christian Dennys Monteiro de Oliveira

Espiritualidade e religiosidade como dimensões para um cuidado integral a sujeitos em uso nocivo
de álcool e outras drogas.....195

Aline Maria Figueiredo Ko da Cunha, Antônia Gonçalves de Souza, Luís Paulo Souza e Souza

GT 5 - Psicologia e o atravessamento da religião nas questões contemporâneas 212

Coordenadores sala 1: Luiz Henrique Lemos, José Maurício Ferraz e Wanderson X. Mendes

Coordenadores sala 2: Anderson M. Maia, Glaydson de O. Souza e João Paulo S. Macedo

O feminino, a religião e a ciência: das deusas e sacerdotisas à continuidade do
“martelo das feiticeiras”.....213

Anderson Marinho Maia, Soraia Aparecida Belton Ferreira

O psicólogo escolar diante da intolerância religiosa.....228
Eduardo Ribeiro Frias, Marilene Proença Rebello de Souza

O cultivo do feminino e a reconexão com a alma do mundo em religiosidades e espiritualidades neo-
esotéricas: uma leitura a partir da Psicologia Analítica de C. G. Jung.....242

Manoel Pedreira Lobo, Karina Babuch Kris

Atuação da(o) psicóloga(o) em processos de nulidade matrimonial conduzidos em Tribunais Eclesiásticos
Católicos.....253

Flávia Moreira da Silva, Fatima Regina Machado

| | |
|---|------------|
| Possíveis implicações da religião na saúde mental da população LGBTQI+..... | 268 |
| Luciana Elisabete Savaris, Adriano Furtado Holanda, Suelen de Oliveira Maas | |
| Santo Daime e o cuidado ampliado em saúde mental: a (re)construção do laço social após a dependência química..... | 280 |
| Guilherme Couto Ramos, Karla Fernanda Perdigão, Alberto Mesaque Martins | |
| Projeto a fé e a luta antirracista: relatório de uma experiência..... | 293 |
| Pedro de Paula do Nascimento Teixeira, Yara Maria de Campos | |
| As tradições afro-brasileiras na Psicologia da Religião: o problema da representação do sujeito subalterno..... | 304 |
| Glaydson de Oliveira Souza | |
| GT6- Psicologia e espiritualidade..... | 314 |
| Coordenadores sala 1: Soraya Ferreira e Zuleica Yatalêci Barcelos | |
| Coordenadores sala 2: Eunides Almeida e Rejianne Delêamazi Mendes | |
| Coordenadores sala 3: Maria Clara Jost e Pedro Henrique Ferreira | |
| Mães de pessoas com autismo: busca de sentido e espiritualidade na perspectiva da logoterapia..... | 315 |
| Lilian Rodrigues Queiroz Varela Rios | |
| Psicologia, generatividade, e espiritualidade: da intersubjetividade à autoformação..... | 327 |
| Eunides Almeida | |
| Pargament e Koenig: desafios à realidade clínica brasileira..... | 342 |
| Mônica F. De Castro Huang, Erika F. M. Nakano, Francisco Lotufo Neto | |
| A espiritualidade humana como condição essencial para a qualidade de vida: possibilidades da intervenção terapêutica do método de abordagem direta do inconsciente e terapia de integração pessoal ADI/TIP..... | 350 |
| Célia Auxiliadora dos Santos Marra | |
| Construindo uma prática de educação e espiritualidade na UFMG..... | 361 |
| Conceição Clarete Xavier Travalha | |
| Médiuns de Umbanda e psicólogos: conflitos de interpretação entre psiquismo e a espiritualidade..... | 372 |
| Norton de Souza Soares, Eduardo Steindorf Saraiva | |
| A questão do sentido e do sentido último em contextos não favoráveis à existência: contribuições de Edith Stein para a Psicologia como ciência e profissão..... | 386 |
| Maria Clara Jost | |
| As autoexperimentações de Jung: aprendendo com as inclinações da psique inconsciente em tempos de ausências e emergências..... | 401 |
| Soraya Cristina Dias Ferreira | |

Apresentação

A Comissão de Orientação em Psicologia, Laicidade, Espiritualidade, Religião e Outros Saberes Tradicionais (CLEROT), comitê temático do Conselho Regional de Psicologia de Minas Gerais (CRP-MG), apresenta a publicação dos **ANAIS**, referente ao **I Congresso Mineiro de Psicologia, Laicidade, Espiritualidade, Religião e Outros Saberes Tradicionais**.

Esta Comissão tem como premissa refletir acerca da construção do saber psicológico e sua prática, no que tange às temáticas que a compõe. São tópicos que permeiam as mais diferentes áreas de atuação de nossa classe, tais como a: hospitalar, social, jurídica e a política, aliás, no que se refere a esta última, testemunhamos cotidianamente notórios discursos sobre educação e credo exclusivistas e conservadores, entre outros.

Fato esse que se justifica pela diversidade cultural de nossa sociedade e sua natureza majoritariamente religiosa, seja esta pessoal, direta, como fiéis, adeptos, iniciados, entre outros ou indireta, via relações interpessoais entre parentes, amigos de trabalho, vizinhos, entre outras, mas que, decerto, em algum momento a Psicologia será convocada a se ater. Isso porque nas dinâmicas da existência humana, de modo geral, o fator cultural é de grande significação para fomentar as vivências e experiências das pessoas. Destarte, as temáticas eleitas por essa comissão como significativos objetos de apreciação/investigação, configuram como constituintes, com maior ou menor grau, influência ou mesmo determinante de algumas sociedades brasileiras. Sendo assim, elas interferem na vida das pessoas e suas organizações, o que pode ser salutar ou não a elas.

Diante disso, no intuito de colaborar com a Psicologia enquanto ciência e profissão e considerando que as temáticas desta comissão implicam nas formas de ser e viver da sociedade brasileira, a CLEROT se apresenta como um espaço onde se busca um auxílio para nossa categoria e uma compreensão melhor dos seres humanos, a partir das diversidades e em uma concepção integral. Assim, e de forma dialógica, levando em conta a importância da atenção à promoção da pluralidade dos saberes, enquanto conhecimentos salutares à humanidade.

A partir desse objetivo, este congresso foi idealizado em 2017, em 2019 iniciou-se sua organização, vindo a se concretizar nos dias 03, 04 e 05 de novembro de 2020, em plena pandemia e em uma configuração completamente virtual. Dessa maneira, um desafio que só foi possível cumprir, em princípio, pela colaboração incondicional do Conselho Regional de Psicologia, seção Minas Gerais, seguido pelo empenho incansável de sua comissão organizadora e, de maneira idêntica, dos vários setores do CRP-MG, de forma ímpar. De mesmo modo, pelas parcerias aceitas por 21 pesquisadores e docentes não só da Psicologia, como também de outras áreas do conhecimento, que compuseram a Comissão Científica com muita competência.

Além disso, contou-se com quatro conferências com os temas. Sendo a primeira, a partir das contribuições de Edith Stein para a Psicologia em sua obra *Il senso della vita fra tempo ed eternità* (O sentido da vida entre o tempo e a eternidade), ministrada pela Prof.^a Dra. Ângela Ales Bello (Pontificia Università Lateranense di Roma), em seu original e traduzida pela Prof.^a Dra. Aparecida Turolo Garcia (Ir. Jacinta) – Universidade do Sagrado Coração de Jesus (USC).

Por conseguinte: **A espiritualidade como conceito para a Psicologia**, Prof. Miguel Mahfoud (UFMG); **Uma nova Psicologia para um novo mundo: o dinâmico fazer de uma ciência essencialmente humana**, Prof. Mauro Martins Amatzuzi (USP/PUC - Campinas); e, **A ética psicológica frente à realidade religiosa do mundo contemporâneo**, Prof. Reinaldo da Silva Júnior (UEMG - Divinópolis). Conferências estas que foram intercaladas por cinco mesas temáticas, compostas por nove palestrantes: **Psicologia: uma ciência laica num mundo religioso**, Prof. José Paulo Geovanetti (CES-FAJE), Prof.^a. Maria Clara Jost (FCMMG); **A liberdade religiosa como princípio dos direitos humanos: o que a Psicologia tem a ver com isso?** Prof. Edward Neves Monteiro (PUC-Minas), Prof. Phablo Freire (UNICAP); **O desafio da Psicologia frente aos povos**

tradicionais, Prof^ª. Sônia Corrêa Lages (UFJF), Prof. Paulo Roberto Maltos (CFP); *As questões étnico-raciais e o atravessamento com a religião e a espiritualidade*, Prof. Thiago Teixeira (PUC-Minas); e, *As questões de gênero e o atravessamento com a religião e a espiritualidade*, Prof^ª. Ana Ester P. Freire (PUC-MINAS) e o Prof. Marco Antônio Torres (UFOP).

Além disso contou, ainda, com os mais de 100 inscritos para apresentações que, oriundos do Norte ao Sul de nosso país, se destinaram aos seis Grupos Temáticos – **GTs**, sob as devidas coordenações, às quais agradecemos, muitíssimo, pelos excelentes trabalhos: 1 – **Psicologia e Laicidade**; 2 – **Psicologia e o Estudo da Religião**; 3 – **Psicologia, Espiritualidade e Ensino: o saber contra a intolerância**; 4 – **Psicologia e Outras Tradições**; 5 – **Psicologias e o Atravessamento da Religião nas Questões Contemporâneas**; e, 6 – **Psicologia e espiritualidade**.

Dessa forma, os inscritos puderam participar do evento, sendo divididos em doze salas com dinâmicas de exposição sincrônicas e abertas ao público. Em resumo, o I Congresso da CLEROT foi um acontecimento que totalizou mais de 1.800 participantes (CRP-MG, 2020).

Com efeito, perseveramos na publicação dos textos apresentados e selecionados no I Congresso da CLEROT (2020), dividido em dois volumes, sob o título **PSICOLOGIA, LAICIDADE, ESPIRITUALIDADE, RELIGIÃO E OUTROS SABERES TRADICIONAIS: reflexões contemporâneas I e II**.

Assim, o primeiro volume é composto pelas exposições feitas nas conferências e mesas temáticas, apresentadas acima e disponível de forma impressa e virtual. E, este **segundo** volume, composto pelos **Anais** deste Congresso, elaborados a partir de textos completos das comunicações que foram apresentadas nos **GTs**, selecionados pela comissão científica e aprovados pelos respectivas/os coordenadoras/es, os quais estão publicados na modalidade virtual, sendo a responsabilidade pelo conteúdo de cada autora e autor.

Em conjunto, esses momentos e trabalhos trouxeram grandes contribuições para a Psicologia, se considerada a consolidação do que foi idealizado e sua transformação em uma rica experiência plural. Em outras palavras, o I Congresso da CLEROT possibilitou a reflexão sobre as dificuldades de viver as diferenças e o reconhecimento das potencialidades do diálogo entre os saberes e, mais, de suas diferentes formas de apresentação, significado e realidade. Desse modo, capacitou-nos a valorizar possibilidades, movimentos e transformações, numa ótica psicológica dialogal e transdisciplinar sem, contudo, a pretensão ter esgotado tais perspectivas ou mesmo de estar apresentando soluções acerca dos temas deste evento.

No que se refere à Comissão de Orientação em Psicologia, Laicidade, Espiritualidade, Religião e Outros Saberes Tradicionais, que ela seja sempre um lugar que fomente conhecimentos e preconize reflexões éticas e responsáveis contra qualquer tipo de intolerância. Que respeite a diversidade e promova a saúde, dignidade e os direitos humanos em perspectiva de totalidade, ou seja, biopsicossocial-espiritual, como preconiza a Organização Mundial de Saúde (OMS).

Segundo Viktor Frankl (2012, p.133): “Em suma, cada pessoa é questionada pela vida; e ela somente pode responder à vida *respondendo por sua própria vida*; à vida ela somente pode responder sendo responsável”.

Assim, similarmente, o CRP-MG o fez, por meio da CLEROT, suas parceiras e ações que, mais uma vez, salientou sua relevância e o compromisso com a Psicologia enquanto ciência e profissão. Nesse sentido, destacamos a certeza de que é possível, com profissionalismo, cooperação, dedicação e respeito, reinventar-se, fazer o novo. Com efeito, também é possível conceber e compartilhar caminhos diversos. Portanto, todo esse processo se configurou como um feito real, corresponsável e, como tal, fascinante.

Agradecimentos especiais a: Lourdes Aparecida Machado, Reinaldo da Silva Júnior, Carolina A. Ferreira de Melo, Diego Rocha, Igor T. M. Ramos, Leiliana A. de Sousa, Liziane C. De Paula, Luciana M. S. Franco, Nádia P. de Jesus, Nathália R. Monteiro da Silva, Nathielly Vilaça, Niúra F. e Barbosa, Yara Rocha, Yasmin E. T. Santos e a tantas/os outras/os que contribuíram para concretização de nosso evento. Assim, resta-nos registrar nossos reconhecimentos por toda cooperação e compreensão.

Portanto, nossa profunda gratidão!

Guaraci Maximiano dos Santos
Psicólogo, Mestre e Doutorando em
Ciências da Religião
PUC-Minas / FAPEMIG
Coordenador da CLEROT, CRP-MG

Grupo de Trabalho 1

Psicologia e laicidade

Coordenadores: **Reinaldo da S. Junior e Márcia Saturnino**

Ementa: Este Grupo de Trabalho procura enfatizar a condição laica da Ciência Psicológica e os direcionamentos éticos que esta condição nos impõe, enquanto ciência e profissão, no trato com o fenômeno religioso.

Laicidade, ética e aspectos metodológicos acerca da pesquisa e de prática profissional com pacientes que tiveram EQM

Beatriz F. Carunchio

Pós-doutoranda em Psicologia Social no Instituto de Psicologia da USP

Resumo: Experiência de Quase Morte (EQM) é um tipo de vivência que ocorre a pacientes em morte clínica ou próximo deste estado. São descritos eventos como ter observado a cena de cima, contato com seres sobrenaturais, visita a outros planos, etc. O objetivo do estudo científico não é validar ou invalidar a EQM, e sim compreender a experiência e oferecer uma sobrevivência digna a essas pessoas. Este texto busca discutir o papel da laicidade e da ética profissional nas pesquisas e na prática clínica do psicólogo envolvendo casos de EQM. Esses pacientes tendem a compreender essas vivências como algo espiritual, destacando nos relatos elementos de sua religiosidade, espiritualidade ou expectativas acerca da morte e do pós-vida. Isso pode facilitar a acomodação da EQM (enquanto evento traumático, que rompe com a vida normal) na memória autobiográfica do paciente, o que, por sua vez, minimiza consequências nefastas. O psicólogo (pesquisador ou clínico) precisa saber com precisão a conduta a seguir, mantendo a ética profissional e a laicidade em sua prática.

Palavras-chave: Ética; Experiência de Quase Morte (EQM); Laicidade; Método Científico; Prática Clínica

Introdução

Experiência de Quase Morte (EQM) é um tipo de vivência subjetiva que ocorre a alguns pacientes em morte clínica ou próximo deste estado. Durante a EQM, o paciente passa por experiências pouco usuais, como observar a cena de cima, contato com supostos seres místicos e visita a supostos outros planos, entre outras possibilidades. É comum que esse tipo de experiência deixe consequências na vida daquele que a vivencia. Essas consequências podem ser agradáveis ou desagradáveis, levando a alterações e transformações na identidade, estilo de vida, relacionamentos, carreira, padrão de sono e pode até mesmo viabilizar transtornos como depressão ou Transtorno do Estresse Pós-traumático (TEPT).

O objetivo de pesquisas científicas sobre EQMs não é comprovar ou invalidar este tipo de experiência, e sim compreendê-la enquanto uma experiência humana que traz para aquele que a vivencia diferentes possibilidades de vida. Assim, ao se debruçar sobre o estudo das EQMs, compreender a dinâmica psicológica envolvida nessa experiência e em suas consequências são pontos cruciais para viabilizar a prática clínica e o fazer do psicólogo diante desta demanda.

Desta maneira, o objetivo deste texto é discutir aspectos relacionados à ética e à laicidade no fazer do psicólogo (seja no campo da pesquisa científica ou da clínica) ao se deparar com casos de pacientes que tiveram EQM.

1. O que é EQM

Experiência de Quase Morte (EQM) é um tipo de experiência em que um paciente entra em morte clínica ou num estado próximo a essa condição e, após ser reanimado, relata lembranças desse período.

Iniciaremos, agora, conceituando o fenômeno das EQMs, definidas por Greyson (2013) da seguinte maneira:

As Experiências de Quase Morte (EQMs) são eventos psicológicos profundos que têm elementos transcendentais e místicos e ocorrem, normalmente, com indivíduos que estão próximos da morte ou em situações de perigo físico ou emocional intenso. (GREYSON, 2013, p. 241)

Moody (1975) foi quem cunhou o termo EQM, em inglês, NDE – *Near-Death Experience*. O autor define o fenômeno como “(...) eventos espirituais profundos que acontecem, de forma inesperada, a alguns indivíduos no momento da morte” (MOODY, 1975, p. 4).

Dalgalarro (2008) destaca que as EQMs ocorrem em estado de consciência alterado, e são experiências muito rápidas, durando de poucos segundos até alguns minutos.

Já Haeseler e Beauregard (2013), pesquisadores que focam seus estudos na relação entre o cérebro e a consciência, consideram que as EQMs são experiências vívidas e realísticas, que desencadeiam grandes mudanças na vida do paciente. São um grande desafio para a pesquisa científica, uma vez que os fenômenos são subjetivos, estudados apenas através de relatos e aspectos clínicos ocorridos após a experiência.

Como já se afirmou na introdução deste texto, as EQMs são experiências complexas quanto aos seus aspectos fenomenológicos, isto é, existem diferentes elementos que podem ocorrer ao longo desse tipo de vivência. A seguir, esses elementos serão elencados e brevemente explicados, com base nos estudos Moody (1975), Van Lommel (2010) e Greyson (2013):

Inefabilidade: após a EQM, um paciente muitas vezes tem dificuldade em transformar a lembrança num relato, pois nem sempre se tem referências para descrever linguisticamente, e mesmo para compreender, aquilo que foi vivenciada;

Consciência de estar morto: essa noção pode surgir de forma intuitiva, a pessoa simplesmente sabe que está morta, ou pode ser deduzida após observar o próprio corpo de cima, aparentemente sem vida. Em certos casos pode acontecer de ouvir alguém (geralmente profissional de saúde ou de socorro) declarar a morte;

Sentimento de paz e serenidade: muito comum em EQMs agradáveis, geralmente estes sentimentos são relatados pelo paciente como mais intensos que o usual, são muito frequentes nas EQMs agradáveis e percebe-se que é o elemento do qual mais se tem saudade;

Experiência fora do corpo: envolve a observação do corpo de algum ponto externo a ele, geralmente os pacientes relatam flutuar e ver o corpo de cima, algumas pessoas relatam dificuldade em reconhecer o próprio corpo, em casos de acidentes graves, com muitos ferimentos, por exemplo. É importante destacar aqui que uma experiência fora do corpo isoladamente, sem condições clínicas que justifiquem a possibilidade de morte, não configura por si só uma EQM;

Experiência de atravessar um túnel, com ou sem uma luz no final dele. Apesar de com grande frequência o túnel ser relatado como um local escuro, pode ocorrer de haver cores, música, sons, a presença de outras pessoas ou seres místicos etc.;

Visitas a supostos outros planos: usualmente esses locais são descritos como lugares de grande beleza, como jardins ou cidades de luz. No entanto, no caso das EQMs perturbadoras, ocorrem relatos de regiões pantanosas, desertas e sem vida, conforme detalhou-se em trabalhos anteriores (CARUNCHIO, 2020);

Encontro com entes queridos já falecidos: neste ponto, são curiosos os relatos em que o paciente toma conhecimento da morte de alguém justamente durante o suposto encontro com esta pessoa na EQM. Outro ponto curioso são as EQMs de crianças que vêem parentes falecidos muitos anos antes do nascimento delas, e depois os identificam em antigas fotos de família;

A luz brilhante: na maioria das vezes a luz é relatada como muito intensa, mas sem ferir os olhos, que irradia amor universal e aceitação plena; alguns pacientes identificam essa luz como um ser que detém todo o conhecimento, e é comum que pessoas religiosas identifiquem essa luz como Deus, Jesus Cristo, um guia, orixá, espírito muito evoluído, ou outra possibilidade segundo a crença de cada um. Apesar de ser o primeiro

elemento mais mencionado entre leigos como algo típico das EQMs e de ser muito frequente em amostras estrangeiras, na amostra brasileira (CARUNCHIO, 2017) esse foi um elemento um tanto raro;

Revisão da história de vida: é algo muito comum em adultos e muito raro até os seis anos. Algumas vezes o paciente apenas assiste a cena, em outros casos ele a revive, e também pode ocorrer de vivenciar a cena desde o ponto de vista de outra pessoa envolvida;

Flashes do futuro: muito raro, a pessoa pode visualizar ou simplesmente tomar conhecimento desses fatos. O cardiologista holandês Van Lommel (2010) cita o caso de um paciente que chegou a escrever uma lista de fatos significativos e ano em que ocorreriam, como nascimento do neto, doença e morte da esposa, entre outros e, para surpresa de todos, incluindo o próprio paciente, cada um desses itens se concretizou;

Chegar a um ponto sem retorno: isso pode ser um tipo de bloqueio invisível ou um marco concreto como um rio, uma ponte ou um portal que, se atravessado, não haverá como retornar;

Retorno ao corpo: pode ocorrer por livre escolha, mas algumas pessoas relatam serem mandados de volta para o corpo por um ser, outras ainda relatam terem sido puxadas pelo corpo. É importante destacar que esses elementos foram divididos desta maneira para fins didáticos. Na prática, ao ouvir o relato de um paciente, nota-se que os elementos se mesclam de maneiras únicas, tornando cada experiência singular. Além disso, esses elementos não precisam seguir essa ordem. Outro ponto curioso, inicialmente pontuado por Moody (1975), reforçado por autores de destaque nesse campo de estudos como Greyson (2013), Van Lommel (2010) e Haeseler e Beauregard (2013), e que pode ser percebido também na amostra brasileira (CARUNCHIO, 2017) é o fato de que esses elementos nunca acontecem em sua totalidade, isto é, não existe até o momento EQM em que todos esses fenômenos foram relatados. Da mesma maneira, não existe um elemento que seja mais típico de EQM que os outros.

Quanto ao número de pessoas que efetivamente já passaram por uma EQM, não é baixo como muitas pessoas imaginam. O neurologista Daniel Kondziella coletou dados de 1034 pacientes em 35 países, obtendo prevalência de EQM em 10% dos casos (KONDZIELLA; DREIER; OLSEN, 2019). No Brasil, conforme dados da pesquisa de Carunchio (2017), realizada com 350 participantes, a porcentagem de pessoas afetadas entre a população geral chega a 14%, já entre pacientes que correram algum risco de morte, a prevalência de EQM sobe para 51%. Além disso, espera-se que com o aumento contínuo da expectativa de vida e com o desenvolvimento de tecnologias médicas, o número de pacientes que passam por este tipo de experiência tende a aumentar. Outro ponto é que, conforme o assunto se populariza nos meios científicos através de estudos sérios, com método científico e postura laica por parte dos pesquisadores e divulgadores, também se espera que mais pessoas se sintam confortáveis para reportar suas EQMs aos profissionais de saúde. Isso é importante não apenas para fins de estudo e pesquisa, mas principalmente para garantir que esses pacientes efetivamente recebam os cuidados necessários e de maneira adequada para possíveis consequências nefastas deixadas pela EQM.

2. O paciente pós EQM

Como pontuado anteriormente, uma EQM é uma experiência intensa, que coloca o sujeito frente a frente com sua finitude. Para que se compreenda a dimensão dos efeitos de uma EQM, é interessante recordar as palavras de Valle (2008) sobre o próprio termo 'experiência': "A palavra "experiência" vem do grego *'empeiria'*, matriz de *'empírico'* e de *'empirismo'*. Por essa via passou ao latim *'experientia'*, donde o nosso vocábulo português 'experiência' (...)" (VALLE, 2008, p. 21).

A seguir, o mesmo autor explica que no senso comum o termo experiência pode abordar ideias bem diferentes, a depender do contexto. De início se pode pensar no conhecimento da realidade, ou melhor, na apreensão de dados da realidade com base nos sentidos perceptivos. Sob este olhar, a experiência é geralmente considerada confiável e uma das bases para a orientação do sujeito no ambiente, as experiências

formam o nosso “mapa” da realidade.

Outro sentido do termo “experiência” abordado por Valle (2008) é quanto ao traquejo e ao tempo de prática de alguém em determinada atividade. Assim, pode-se falar num profissional experiente, por exemplo.

Também é comum que se refiram ao termo experiência pensando num contexto científico ou técnico. Nesse olhar, a experiência se refere à experimentação ou à verificação de uma hipótese.

Por fim, Valle (2008) ainda destaca que se pode pensar em experiência num contexto mais passivo, de passar por algo ou de sofrer algo, sem que isso tenha sido, necessariamente, uma escolha. Passar por uma EQM, por exemplo.

Assim, a experiência é algo profundo, um processo que ocorre no interior de cada um, na consciência. É algo que vivenciamos e que envolve não somente a cognição, mas aspectos emocionais, da sociabilidade, da identidade e mesmo da corporeidade de cada um. Desta maneira, uma experiência semelhante pode ser vivenciada e compreendida, sentida, de maneira muito diferente para cada sujeito. Portanto, os efeitos e consequências que trará para cada um também podem ser bastante diversos.

Como toda vivência intensa, uma EQM pode trazer consequências para a vida do paciente. Algumas destas consequências podem ser agradáveis, já outras, são desagradáveis e de difícil manejo. São elas, de acordo com Haeseler e Beauregard (2013), Van Lommel (2010) e Greyson (2013):

- . aumento da percepção (cinco sentidos), em especial a percepção visual da luz solar e percepção auditiva, em diversos casos passa a ocorrer uma grande apreciação do silêncio e de músicas instrumentais ou mais tranquilas, mesmo entre os mais jovens. Em certos casos, esse aumento da intensidade perceptiva pode se tornar algo incômodo para o paciente. É preciso recordar que a percepção é o meio de contato direto com a realidade objetiva, portanto, quando se fala em alterações perceptivas se fala, também, em alteração na percepção da realidade;

- . sinestesia, um fenômeno de percepção cruzada em que um tipo de estímulo interfere em outro, por exemplo, sentir o sabor dos sons, ou escutar algo ao sentir algum odor. Isso ocorre, de acordo com Marks (2013) pelo fato de áreas cerebrais relacionadas à percepção passarem a apresentar maior número de conexões e intercâmbio de dados;

- . alterações metabólicas e no nível de vitalidade. São frequentes relatos de recuperação mais acelerada. Outro exemplo são casos em que um paciente passa a apresentar alergia a medicamentos ou substâncias que não apresentava antes da EQM. Relatos de maior sensibilidade ao álcool ou drogas também são comuns;

- . algo extremamente raro, pontuado por Van Lommel (2010), é o fato de alguns pacientes, quando muito sobrecarregados emocionalmente, apresentarem uma tendência a interferir de forma anômala em aparelhos elétricos: *“some people do not wear a watch because it stops as soon as they wear it on their wrist”*¹ (VAN LOMMEL, 2010, p. 60);

- . alteração drástica e duradoura nas crenças, atitudes e valores. Passa a ocorrer maior apreciação da vida, maior confiança e flexibilidade perante os desafios, ao mesmo tempo que traços de competitividade e materialismo tendem a diminuir;

- . senso de propósito de vida renovado, é comum ouvir desses pacientes que eles sentem que houve algum motivo forte para terem retornado à vida;

- . diminuição drástica do mesmo da morte e maior valorização do momento presente, dos sentimentos agradáveis e dos relacionamentos interpessoais, do senso de compaixão, empatia, justiça social e proteção à natureza, de acordo com Noyes Jr., Fenwick, Holden e Christian (2009);

- . medo de ser considerado doente mental pela família e por profissionais de saúde, incluindo o psicólogo.

¹ Algumas pessoas não usam relógio de pulso porque ele para tão logo elas o colocam em seu pulso – Tradução nossa.

Muitos deixam de falar sobre a EQM e de receber os cuidados necessários devido a esse medo. Além disso, a desconfiança da própria sanidade mental também é constante;

- . sentimento de angústia muito intensa, pois a EQM é um tipo de vivência que não se integra com facilidade dentre as lembranças do sujeito, uma vez que na maioria dos casos, o paciente não tem referências para lidar com essa situação;

- . sentimento de alienação e de realidade alterada intenso e persistente por muitos anos;

- . afastamento ou interrupção da carreira, especialmente quando ocorre redução do materialismo e competitividade ou, ainda, transtornos secundários à EQM;

- . conflitos familiares e rompimento de relacionamento afetivo, nos casos em que a família ou o parceiro não acompanham as transformações ocorridas;

- . sensação de estar isolado, de não poder contar com familiares ou amigos, é comum que a pessoa não se sinta compreendida ou que tema ser considerado doente mental;

- . aumento da religiosidade. Pode ocorrer conversão ou mudanças de religião, além de conflitos religiosos em casos em que as crenças do paciente não acomodam o que foi vivenciado na EQM; e,

- . luto por ter voltado e, muitas vezes, culpa por sentir esse luto enquanto a família parece estar tão feliz por ele ter sobrevivido. Esse luto representa a perda de uma realidade harmoniosa para retornar para o aqui agora, em que nem tudo é tão agradável, há dor, em muitos casos, sequelas.

Nos casos de EQMs perturbadoras, o sentimento de culpa e o medo constante passam a acompanhar o paciente em grande parte dos casos. A hipervigilância também é um traço muito típico desse tipo de EQM (CARUNCHIO, 2020).

É importante mencionar que tanto EQMs de conteúdo agradável quanto EQMs de conteúdo perturbador podem acarretar esse tipo de consequência nefasta, incluindo transtornos secundários, em muitos casos. São transtornos comuns: distúrbios do sono, depressão grave de longa duração e, em casos de EQMs perturbadoras de diferentes tipos, destaca-se ainda o TEPT e traços de hipervigilância (CARUNCHIO, 2020).

Como apontamos em trabalhos anteriores (CARUNCHIO, 2017), as consequências nefastas e transtornos secundários podem ser mais frequentes ou mais intensas nos casos em que o paciente não recebeu suporte adequado após a experiência, ou em casos em que aquilo que foi vivenciado na EQM vai contra as crenças e valores do sujeito. Precisam ser tratados com postura profissional diferenciada, a fim de que o paciente possa superar essas consequências, integrar esse evento em sua identidade e retomar a “vida normal”. Assim, é preciso que o psicólogo esteja preparado para lidar com essa crescente demanda, aspecto que será abordado a seguir.

3. O psicólogo frente à EQM

Para tornar este trecho mais organizado, separou-se o conteúdo em três pontos básicos: alguns apontamentos metodológicos acerca da pesquisa científica envolvendo casos de EQM, aspectos relacionados à prática clínica com esses pacientes e, por fim, uma discussão sobre ética e laicidade, compreendidos como pilares da profissão em qualquer campo de atuação.

3.1 Algumas questões de método científico ao se pesquisar EQM

Como já foi pontuado neste texto, as EQMs são pouco estudadas. No entanto, esse é um panorama que vem mudando e deve mudar ainda mais nos próximos anos. Greyson (2007) sugere três motivos pelos quais a ciência deve se dedicar ao estudo sério das experiências de quase morte. Primeiro, porque desencadeiam mudanças duradouras na vida da pessoa, no plano das crenças, valores e atitudes, o que por si só já poderia despertar a curiosidade da psicologia e das demais áreas da saúde. Segundo, por não serem caracterizadas

como patologia, lidar com um paciente que teve EQM requer uma abordagem distinta do profissional de saúde e, para tanto, é preciso estudar o fenômeno com mais dedicação. Em terceiro lugar, a compreensão clara das EQMs e de suas implicações do ponto de vista das neurociências levaria a uma compreensão mais atualizada da mente e do cérebro e da dinâmica entre essas instâncias.

Do ponto de vista da psicologia anomalística, as EQMs podem ser consideradas experiências anômalas. É fundamental pontuar que neste contexto o termo anômalo não implica na presença de algum tipo de patologia ou psicopatologia. Significa apenas que esta seja um tipo de experiência que não é satisfatoriamente explicada pelos paradigmas científicos atuais. Cardeña, Lynn e Krippner (2013) aprofundam a explicação sobre o sentido em que o termo anômalo é usado:

[...] deriva do grego 'anomalos', significando irregular, diferente, desigual, em contraste com 'homalos' que significa o mesmo ou comum. Uma experiência anômala é irregular na medida em que difere das experiências comuns, é desigual na medida em que não é como as experiências ordinárias. Normalmente é desigual porque, pelo menos na academia, não recebe a mesma atenção que as experiências regulares. (CARDEÑA; LYNN; KRIPPNER, 2013, p. 1)

Dedicar-se ao estudo dos fenômenos anômalos não pressupõe que o pesquisador aceite esses fenômenos como algo de origem sobrenatural ou que nutra crenças a respeito deles, como bem lembra Machado (2010). Entretanto, o que não se pode negar é que vivenciar esse tipo de experiência causa grande impacto na vida do sujeito. Ou seja, ainda que sejam apenas fatos psíquicos, subjetivos, talvez sem correlato na realidade material, tais fatos não são vazios de sentido para o sujeito, trazendo consequências concretas para a vida desses pacientes, sejam essas consequências sociais, psicológicas ou referentes ao quadro de saúde geral.

Assim, Machado (2010) destaca que o estudo desses fenômenos é de grande importância, pois esses estudos permitem a diferenciar aquilo que é patológico daquilo que é apenas anômalo, o que será útil a profissionais de saúde, da educação e de assistência social, pois poderão lidar de forma mais adequada com essas populações.

Portanto, a EQM enquanto um fenômeno anômalo se mostra como um evento que pode alterar por completo a vida do paciente, seja por romper com o estilo de vida e a identidade anteriores ao ocorrido, seja por configurar-se numa vivência plena de sentido existencial.

[...] a proximidade da morte, especialmente em momentos de ameaça física por terceiros ou em decorrência de morbidade, mostra-se como um fator de reavaliação de toda a existência e, em não raros casos, de resignificação e mudança de atitude perante a vida. (MACHADO; ZANGARI, 2016, p. 245)

Assim, é comum que os pesquisadores, sejam eles psicólogos, neurocientistas, cardiologistas ou de outras áreas, se deparam com certas dificuldades metodológicas ao estudar e pesquisar as EQMs. A primeira dificuldade é que não há como reproduzir uma EQM em contexto laboratorial/hospitalar por motivos óbvios, pois além das implicações éticas, o risco de morte para o participante de uma pesquisa nesses moldes seria altíssimo, além da possibilidade quase certa de sequelas, como apontam Machado e Zangari (2016). Assim, os estudos acerca das EQMs são realizados de forma retrospectiva, através de relatos e estudo de casos clínicos.

O segundo obstáculo para as pesquisas sobre EQM é que, mesmo que os estudos sejam realizados de maneira retrospectiva, Greyson (2013) nos lembra que as amostras são pequenas e, com grande frequência, ocorre a recusa em participar das pesquisas por parte dos pacientes que vivenciaram EQM, geralmente por receio de expor algo tão íntimo ou, ainda, por medo de ser considerado doente mental não apenas pelos pesquisadores e profissionais de saúde, mas também por seus familiares e amigos.

Outro obstáculo é a dificuldade para encontrar evidências ou testar hipóteses psicológicas e fisiológicas que buscam explicar o fenômeno. Apesar de existirem algumas hipóteses explicativas em diferentes áreas, indo desde a possibilidade de má oxigenação do cérebro até aspectos da dinâmica psicológica e mesmo quanto a ação de neurotransmissores no momento da morte iminente, nenhuma hipótese até o momento foi comprovada.

De fato, a área de pesquisa sobre EQM que neste momento tende a ser mais promissora é a transformação pessoal promovida após o fenômeno, pois é mais facilmente mensurável, além de ser um dos pontos clinicamente mais relevantes da experiência. Além disso, Greyson (2013) sugere ainda que, para obter dados mais fiéis à experiência estudada, é preciso usar medidas objetivas e manter o foco em consequências perceptíveis por testemunhas e instrumentos independentes.

As EQMs são um desafio para a pesquisa científica, pois são em grande parte subjetivas, como também ressaltam Haeseler e Beauregard (2013). Cabe aqui acrescentar que, ao se realizar estudos retrospectivos acerca do fenômeno, o pesquisador se depara, novamente, com aspectos subjetivos: afinal, até que ponto um autorrelato pode ser realmente confiável, no sentido de ser considerado fidedigno ao que se passou de fato? Ou seja, até que ponto a memória de alguém pode ser confiável, ainda que o paciente não tenha transtornos neuropsicológicos ou comprometimento nesta função?

3.2 Prática clínica com pacientes de EQM

Antes de abordar os aspectos clínicos de pacientes que tiveram EQM e a conduta do psicólogo, é preciso que se saiba que não há traços ou variáveis que apontem com segurança quem pode ou não ter uma EQM, de acordo com Greyson (2013). Traços como idade, raça, religião ou aspectos de saúde mental dizem muito pouco. De forma geral, nota-se nas diferentes amostras (GREYSON, 2013; VAN LOMMEL, 2010; HAESELER; BEAUREGARD, 2013; CARUNCHIO, 2017) que são pessoas saudáveis psicologicamente, tendendo a ser mais suscetíveis à hipnose, com maior facilidade para lembrar sonhos e para criar imagens mentais. Haeseler e Beauregard (2013) pontuam que não há relação da incidência de EQM com fatores como classe socioeconômica ou crença religiosa, porém constatam maior incidência em pacientes relativamente mais jovens; e que pacientes que tiveram EQM em decorrência de parada cardiorrespiratória correm maior risco de, nos 30 dias seguintes, terem novos episódios cardíacos, indo a óbito.

Como já foi pontuado, uma EQM pode desencadear diversas consequências na vida do paciente, sendo que várias dessas consequências não são agradáveis, levando a conflitos e sentimentos angustiantes, além da dificuldade em retomar a própria vida. Como também já foi mencionado, apesar de uma EQM não indicar, por si só, psicopatologia, sua ocorrência pode desencadear ou agravar transtornos como depressão, TEPT e distúrbios do sono. Especialmente em casos de EQM perturbadora, ou com elementos perturbadores marcantes, essas consequências nefastas podem ser ainda mais intensas. Portanto, é prudente que após eventos desse gênero o paciente receba acompanhamento psicológico.

De acordo com Greyson (2013) a conduta do profissional de saúde precisa ser diferenciada ao se deparar com esses pacientes, afinal, ele não está doente, nem exagerando. As consequências nefastas de uma EQM e as reações que acompanham essas consequências são simplesmente reações compreensíveis após alguém se deparar com uma situação grave e impactante que é a possibilidade concreta de morte iminente.

Assim, antes de mais nada, é preciso tratar esse paciente com acolhimento, permitindo que ele fale livremente sobre a EQM e as consequências que ela trouxe. Alguns pacientes podem apresentar dificuldade em falar sobre o assunto, devido a inefabilidade da experiência. Em casos assim, o uso de recursos gráficos/artísticos, como desenhos e pinturas pode ser de grande valia para facilitar a expressão desses conteúdos. De acordo com Greyson (2013), a postura de tentar interpretar o conteúdo da EQM como se fosse um sonho ou uma fantasia não é algo produtor. Esse tipo de conduta pode piorar o senso de realidade alterada e

reforçar estigmas quanto a suposta presença de doença mental. O mesmo autor aponta que os pacientes tendem a perceber o senso de realidade que tinham durante a EQM como algo mais concreto que o senso de realidade do aqui e agora, objetivo. Além disso, ao se abordar o assunto com pacientes que já tiveram EQM e, em outros momentos, alucinações, estes afirmam que se pudessem colocar essas situações numa escala, as alucinações parecem menos realistas que a realidade objetiva, e a EQM, mais realista.

Cabe recordar que EQMs são experiências anômalas, que fogem do dia a dia dito normal e precisam ser inseridas de forma coerente na história de vida do sujeito, para que não desencadeiem ou agravem conflitos, transtornos e sintomas psicológicos. Assim, pode-se dizer que uma EQM é uma experiência que precisa ser organizada, contada a si mesmo de maneira coerente, ganhando sentido.

Belzen (2010) aborda a psicologia narrativa de Theodore Sarbin, segundo a qual a narrativa é o processo através do qual os seres humanos pensam, orientam suas percepções e memórias, imaginam e fazem suas escolhas. Isso reforça a importância do processo de contar uma experiência tão marcante como uma EQM, não somente para comunicá-la a alguém, mas principalmente para que o sujeito se organize e se reestruture internamente. Para o autor, as pessoas e grupos:

[...] constroem uma identidade a partir dos vários elementos culturais que têm à disposição, entre os quais, em todo caso, estão também diversos tipos de histórias e de figuras imaginárias que nelas exercem um papel. A identidade construída e apresentada em cada caso pertence a uma história cuja estrutura de enredo põe em questão a pessoa e seus contextos dentro de um relacionamento narrativo de onde se tira sua direção funcional. (BELZEN, 2010, p. 311)

Assim, para Belzen (2010), uma autobiografia é, portanto, a narrativa que apresenta o self do próprio narrador. O self, por sua vez, é definido pelo autor como uma construção narrativa. Assim, a autoconsciência emerge quando o sujeito se percebe enquanto algo separado e distinto do mundo e dos objetos com os quais interage. Inserindo este processo naquilo que abordamos há pouco, a autoconsciência surge num processo paralelo ao do surgimento do pensamento e da linguagem.

Ainda sobre a clínica das EQMs, Greyson (2013) sugere que, dependendo do tipo de consequência deixada pela EQM, condutas específicas podem ser indicadas, como psicoterapia familiar, de casal ou discussões acerca da carreira. Alguns pacientes podem ter conflitos na esfera da religiosidade, e podem querer discutir a dinâmica psicológica desses conflitos com o psicólogo e/ou aspectos doutrinários com o líder religioso em questão. É fundamental que o psicólogo saiba respeitar esse movimento, sem invalidar as crenças e questionamentos do paciente.

Cabe ainda, num processo terapêutico com pacientes de EQM, focar na psicoterapia no momento presente. Isto é, na questão da EQM, mas também facilitar o desenvolvimento de estratégias concretas acerca de como o paciente poderia implementar e acomodar em seu dia a dia as mudanças que tanto anseia ou sente que precisa desenvolver, de forma que essas mudanças subjetivas e objetivas ocorram da maneira menos sofrida possível.

3.3 Sobre a postura do profissional: ética e laicidade

Ao se discutir a ética e a laicidade na prática do psicólogo diante de casos de EQM, é importante refletir sobre aspectos como a formação profissional, a forma como esses profissionais lidam com a morte e mesmo a religiosidade dos profissionais, quando for o caso.

O primeiro aspecto a se considerar é que profissionais de saúde estão em constante contato com a morte, ou com a possibilidade de morte, de seus pacientes:

[...] não de um ou de outro paciente, como talvez ocorresse antes, mas de muitos pacientes e de diversas formas (...) o face a face com a morte por parte do profissional não é apenas um encontro, é também um trabalho (...) que lhe traz, simultaneamente, uma série de exigências relativas ao seu desempenho técnico e uma série de mobilizações emocionais que podem ser vividas como ameaçadoras ao cumprimento dessas mesmas exigências. (FREITAS, 2016, p. 63)

Nos dias atuais, a morte é percebida e vivenciada como uma terrível vilã, muitas vezes associada pelos profissionais a “(...) sentimentos de fracasso, impotência, raiva e/ou culpabilidade” (FREITAS, 2016, p. 63).

Outro ponto a se considerar ao refletir sobre aspectos éticos e de laicidade no tocante à atuação do psicólogo perante casos de EQM, é referente à maneira como o brasileiro tende a perceber e interpretar sua realidade, com grande influência de crenças religiosas. Desde a época colonial até os dias de hoje, as crises que ocorrem ao longo da vida do sujeito, sejam doenças, angústias, problemas de comportamento e de relacionamento interpessoal, com frequência são vistos como interferência de espíritos ou entidades, possessões ou incorporações, ou por obra de outros atos supostamente sobrenaturais, conforme aponta Vilhena (2008).

Assim, prossegue Freitas (2016), muitas vezes os profissionais de saúde se deparam com outra dificuldade no cuidado com os seus pacientes, que vai além da condição e da fragilidade do estado de saúde em que talvez estejam: fazer com que o paciente e seus familiares aceitem a visão laica da situação, ou seja, a doença e seu prognóstico; assim como o tratamento a ser seguido. Muitas vezes há dificuldade por parte do profissional de saúde para lidar com a espiritualidade do paciente.

Em casos de EQM, essa dinâmica é algo muito marcante. Em parte pelo fato da EQM ser um fenômeno anômalo, ainda sem hipóteses explicativas comprováveis e que abarque a multiplicidade dos casos, mas também pelo fato de muitos desses pacientes se apegarem às suas crenças religiosas após a experiência, ou mesmo passarem a buscar explicações de cunho da espiritualidade para o que lhes aconteceu. Esse movimento por parte do paciente pode ser vivenciado de forma saudável, e é preciso que o psicólogo ou outros profissionais de saúde respeitem e saibam lidar com a religiosidade e espiritualidade do paciente, acolhendo-a e, principalmente, nunca confundindo esse acolhimento de um conteúdo do paciente com o abandono da postura laica por parte do profissional.

Também cabe tecer comentários acerca da religiosidade ou espiritualidade do psicólogo. Muitos profissionais de saúde vivenciam esse aspecto de suas vidas de maneira discreta, quase silenciada, ou, ainda, consideram a religiosidade e a espiritualidade como algo oposto à ciência e aos avanços tecnológicos em que suas práticas profissionais são pautadas, sem considerar que existem diversas maneiras de vivenciar este setor da vida, sem mesclá-lo à prática profissional, mas, ao mesmo tempo, sem conflitos entre essas instâncias (ciência e religião). Muitas vezes, por má interpretação do Código de Ética Profissional, que não lhes permite impor as próprias crenças aos pacientes, os profissionais acabam por não vivenciar suas crenças sequer na vida pessoal, ou seja, fora do âmbito técnico ou profissional ou, ainda, acabam por invalidar a expressão deste tipo de conteúdo por parte do paciente.

Quando a questão a ser trabalhada envolve situações como a morte, ou a quase morte, essa dinâmica tende a se tornar ainda mais problemática. A forma como o profissional de saúde lida com a própria religiosidade e espiritualidade certamente interfere na maneira como ele compreenderá esses aspectos no discurso do paciente.

Os cursos de graduação na área da saúde deixam uma grande lacuna nesse sentido, envolvendo a formação e a atuação profissional. Os cursos de graduação ensinam e preparam o profissional para lidar com a doença, mas não com o paciente, em especial com o paciente à beira da morte. E, pode-se acrescentar, ensinam menos ainda a lidar com o paciente que morre, mas volta, ou seja, com os casos de EQM. Com isso, “(...) ao longo de sua formação, os estudantes são levados a uma espécie de higienização das emoções” (FREITAS,

2016, p. 65).

Lendo sobre as pesquisas realizadas com estudantes de saúde, assim como os depoimentos de alunos dos cursos de medicina, psicologia e enfermagem citados por Freitas (2016), fica claro que caso temas como a relação do profissional de saúde com seu paciente, a morte e o papel da espiritualidade na saúde geral fossem conservados ao longo do curso, essa lacuna com certeza seria menor, o que se refletiria num tratamento muito mais humanizado para os pacientes e seus familiares. Ao contrário, prossegue a autora, muitas vezes os estudantes só se deparam com essas questões já na prática clínica, o que traz prejuízos tanto para os pacientes como para os estudantes ou jovens profissionais. Com isso,

O que acabam aprendendo, ao longo deste percurso, se dá mais por uma espécie de ‘currículo oculto’ – pelo qual o modo de lidar com a dor, o sofrimento, a morte e as más notícias são embasadas em conhecimentos objetivos – e não propriamente porque o ‘lidar com a morte’ faça parte oficialmente da educação médica. (FREITAS, 2016, p. 66)

No campo específico da Psicologia, quase nunca a morte faz parte dos currículos dos cursos de graduação. Na maioria das vezes, conforme Freitas (2016), o tema só é abordado quando algo é comentado na mídia e chama a atenção dos estudantes, que levantam perguntas e debates em alguma das disciplinas do curso.

Mesmo nessa área, onde se esperaria um maior preparo para lidar com o sofrimento psíquico decorrente das perdas, o enfoque sobre o tema tende a ser superficial e muitas vezes dado por disciplinas apenas teóricas ou de outros departamentos, como Antropologia e Sociologia. (FREITAS, 2016, p. 67)

A questão da morte nos cursos de saúde é discutida em torno de aspectos éticos da profissão ou, ainda, de forma técnica. O aprendizado ocorre na prática, conforme o jovem profissional começa a se deparar com a morte na prática clínica, sem o amparo dos professores e supervisores, sem o apoio mútuo dos companheiros de curso. Sem ter com quem compartilhar a angústia desse momento. O aprendizado é solitário, frio, sem espaço para elaborar emocionalmente um tema tão importante e presente. Para Freitas (2016) os efeitos desse processo são a frieza e mecanização do contato com os pacientes e familiares, além da alta rotatividade e agressividade nas equipes de saúde, somatizações e conflitos emocionais entre profissionais.

Quanto à visão religiosa da saúde e da doença por parte de profissionais da saúde, Paiva (2007) pontua que: “(...) numa cultura moderna, em que se reconhece a autonomia dos diversos segmentos da vida individual e social, a saúde e a doença não têm de passar pela definição religiosa ou, se o fazem, é num sentido bastante peculiar” (PAIVA, 2007, p. 101).

Porém, a religiosidade pode ser um valioso auxílio na compreensão da doença por parte do paciente, facilitando com que ele lide mais facilmente com sua condição, ressalta Paiva (2007). Essa dinâmica por parte do paciente é percebida com frequência no trabalho clínico com pacientes de EQM.

Apesar dos ganhos que a religiosidade pode trazer no sentido que acabou-se de expor, surpreendentemente a maioria dos depoimentos de estudantes e profissionais de saúde analisados por Freitas (2016) aponta que os estudantes com interesses religiosos ou espirituais aprendem, ao longo da formação, que devem deixar esse setor da vida em segundo plano, inclusive quanto à vida pessoal, em favor dos estudos técnico-científicos. Ainda assim, “(...) a principal demanda trazida pelos estudantes é por uma formação mais humanizada para lidarem com as vicissitudes típicas da hora da morte” (FREITAS, 2016, p. 71).

Uma alternativa seria advertir aos estudantes quanto à necessidade de buscarem cuidados para si mesmos enquanto futuros profissionais que terão de lidar com as dores e medos do outro. Freitas (2016) conclui que é inviável pensar numa separação total entre ciência e mundo da vida, uma vez que o maior objetivo da ciência é, ao menos em teoria, colocar suas descobertas a serviço do mundo da vida, do dia a dia das pessoas. Ao mesmo tempo, é o mundo da vida, o dia a dia “comum” que fornece para a ciência propostas de

temas a serem estudados, garantindo sua possibilidade de desenvolvimento. Portanto, é necessário saber pensar essas duas realidades como parceiras, e não como inimigas ou excludentes. Uma não tem sentido sem a outra e, quando a dicotomia é radical, pacientes e profissionais saem prejudicados.

No âmbito mais específico da psicologia, Bairrão (2016) pontua que: “o compromisso social da psicologia passa necessariamente pelo respeito à diversidade de modos de vida e pela admissão de que o avanço científico se dá também pelo diálogo e nas suas fronteiras” (BAIRRÃO, 2016, p. 21).

Assim, prossegue o autor, não é papel do psicólogo (de nenhum profissional de saúde, acrescentamos) validar ou refutar as experiências e crenças manifestadas pelo paciente, mas sim acolhê-las e, se for o caso, discutir o assunto sob a ótica da pessoa. Isso é muito distinto de fazer uma “psicologia religiosa”, ao contrário, se trata de discutir temas humanos, que mobilizam e, em muitos casos, geram angústia ou mal estar, como é o caso da morte (ou das experiências de quase morte).

Conclusão

O primeiro aspecto a ser destacado quanto a atuação do psicólogo junto a casos de EQM é que a postura profissional precisa ser firmemente pautada na ética profissional e na laicidade. Isso não significa invalidar a EQM ou possíveis interpretações religiosas desta experiência trazidas pelo paciente. Ao contrário, é preciso que se acolha esses discursos, pois além de se compreender que para uma grande parcela da população brasileira, a religiosidade e a espiritualidade são aspectos importantes da vida, também é preciso ter em conta que uma EQM é uma experiência complexa, que traz mudanças duradouras para a vida do sujeito (tanto em pontos subjetivos, como crenças, valores, planos e na esfera emocional, quanto em pontos objetivos, como na carreira, no quadro de saúde mental, nas relações) e para a qual, em grande parte dos casos, o paciente não tem referências para lidar com a situação.

Assim, quando se fala sobre manter postura laica, o que se espera do profissional é que ele não invalide a vivência ou as crenças do sujeito mas, também e especialmente, que em hipótese alguma esse tipo de interpretação religiosa ou espiritual seja imposto. Com frequência esses pacientes perguntam qual seria a explicação para o que lhes aconteceu, e nessas ocasiões é importante manter a postura ética, informando que apesar de existirem diferentes hipóteses explicativas, nenhuma delas é conclusiva. No entanto, cabe informar também que, apesar da ciência não ter instrumentos para o estudo pleno deste assunto, isso não invalida a experiência do paciente e as consequências que ficaram, mesmo porque o papel do psicólogo não é o de validar ou invalidar a experiência, mas sim o de facilitar a acomodação da EQM na memória autobiográfica do paciente de maneira que faça sentido para ele, o que minimiza conflitos e consequências desagradáveis; além de desmistificar preconceitos sobre o assunto e auxiliar o planejamento das mudanças que esses pacientes geralmente pretendem realizar em suas vidas.

Nota-se alguns pontos que dificultam a conduta adequada do caso. Entre esses pontos, pode-se destacar a desinformação sobre o fenômeno, pois ainda são poucos os estudos científicos sobre EQM; o preconceito acerca do tema, o que se revela na fala de grande parte dos pacientes não se sentirem acolhidos ao mencionar a EQM para profissionais de saúde, incluindo o psicólogo; visão romanceada e idealizada das EQMs também é problemática, pois dificulta a identificação de consequências nefastas e de transtornos secundários, além de ser mais um ponto de dificuldade nos casos de EQM perturbadora; por fim, o despreparo da equipe de saúde (incluindo o psicólogo) para a possibilidade de se deparar com casos de EQM impede que um tratamento ágil, digno e de qualidade seja oferecido a esses pacientes. Quanto mais ágil e assertivo for o acolhimento e tratamento de possíveis complicações, melhor tende a ser o prognóstico. Cada minuto importa.

A EQM é uma situação que rompe por completo com a “vida normal” e, na maioria dos casos, não se acomoda com tanta facilidade dentre as lembranças e conteúdos subjetivos da pessoa. O paciente de EQM não é uma vítima, nem algum tipo de “iluminado”, e muito menos um doente mental. É alguém que enfrenta,

a cada dia, as consequências de ter se deparado com a situação-limite que é a possibilidade concreta de morte iminente.

Referências

BAIRRÃO, José F. Miguel H. Psicologia e práticas espirituais: diálogos e fronteiras. In: CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA (São Paulo). **Na fronteira da psicologia com os saberes tradicionais: práticas e técnicas**. São Paulo: CRP-SP, 2016. Cap. 1, p. 21-28.

BELZEN, Jacob A. **Para uma psicologia cultural da religião: princípios, enfoques, aplicação**. 1. ed. Aparecida: Ideias e Letras, 2010.

CARDEÑA, Etzel; LYNN, Steven Jay; KRIPPNER, Stanley. Experiências anômalas em perspectiva. In: CARDEÑA, Etzel; LYNN, Steven Jay; KRIPPNER, Stanley. **Varietades da experiência anômala**. São Paulo: Atheneu, 2013, pp. 01-15.

CARUNCHIO, Beatriz Ferrara. **Experiência de Quase Morte (EQM): uma abordagem empírica**. 2017. 194p. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2016.

CARUNCHIO, Beatriz Ferrara. EQM perturbadora, saúde mental e a espiritualidade do paciente: analisando relatos de brasileiros. **Rever**, São Paulo, v. 2, n. 20, p.171-186, maio ago 2020.

DALGALARRONDO, Paulo. **Religião, psicopatologia e saúde mental**. Porto Alegre: Artmed, 2008.

FREITAS, Marta Helena. Religiosidade e morte na prática do profissional de saúde: implicações para a formação. In: FREITAS, Marta Helena; AQUINO, Thiago A. Avellar; PAIVA, Geraldo José de. **Morte, psicologia e religião**. São Paulo: Fonte Editorial/ Edições Terceira Via, 2016, p. 59-77.

GREYSON, Bruce. Experiências de Quase Morte. In: CARDEÑA, Etzel; LYNN, Steven Jay; KRIPPNER, Stanley. **Varietades da experiência anômala**. São Paulo: Atheneu, 2013, p. 241- 270.

GREYSON, Bruce. Experiências de quase morte: implicações clínicas. **Revista de Psiquiatria Clínica**, Charlottesville, v. 1, n. 34, p. 49-57, 2007.

HAESELER, Natalie Trent-von; BEAUREGARD, Mario. Experiências de Quase Morte em parada cardíaca: implicações para o conceito de mente não local. **Revista de Psiquiatria Clínica**, São Paulo, v. 5, n. 40, p.197-202, 2013.

KONDZIELLA, Daniel; DREIER, Jeans P.; OLSEN, Markus H. Prevalence of near-death experience in people with and without REM sleep intrusion. **PeerJ7**, Califórnia, p. 2-17, 2019.

MACHADO, Fátima R. Experiências anômalas (extra-sensório-motoras) na vida cotidiana e sua associação com crenças, atitudes e bem-estar subjetivo. **Boletim Academia Paulista de Psicologia**, São Paulo, v. 30, n. 79, p. 462-483, jul-dez 2010.

MACHADO, Fátima Regina; ZANGARI, Wellington. Experiências de Quase Morte: vivências limítrofes que

ressignificam a vida. In: FREITAS, Marta Helena; AQUINO, Thiago A. Avellar; PAIVA, Geraldo José de. **Morte, psicologia e religião**. São Paulo: Fonte Editorial, Edições Terceira Via, 2016, pp. 245-260.

MOODY, Raymond A. **Life after life**. Covington: Mockingbird Books, 1975.

NOYES JR. Aftereffects of pleasurable Western adult Near-Death Experiences. In: HOLDEN, Janice Miner; GREYSON, Bruce; JAMES, Debbie. **The handbook of Near-Death Experiences: thirty years of investigation**. Santa Bárbara: ABC-Clio, 2009, p. 41-62.

PAIVA, Geraldo José de. Religião, enfrentamento e cura: perspectivas psicológicas. **Estudos de Psicologia**, Campinas, v.24, n. 1, p. 99-104, 2007.

VALLE, Edenio. **Psicologia e experiência religiosa**. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2008.

VAN LOMMEL, Pim. **Consciousness beyond life: the Science of the Near-Death Experience**. New York: HarperOne, 2010.

VILHENA, Maria Angela. **Espiritismos: limiares entre a vida e a morte**. São Paulo: Paulinas, 2008.

O metodismo e a secularização do Estado brasileiro: os diferentes modelos possíveis da secularização

Rodrigo Henrique Ferreira da Silva

Mestrando em Ciência da Religião pela

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) CAPES

Resumo: O presente texto tem por objetivo discutir o conceito de secularização e seus diferentes modelos. Para tanto tomamos como ponto de partida um caso concreto, a saber: o artigo intitulado “O nome de Deus e o novo governo”, publicado em 15/12/1889 no jornal metodista “Expositor Christão”. Ao selecionarmos esse texto histórico como base, procuramos compreender como os metodistas atuantes no Brasil no final do século XIX entendiam como deveriam ser as relações entre o Estado e as religiões, e a partir disso, discutir os conceitos de secularização e laicidade e suas múltiplas formas. Por fim, analisaremos a utilização destes termos no contexto brasileiro contemporâneo e de que maneira o uso corriqueiro destes conceitos refletem, com precisão ou não, o seu sentido original.

Palavras-Chave: Secularização, Laicidade, Metodismo.

Introdução

Ao longo do presente artigo procuraremos aprofundar nossa compreensão acerca dos conceitos de secularização e laicidade. Para tanto, tomaremos como ponto de partida um artigo publicado no jornal metodista “Expositor Christão” em 15/12/1889, ou seja, a exato um mês da Proclamação da República no Brasil. Neste texto os metodistas, de forma indireta, apresentam um modelo de relações entre Estado e religiões, que consideravam mais pertinente para ser implementado no país, num período de profundas transformações políticas e religiosas.

A partir disso, buscaremos compreender o conceito de secularização e seus múltiplos modelos, dentre eles a laicidade. Aqui voltaremos a olhar o cenário brasileiro. Seria o Brasil, de fato, um país laico? Para respondermos a esta questão e nos orientar nesta discussão, tomamos com principais referenciais teóricos a obra “Entre deuses e césores: secularização, laicidade e religião civil” de Fernando Catroga e alguns artigos do sociólogo Antonio Flávio Pierucci.

Não pretendemos abranger aqui todo o tema “secularização”, em todas suas teorias, autores e polêmicas. Longe disso. Buscamos apenas contribuir com uma maior clareza conceitual, que nos permita compreender nossa complexa realidade contemporânea.

1. O contexto religioso brasileiro no século XIX

A fim de contextualizarmos melhor a discussão proposta, é necessário compreendermos o cenário político e religioso brasileiro da segunda metade do século XIX, ponto de partida para as questões aqui abordadas.

A colonização da América Portuguesa foi marcada pela união entre as esferas política e religiosa através do Regime do Padroado. Este consistia numa concessão por parte da Santa Sé em favor da Coroa portuguesa, que se tornava responsável pela difusão e manutenção da fé católica, bem como pela organização e financiamento do culto em seus territórios. Em contrapartida, os reis portugueses receberam autoridade sob as estruturas eclesiais presentes em suas terras, sendo os responsáveis pela nomeação dos bispos e párocos, pelo recolhimento do dízimo, pela validação ou rejeição de documentos papais, entre outros privilégios.

Após a Independência em 1822, o Padroado foi mantido e o Imperador passou a exercer as funções outrora cumpridas pelos monarcas portugueses. Assim, a Constituição outorgada em 1824 definia o catolicismo como religião oficial do Império do Brasil e garantia ao Imperador o direito de nomear bispos e outras autoridades eclesiásticas. Da mesma forma, o monarca ao ser coroado deveria jurar defender e promover o catolicismo em seus domínios:

Art. 5. A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fórma alguma exterior do Templo.

Art. 102. O Imperador é o Chefe do Poder Executivo, e o exercita pelos seus Ministros de Estado. São suas principaes attribuições: [...]

II. Nomear Bispos, e prover os Beneficios Ecclesiasticos.[...]

XIV. Conceder, ou negar o Beneplacito aos Decretos dos Concilios, e Letras Apostolicas, e quaesquer outras Constituições Ecclesiasticas que se não oppozerem á Constituição; e precedendo approvação da Assembléa, se contiverem disposição geral.

Art. 103. O Imperador antes do ser aclamado prestará nas mãos do Presidente do Senado, reunidas as duas Camaras, o seguinte Juramento: Juro manter a Religião Catholica Apostolica Romana, a integridade, e indivisibilidade do Imperio; observar, e fazer observar a Constituição Política da Nação Brasileira, e mais Leis do Imperio, e prover ao bem geral do Brazil, quanto em mim couber. (BRASIL, Constituição Política do Império, 1824)¹.

E a legislação em matéria religiosa durante o Império não se limitava à Constituição. O Código Penal de 1830 estabelecia como crimes passíveis de punições uma série de elementos estritamente religiosos:

Art. 276. Celebrar em casa, ou edificio, que tenha alguma fórma exterior de Templo, ou publicamente em qualquer lugar, o culto de outra Religião, que não seja a do Estado.

Penas - de serem dispersos pelo Juiz de Paz os que estiverem reunidos para o culto; da demolição da fórma exterior; e de multa de dois a doze mil réis, que pagará cada um.

Art. 277. Abusar ou zombar de qualquer culto estabelecido no Imperio, por meio de papeis impressos, lithographados, ou gravados, que se distribuïrem por mais de quinze pessoas, ou por meio de discursos proferidos em publicas reuniões, ou na occasião, e lugar, em que o culto se prestar.

Penas - de prisão por um a seis meses, e de multa correspondente à metade do tempo.

Art. 278. Propagar por meio de papéis impressos, lithographados, ou gravados, que se distribuïrem por mais de quinze pessoas; ou por discursos proferidos em publicas reuniões, doutrinas que directamente destruam as verdades fundamentaes da existencia de Deus, e da immortalidade da alma.

Penas - de prisão por quatro mezes a um anno, e de multa correspondente á metade do tempo. (BRASIL, Código Penal, 1830)²

¹ Disponível em <<http://www.nepp-dh.ufrj.br/ole/textos/1824.pdf>>

² Disponível em <https://bdjur.stj.jus.br/jsui/bitstream/2011/63965/codigo_penal_interpretado_araujo_v1.pdf>

O Regime do Padroado perdurou durante todo o período imperial, sendo extinto apenas com o advento da República. Esta, através do decreto 119-A de 07/01/1890 promoveu a separação definitiva entre o político e religioso no Brasil:

Art. 1º É proibido á autoridade federal, assim como á dos Estados federados, expedir leis, regulamentos, ou actos administrativos, estabelecendo alguma religião, ou vedando-a, e crear diferenças entre os habitantes do paiz, ou nos serviços sustentados á custa do orçamento, por motivo de crenças, ou opiniões philosophicas ou religiosas.

Art. 2º a todas as confissões religiosas pertence por igual a faculdade de exercerem o seu culto, regerem-se segundo a sua fé e não serem contrariadas nos actos particulares ou públicos, que interessem o exercício deste decreto.

Art. 3º A liberdade aqui instituída abrange não só os indivíduos nos actos individuaes, sinão tabem as igrejas, associações e institutos em que se acharem agremiados; cabendo a todos o pleno direito de se constituírem e viverem collectivamente, segundo o seu credo e a sua disciplina, sem intervenção do poder público.

Art. 4º Fica extinto o padroado com todas as suas instituições, recursos e prerrogativas. (BRASIL, Decreto nº 119-A, 1890)³

2. A inserção do metodismo no Brasil e as relações entre o Estado e as religiões na visão metodista

O século XIX foi marcado pela inserção e estabelecimento de diversos grupos religiosos no Brasil, o que pôs fim a mais de três séculos de hegemonia católica. Contudo, ainda que a Constituição de 1824 garantisse as liberdades de consciência e de crença, bem como a tolerância para outros cultos que não o do Estado, naturalmente a existência de uma religião oficial e a legislação em matéria religiosa trazia inúmeros problemas aos grupos não- católicos. Dentre esses, encontravam-se as diferentes vertentes protestantes.

Inicialmente, a entrada do protestantismo no Brasil esteve ligada ao estabelecimento de grupos estrangeiros no país, como ingleses, alemães, suíços, dentre outros. Todavia, os ministros religiosos desses grupos buscavam apenas prestar assistência espiritual aos colonos, sem qualquer pretensão proselitista junto aos brasileiros. Esse cenário se transformou a partir do estabelecimento de migrantes norte-americanos no país.

A imigração de norte-americanos para o Brasil esteve intimamente ligada ao desfecho da Guerra de Secessão⁴ nos EUA. Com a derrota dos estados sulistas, alguns grupos enxergaram no Brasil um bom lugar para recomeçar a vida, já que o país possuía algumas semelhanças com sua terra de origem, como a manutenção do regime escravocrata e uma economia baseada na monocultura e no latifúndio. Além do mais, o governo brasileiro concedia incentivos a imigração, vista como um meio de se garantir a modernização do país. Assim, pequenos grupos de norte-americanos se estabeleceram na região amazônica e no interior do Estado de São

³ Disponível em <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d119-a.htm>

⁴ Também chamada de Guerra Civil Americana ou Guerra Civil dos Estados Unidos. Foi um conflito armado travado entre os estados do norte (União) e os estados do sul (Confederados) entre os anos de 1861 e 1865. Teve como principal (mas não único) motivo a questão da escravidão. Estima-se que o conflito tenha deixado algo em torno de 600 mil a um milhão de mortos, somados ambos os lados combatentes (KARNAL, Leandro, 2007).

Paulo, em especial na região de Santa Bárbara d'Oeste e no que posteriormente tornou-se o município de Americana.

A princípio, os ministros religiosos norte-americanos adotaram a mesma postura que os demais grupos protestantes: prestavam assistência espiritual apenas aos colonos. Todavia, pouco tempo depois passaram a enxergar a possibilidade de exercer um trabalho missionário junto aos brasileiros, o que de fato veio a ocorrer, mediante o financiamento das igrejas estadunidenses.

A inserção do Metodismo⁵ no Brasil ocorreu em 1867, com a chegada do Pr. Junius E. Newman, designado pela Igreja Metodista Episcopal do Sul para prestar a assistência espiritual aos colonos norte-americanos estabelecidos no interior paulista⁶. Somente em 1876 foi iniciada a atividade missionária junto aos brasileiros.

Obviamente os metodistas não constituíam um grupo revolucionário que buscava transformar a ordem política e institucional⁷. Contudo, o Padroado ainda vigente quando da sua inserção no país trazia inúmeras barreiras e contratempos à atuação metodista no Brasil. Portanto, era bastante natural que as lideranças metodistas se opusessem a este regime e defendessem de maneira enérgica a separação entre o Estado e a(s) Igreja(s).

Porém, erra quem acredita que a simples separação resolveria todas as questões relacionadas às relações entre o Estado e as religiões. Em um artigo intitulado "O nome de Deus e o novo governo" publicado no jornal Expositor Cristão em 15/12/1889, ou seja, a exato um mês da Proclamação da República, os metodistas reclamavam da ausência do nome de Deus nos documentos oficiais do novo regime, ao mesmo tempo em que comemoram a separação institucional entre Estado e Igreja promovida pela República:

É facto notavel, em que muitos têm reparado, que, em toda proclamação e em todos os decretos do novo governo, o sancto nome de Deus não tem apparecido, sinão uma só vez. Isto é: foi decretado que, nos documentos legaes, a phrase Deus guarde a V. S., etc., seja eliminada, e substituida por Vós, etc. Que quer dizer isto? Implica indubitavelmente que os nossos governadores e o povo em geral não pensam muito em Deus, e que se acham entregues largamente ao positivismo e a toda a forma da incredulidade. Não estamos desanimados, porém, porque está claro que o estado da religião não é peor hoje com a Republica, do que estava hontem com o Imperio. O que estamos vendo é o estado real das cousas, isto é, o quanto o povo está inteiramente esquecido da verdadeira religião ou de toda religião. Comtudo, temos toda a esperanza que, quanto á religião, estaremos muito menos impedidos no trabalho evangelico, do que no passado. Ás egrejas evangelicas convém lembrar, porém, que de governo civil algum, deve-se esperar um auxilio especial. O que nós pedimos ao governo civil é simplesmente protecção e inteira liberdade, e, perante a lei, a egualdade de toda a religião. Dado isto, com a armadura celestial, havemos de triumphar sobre todo o inimigo. Que todos os crentes orem para este fim.⁵ (EXPOSITOR CRISTÃO, 15/12/1889, p. 01)

Aparentemente estamos frente a uma incoerência: ao mesmo tempo em que celebram a separação entre Estado e Religião, os metodistas reclamam da ausência do nome de Deus, ou seja, de referências religiosas nos documentos oficiais do regime republicano. Isso nos leva a questionar: na visão daquela Igreja, como deveriam ser as relações entre o Estado e as igrejas? Como deveria se dar a separação entre o poder público

⁵ A Igreja Metodista Episcopal do Sul surgiu em 1846, em virtude de uma cisão ocorrida na Igreja Metodista norte-americana em torno da questão da escravidão (REILY, 1981, p. 223-224).

⁶ Importante ressaltar a tentativa de inserção do Metodismo no Brasil por parte do Rev. Daniel P. Kidder, quando este era representante da Sociedade Bíblica Americana e responsável pela assistência espiritual dos marinheiros estadunidenses instalados no Rio de Janeiro, no ano de 1836. Todavia, este projeto não logrou sucesso e logo foi abandonado no ano de 1840 (NOMURA, 2011).

⁷ O historiador E. P. Thompson afirma: "A certo nível, pode-se reconhecer sem a menor dificuldade o caráter reacionário – na verdade, odiosamente subserviente – do wesleyanismo oficial" (THOMPSON, 1987, p. 37).

e as religiões?

3. O modelo norte-americano

Defendemos que os metodistas procuravam introduzir no Brasil um modelo de relações entre Estado e Religião inspirado nos Estados Unidos da América. Lá, apesar de existir uma clara separação entre as igrejas e o poder público, há uma enorme influência de elementos religiosos nas esferas públicas e políticas, que se dá principalmente através da existência de uma religião civil informal.

Historicamente, os EUA foi marcado pelo ideal de tolerância religiosa. Vale lembrar que os chamados “pais peregrinos” migraram para a América fugindo de perseguições religiosas na Inglaterra e que os princípios de liberdade de consciência e liberdade religiosa foram elementos centrais tanto na Declaração de Independência (1776), quanto na Primeira Emenda à Constituição (1791). Criou-se assim o entendimento de que o Estado deveria ser neutro em matéria religiosa; o que significava que não caberia a ele legislar sobre temas religiosos, tampouco financiar qualquer forma de culto, devendo tratar todas as religiões de maneira igualitária. Thomas Jefferson sintetizou essas ideias na metáfora do *wall of separation*; o muro de separação que deveria existir entre o Estado e as igrejas.

Entretanto, a existência do *wall of separation* não significou a ausência de influências religiosas na esfera pública e política. Ao contrário, todo o imaginário do Estado e suas instituições são perpassados e sacralizados por imagens religiosas, por meio da existência de uma “religião civil”:

Nos EUA, existe uma religião civil estabelecida, a qual, embora não esteja organizada como Igreja, tem um papel fundamental na produção e reprodução do consenso nacional e social, tarefa tanto mais necessária quanto se trata de uma sociedade de imigrantes. (CATROGA, 2010, p. 162)

Essa religião civil norte-americana procura criar a coesão nacional sacralizando a Nação, seus símbolos e instituições, tendo por fundamento a “origem predominantemente WASP (isto é, branca, anglo-saxônica e protestante) e de matriz bíblica, onde o Antigo Testamento exerceu uma influência decisiva” (CATROGA, 2010, p. 222).

Podemos notar a ação desta religião civil na construção do imaginário nacional através de diversos ritos, textos e celebrações públicas que fazem menção a elementos de origem religiosa. A título de exemplo podemos citar: a menção ao nome de Deus na Declaração de Independência, o lema nacional *One Nation under God*, a inscrição nas cédulas de dólar *In God we trust*, o feriado nacional do dia de ação de graças, etc. Vale lembrar que uma grande parcela da população estadunidense considera os EUA uma nação especialmente escolhida e abençoada por Deus, o que demonstra o sucesso desse modelo (CATROGA, 2010, p. 145- 222).

Portanto, vemos que ao mesmo tempo em que os EUA garantiram a separação institucional entre o Estado e as religiões, todo o imaginário nacional foi construído a partir de referências religiosas. Assim, nos Estados Unidos, a separação não significou exclusão do religioso por parte das esferas política e pública,

Ora, nos EUA, se as confissões estão separadas do Estado, e se não existe, no sentido literal do termo, uma religião civil de Estado (em consequência da tolerância e da participação autônoma da sociedade nas suas práticas), o certo é que, pelo menos, funciona uma religião civil informalmente estabelecida, mas muito impulsionada pelo poder político. (CATROGA, 2010, p.166-167)

Assim, salta aos olhos a ligação entre a ideia defendida pelos metodistas brasileiros no artigo “O nome de Deus e o novo governo” anteriormente apresentado, e o modelo de Estado secularizado norte-americano. A inexistência de uma religião oficial não significava necessariamente a exclusão de toda e qualquer referência religiosa da política ou do espaço público. Vale lembrar que a imensa maioria dos missionários atuantes no

Brasil era de origem estadunidense, e seria bastante natural que procurassem reproduzir aqui elementos de sua terra de origem. Demonstrado isso, torna-se necessário analisarmos o conceito central desta discussão: a secularização.

4. Os conceitos de secularização e laicidade

Em sua gênese a palavra secularização deriva de “século”, que tem sua origem no latim *saeculum*. Segundo Catroga, necessita-se de maiores estudos para se identificar a ligação desta palavra com outras, como: “sexo, geração, idade do homem, tempo de governo, duração da vida, período máximo de cem anos etc.” (CATROGA, 2010, p. 48). Contudo, aqui nos interessa o novo sentido que a palavra ganhou ao ser utilizada dentro do contexto cristão. São Jerônimo ao traduzir a Sagrada Escritura para o latim utiliza o termo *saeculum* para designar o tempo presente em oposição à eternidade. Da mesma forma Santo Agostinho distingue as duas cidades, a de Deus e a dos homens, o espiritual do secular. Assim, lentamente o termo “século” passa a designar o mundo ou as coisas mundanas, em distinção a Deus e as coisas divinas (CATROGA, 2010, p. 47-50). Derivada desta distinção entre o secular (mundano) e o divino,

A secularização deve ser entendida como uma paulatina distinção entre o século e as objetivações dogmáticas e institucionais do religioso como Igreja [...] e à ‘dessacralização da política’, com a censura entre o Império e o reino espiritual, sintetizada no preceito: ‘Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus. (CATROGA, 2010, p. 21)

É importante ressaltarmos a origem religiosa do processo de secularização ocidental, já que este se encontra intimamente ligado às crenças cristãs:

O cristianismo prometia a salvação num outro mundo, rejeitando, portanto, a confusão típica da sociedade greco-romana, do religioso com o político – por isso, os romanos chamavam “ateus” aos novos cristãos -, e pregava, nos seus primórdios, a *indiferença* em relação aos governos. Como o seu reino nunca será deste mundo, e perante a força do Império, importava devolver a César o que é de César e a Deus o que é de Deus, pelo que, como lembrou Santo Agostinho (século V), o cristão não podia confundir as duas Cidades. (CATROGA, 2010, p. 23. Grifo do autor)

Da mesma forma, a secularização está ligada ao que Max Weber chamou de “desencantamento do mundo” e ao crescente processo de “racionalização” das sociedades ocidentais, que significou o abandono de explicações mágicas e da crença na intervenção divina direta no mundo. Isso levou à crença na autonomia humana e na racionalização da vida. Para Weber, esses processos também teriam raízes religiosas, desenvolvendo-se num longuíssimo período, que iniciou-se com os profetas judaicos do Antigo Testamento e que teve seu ápice na ética protestante, em especial calvinista.

Portanto, a secularização é aqui entendida como o processo de separação e autonomização entre as esferas política e religiosa, onde cada uma passa a se reger por princípios próprios. É importantíssimo ressaltarmos aqui os limites no qual trabalhamos o conceito secularização, tendo em vista que o termo é utilizado por diversos autores, com significados bastante distintos, o que gera diferentes teorias da secularização. Trata-se portanto de um conceito polissêmico. José Casanova, por exemplo, atribui três sentidos diferentes ao conceito: (1) a separação entre as esferas política e religiosa, (2) privatização da religião e (3) redução da importância macrosocial da religião (CASANOVA, 1994). Neste sentido, não poucos enxergaram na secularização uma profecia do fim das religiões ou coisas que o valha, e diante da espantosa vitalidade da religião em nossos tempos passaram a defender ideias como “dessecularização” ou do “retorno do religioso”⁸. Porém, aqui compreendemos a secularização apenas em seu sentido jurídico/político, conforme o defendido

pelo sociólogo Antonio Flavio Pierucci:

Toda vez que falo propositivamente em secularização, refiro-me com ênfase à secularização do Estado com seu ordenamento jurídico, e menos à secularização da vida, que essa pode mesmo refluir, mas a do Estado não. (...) A secularização que importa antes de tudo, repito, é a secularização do Estado como ordem jurídica. (PIERUCCI, 2008, p. 12. Grifos nossos)

Dito isso, alguns poderão questionar se não estaríamos nos referindo à laicidade. De fato, muitas vezes os conceitos de secularização e laicidade são tomados como sinônimos. Entretanto, compreendemos a laicidade como sendo:

Em primeiro lugar a oposição a clerical e clericalismo e depois, de modo mais geral, a oposição a todo o universo de referência confessional ou simplesmente religiosa. Esse tipo de desenvolvimento ocorrerá, com mais força nas áreas político-culturais em que o iluminismo e as experiências revolucionárias modernas colidiram com as Igrejas detentoras de poderes (econômicos, políticos, culturais) que se opunham à modernização. Como se sabe, esse foi o caso da França (...) Também aqui “laico” e os seus derivados serão transferidos do seu contexto religioso e sujeitos a uma releitura sobredeterminada pelos ideais de racionalidade, autonomia, emancipação, progresso e democratização; o que deu acolhimento a palavras como “laicidade” ou “laicismo”. Quer isso dizer que, nestas regiões, as especificidades da secularização foram inseparáveis do confronto de Roma com a Modernidade. (CATROGA, 2010, p. 285. Grifos nossos)

Da mesma forma que a secularização, a palavra laico e seus derivados (laicidade, laicismo etc.) possui uma origem religiosa. Originalmente em grego *laós/laikós* significa “povo” ou “gente do povo”. Daí surgiu a palavra latina *laicus* e posteriormente em português leigo, laico.

Inicialmente o termo foi utilizado no interior Igreja para marcar a distinção entre os ministros ordenados (clero) e a massa de fiéis (leigos), confundindo-se com o termo secular para designar o mundano, ou aquilo que está no mundo, em oposição ao divino ou pertencente a Deus. Ao mesmo tempo passou a ser utilizado como sinônimo de ignorante. Desta forma, de maneira muito lenta a palavra ganha seu sentido contemporâneo, até se consolidar no século XIX como sinônimo de oposição a Igreja ou anticlericalismo:

Nos países católicos do Sul da Europa, termos como sociedade laica, Estado laico, ensino laico, laicidade, laicismo, laicizar, laicização impuseram-se como vocábulos que também constituíram também constituíram instrumentos de luta contra a influência do clero e da Igreja católica e, nas suas versões mais radicais (agnósticas e ateias), contra a própria religião. (CATROGA, 2010, p. 297)

Assim, podemos dizer que a laicidade não é somente a separação entre o político e o religioso, mas é caracterizada, sobretudo, pela disputa, oposição e confronto entre essas duas esferas. Portanto, *“se toda a laicidade é uma secularização, nem toda a secularização é (ou foi) uma laicidade e, sobretudo um laicismo”* (CATROGA, 2010, p. 273. grifos do autor). Portanto, a laicidade seria um tipo de secularização, mas não o único possível, sendo característica de países onde houve a hegemonia de uma única religião (geralmente o catolicismo), histórica, social e politicamente enraizada, como exemplo, os países do sul da Europa e de modo especial a França.

Nota-se uma nítida diferenciação nos tipos de secularização. Enquanto no modelo norte-americano o

⁸ O sociólogo Antônio Flávio Pierucci, a partir das obras de Max Weber, problematiza o uso corrente do conceito secularização como declínio do religioso nas sociedades contemporâneas (PIERUCCI, 1998, p.44-73).

papel do Estado é negativo (no sentido de ser não-confessional, neutro ou indiferente às questões religiosas), havendo uma distinção entre o espaço do religioso e do político, na laicidade o Estado age de maneira positiva, disputando espaço com a religião na formação da consciência dos cidadãos:

A ênfase que se punha em laicidade e seus derivados tinha por finalidade dar um sentido mais político e militante à demarcação entre o religioso e o profano, o público e o privado. Dir-se-ia que não bastava realizar a separação. Ter-se-ia de ir mais longe, pois o Estado deveria ser chamado a desempenhar ações positivas – sobretudo ao nível da luta pela hegemonia no campo do poder espiritual -, em ordem a laicizar-se a sociedade, isto é, a criar condições (culturais, político-jurídicas e sociais) necessárias à concretização das promessas emancipatórias do indivíduo- cidadão. (CATROGA, 2010, p. 298)

Vemos assim, que a secularização (que volto a dizer, é aqui tratada como sendo a separação e autonomização das esferas pública e religiosa) é um fato comum a todo o ocidente, já que suas raízes se encontram dentro do próprio cristianismo e em acontecimentos históricos formadores da mentalidade ocidental. Todavia, a forma e os conceitos norteadores desta secularização variam conforme cada região ou país, conforme suas peculiaridades históricas, políticas e religiosas:

Poder-se-ão destacar duas vias-tipo nesta árdua e inconclusa luta pela paz civil: a que dará corpo a uma concepção mais liberal de tolerância, e cujo melhor exemplo se encontra nos países protestantes (Inglaterra, Holanda) e em particular, nos EUA; e a que, como em França (e em muitas sociedades de domínio católico), para se realizar, provocou um longo conflito entre duas instâncias totalizadoras e rivais: por um lado, o novo Estado-Nação – que reivindicava para si um papel universalizador e homogenizador das consciências -, e, por outro lado, a Igreja, com finalidades análogas, há séculos consolidadas e, porque consagradas, tidas por definitivamente adquiridas. (CATROGA, 2010, p. 90)

Como exemplo das diferentes formas que o processo de secularização pode assumir, podemos citar os EUA e a França. Apesar de ambos serem secularizados, ou seja, de existir uma separação real entre as instituições políticas e religiosas, o lugar ocupado pelas religiões em cada um destes países é bastante distinto. Enquanto nos EUA o nome de Deus segue estampado em todas as cédulas de dólar na França se discute a legalidade do uso de objetos religiosos pessoais como o hijab, o quipá ou crucifixos por alunos nas escolas públicas. Isso demonstra as diferentes formas que a secularização assume em cada país, conforme o contexto social de cada um.

5. O caso brasileiro

Até aqui, tornou-se claro que a laicidade é um tipo de secularização, mas não o único tipo. Em nossa sociedade, o conceito de laicidade popularizou-se e transcendeu o debate acadêmico promovido por sociólogos, historiadores, cientistas políticos ou outros pesquisadores que se dediquem ao tema. Desta forma, encontramos referências à laicidade, ao Estado laico, ou expressões similares nos jornais, na televisão, nos acalorados debates das redes sociais, etc., onde normalmente é tratada como sinônimo de não-religioso, ou não- confessional. Nestes contextos, laico se refere a qualquer coisa não ligada, gerida ou influenciada por uma religião. Conforme vimos, não seria esse o significado original de laicidade, que estaria ligado a oposição/disputa com a religião, especialmente nos casos onde há uma instituição religiosa dominante e historicamente enraizada, como o catolicismo no sul da Europa.

Não se trata aqui de policiar o uso do termo. Todavia, por vezes é necessário termos clareza conceitual. Seria por acaso o Brasil um país laico?

Conforme vimos, desde o início da colonização portuguesa até o final do Império em 1889 as esferas

religiosa e política eram atreladas (apesar de nunca se confundirem) através do Regime do Padroado. Com a Proclamação da República deu-se a separação formal entre ambas as instituições, todavia seria ingênuo imaginar que um simples decreto seria capaz de pôr fim a séculos de proximidade, alimentados por interesses de ambos os lados.

Ainda que exista uma separação formal (e real) entre o político e o religioso, o segundo nunca deixou de influenciar o primeiro; seja através de campanhas junto à opinião pública, ou por meio da atuação organizada de instituições religiosas como parte da sociedade civil, ou ainda por meio da formação de partidos políticos atrelados a igrejas, bem como ao lobby direto junto às autoridades, dentre muitos outros meios que poderiam ser aqui citados.

Ao longo de toda a história do Brasil Republicano as religiões nunca deixaram de exercer forte influência sobre a agenda pública e política. A título de exemplo, podemos citar: a atuação das ligas católicas nas décadas de vinte e trinta do século passado, a formação de movimentos como a Juventude Universitária Católica e Juventude Operária Católica (JUC e JOC, respectivamente) nas décadas de cinquenta e sessenta, a atuação da CNBB durante a Ditadura Cívico-militar de 1964-1985, a formação da chamada bancada evangélica durante os trabalhos da Constituinte de 1986 e que perdura até o presente, dentre outros.

Todavia, nosso contexto contemporâneo não deixa de surpreender. Aparentemente as fronteiras, já não muito claras entre o político e o religioso, se confundiram ainda mais. É sabido que diferentes grupos religiosos conservadores/fundamentalistas/tradicionistas se identificam com as pautas do atual governo e trabalharam pela sua eleição e sustentação no poder. Porém, não deixa de nos causar estranheza notícias do tipo:

Um ministro “terrivelmente evangélico” a caminho do Supremo Tribunal Federal. Presidente Jair Bolsonaro assiste ao culto semanal da ‘bancada da bíblia’ na Câmara e reitera que, embora o Estado brasileiro seja laico, “nós somos cristãos. (El País, 2019)⁹

Contudo, isso não significa que o Estado e as religiões estão se confundindo. Tampouco aponta para um retorno ao passado pré-secularização. Apesar de presenciarmos um aparente aumento da presença e influência religiosa na esfera política, as duas instituições continuam operando de formas separadas, cada qual segundo suas próprias regras. Como prova disso, podemos retomar a manchete acima. Para que o discurso religioso seja aceito na esfera pública é necessário que ele seja legitimado pela instituição STF. Não basta que seja “terrivelmente evangélico”, é necessário que ocupe um lugar no Estado que confira legitimidade institucional. No caso de uma sociedade onde o religioso e o político se misturam, o primeiro não precisaria do segundo para se legitimar e ser aceito como válido, impor-se-ia por si próprio¹⁰.

Considerações finais

Essa discussão se deve, em partes, à falta de precisão nos conceitos utilizados. Talvez, façamos uso de forma extremamente imprecisa do termo laicidade. Como visto anteriormente, este conceito implica

⁹ Disponível em <https://brasil.elpais.com/brasil/2019/07/10/politica/1562786946_406680.html>

¹⁰ Além do mais, pode-se questionar o quanto, de fato, as bancadas religiosas estão alinhadas às ideias e anseios de seus fiéis e a capacidade dos líderes religiosos em convencer seus seguidores a votarem nos candidatos por eles apoiados (PRANDI; SANTOS, 2017, p. 187-214).

necessariamente a ideia de disputa, oposição, conflito entre o Estado e as religiões (em especial a religião dominante, hegemônica). Claramente isso não se aplica ao contexto brasileiro. Conforme visto, todo o período republicano foi marcado pelas relações (por vezes incestuosas, de fato) entre o político e o religioso. Poderíamos chamar de laico um país cuja atual Constituição é aprovada “sob a proteção de Deus” (BRASIL, [Constituição, 1988])¹¹?

Contudo, isso não significa que não haja uma separação formal e real entre as duas esferas. Significa que somos um país secularizado de fato (sempre se referindo a secularização política, é claro) mas não laico. Entre o modelo norte-americano e o francês, sem dúvidas, estamos mais próximos ao primeiro do que ao segundo. O que se explica por razões históricas, tendo em vista que a República no Brasil se fez tomando como modelo e inspiração os Estados Unidos da América.

Por fim, não se trata de estabelecer a superioridade de um modelo sobre outro. Muito menos definir quais seriam os limites ideais entre o político e o religioso. Essas questões são demasiadamente longas para serem aqui tratadas. Tampouco pretendemos policiar o uso deste ou daquele conceito, mas reconhecer que por vezes a utilização de termos mais precisos ajuda a compreender melhor a realidade. Talvez, justamente para isso servem os conceitos e os tipos: para ordenar o caos, para tornar inteligível nossa complexa realidade.

Referências

BRASIL. **Constituição Política do Império do Brasil**. Brasília, DF: Presidência da República, [1824]. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm>. Acesso em: 24 jan 2021.

BRASIL. **Código Criminal do Império do Brasil**. Brasília, DF: Presidência da República, 1890. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm>. Acesso em: 24 jan 2021.

BRASIL. **Decreto 119-A de 7 de janeiro de 1890**. Brasília, DF: Presidência da República, 1991. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/D119-A.htm>. Acesso em: 24 jan 2021.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. **Diário Oficial da União**. Brasília, DF, out. 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 24 jan 2021.

CASANOVA, José. **Public religions in the modern world**. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

CATROGA, Fernando. **Entre deuses e Césares: secularização, laicidade e religião civil, uma perspectiva histórica**. – 2ª Ed. (O tempo e a norma). Coimbra: Edições Almedina, 2010.

GORTÁZAR, Naiara Galarraga. Um ministro “terrivelmente evangélico” a caminho do Supremo Tribunal

¹¹ Importante ressaltar que o preâmbulo da Constituição Federal de 1988 diz: “Nós, representantes do povo brasileiro, reunidos em Assembléia Nacional Constituinte para instituir um Estado Democrático, destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias, promulgamos, sob a proteção de Deus, a seguinte CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL” (BRASIL, [Constituição, 1988] - grifos nossos).

Federal. **El País**, Brasília, 10 jul. 2019. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2019/07/10/politica/1562786946_406680.html>. Acesso em: 24 jan 2021.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. São Paulo: Editora Vozes, 2015.

KARNAL, Leandro. **História dos Estados Unidos**: das origens ao século XXI. São Paulo: Contexto, 2007.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **O celeste porvir**: a inserção do Protestantismo no Brasil. São Paulo: Paulinas, 1995.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. **Novos Estudos**, São Paulo, n. 74, p. 47 – 65, 2006.

NOMURA, Miriam do Prado Giacchetto Maia. **Os relatos de Daniel Kidder e a polêmica religiosa brasileira na primeira metade do século XIX**. 2011, 128 f. Dissertação (Mestrado em História Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

O NOME DE DEUS E O NOVO GOVERNO. **Expositor Cristão**. São Paulo, 15 dez de 1889.

PIERUCCI, Antônio Flávio. De olho na modernidade religiosa. **Tempo Social**, São Paulo, n. 02, v. 20, 2008.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, n. 13, v. 37, p.43-73, jun 1998.

PRANDI, Reginaldo; SANTOS, Renan William dos. Quem tem medo da bancada evangélica? Posições sobre moralidade e política no eleitorado brasileiro, no Congresso Nacional e na Frente Parlamentar Evangélica. **Tempo Social**, São Paulo, n. 2, v. 29, p. 187-214, 2017.

REILY, Duncan A. **Metodismo brasileiro e wesleyano**. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1981.

THOMPSON, Edward P. **A formação da classe operária inglesa**: A árvore da liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

VELÁSQUES FILHO, Procópio. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 2002.

Grupo de Trabalho 2

Psicologia e o estudo da religião

Coordenadores sala 1: **Abrahão de O. Santos e Lauren Manuela**

Coordenadores sala 2: **Edgar R. Barbosa Neto e Roberto Willian**

Coordenadores sala 3: **Alexandre Kaitel e Carolina Kitalêmy Barcelos**

Ementa: Este GT se propõe a pensar as diversas formas de abordagem que a Psicologia, enquanto ciência, desenvolve sobre o fenômeno religioso, no que diz respeito à pesquisa e a contribuição que a mesma tem no desenvolvimento de técnicas de trabalho para o profissional.

A importância da Psicologia da Religião na formação acadêmica de psicólogos

Paula de Paula

Mestranda em Psicologia pelo Instituto de Psicologia da USP (PST - IP/USP)

Thiago Gomes Marques

Prof. Dr. no curso de Psicologia da Universidade Paulista – UNIP

Resumo: Objetivamos apontar os principais motivos que tornam a Psicologia da Religião (PR) um campo de estudo importante na formação acadêmica de psicólogos. Embora não seja considerada um campo novo da Psicologia, constatou-se por meio de um levantamento preliminar que PR não está formalmente presente na maioria dos cursos superiores de Psicologia do Brasil. Fizemos uma revisão bibliográfica em alguns dos principais artigos publicados sobre o assunto, buscando encontrar repostas para nossa pergunta “por que a PR é importante na formação acadêmica?”. Concluímos que os motivos apurados estão relacionados principalmente à preparação para prática profissional e comprovamos a importância de se discutir a PR na formação de psicólogos. Argumentamos que tais motivos devem ser considerados pelas instituições acadêmicas que ainda não possuem disciplinas relacionadas à PR em sua grade curricular.

Palavras-chave: Psicologia da Religião; Formação Acadêmica; Religiosidade; Espiritualidade.

Introdução

Se perguntássemos a uma/um psicóloga(o) recém-formada(o) o que ele ela/ele entende sobre Psicologia da Religião talvez não receberíamos uma resposta condizente aos conceitos que a definem, explicam ou que se relacionam a essa área de pesquisa da Psicologia. Isso pode acontecer porque não são todas as instituições de ensino superior que abordam ou discutem temas relacionados à Psicologia da Religião durante o processo de formação de psicólogos (PIASSON, 2017). Partindo deste contexto, nossa inquietação se refere a “o que seria a Psicologia da Religião e como ela se faz presente no processo de formação acadêmica de futuros profissionais de Psicologia?”.

A Psicologia da Religião não é uma área nova da Psicologia. Estudos apontam que os pioneiros desta jovem ciência já se interessavam pela religião e pela relação com a mente e a psicopatologia, dentre os quais podemos destacar Wilhelm Wundt, William James, Sigmund Freud, Carl Jung, dentre outros que desenvolveram estudos relacionados ao comportamento religioso (BELZEN, 2013; PEREIRA e HOLANDA, 2016; ZANGARI, 2018; MACHADO, 2018). Destacamos Willhelm Wundt, considerado o fundador da Psicologia como ciência independente e que costuma ser lembrado pelas suas pesquisas em psicologia experimental. Entretanto, deve-se lembrar, Wundt dedicou 10 volumes ao título “Psicologia dos Povos”, dedicados à Cultura e à Religião, entre outros temas. Este trabalho foi mencionado em outros escritos pioneiros da psicologia, como Totem e Tabu (FREUD, 2012) escrito como uma resposta e contribuição psicanalítica ao trabalho wundtiano, além do próprio Wundt ter sido o orientador de fundadores de escolas de psicologia na América que também dedicaram estudos a respeito da Psicologia e da Religião (SCHULTZ e SCHULTZ, 1981). Assim, podemos observar que a temática da Religião no âmbito científico da psicologia é antiga e, se tratando de um aspecto que participa da subjetividade humana, diversas teorias foram elaboradas com algum tipo de compreensão a respeito (PAIVA, 2013; RODRIGUES e GOMES, 2013).

De acordo com Zangari e Machado (2018), a Psicologia da Religião se configura como uma área da Psicologia destinada ao estudo do comportamento do religioso, das crenças e de outros elementos relacionados à

religião, bem como aos processos psicológicos relacionados à religiosidade e à espiritualidade. Este campo de estudo aborda comportamentos relacionados aos indivíduos que se dizem religiosos ou não religiosos.

Embora a Psicologia da Religião tenha se desenvolvido gradualmente ao longo dos últimos anos, este campo de conhecimento ainda não está presente em todas as instituições de ensino no Brasil. Piasson (2017) em uma pesquisa científica cujo objetivo foi identificar o senso religioso na formação do psicólogo apontou que no Brasil há 151 instituições de ensino superior que oferecem o curso de graduação em Psicologia (e conferem ao estudante habilitação de psicólogo) e, dentro dessas, apenas 38 instituições possuem disciplinas relacionadas à Psicologia da Religião.

Além do baixo número de instituições de ensino que oferecem preparo acadêmico adequado relacionado a questões religiosas, a quantidade de publicações e eventos científicos que estimulem a produção técnica e diretrizes para o exercício profissional relacionados à Psicologia da Religião dentro do território brasileiro ainda é pequena (PAIVA e FREITAS, 2019). Nesse sentido, pode-se dizer que a baixa oferta de disciplinas orientadas para o fenômeno da religiosidade e espiritualidade pode justificar o baixo número de produções voltadas para o período de formação acadêmica e futura atuação profissional. Uma vez que há pouco estímulo para a discussão sobre estes aspectos no processo de formação acadêmica, podemos inferir que os futuros profissionais podem se deparar com questões ao longo da prática para as quais não estejam minimamente orientados quanto à compreensão e conduta.

Diante desse cenário e reconhecendo que existe a necessidade de esclarecer e dar maiores orientações a respeito do tema, tanto o CFP quanto os CRPs começaram a produzir e a divulgar mais documentos relacionados a relação entre a Psicologia e a Religião. Dentre estes documentos, podemos destacar a “Psicologia, Laicidade, Espiritualidade, Religião e os Saberes Tradicionais: Referências Básicas para a Atuação Profissional” (CRP-SP, 2014) e a coletânea “Laicidade, Religião, Direitos Humanos e Políticas Públicas” (CRP-SP, 2016), cuja coleção composta por três volumes distribuídos em eixos específicos procurou criar uma base mais ampla de referências teóricas para atuação profissional do psicólogo. Outros documentos, referências e publicações em forma de livros de outros CRPs e do próprio CFP (PAIVA e FREITAS, 2019). Tais documentos podem servir tanto para corrigir informações equivocadas ou duvidosas disseminadas socialmente quanto para orientar a prática profissional.

A importância e reconhecimento da Psicologia da Religião como um campo da Psicologia pode ser também comprovada por meios de associações nacionais e internacionais destinadas a desenvolver estudos, eventos, publicações relacionadas à área. Como exemplo disso temos a Associação Internacional de Psicologia da Religião (*International Association for the Psychology of Religion, IAPR*) e a Divisão 36 da Associação Psicológica Norte-Americana (*American Psychological Association*) que mantém a Sociedade de Psicologia da Religião e da Espiritualidade. No Brasil, existe um grupo de trabalho dentro da ANPEPP (Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia) denominado Grupo de Trabalho (GT) “Psicologia & Religião” que congrega diversos pesquisadores e instituições de ensino superior com interesse em desenvolver pesquisas, seminários, congressos e publicações diversas. (ZANGARI e MACHADO, 2018).

O reconhecimento de que existe uma lacuna na formação do psicólogo proveniente da falta de discussões relacionadas a Psicologia da Religião, bem como a necessidade de prestar um maior suporte aos psicólogos na atuação profissional serviram como justificativa para criação de diversos materiais explicativos sobre a relação da Psicologia e Religião. Em 2014, o Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (CRP-SP) lançou um livro intitulado Psicologia, Laicidade, Espiritualidade, Religião e os Saberes Tradicionais: Referências Básicas para Atuação Profissional. Este livro pode ser considerado uma espécie de coletânea dos principais materiais informativos sobre a temática, ajudando a esclarecer dúvidas e promover reflexões sobre a área. Este livro procura mostrar de forma clara os conceitos envolvidos nesse campo de estudo e enfatiza a preocupação voltada às questões éticas que envolvem a atuação do psicólogo.

Em 2019, o InterPsi – Laboratório de Estudos Psicossociais, crença, subjetividade, cultura & saúde lançou

uma Cartilha Virtual intitulada Psicologia & Religião: Histórico, Subjetividade, Saúde Mental, Manejo, Ética Profissional e Direitos Humanos. O intuito da criação desta cartilha virtual foi contribuir para diminuir a lacuna existente na formação de psicólogos(os) proveniente da falta de discussões sobre os temas como religiosidade, espiritualidade e a interação destes com pesquisas e práticas profissionais. De uma forma clara e objetiva, a cartilha traz respostas para alguns dos principais questionamentos feitos a respeito da Psicologia da Religião.

Embora exista um movimento por parte de algumas organizações que tentam minimizar os efeitos relacionados a não abordagem adequada da Psicologia da Religião durante o processo de formação de psicólogos, alguns estudos científicos apontam que ainda existe uma necessidade latente de promover mais espaços para a discussão deste campo da psicologia dentro das instituições de ensino. Pensando nisso, a nossa proposta, como será visto a seguir, abordará estes estudos e discutiremos a relevância para o campo da Psicologia da Religião em diálogo com a formação acadêmica.

Método

Diante da questão envolvendo a formação acadêmica em Psicologia e o ensino e pesquisa a respeito da religião e atuação profissional, o presente trabalho buscou analisar e relacionar os principais motivos, problemáticas e desafios apontados em pesquisas científicas que indicassem que abordar a Psicologia da Religião no contexto acadêmico se faz importante.

Devido ao tipo de estudo proposto nesse trabalho, esta pesquisa é de natureza qualitativa, pois o que interessa é o teor e a profundidade das informações coletadas e a indicação de aspectos subjetivos envolvidos (MINAYO, 2010). Optamos por realizar uma pesquisa e revisão bibliográfica pois, de acordo com Lakatos e Marconi (2003), a pesquisa bibliográfica serve para coletar informações sobre os trabalhos já realizados relacionados a área e poderá trazer dados relevantes para o desenvolvimento de um estudo sobre o tema.

A revisão bibliográfica realizada buscou encontrar artigos publicados sobre a disponibilidade de ensino da Psicologia da Religião durante a formação acadêmica de psicólogos no intuito de elaborar respostas para a pergunta “Por que a Psicologia da Religião é considerada importante na formação acadêmica?”. Trabalhamos com a hipótese de que é importante que se aborde Psicologia da Religião no contexto acadêmico e que tal abordagem poderia estar relacionada a um melhor preparo para exercício adequado da profissão de psicólogo(a), pois tal área de pesquisa compreende o estudo e o manejo de assuntos que constituem a formação subjetiva do ser humano, normalmente chamados de Religiosidade/Espiritualidade (R/E), dentre outros.

Para a coleta dos dados, foram utilizados os descritores “estudantes acadêmicos”, “graduandos” e “universitários de psicologia” combinados com “religião”, “religiosidade”, “espiritualidade”. Os descritores foram aplicados nas bases de dados *Scientific Electronic Library Online* (SciELO); Periódicos Eletrônicos em Psicologia (PepSIC) e Google Acadêmico. O período pesquisado foi de 2015 a 2020 e foram utilizados os seguintes critérios de inclusão: 1) trabalhos publicados em formato de artigo científico; 2) publicações derivadas de pesquisas no contexto de graduação em Psicologia; e, 3) pesquisas cujos sujeitos foram estudantes graduandos em Psicologia em instituições brasileiras. Trabalhos que não se enquadraram nos critérios acima foram excluídos. Após o levantamento inicial, primeiramente foi realizada a leitura dos títulos, depois a leitura dos resumos e, finalmente, a leitura completa dos artigos resultantes após aplicação dos critérios de pesquisa.

A análise do material resultante teve como foco a pergunta de pesquisa e buscou-se analisar os dados apresentados nos materiais analisados pautando-se por uma compreensão qualitativa.

Resultados

A busca por materiais utilizando as combinações de descritores nas bases de dados consultadas ocorreu entre setembro e outubro de 2020 e retornou 378 resultados. Após a leitura dos títulos, 13 artigos foram selecionados. Para a fase de leitura dos resumos, retirada de materiais duplicados e aplicação dos critérios de exclusão, o material resultante totalizou 3 (três) artigos. A seguir, discutiremos os resultados apresentados por Pereira e Holanda (2016), Oliveira et. al (2019), Pereira e Holanda (2019) e buscaremos respostas para a pergunta “Por que a Psicologia da Religião é considerada importante na formação acadêmica?”

Discussão

O primeiro trabalho a respeito de temas de Psicologia da Religião ao longo da graduação em Psicologia analisado foi uma revisão de literatura. Pereira e Holanda (2019), em uma pesquisa realizada dentro dos principais bancos de dados direcionados à pesquisa científica, apurou que no período de 2002 a 2017 foram feitas 313 publicações de estudos relacionados a esta área. Entretanto, após a avaliação dos critérios de exclusão, identificaram que apenas 11 estudos envolviam estudantes de Psicologia no período de graduação, apresentaram qualidade metodológica satisfatória e foram realizadas de modo empírico. Além dos resultados demonstrarem uma frequência dos alunos demonstrarem alguns conflitos a respeito da questão Ciência versus Religião, também registraram haver demanda de atenção a respeito da espiritualidade e da religiosidade, tanto de pacientes quanto dos próprios estudantes, nos estágios e para o futuro exercício profissional. Os referidos autores também sinalizaram que há pouca realização de pesquisas ou pouca publicação de resultados a respeito da formação em psicologia e do treinamento dos futuros profissionais no intuito de estarem habilitados para tratar de temas relacionados à religiosidade e à espiritualidade.

Mesmo não havendo um número muito grande de publicações segundo Pereira e Holanda (2019), a Psicologia da Religião pode ser considerada um campo de estudo que se encontra em expansão. Freitas e Piasson (2016) sinalizaram que o número de estudos neste campo vem crescendo gradualmente nos últimos e explicaram que o aumento do interesse em estudar e discutir, direta ou indiretamente, o tema religioso no contexto da formação do psicólogo está relacionado ao aumento de repercussões midiáticas sobre o tema em foco, principalmente naquilo que se refere à prática dos profissionais psicólogos. O conteúdo e a maneira que o tema foi exposto em algumas publicações midiáticas realizadas por renomados veículos de comunicação gerou grandes preocupações tanto para Instituições de Ensino (IEs), quanto para os Conselhos Regionais de Psicologia (CRPs) e para o Conselho Federal de Psicologia (CFP).

Em outro estudo, Oliveira (2019) apresentou os resultados de uma pesquisa cujo objetivo foi identificar se os estudantes de psicologia de instituições de ensino localizados na região Sul e Sudeste do Brasil estavam sendo formalmente preparados para compreender e intervir em situações envolvendo o tema da religião em sua prática profissional. O estudo apontou que, dentre as instituições pesquisadas, somente 28 delas ofereciam disciplinas relacionadas à espiritualidade e religiosidade. Segundo Oliveira (2019), o baixo número de instituições de ensino que oferecem ou desenvolvem discussões relacionadas à Psicologia da Religião pode ser a causa da falta de conhecimento ou entendimento da área por parte dos psicólogos recém-formados. A falta de conhecimento sobre esse tema pode também implicar em um despreparo para lidar profissionalmente com pacientes/clientes que apresentem angústias e/ou sofrimentos psíquicos relacionados à religiosidade e/ou espiritualidade.

Considerando a questão da disponibilização de disciplinas com temas da Psicologia da Religião nos anos de graduação, Zangari e Machado (2018) apontaram que pior do que o baixo número de disciplinas de Psicologia da Religião ministradas nos cursos de graduação em Psicologia, está o despreparo por parte dos docentes para lidar com o tema quando são questionados a respeito, o que pode resultar em atitudes polarizadas,

incluindo a negação, proibição ou desentendimentos relacionados ao tema.

O terceiro estudo analisado foi desenvolvido por Pereira e Holanda (2016) teve como objetivo identificar como o estudante de psicologia relaciona o que é estudado durante a formação acadêmica a sua própria religiosidade/espiritualidade. Neste estudo foi realizada uma pesquisa empírica com 60 estudantes, sendo 30 pertencentes a algum grupo religioso, 4 se autodeclararam ateus, 5 agnósticos e 13 que acreditam em Deus. O resultado desta pesquisa mostrou que os alunos experienciam conflitos no ambiente acadêmico entre as suas próprias crenças pessoais (religiosas ou não) e as questões teóricas e metodológicas compreendidas em seu curso. Os entrevistados também se manifestaram incomodados pela falta de espaço para se promover diálogos sobre a ciência e a religião. A falta de discussões sobre temas relacionados à religião pode ocasionar, entre outras coisas, despreparo para a prática profissional. Diante desse desconforto demonstrado pelos estudantes, o estudo salientou ser importante a promoção de discussões abertas sobre a experiência religiosa individual dos estudantes de psicologia e suas implicações na formação profissional deste.

A necessidade de quebrar o silêncio formado quando assuntos relacionados à religião surgem no contexto acadêmico é apontada por Pereira e Holanda (2016) como algo que precisa ser feito de forma imediata e representa uma mudança que precisa ser feita na literatura e no ensino da Psicologia.

1. Religião, religiosidade e espiritualidade

O período acadêmico pode ser considerado o momento em que o futuro psicólogo entrará em contato com os fundamentos teóricos que possivelmente irão nortear a sua prática profissional. Nesse período espera-se que o futuro psicólogo entre em contato com diversos tipos de teorias que o ajudem a construir seu repertório de materiais que contribuirá para compreender o ser humano em sua totalidade. Para compreender a importância de se estudar a relação entre Psicologia e Religião, faz-se necessário a compreensão de alguns conceitos-chaves como religião, religiosidade, espiritualidade e psicologia.

Segundo Zangari e Machado (2018), a Psicologia pode ser definida como a ciência que estuda a subjetividade e comportamento humanos. Por ser destinada ao estudo do ser humano e considerando a sua complexidade, o exercício da Psicologia como Ciência e profissão deve ser feito seguindo as diretrizes pautadas em seu código de ética. Este por sua vez foi elaborado de acordo com alguns princípios básicos tais quais a manutenção da laicidade e a orientação para o respeito aos direitos humanos, reconhecendo nestes dois princípios o respeito à liberdade e à diversidade em diversos aspectos, inclusive os aspectos religiosos e relativos a todos os tipos de crença.

De forma resumida, podemos dizer que: religião se configura como um sistema de crenças e práticas reunidas que sustentam uma suposta relação com algo transcendental. Por Religiosidade, entende-se o modo pelo qual cada indivíduo lida ou vivencia seu sistema de crenças e práticas podendo estes estarem ou não relacionados a alguma instituição. Já por Espiritualidade, compreende-se a existência de uma busca de sentido para a vida, a qual pode estar ou não estar ligado a uma crença religiosa (CRP-SP, 2016).

O entendimento atual da Psicologia é que a religiosidade constitui uma expressão humana complexa que envolve diferentes dimensões e possibilidade de compreensão. Além disso, estudar religiosidade implica em também estudar espiritualidade já que a religiosidade está contida na espiritualidade (ZANGARI e MACHADO, 2018). Dessa forma, por se tratar de expressões humanas, tanto a espiritualidade quanto a religiosidade se configuram como campos de estudo da Psicologia.

2. Por que abordar psicologia da religião no contexto acadêmico?

Em nossa pesquisa, analisamos três artigos científicos no intuito de identificar elementos a respeito da presença da Psicologia da Religião no contexto da graduação em Psicologia. Estudos tiveram como sujeitos

da amostra estudantes de instituições que já abordavam oficialmente a temática em sua grade acadêmica e sinalizaram que os resultados obtidos precisam ser comparados com os de outras pesquisas que contem com a participação de sujeito de instituições que ainda não possuem a temática oficialmente em sua grade de disciplinas.

Apesar dos dados apresentados e da análise resultante dos artigos consultados, outras publicações têm discutido a questão da inclusão de disciplinas e temas relacionados à Psicologia da Religião. Dentre eles, o estudo de Freitas e Piasson (2016) conclui que existe uma necessidade premente de inclusão dos temas religião, religiosidade e espiritualidade tanto na realização de pesquisas quanto na prática e na formação profissional em Psicologia. Os motivos pelos quais se reforça esta necessidade podem estar relacionados ao fato de o Brasil ser um país religioso e alguns profissionais de psicologia não saberem os conceitos básicos relacionados aos temas que a pesquisa aponta como cruciais.

Em outro estudo, Piasson (2017) também aponta a necessidade da implantação de disciplinas específicas destinadas a estudar, discutir e refletir o senso religioso tanto na teoria quanto na prática durante a formação do psicólogo porque essa temática aparece constantemente na prática profissional. Já o estudo de Oliveira (2019) mostra a necessidade de revisar a postura dos centros de formação e de seus docentes perante a temática, com a finalidade de, além de incluir a temática na grade curricular, criar um espaço onde o estudante possa ser capaz de lidar com questões relacionadas com a sua própria religiosidade e espiritualidade.

Pereira e Holanda (2019) analisaram algumas pesquisas empíricas realizadas junto a estudantes de psicologia e constataram que a maioria dos entrevistados não se sente segura para lidar com a própria religiosidade/espiritualidade, assim como se mostra despreparada para lidar com questões relacionadas a esta temática em seus estágios ou no atendimento clínico. Os autores também pontuam que alguns estudantes relataram se sentirem desconfortáveis ou constrangidos em expor suas crenças pessoais no contexto acadêmico, pois temem a reação negativa ou repreensiva por parte dos docentes.

Considerações finais

Com base nas informações que obtivemos por meio da revisão bibliográfica dos artigos, apuramos que a Psicologia da Religião é considerada importante na formação de psicólogos pelos seguintes motivos: 1) o período da formação acadêmica é momento em que o futuro psicólogo adquire boa parte do conhecimento que o norteará em sua prática clínica e, por isso, torna-se essencial que se tenha contato com elementos conceituais que ajudem a compreender o ser humano em sua totalidade, o que inclui considerar fatores relacionados à espiritualidade/religiosidade (ou não religiosidade); 2) não abordar temáticas da Psicologia da Religião pode gerar falta de conhecimento ou entendimento por parte dos futuros profissionais e, conseqüentemente, implicar em um despreparo para lidar com sua própria espiritualidade/religiosidade, bem como para lidar com pacientes/clientes que apresentem questões relacionadas ao tema, como por exemplo o *coping* religioso para vivenciar períodos de luto relacionado a morte ou outra perda impactante, a utilização da religião como continente para enfrentar problemas como alcoolismo e drogadição, a manifestação de angústias e/ou sofrimentos psíquicos provenientes de conflitos gerados pela falta de congruência entre a orientação sexual e as doutrinas religiosas ou problemas relacionados à intolerância religiosa, entre outros; 3) a espiritualidade e a religiosidade (ou não religiosidade) do sujeito se confugiram como objeto de estudo da Psicologia enquanto ciência e, ao aproximarmos a PR dos estudantes de Psicologia, a possibilidade de se formar novos pesquisadores da área é aumentada; 4) considerando que estudos da PR abrangem a relação indivíduo-sociedade, discutir PR no contexto acadêmico também contribuirá para compreender, refletir e pensar em soluções para problemas sociais; e, 5) a falta de docentes preparados para discutir temas próprios da Psicologia da Religião pode gerar atitudes polarizadas, negação, proibição ou negligência, incluindo na etapa de estágio acadêmico e, para que isso possa ser contornado, há necessidade de que os docentes

se abram ao diálogo com outras fontes de conhecimento científico além daqueles que usualmente ou tradicionalmente são utilizados como referências para a prática e ensino em Psicologia.

Dessa forma, consideramos haver motivos que comprovam a importância de se discutir a Psicologia da Religião na formação de psicólogos e argumentamos que tais motivos devem ser considerados pelas instituições acadêmicas que ainda não possuem disciplinas relacionadas à Psicologia da Religião em sua grade curricular de modo a buscar formar futuros profissionais melhor preparados para lidar com aspectos importantes da vida humana. O processo de inclusão de uma disciplina pode ser moroso e burocrático, o que pode dificultar a inclusão oficial da Psicologia da Religião na grade de disciplinas, mas com a promoção de eventos científicos locais, palestras e outras formas de intercâmbio e extensão acadêmica podemos aumentar o espaço para a discussão e reflexão acerca da temática.

Referências

- BELZEN, J. Constituição histórica da Psicologia Científica da Religião. In: PASSOS, J. D. e USARSKI, F. (Ed.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulina : Paulus, 2013, p. 319-331.
- CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DE SÃO PAULO (CRP-SP). **Psicologia, Laicidade, Espiritualidade, Religião e os Saberes Tradicionais: Referências Básicas para a atuação Profissional**. São Paulo: CRP-SP, 2014.
- CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DE SÃO PAULO (CRP-SP). **Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e a Espiritualidade**, vols. 1, 2 e 3. São Paulo: CRP-SP, 2016.
- FLORES, I. P.et. al. Spirituality, teaching in graduation and professional practice: an integrative review. **Research, Society and Development**, Vargem Grande Paulista, v. 9, n. 6, p.1-14. Disponível em: <<https://rsdjournal.org/index.php/rsd/article/view/3503>>. Acesso em: 20 set 2020.
- FREITAS, M. H. de; PIASSON, D. L. Religião, religiosidade e espiritualidade: repercussão na mídia e formação profissional em psicologia. **Esferas**, Cuiabá, ano 5, n. 8, p. 103-112, feb. 2017. ISSN 2446-6190. Disponível em: <<https://portalrevistas.ucb.br/index.php/esf/article/view/7909/4950>>. Acesso em: 20 ago. 2020.
- FREUD, S. **Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos**. Obras Completas. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras. Original publicado em 1912, 2012. v. 11, p. 13-244.
- LAKATOS, E.M e MARCONI, M. A. **Fundamentos de metodologia Científica**. 5ª.ed. São Paulo: Editora Atlas, 2003.
- MINAYO, M. C. d. S. **Pesquisa Social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.
- NASCIMENTO, A. M. d.; ROAZZI, A. Religiosidade e o desenvolvimento da autoconsciência em universitários. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**, Praia Vermelha, v. 69, n. 2, p. 121-137, 2017. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1809-52672017000200009>. Acesso em: 20 ago 2020.
- OLIVEIRA, Larissa Priscila de et al. A formação acadêmica para a integração da religiosidade/espiritualidade na prática do psicólogo. **Psicologia Argumento**, Curitiba, v. 37, n. 96, p. 167-183, dez. 2019. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/psicologiaargumento/article/view/25667>>. Acesso em: 02 ago 2020.

PAIVA, G. J. Teorias contemporâneas da Psicologia da Religião. In: PASSOS, J. D. e USARSKI, F. (ed.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas Paulus, 2013. p. 347-366.

PAIVA, G. J. d.; FREITAS, M. H. d. História, estado atual e perspectivas da Psicologia da Religião no Brasil. In: ESPERANDIO, M. R. G. et al. (ed.). **Psicologia Cognitiva da Religião no Brasil: estado atual e oportunidades futuras**. Curitiba: Editora CRV, 2019. p. 21-39.

PEREIRA, K. C. L.; HOLANDA, A. F. Espiritualidade e religiosidade para estudantes de psicologia: Ambivalências e expressões do vivido. **Pistis Praxis, Teologia Pastoral**, Curitiba, v. 8, n. 2, p. 385-413, 2016. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/pdf/4497/449755226001.pdf>>. Acesso em: 23 ago 2020.

PEREIRA, K. C. L.; HOLANDA, A. F. Religião e espiritualidade no curso de psicologia: revisão sistemática de estudos empíricos. **Interação em Psicologia**, Curitiba, v. 23, n. 2, 2019. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/psicologia/article/view/65373/39266>>. Acesso em: 23 ago 2020.

PIASSOM, D. L. **O senso religioso na formação em psicologia no Brasil: uma análise dos currículos universitários**. Dissertação (Mestrado Psicologia) - Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Psicologia, Universidade Católica de Brasília. Brasília, p.83. 2017

RODRIGUES, C. C. L.; GOMES, A. M. d. A. Teorias clássicas da Psicologia da Religião. In: PASSOS, J. D. e USARSKI, F. (Ed.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas Paulus, 2013. p. 333-345.

SCHULTZ, D. P.; SCHULTZ, S. E. **História da Psicologia Moderna**. São Paulo: Cultrix, 1981.

ZANGARI, W; MACHADO, F. Cartilha Virtual Psicologia & Religião: Histórico, Subjetividade, Saúde Mental, Manejo, Ética Profissional e Direitos Humanos. **Inter Psi- Laboratório de Psicologia Anomalística e Processos Psicossociais**, São Paulo, 2018. Disponível em: <https://www.usp.br/interpsi/?page_id=368>. Acesso em: 02 ago 2020.

O fenômeno religioso na história da humanidade: uma análise freudiana

Franciela de Fátima Procópio Silva Bizarria
Psicóloga pós-graduada em Saúde Mental e Atenção Psicossocial
pela Universidade Estácio de Sá (UNESA)

Resumo: Como podemos compreender a origem do sentimento e do fenômeno religioso à luz da psicanálise? Qual conjectura propiciou a formação da cultura e das civilizações? Neste estudo de pesquisa exploratória, buscamos elucidar tais conceitos na ótica freudiana sobre a teoria da horda primeva baseada em Darwin. Em análise qualitativa, objetivamos identificar as figuras enigmáticas entre as projeções do desejo na espiritualidade. Expectativas apontam que a dialética dos símbolos revela formas de dizer do sofrimento, cuja significação encontra-se no registro do imaginário. O que demarca as motivações psíquicas para as vivências religiosas seja na procura de ideais ou na restauração do sentido. Na história da humanidade, a cultura é delimitada por processos civilizatórios e a religião assume uma forma de organização social. Diante do multiculturalismo na biodiversidade, pode haver sensações de bem estar ou emergência de conflitos intrapsíquicos provenientes de crenças, regras e imposições envolvendo práticas religiosas. Tais sensações perpassam ao corpo e espírito na constituição da subjetividade, num encontro particular do ser em suas identificações. No contexto da saúde mental, a clínica psicanalítica atribui lugar ao sofrimento do sujeito no discurso das orações incumbidas na reza de quem fala.

Palavras-chave: Saúde Mental, Clínica Psicanalítica, Religião, Subjetividade

Introdução

A religião parte de influências culturais nos movimentos civilizatórios com o delineamento de crenças, valores e estigmas¹ que se ampliam do ritual à prática, através de vivências individuais ou coletivas sobre diferentes grupos. No drama humano, a religião tem uma função sociopsicológica considerando o estado primitivo do desenvolvimento infantil. O que Freud (1912[1913]), buscou explicar sobre a origem do totemismo em Totem e Tabu. O totemismo foi a primeira forma de contato do homem com a divindade, sendo os animais totêmicos a representação do sagrado, dos deuses. Contexto que ilustra o sentimento pela religião entre Eros e Ananke (Amor e Necessidade) no fundamento da civilização, fornecendo arquétipos de felicidade que incitam relações, identificações e paixões instintivas.

Para Lévi-Strauss (1975), as crenças e proibições totêmicas simbolizam o poder da terra que pode ser benéfico ou maléfico, pois exprime correlações e oposições na criação de dicotomias. Em Mal Estar na Civilização, Freud (1930) aponta que a religião impõe igualmente para todos um único caminho para se alcançar a felicidade e a proteção contra o sofrimento num jogo restrito de escolha, adaptação, abolição ou redução. O conteúdo ideacional presente na formação da cultura reflete nas exigências da civilização de beleza, limpeza, ordem com as reivindicações lançadas ao sujeito, tal como, as reivindicações culturais

¹ Os estigmas são representações sociais e Goffman (1982) descreve três tipos de estigmas, sendo: as abominações do corpo (deformidades físicas); as culpas de caráter individual (vontade fraca, desonestidade, crenças falsas, etc); estigmas tribais de raça, nação e religião. Tais estigmas podem ser analisados em diferentes situações sempre que houver normas de identidade implícita ou explícita, tal como acontece nas formas de controle social.

dirigidas ao grupo.

No Catolicismo, no Judaísmo ou até mesmo naqueles não adeptos à religião, é notável como os elementos da religiosidade causam impacto à saúde mental de cada sujeito. Por exemplo, o bem estar alcançado pela experiência mística promove equilíbrio interior quando acontece de maneira harmônica através das representações. Essa vivência propicia conforto, apoio e amparo contribuindo para a superação de dificuldades emergentes. Por outro lado, a sujeição aos preceitos ritualísticos que provocam ódio, hostilidade, medo, culpa, sobretudo, à incidência de violência (física, psicológica, negligência, abuso e exploração sexual) podem desencadear conflitos de ordem traumática originando um doloroso sofrimento.

Ao que se refere à práxis em psicoterapia orientada à clínica psicanalítica, não nos cabe evangelizar ou induzir hábitos para a religiosidade, ainda, que estejamos na posição de “sujeito do suposto saber”. Saber ouvir é fundamental para a condução do tratamento psicoterapêutico. Permitir que o significativo advenha metaforicamente como conteúdo representacional clarifica a consciência, havendo ou não um estado de enfermidade. Dessa forma, é importante articular o estudo do fenômeno religioso para não banalizar o sofrimento humano nas vicissitudes de cada caso. A respeito da historiografia da Reforma Psiquiátrica, entender o comportamento místico nos esclarece que precisamos ser militante quanto às formas de “psicologização” da vida ou de tendências biologicistas que possam reduzir, excluir, segregar o sujeito no biográfico existencial devido às circunstâncias do destino.

Assim, pela abordagem psicanalítica buscamos alcançar reflexões que auxiliem e contribuam com o manejo clínico diante a escuta, observação e cuidado na saúde mental, seja no consultório ou nas instituições. E neste sentido, discorreremos sobre as pesquisas de Freud quanto às observações que postulou no mito, sinalizando aspectos do sentimento religioso na mundanidade, no corpo, no psiquismo, na governança da horda primeva.

1. Linguagem, significação e sentido na Psicanálise: uma hermenêutica filosófica

Vemos que todos crêem em algo, sendo a fé um endereçamento aos ideais, restauração do eu aniquilado no tempo e na história. “A coisa em si”, envolve as heterotopias corpóreas de articulação psíquica entre as instâncias pulsionais do princípio de prazer e princípio de realidade. Nesse aspecto, Foucault (2013) aborda na Ciência Heterotopológica inquietações sobre o espaço e o tempo na História, acerca, de constantes mudanças decorrentes do próprio corpo em sua configuração espacial e enquanto matéria constitutiva de figuras fantásticas. Somos atravessados pelos costumes, regras, padrões, imposições e exigências nos sistemas sociais mediante as transformações que coadunam estilos de vida na heterogeneidade contemporânea. Enlace que decora nosso contato com o mundo e a natureza.

Na clínica psicanalítica, podemos compreender a vivência religiosa com base na estigmatização mística, desde o século XIII até os dias de hoje² dentre a realidade do corpo e o universo simbólico, cuja demanda expressa na linguagem os processos psíquicos que engendram a psicodinâmica inconsciente. Observa-se que a experiência mística perpassa pelas fantasias do corpo fálico às relações libidinais, indicando a materialização do fenômeno na produção de efeitos. Em que muitas vezes, a narrativa do sofrimento aponta conexões dissociadas de conteúdos irrepresentáveis, na apresentação da angústia. Vale ressaltar que acolher

² Como consta na hagiografia católica apresentada pelos estudos de Junior (2018), a história dos estigmas místicos desenrola-se no jogo do gozo e das identificações, numa relação de desejo que desloca para o palco das projeções a produção de expressões corporais.

os dizeres em “orações” não se trata de separar o sujeito da cultura e sim de reconhecê-lo no âmbito cultural, no mundo do desejo. Assim, pode emergir o grande Outro além do sintoma.

No ordenamento de cada vivência o falar é um campo verdejante dotado pela experiência humana, incluindo todas as formas de expressão da linguagem em composições do vocabulário, de sinais. Para Paul Ricoeur, a linguagem é um modo de assimilação e compreensão do mundo, onde o sujeito desejoso na busca de significação pode encontrar afago, refrigério e consolação. Na psicanálise, a linguagem é fronteira do inconsciente na emissão da fala que simbolicamente vem transbordar os sentimentos, as emoções, as sensações em cada experiência. Então, o símbolo se faz substituto da ideia representacional decodificada pela palavra numa tentativa fracassada de preencher um trincado, uma rachadura, o vazio causador de desconforto, dúvida e mal-estar na civilização (CARRÉ, 2018).

Como a ciência psicológica se aproxima da religião no ordenamento do discurso? O Conselho Federal de Psicologia ressalta que:

A religião, em sua manifestação sociopolítica, pode funcionar como um catalisador para a libertação do ser humano, ou como um elemento de sua escravização; pode ser uma promotora da consciência que nos ilumina ou fonte de alienação que nos desorienta. Por isso uma Psicologia comprometida com a liberdade humana, que se projeta, enquanto ciência e profissão, como instrumento de luta por essa liberdade, precisa se aproximar da religião, fazendo desta relação mais um espaço de promoção do humano, valorizando sua diversidade de existir e sua capacidade de transformação do mundo e de sua subjetividade. (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA 2019, p. 13)

Foucault (1996) menciona que a ordem do discurso compõem os rituais da palavra, as sociedades dos discursos, grupos doutrinários e apropriações sociais. Nas nuances freudiana, a linguagem é instrumento de tratamento num efeito de cura através da palavra enquanto técnica de análise com base teórico-metodológica. No campo das pulsões (instintos), a dimensão intrapsíquica perpassa ao estudo analítico das manifestações verbais e não-verbais pela via da interpretação. Essa análise é realizada no acolhimento de observações das esferas conceitual, vivencial que substancia a performance da transferência, a qual atribui na fala o lugar de desejo com uma narração analítica do discurso (CARRÉ, 2018). Implica no conceito lacaniano, o inconsciente estruturado como uma linguagem³.

As comunicações decorrem da fala, do agir na função dos símbolos enquanto significantes na homologia entre inconsciente e pensamento selvagem⁴. Evento que demonstra o corpo enclausurado pela linguagem. Essa lacuna marca o ser desejante e desejado nos modos de viver, nas formas de existir, na construção dos pensamentos. O pensamento selvagem na instância inconsciente se refere ao totem, o qual organiza, estrutura e modela as relações dos povos originários na lógica das classificações totêmicas e, posteriormente, no pensar mítico⁵.

A ordem do pensamento comporta graus, e um meio de pensar pode degenerar insensivelmente em meio de lembrar-se. Isso explica por que as estruturas sincrônicas dos sistemas ditos totêmicos são extremamente vulneráveis aos meios da diacronia; um meio mnemotécnico opera com menor

³ LACAN, J. **O seminário 11**. Os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise (1964). 2 Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1981.

⁴ LÉVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem**. Campinas, SP: Papirus, 1989.

⁵ SANTOS, Renato dos; GUTELVIL, Luciene (Orgs.). **Ontologia, Política e Psicanálise**: discurso acerca da alteridade. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018. Op. cit. p. 423.

dispêndio que um meio especulativo, que é, ele próprio, menos exigente que um meio de comunicação. (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 83)

No método psicanalítico o ser humano é compreendido a partir da linguagem de desejo no véu da fantasia. Alguns exemplos são os sonhos, insights, atos falhos e chistes legitimando na memória pequenos recortes, relance de uma imagem indefinida, abstrata que deixa apenas traços de impressões. O inconsciente é palco das contradições, sendo um paradigma psíquico diante as representações simbólicas e a expressão fantasmática do desejo. Como interpretar os símbolos sobre a manifestação do desejo? Isso acontece na obra de arte, na crença religiosa, nas composições musicais, nas melodias e em outros cenários. A interpretação é concebida pelo duplo sentido, aos símbolos das significações complexas da linguagem humana, afirma Carré (2018).

Freud (1910) retrata no texto de Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância, o desejo representado na arte superando tanto a religião dogmática, como a pessoal. A arte de Leonardo expressava os mistérios da natureza, ao mesmo tempo em que deixava vestígios de sua ligação com a igreja sobre as pinturas de imagens sagradas, como símbolo da restituição do homem com a vida. Qual é a psicogênese do sentimento religioso que ora é falado ou cantado, com pintura ou modelagem?

Biologicamente falando, o sentimento religioso origina-se na longa dependência e necessidade de ajuda da criança; e, mais tarde, quando percebe que é realmente frágil e desprotegida diante das grandes forças da vida, volta a sentir-se como na infância e procura então negar a sua própria dependência, por meio de uma regressiva renovação das forças que a protegiam a na infância. A proteção contra doenças neuróticas, que a religião concede a seus crentes, é facilmente explicável: ela afasta o complexo paterno, do qual depende o sentimento de culpa, quer no indivíduo quer na totalidade da raça humana, resolvendo-o para ele, enquanto o incrédulo tem de resolver sozinho o seu problema. (FREUD, 1910, p.113)

No sentimento religioso, o símbolo ocupa o lugar de algo que não está presente representando a ausência. A cadeia dos símbolos carregam nos signos a substância gozante do ser falante. Deste modo, o gozo é atualizado pela via da interpretação possibilitando *insights*, associações e novas conexões dos fatos vividos em complexas redes de significados (JUNIOR, 2018). Trazendo um duplo sentido, o símbolo revela a pluralidade do ser, essência em existência, na diversidade da vida. O que se passa no campo simbólico é uma floresta de significantes entre o imaginário e o real.

Em alguns casos, o paciente religioso sofre pela sensação de rejeição, exclusão ou não pertencimento sobre a diluição do eu no “pecado” que o desintegra do laço com o divino instituído no templo, na igreja, nas tradições. E o temor ao pecado fragmenta a capacidade de ser, sentir, viver pelas defesas do ego e resistências do superego havendo como pano de fundo a fantasmática inconsciente⁶. Outrora, a vivência religiosa vislumbra satisfações substitutivas que apaziguam o corpo em tormentas. Pois, a vida tal como a encontramos, é árdua demais para nós e não podemos dispensar medidas paliativas (FREUD, 1929 [1930]).

Escutar a reza de quem fala é um processo que inclui a desmistificação das ilusões no real. A interpretação

⁶ Junior (2018, p.76) assinala que o sujeito entrega em oblação o seu corpo para, nele, o Outro existir. Para o autor, no caso dos estigmas, a economia do sofrimento corresponde à esteira da lógica expiação- reparação. Trata-se do sofrimento de Cristo, emblematizado pelo drama da encarnação e estes no corpo do místico, funcionam como forma de reafirmação da pertença a uma linhagem, cuja natureza simbólica não sustenta inteiramente, sendo necessária, então, a fixação no entalhe corporal como garantia de consistência.

é fruto da significação na atribuição de sentido. Da visão aristotélica à exegese bíblica, temos a hermenêutica concebida como manifestação e restauração de um sentido; de outro lado, ela denota a desmistificação como redução das ilusões (CARRÉ, 2018). Metabolizamos uma fé utópica? Evidentemente, falsas verdades precisam ser desmistificadas pela crítica e pela suspeita. Ao contrário, o sujeito sofre com a perda proeminente de sua autenticidade no tempo e deteriora sua identidade desfazendo-se de si mesmo.

Na angústia de perda, de separação ou de afeto, o paciente místico pode muitas das vezes “crucificar” o próprio espírito em punições no corpo. Exemplo disso são os casos, em que ocorre a produção intencional das chagas através da automutilação. Sobre o comportamento místico, Junior (2018) explica que nas formações identificatórias há o desencadeamento das fantasias de incorporação, como denominou Ferenczi diante os impulsos de ataque, culpa. Esse movimento constitui a materialização da fantasia edípica no corpo, na carne, nos órgãos demonstrando a lógica do gozo na arquitetura dos estigmas místicos⁷.

Acumulamos críticas de nós mesmos, pensando que a felicidade chega apenas aos homens bons, corretos, que não cometem falhas e, por isso, dignos do amor de Deus. Nas ausências, partimos do complexo de Édipo para o luto do Pai. De imediato, temos como cicatriz os traços do supereu, a identificação. Em síntese, Lacan (2005) assinala que a relação de objeto assume função fóbica para a preservação da onipotência do desejo e os deuses continuam aqui: metáforas vivas! Esse laço paterno é perpetuado em cada geração pelo laço materno sobre a fé e a lei. A herança edipiana retorna no real através da imagem do pai simbólico que proíbe, interdita, castra os desejos. Eis que surgem protótipos em modelos históricos (LACAN, 2005).

Os estigmas são fenômenos do universo religioso que se vinculam estreitamente a outros campos da experiência humana. Descritos nas fontes hagiográficas e fundamentados pela teologia, eles se inscreveram, também na literatura e na arte como fatos espetaculares. A partir do século XIX, foram assimilados ao discurso científico, associando-se aos sintomas de disfunções orgânicas ou mentais. Nesse contexto, a entrada em cena da psicanálise possibilitou a produção de hipóteses acerca da sua incidência, a partir do protagonista e de alguns aspectos psicodinâmicos que caracterizam o seu mundo interno. (JUNIOR, 2018, p. 19)

Ainda sobre o discurso, Foucault (1996) expõe que este se situa no centro da especulação, na pronúncia das coisas vividas, em acontecimentos ditos na emergência dos signos, colocando na realidade a inscrição do segredo de sua própria essência na cadeia dos significantes. Partindo da “hermenêutica da suspeita” Ricoeur menciona em seus estudos três mestres que comungam do pensamento da desmistificação dos discursos na via da interpretação daquilo que aparece e está oculto: Freud na hipótese dos ideais e ilusões (sistema neurótico), Nietzsche com a genealogia da moral (o “valor” na vontade do Poder) e Marx com sua teoria das ideologias (alienação econômica).

Essa conjectura nos remete ao ofício da psicoterapia psicanalítica, de revelar o ser humano a si mesmo por meio da significação, nomeação que trás sentido às experiências vividas reafirmando as possibilidades do sujeito em existência. Dito de outra forma, quando o sujeito compreende o ocultismo do estrangeiro acerca de seu sofrimento, consegue alcançar suas próprias verdades abrindo mão daquilo que é imposto, imaginado como certo ou errado.

⁷ Dessa forma, os estigmas podem ser entendidos como uma forma de linguagem corporal, característica dos sintomas histéricos, cujo fundamento reside em um processo de identificação imaginária e afetivo com Cristo crucificado tão intenso, que o corpo se apropria fisicamente dos signos que compõem o contexto místico ao qual o sujeito quer se inserir (VERGOTE 1988, apud JUNIOR 2018, p. 39).

Em todo caso, uma coisa ao menos deve ser sublinhada: a análise do discurso, assim entendida, não desvenda a universalidade de um sentido; ela mostra à luz do dia o jogo da rarefação imposta, com um poder fundamental de afirmação. Rarefação e afirmação, enfim, da afirmação e não generosidade contínua do sentido, e não monarquia do significante. (FOUCAULT, 1996, p. 70)

Alguns conceitos épicos marcaram a humanidade em seu Destino, segundo a concepção do narcisismo. São as chamadas “feridas do narcisismo” que ocorreram em diferentes momentos: 1) Nicolau Copérnico, no século XVI descobre que a Terra não é o centro do Universo e, assim, o homem não é o centro dos cosmos; 2) Charles Darwin, na teoria da Evolução Biológica retira-nos a ilusão de que somos descendentes de Adão e Eva e por isso não seríamos seres criados por Deus; 3) Freud, o pai da Psicanálise ao descobrir o inconsciente, demarca que não somos senhores de nós mesmos na localidade da vida psíquica. Essas feridas conduzem ao despedaçamento das ilusões culminando no sofrimento existencial, por não haver uma hermenêutica universal.

Mediante o descentramento do ser no mundo, o sujeito se depara com o esvaziamento de si nos aspectos da finitude humana, deixando-o entregue ao estado de decadência na mundanidade. Todavia, não há linguagem simbólica sem hermenêutica e encontrar o sentido existencial é decifrar para compreender a Coisa, crer (CARRÉ, 2018). Qual a relação dos homens com Deus? Numa inquietante realidade material, a interdição primária (nascimento) e secundária (complexo de castração) é algo familiar:

O desejo diz: ‘Eu não queria ter de entrar nesta ordem arriscada do discurso; não queria ter de me haver com o que há de categórico e decisivo; gostaria que fosse ao meu redor como uma transparência calma, profunda, indefinidamente aberta, em que os outros respondessem à minha expectativa, e de onde as verdades se elevassem, uma a uma; eu não teria senão de me deixar levar, nela e por ela, como um destroço feliz’. E a instituição responde: ‘Você não tem porque temer começar; estamos todos aí para lhe mostrar que o discurso está na ordem das leis; que há muito tempo se cuida de sua aparição; que lhe foi preparado um lugar que o honra mas o desarma; e que, se lhe ocorre ter algum poder, é de nós, só de nós, que ele lhe advém’. (FOUCAULT, 1996, p. 07)

A partir do século XIX os símbolos deixam de ser limitados pela moralidade dos ensinamentos bíblicos e tomam uma abertura irreduzível⁸. Alcançamos nossas crenças por intermédio da interpretação que deve seguir de maneira criadora e não redutora sobre o sentido das coisas. No tratamento psicoterapêutico, não há absolutismos do tangível ou intangível na esfera corporal e sua representação quanto ao conflito daquilo que não se pode enunciar simbolicamente. O símbolo na vida adulta é o retorno do infantil nas projeções do desejo sobre o registro imaginário e, então, nutrimos imagos na atribuição de sentido através das figuras substitutivas⁹ em ideação representacional. Acontecimento presente no imaginário religioso, sobretudo, quanto às construções dos estigmas místicos e na manifestação de preconceitos, estereótipos.

Na visão teológica, os estigmas recaem no dogma cristão da encarnação do verbo, sendo a identificação narcísica com Cristo uma reordenação do ser que fala e vive à sombra das fantasias. A unificação do corpo-carne é uma composição da palavra, do verbo e da economia do gozo identificatório. A produção fonética organiza as representações simbólicas sobre a realidade corporal e espiritual. Dessa forma, o imaginário religioso funciona como uma superfície que protege o ser em sua condição de vulnerabilidade no mundo, a

⁸ FOUCAULT, M. **Nietzsche, Freud e Marx**. São Paulo: Princípio Editora, 1997.

⁹ CARRÉ, D. **Psicanálise, Hermenêutica e Religião em Paul Ricouer**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

qual só é rompida com a atualização da fantasia e, portanto, a estigmatização é o ápice da intimidade com o divido deliberando supostas satisfações, tendo como cena de fundo as primeiras relações libidinais (JUNIOR, 2018). Situando a questão do supereu arcaico na teoria freudiana, encontramos no texto O Eu e o Id de Freud (1923) que a primeira identificação do indivíduo se dá pelo narcisismo primário. Essa identificação ocorre antes de qualquer investimento das catexias objetivas eróticas, cuja exigência incorporada é: ser como o Pai da Horda, ou seja, “gozar com tudo”. Posteriormente, no narcisismo do ego o supereu edipiano desautoriza o supereu arcaico enfatizando na castração: “não é possível ocupar o lugar do pai e gozar com a mãe”. Freud (1923, p. 53), demarca que “o superego, segundo nossa hipótese, originou-se, em realidade, das experiências que levaram ao totemismo”.

O Deus todo poderoso, psicologicamente, é uma exaltação do pai, e podemos observar jovens que abandonam suas crenças religiosas, após o desmoronamento da autoridade paterna¹⁰. A queda do falo nos deixa para a falta da experiência do desejo. Nesse aspecto os sentimentos ambivalentes motivam a busca, o encontro ou desencontro na religião em detrimento às crises da cultura pós-moderna. Muitas das necessidades atuais são personificadas esteticamente pelo capitalismo.

Como afirma Lévi-Strauss (1989, p. 224), “tudo se passa como se em nossa civilização, cada indivíduo tivesse como totem sua própria personalidade: ela é o significante do seu ser significado”. Narcisicamente, o medo da perda de amor permeável no desamparo e no anseio por uma proteção que nos livre das mazelas do mundo emanam carência dentro o vazio, o nada e a incompletude. Então, temos como dívida simbólica o preço da liberdade.

2. Religião e totemismo: Do mito cristão às relações com Deus Pai

Na vida comunitária dos seres humanos, o superego cultural desempenha seu papel sobre os juízos de valor e seus desejos de felicidade. Desemboca uma luta do instinto humano de agressão e autodestruição com o eterno Eros. De certo, o totemismo se aproxima da histeria consolidando mecanismo de sobrevivência na significação das crenças que marcam períodos da historicidade. As relações totêmicas se referem aos elementos empiricamente observáveis e específicos de cada tribo ou grupo (clãs ou linhagens), demarcando a socialização no circuito das emoções. No estudo mitológico, adentramos ao pensamento da antropologia para compreender o totemismo. O criador do totemismo num plano teórico foi o escocês McLennan, posteriormente Tylor, em 1899, publicava sobre o lugar e importância do totemismo (LÉVI-STRAUSS, 1975).

De acordo com Freud (1912[1913]), a origem do totemismo pode ser explicada por teorias nominalista, sociológica e psicológica. Nas teorias nominalistas constata-se que o totemismo não adveio das necessidades religiosas, mas sim porque os clãs precisavam diferenciar-se um dos outros pelo uso de nomes para haver uma organização, classificação dos sistemas. O homem primitivo recebia o nome de determinadas espécies de animais ou plantas e criava um vínculo significativo na apropriação de suas capacidades tendo como referência uma figura ou elemento. Envolve o tabu de sangue (parentesco) e de vinculação transcendental originando credos em práticas totêmicas, conforme a teoria de Andrew Lang. As teorias sociológicas apresentam o totem como símbolo da religião social corporificando o coletivo, assim, há uma eleição do verdadeiro objeto de adoração e contemplação na perspectiva de Durkheim. As teorias psicológicas de Wundt caracterizam os animais, plantas ou vegetais totêmicos como sendo os receptáculos da ‘alma-hálito’,

¹⁰ FREUD, S. Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância. In: FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Vol. XI (1910). Rio de Janeiro: Imago Editora LTDA, 1970.

ou seja, parte da crença em espíritos, ao animismo, ao ocultismo.

O texto Totem e Tabu de Freud (1912[1913]) trás na história do homem primevo, a nostalgia do complexo paterno sobre o desamparo e a necessidade de proteção como fonte de origem do totemismo. Isso indica sua influência para as doutrinas religiosas atuais. As relações totêmicas idealizadas transitam do natural ao cultural, partindo das ilusões aos contornos da realidade que perpassam pela contiguidade do espírito, na transformação após a morte. A mortificação do eu causada pelos padrões de uma sociedade de consumo (redes sociais, drogas, moda, tecnologia etc.) tende a naturalizar as formas de sofrimento humano criando receitas, fórmulas e rótulos para a (in)felicidade num ideal cultural.

Diferenciar o totemismo da religião é necessário para evitar confusões entre ambos os termos. Na religião Deus não se transforma em animal, ele continua a ser pai. Vemos que a gênese totêmica é uma etnologia que analisa aplicações do fenômeno, projeções e dissociações constituídas pela estrutura metafórica (LÉVI-STRAUSS, 1975). Na administração da vida no cotidiano as satisfações fantasiosas se expressam na religião, porém, os mistérios da existência continuam na realidade. O “conflito de ambivalência” provoca metamorfoses na alma.

Vivemos uma crise da imaginação numa sociedade alucinatória? As mulheres “bruxas”, ainda hoje, queimam diariamente nas chamas de um modelo patriarcal. As políticas públicas reclamam estratégias para defesa e garantia dos direitos em prol da igualdade, respeito e dignidade na dialética dos sistemas. Aqueles que deveriam governar para a benevolência bombardeiam as constituições gozando do poder que assumem e na condição de autoridade, sentem-se Deus. Constantemente, a esperança é invadida pelo ressentimento. Cabe aí a função sociopsicológica da religião:

Resumindo, a religião tem uma tríplice função: para toda a humanidade serve de consolo às privações impostas pela vida; para a grande maioria dos homens é um estímulo à aceitação emocional de sua situação de classe; e para a minoria dominante é um alívio dos sentimentos de culpa provocados pelo sofrimento daqueles a quem oprime. (FROMM 1965, p. 23)

Muitas religiões possuem em seus preceitos a valorização de tabus (proibições, regras, exigências) articulando poder, ordem e progresso nas cortinas da sedução. Reflete na questão da aprovação ou reprovação sobre o julgamento da lei, da moral. O tabu da virgindade, do aborto, dos casamentos de segunda união são alguns exemplos disso. Absolvição ou segregação dos corpos? O fetichismo dessa época deixa-nos de frente com o negacionismo, o desmentido, a recusa. O eu reconhece e contesta a realidade numa operação que é falta e símbolo.

No mito totêmico (FREUD, 1912[1913]), o pai gozava de todos os bens, tinha pra si todas as mulheres do clã e por isso repudiava os filhos expulsando-os para não haver nenhuma competição quando eles crescessem. Os filhos se rebelaram contra esse pai autoritário, tirano, rígido e o mataram. Para celebrar sua morte, realizaram um culto que adorava ele como totem do clã. Numa cerimônia de refeição totêmica, os filhos buscavam a reparação da culpa, após terem se identificado com o pai. Instauram-se os sentimentos ambivalentes pelo pai morto e os irmãos estabelecem dois tabus¹¹, sobretudo, não assassinar o totem sucessor do pai e a proibição do incesto¹². Encontramos, aqui, a ordenação estrutural do fato.

¹¹ De acordo com Lévi-Strauss (1975), as proibições totêmicas são as crenças e proibições, ao passo que os símbolos totêmicos são pontos de referência ideológica que o indivíduo utiliza para guiar-se. A relação totêmica é de ordem metafórica, pois evoca associações, representações para o espírito.

¹² CARRÉ, D. **Psicanálise, Hermenêutica e Religião em Paul Ricouer**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

Para Lévi-Strauss (1989) esse pensamento mítico elabora estruturas organizando os resíduos dos fatos, enquanto a ciência instaura e cria métodos para alcançar os resultados sob a forma de fatos através das estruturas que fabricam hipóteses e teorias, sendo ambos igualmente válidos na evolução do saber. Partindo desses dois tabus instituídos pelo totemismo, iniciam-se novas organizações sociais da moralidade à civilização na perspectiva histórico-cultural. O pai autoritário se torna pai simbólico na inscrição da lei e da moral, reforçando as tendências do superego em cada sujeito na dimensão do recalque.

As motivações psíquicas para as vivências religiosas são desencadeadas pelo assassinato do pai primitivo, tornando a morte um episódio de destruição, ruptura e corte. Nessa jogada, o Outro é uma extensão de si mesmo e por isso a perda causa tanta tristeza, um estado de despedaçamento. Esse sentimento de culpa, oriundo do totemismo perpassa simbolicamente ao tempo na história da humanidade, caracterizando a etnografia de determinadas classes de relações. No plano da civilização mecânica, homem e mundo se fazem espelho um do outro¹³.

Tanto a proibição como o instinto persistem: o instinto porque foi apenas reprimido e não abolido, e a proibição porque, se ela cessasse, o instinto forçaria o seu ingresso na consciência e na operação real. Cria-se uma situação que continua imanejada – uma fixação psíquica – e tudo o mais decorre do conflito continuado entre a proibição e o instinto. (FREUD, 1913, p. 49)

Logo, os atos cerimoniais e obsessivos (orações, invocações, atos de penitência, etc.) surgem como proteção contra a tentação e contra um mal esperado, quanto à crueldade existente na natureza e no âmbito cultural¹⁴. Freud (1913) remete ao conceito de animismo, a representação da natureza do universo indicando três sistemas de pensamento: animista (ou mitológica), religiosa e científica. Embora o animismo não seja uma religião, fundamentou a criação das religiões¹⁵. Assim, a feitiçaria e a magia são denominadas ‘estratégia do animismo’ representando no mundo tudo o que nós vemos e parecemos perceber. Com isso, os sintomas podem concernir um diagnóstico cultural.

A existência da onipotência de pensamentos incentiva a comparação do desenvolvimento humano e as fases do desenvolvimento libidinal em condições estruturais da mente para o mundo externo:

A fase animista corresponderia à narcisista, tanto cronologicamente quanto em seu conteúdo; a fase religiosa corresponderia à fase da escolha de objeto, cuja característica é a ligação da criança com os pais; enquanto que a fase científica encontraria uma contrapartida exata na fase em que o indivíduo alcança a maturidade, renuncia ao princípio de prazer, ajusta à realidade e volta-se para o mundo externo em busca do objeto de seus desejos. (FREUD, 1913, p. 113)

Essas observações incluem modos de identificação na relação objetal formatando as redes de relacionamento e maneiras de pertencimento na atualidade. As catexias emocionais são projetadas, o objeto tido como ‘mal’ é criado no registro do imaginário e construímos entidades, demônios, anjos, santos. O deslocamento dos valores psíquicos na religião revela um modo de reconciliar-se com o divino, o que nos atos obsessivos denota sintomas neuróticos. Freud (1907) sugere que, a neurose é uma religiosidade

¹³ LÉVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem**. Campinas, SP: Papyrus, 1989.

¹⁴ FREUD, S. Atos obsessivos e práticas religiosas. In: FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Vol. IX (1907). Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976.

¹⁵ A feitiçaria tem influência sobre o espírito submetendo-os à nossa vontade, enquanto a magia despreza os espíritos adotando práticas especiais e não dos métodos psicológicos (FREUD, 1913).

individual e a religião ocorre como uma neurose obsessiva universal¹⁶. Ele nos fala no coração desse núcleo de evidências que desejo e regra se dão as mãos nesse “isso”, onde faz repousar o sofrimento humano na falta-a-ser (LACAN, 2005).

Na obra *Moisés e o Monoteísmo*, Freud (1939[1934-38]) postula a figura do pai na religião judaica. Na lenda, Moisés é filho de judeus com ascendência egípcia e transmitia a religião mosaica para o povo judeu, trazendo a imposição monoteísta sobre um Deus universal. Couto et al. (2013), salienta que Freud procurou estabelecer uma verdade histórica daquilo que é imaterial, oculto devido ao recalque destacando na psicanálise a importância da verdade subjetiva de cada sujeito. Segundo o autor, a perspectiva do sintoma também é uma verdade recalçada.

No caso de Moisés, as pesquisas de Freud alocam a verdade histórica no lado da tradição. Entre a verdade histórica e a verdade subjetiva, o retorno da verdade advém sobre o assassinato do pai que continuou a ser morto pelo povo de Moisés deixando a questão em causa como estruturante do psiquismo na transmissão do significante Nome-do-Pai, ao que tange a função paterna. No cristianismo a imagem de Deus se desloca para Moisés e Cristo, sendo o pai um sintoma na formulação lacaniana (COUTO et al., 2013).

Quando Freud afirma que o problema da vida psíquica parte da relação com o pai, verifica-se o surgimento da religião nos movimentos sociais e no desenraizamento da era moderna. Ou seja, o religioso habita no psiquismo humano mesmo que o sujeito não siga nenhuma doutrina religiosa. No entanto, como a psicanálise se aplica às modificações do nosso tempo? Do ponto de vista teórico contemporâneo, trata-se de uma transgressão epistemológica e metodológica. A psicanálise transgressiva abrange mudanças sobre a condução das terapias. Novas aplicações no pós-modernismo operam na análise do conflito, nas formas de adoecimento e sofrimento psíquico nos dias de hoje, como orienta Rosolato (1983).

Na época de Freud o sofrimento originava-se da repressão, recalque e renúncia. Na sociedade contemporânea, as demandas são constituídas pela liquidificação dos afetos. O que retrata o excesso de satisfação, gozo e consumo desmedido em tempos de fragmentação pelo massacre da violência e biologização política do social. Muitos estudiosos transgrediram a psicanálise e trouxeram contribuições que vão além do Édipo, acrescentando uma riqueza de conceitos. Cito alguns deles como Otto Rank, Victor Tausk, Melanie Klein, Wilfred Bion, Wilhelm Reich, Donald Woods Winnicott, Sándor Ferenczi, Carl Gustav Jung, dentre outros que se voltam às concepções teóricas do corpo, das percepções, emoções e sensações.

O que o discurso da ciência desmascara é que nada mais resta de uma estética transcendental mediante a qual se estabeleceria um acordo, ainda que perdido, entre nossas instituições e o mundo. A realidade física verifica-se doravante impenetrável a qualquer analogia com qualquer tipo do homem universal. Ela é plena, totalmente inumana. O problema que se abre para nós não é mais a do co-nascimento, de uma co-naturalidade em que entrevemos a amizade das aparências. Sabemos o que cabe à terra e ao céu, ambos são vazios de Deus, e a questão é saber o que fazermos aparecer nas disjunções que constituem nossas técnicas. (LACAN 2005, p. 40)

As religiões predominam em algum embasamento científico? Na História da humanidade, as religiões existem devido às construções sociais e assumem formatos distintos através dos diversos modelos culturais de cada lugar no mundo. Distinguir a normalidade dentre as crenças culturalmente religiosas na perspectiva da psicopatologia psicanalítica, nos chama a atenção em avaliar o grau do conflito que limita os aspectos

¹⁶ A repressão instintual efetuada pelas religiões, exige do indivíduo que sacrifique à divindade seu prazer primário, o que permite à humanidade justificar suas próprias iniquidades com o exemplo divino (FREUD, 1907).

funcionais e de desempenho do sujeito provocando algum prejuízo a si mesmo ou ao outro havendo uma desagregação da vida psíquica¹⁷.

É enigmático a noção de um Deus que ora ‘escolhe’ um povo, o declara como seu e ele próprio como seu deus e depois não concedeu mais atenção a seus sócios humanos, diz Freud (1939[1934-38]). Na analogia da religião judaica nos deparamos com o fenômeno de latência, surgimento das manifestações inteligíveis e o acontecimento precoce como fenômenos religiosos, partindo da psicologia grupal na experiência do traumático nessas épocas primitivas¹⁸. Exemplificando, a circuncisão feminina ou masculina é um procedimento invasivo e muito presente em determinadas culturas, como no Judaísmo-islamismo. Evento ritualístico que traumatiza pela invasão da dor, da mutilação, da castração. O ódio entre os judeus se relaciona com o passado, operando inconscientemente no cotidiano, onde a luta incansável é uma disputa para tornar-se o favorito de Deus-pai na busca de completude e plenitude.

“Amarás o próximo como a ti mesmo?” É nesse lugar hiante que surgem interrogações, dúvidas, incertezas, questionamentos sobre o sexo e sobre a nossa existência, em que temos de amar o próximo como a nós mesmos. Porque o Outro é sombra de todo amor que sustenta o corpo nu (LACAN, 2005). Trajeto misto de identificação, recalque e sublimação que segue o destino remanejado das pulsões. Entre as progressões do espírito, o mecanismo da repetição nos conduz à interpretação do fenômeno religioso pelo sentimento ‘oceânico’ que move o psiquismo na devoção com a representação da vontade. Isso explicita na psicanálise que não devemos renegar o desejo, mas é preciso desvelá-lo, conhecê-lo e reconhecê-lo na subjetividade (self, imagem, identidade), nas relações¹⁹.

As produções psíquicas de um pai idealizado e divino acarretam na fé formações imaginárias que distorcem a realidade no tempo e espaço, evocando diferentes saudações religiosas no intuito de remediar as frustrações causadas pela imprevisibilidade da vida. Todavia, os sentimentos de falta e impotência acompanham os seres humanos na sensação de insegurança, medo e desamparo desde o nascimento. Passar pelas cruzeiras da existência é aceitar a realidade na via do aprendizado, da adaptação. Conforme Carré (2018) aponta, passar pelo princípio de realidade é um percurso de renúncia ao desejo do complexo edipiano, em que saímos da ilusão para o lugar de aceitação.

Diferente daquilo que é instaurado comumente, Deus não precisa ser um pai perfeito, absoluto ou ideal que nos concede apenas conquistas. Essa imagem nos lança ao reconhecimento de nossas falhas e imperfeições. Através dessa significação, Deus consola na falta, no vazio, na perda, no luto e na morte. O corpo feito em verbo pode ressignificar a tristeza e a alegria, aquilo que se ganha ou se perde – no dizer das coisas indizíveis. A propósito, Deus não vem estritamente para falar. Mas, ressignificar as fissuras da existência.

“Vocês vêm como são as coisas. As coisas são feitas de esquisitices. Talvez seja um caminho pelo qual se possa esperar um futuro da psicanálise – ela devia se dedicar suficientemente à esquisitice” (LACAN 2005, p. 64). No balanço da poética existencial adentramos na reconfiguração da fé, capaz de transformar e restaurar o sentido da experiência humana na via da ressignificação. O amor abastece a fé na religião, ambas, constituídas por sentimentos narcísicos infantis, os quais devem passar pelo interdito para regular o caminho das pulsões. Entre o viver e as aparências do divino há no ser existencial memórias concretas, ora invisíveis, abstratas, flutuantes. A essência da fé na experiência mística é um segredo íntimo, semelhante ao

¹⁷ Para O. Fenichel os conteúdos reprimidos expressam-se na alteração das funções físicas e as partes do corpo afetadas são tomadas como substitutas das genitais (LIFSCHUTZ, 1957 apud JUNIOR, 2018).

¹⁸ O trauma é denominado impressões primitivas da primeira infância que retorna na qualidade de compulsão à repetição (FREUD 1939[1934-38]).

¹⁹ CARRÉ, D. **Psicanálise, Hermenêutica e Religião em Paul Ricouer**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

milagre daquilo que não estamos vendo, porém, sabemos que está aqui de forma exclusiva, como parte da subjetividade.

Considerações Finais

Neste estudo revisitamos os conceitos freudianos alcançando reflexões no ponto de vista da técnica, da análise e da metodologia psicanalítica. Levantamos questões que se mostram na contemporaneidade envolvendo religiosidade e saúde mental no movimento histórico-cultural na rede, na comunidade, no coletivo. Vimos que as formas de organização social se dão através e na cultura sobre processos civilizatórios, na emergência institucional dos sistemas. Quanto à rigidez dos sistemas culturais no âmbito religioso, faz-se necessário o desenvolvimento de ações para o respeito mútuo à diversidade na pauta dos Direitos Humanos.

Os resultados da pesquisa sinalizam que por meio das vivências em grupo na religião há aprendizado, estabelecimento de vínculo afetivo, identificações, criação de leis sobre diferentes costumes e construção de sentido idealizado na comunicação livre pela linguagem, outrora com gestos. O que Freud, em suas pesquisas etnológicas apresentou na formação da cultura e das civilizações demarcando a relação do ser com a existência.

Nota-se que a religião ao fazer parte do psiquismo humano, também, é vivenciada de maneira distinta por cada grupo, diante do multiculturalismo na biodiversidade. O que engendra as tradições e hábitos moldados pela experiência mística tanto de influência religiosa como pela família contemporânea. A mitologia demonstra que o desejo está entre nós, porém, o imperativo da atualidade: goza!, nos lança às tentações, tal como, para o “pecado”. Então, velamos o pai no canto de uma reza que nos reconcilie com a humanidade e os anjos.

Do divã para o universo, ressignificar a fé em si mesmo é conceder lugar para as emoções desmistificando, desmascarando preconceitos e estigmas na compreensão dos novos “tabus” (proibições). O que Freud, Marx e Nietzsche colocam em suspeita numa ótica crítica é, exatamente, esse modo que nos relacionamos em sociedade, com o Outro no mundo. Por vezes, esquecemo-nos que o divino é sutileza sem ideal. Podemos odiar Deus-Pai pela falta-a-ser ou amá-lo por sua onipresença, entretanto, a real felicidade está na profundidade do nosso coração como algo particular, singular. E todo “segredo” confessado, falado, dito em discurso é uma dor de amar no padecimento da alma. Acreditar, crer, ter fé em algo bom, mesmo que seja incógnito apazigua o espírito e dá sabor à existência.

Almejar viver no “paraíso” não se trata de livrar a humanidade das trevas, mas aprender a cultivar jardins dentro de nós. O que é sagrado! O sentido está em todas as coisas. Mas somente falando, podemos simbolizar ao significante que escapa. Depois da metáfora paterna, a angústia compõe a convergência com a moral. Manter a estabilidade emocional, no cuidado da saúde mental inclui o ‘eu’ em suas estações nos aspectos da subjetividade.

Passamos por mudanças radicais no pós-modernismo, o que abrange transformações da vida no cotidiano. Esse desfecho é um fator que nos coloca à procura de proteção, amparo e consolação no apaziguamento do espírito. Logo, na religiosidade podemos alcançar vivências de bem estar ou sensações de desconforto sobre a realidade na emergência de conflitos intrapsíquicos, ainda que não haja um quadro patológico.

Pois, somos abençoados com desejos jamais satisfeitos no aprisionamento das paixões. O amor edifica a fé, restaura o espírito no arranjo do tempo e dos corpos que repousam na experiência sentida.

Referências

- BIRMAN, J. NICÉAS, C. A. **Psicanálise e psicoterapia**. Rio de Janeiro: Campus, 1983.
- CARRÉ, D. **Psicanálise, Hermenêutica e Religião em Paul Ricouer**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.
- CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA. **Psicologia, laicidade, espiritualidade, religião e outras tradições: encontrando caminhos para o diálogo**. Belo Horizonte, MG: CRP04, 2019.
- COUTO, R. ALBERTI, S. **Moisés e a verdade: retorno à questão da verdade histórica**. Trivium, Rio de Janeiro, v. 5 n. 1, 2013.. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2176-48912013000100010>. Acesso em: 15 jan 2021.
- FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- FOUCAULT, M. **Nietzsche, Freud e Marx**. São Paulo: Princípio Editora, 1997.
- FOUCAULT, Michel. **O corpo utópico, as heterotopias**. São Paulo: Edições, 2013.
- FROMM, E. **O dogma de Cristo e outros ensaios sobre religião, psicologia e cultura**. 2ª Ed. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1965. Disponível em: <https://filosoficabiblioteca.files.wordpress.com/2016/03/fromm-erich-o-dogma-de-cristo-e-outros-ensaios-sobre-religi_c2a3o-psicologia-e-cultura.pdf>. Acesso em: 05 jan 2021.
- FREUD, S. Atos obsessivos e práticas religiosas. In: FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Vol. IX (1907). Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda, 1976.
- FREUD, S. Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância. In: FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Vol. XI (1910). Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda, 1970.
- FREUD, S. O futuro de uma ilusão. In: FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Vol. XXI (1927). Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda, 1974.
- FREUD, S. O mal-estar na civilização. In: FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Vol. XXI (1929-1930). Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda, 1974.
- FREUD, S. O Ego e o Id. In: FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Vol. XIX (1923). Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda, 1976.
- FREUD, S. Moisés e o Monoteísmo: três ensaios. In: FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Vol. XIII (1939[1934-38]). Rio de Janeiro: Imago Editora LTDA, 1975.
- FREUD, S. Totem e Tabu. In: FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Vol. XXIII (1913[1912-13]). Rio de Janeiro: Imago Editora LTDA, 1974.
- GOFFMAN, E. **Estigmas: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

JUNIOR, N. B. A. **Os estigmas místicos e a psicanálise: um diálogo.** 1ª Ed. São Paulo: Edições Fons Sapientae, 2018.

LÉVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem.** Campinas, SP: Papirus, 1989.

LÉVI-STRAUSS, C. **Totemismo hoje.** Petrópolis: Vozes, 1975.

LACAN, J. **O triunfo da religião: precedido de discurso aos católicos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

LACAN, J. **O seminário 11.** Os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise (1964). 2ª Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1981.

SANTOS, Renato dos; GUTELVIL, Luciene (Orgs.). **Ontologia, Política e Psicanálise: discurso acerca da alteridade.** Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

Religião e Psicologia no diagnóstico e tratamento de psicopatologias

Flávia Mikaele Ribeiro dos Santos Vieira
Graduada em Psicologia

Leonardo Augusto Couto Finelli
Prof. Dr. na Universidade Estadual de Montes Claros – UNIMONTES

Resumo: A loucura sempre foi de interesse da religião e do campo da saúde. A história do adoecimento psíquico adotou reconhecimentos ora religiosos, ora de adoecimento. O diagnóstico diferencial reconhece o comportamento como esperado culturalmente, ou, que demande intervenção clínica. Assim, analisou-se como esse é realizado. Para tal, escrutinou-se a literatura. Os resultados indicam que há evolução quanto ao olhar da religião e da psicologia nos diagnósticos diferenciais, visto que a religiosidade está presente nas vivências humanas. Isso instiga a consideração das questões religiosas dos pacientes na clínica. Além disso, reconhece-se que o diagnóstico equivocado pode ser realizado tanto por profissionais da saúde quanto por líderes religiosos, o que destaca a necessidade de aprimoramento nas diretrizes de avaliação. Conclui-se que os fenômenos religiosos são tomados como uma função de sobrevivência dos indivíduos que as utilizam como forma de diminuir a angústia criada pela existência em seus comportamentos cotidianos, e que se diferenciam da sintomatologia clínica disfuncional.

Palavras-chave: Religião. Espiritualidade. Diagnóstico. Psicologia.

Introdução

A loucura (ou alterações mentais caracterizadas pelo afastamento dos modos habituais de pensar, agir e sentir do indivíduo, como descritas no ocidente), no passado, era considerada como produto sobre-humano. Tal era promovida por espíritos, possessões, estados de transe, etc. Todos os comportamentos considerados “anormais”, para sociedade ocidental, se encaixavam sob os encargos da “loucura” que era a marca de anormalidade. Tal era, comumente, vista a partir de representações do âmbito sagrado, ou demoníaco, e ganhava parte de sua significação nas expressões da religiosidade (ACKERKNECHT, 1993).

Na história da doença mental, a “loucura” sempre teve uma ligação íntima com a religião. O desenvolvimento do conceito de adoecimento não foi diferente do ilustrado pelos povos do passado. O enlouquecer, ou, a patologia mental, que são inteiramente humanas, foram culturalmente associadas à experiência religiosa em suas diversas formas (DALGALARRONDO, 2008; FOUCAULT, 1968).

Isso porque, durante longo período da história, as organizações religiosas responsabilizaram-se por institutos para o tratamento daqueles que deveriam ser apartados da sociedade, os loucos. Assim, aquelas conduziram as intuições para doentes. Algumas tinham propósito humanitário e atuavam com respeito pelos doentes. Outras os abrigavam ao trabalho e agiam com violência e/ou negligência para com esses indivíduos (DALGALARRONDO, 2008).

Considerado o desenvolvimento da medicina, tem-se sua evolução com o avanço da psiquiatria como campo de especialização, a partir do século XVIII, com o apoio de Philippe Pinel. Esse médico e pesquisador tinha o objetivo de compreender os estados mentais que levavam os doentes psiquiátricos a terem comportamentos atípicos. Tal especialidade passou então a reconhecer a loucura como condição clínica, passível de tratamento, e, conseqüentemente, de cura. Nesse sentido, retirou do campo da religião o poder

de intervenção e tratamento. As clínicas sanitaristas passaram a acolher o louco que anteriormente era asilado nas instituições religiosas (FOUCAULT, 1968). Não obstante, a transição foi gradativa, e, ainda hoje, ambas instituições convivem na sociedade.

Hodiernamente, reconhece-se que as instituições religiosas perderam forças quando ao acolhimento e tratamento do louco. Nesse sentido, como mostra a história da psiquiatria, a maioria dos casos psicopatológicos passaram a ser tratados sob a responsabilidade clínica. Não obstante, nem todos os enfermos/loucos se mostram como tratáveis, e, conseqüentemente, recuperáveis, a partir do modelo da saúde (CASTEL, 1978). Tal reconhecimento auxilia a sustentar o papel da religião, pela perspectiva da esperança, de que o poder, divinizado, possa curar o enfermo/louco.

Entende-se também que a religiosidade influencia o ser humano em seu meio sociocultural, para além do acolhimento dos casos de loucura. Aquela é uma das formas de expressão que mais interfere na subjetividade dos indivíduos. Além disso, a religião assume forte papel como elemento de regulação social. Isso porque atua como o meio onde se permite a expressão de crenças, valores, emoções, e, comportamentos. Essa influência aparece de forma clara nos atendimentos clínicos da Psicologia já que a religião permite que os indivíduos adquiram a percepção de si e de seu mundo (SENGL, 2000).

Vários estudos demonstram a necessidade de se qualificar a importância do envolvimento da percepção religiosa do indivíduo, no modo de se arquitetar e experienciar a vida e diferenciá-la do sofrimento mental. Isso porque há a aceção tanto de comportamentos normais, quanto do sofrimento psíquico por meio de experiências religiosas (DALGALARRONDO, 2008; FOUCALT, 1968; MACHADO, 2001).

Considerada a dimensão da religiosidade para o funcionamento psíquico, reconhece-se que há aumento nos níveis positivos no bem-estar psicológico; redução nos índices de depressão e/ou suicídio; e, redução do uso de substâncias químicas por adictos (MOREIRA-ALMEIDA; LOTUFO NETO; KOENIG, 2006). Tal ideia é reforçada quando se assume a positividade das experiências religiosas na modificação da subjetividade dos comportamentos em relação ao estabelecimento de vínculos com pessoas e grupos sociais, assim como no desenvolvimento da empatia e autoconhecimento (BAUNGART; AMATUZZI, 2007). Considera-se ainda que a religião, a espiritualidade, e, as crenças, são entendidas pela comunidade geral e pelos profissionais de saúde como a fonte de qualidade de vida (FLECK; SKEVINGTON, 2007).

Por outro lado, comportamentos atípicos podem ser reconhecidos como adequados, ou típicos, em uma situação de culto religioso. Por exemplo, o recebimento dos dons ofertados pelo do Espírito Santo (como o “falar em línguas”, as curas, e mudanças de comportamentos, entre outros) reconhecidas a partir das manifestações sobrenaturais de Deus, por crentes de igrejas pentecostais, são perfeitamente aceitos e reconhecidos como adequados (e até valorizados ou admirados) (PASSOS, 2005; WULFHORST, 2013). De modo similar, os fenômenos de rebaixamento e estreitamento de consciência, são comportamentos esperados religiosos de diversos grupos (DALGALARRONDO, 2008). E ainda, a dissociação da consciência, é comum em líderes espirituais das religiões de matrizes africanas, assim como nos ritos xamanísticos (MIZUMOTO, 2012). Em todos esses casos, apesar da atipicidade dos comportamentos (que poderiam ser enquadrados sob o rótulo da loucura), os mesmos são esperados como manifestações adequadas, típicas, e, em alguns casos, invejáveis. Não obstante, é importante salientar, que em todas essas situações os indivíduos mostram-se como adaptados e funcionais socialmente, e tais manifestações se dão de modo adequado apenas na situação do culto/reunião do grupo religioso.

Nesse contexto, o papel dos psicólogos, a partir do seu referencial teórico clínico, se baseia em permitir que as pessoas tenham criticidade e abertura a novas experiências, assim como auxiliar os clientes para que estejam abertos ao crescimento. Tais percepções que podem estar relacionadas, ou não, com as tradições religiosas, devem ser reconhecidas, sem deturpações (alienação, alucinação, ou, delírio). Devem então distinguir a religião como promotora do crescimento pessoal, e não da alienação (CAMBUY; AMATUZZI; ANTUNES, 2006).

Nesse sentido, para os profissionais da saúde, os transtornos mentais são determinados em relação aos valores e normas culturais, sociais, e familiares. Assim a Psicologia entende que são as estruturas e interpretações do funcionamento psíquico que moldam os sintomas e os comportamentos que servem de critério de diagnóstico. As contribuições da cultura são relevantes para a avaliação e classificação nosológicas que foram levadas em consideração na construção do Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais – DSM-5 (APA, 2013) e da Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde – CID-10 (OMS, 1996) (manuais estruturados a partir do modelo médico).

Em especial o DSM-5, aborda na sessão III o tema “Formulação Cultural”, que inclui ferramentas para avaliação e diagnóstico sobre a cultura. Por ser referência para diagnóstico, essa inovação, que não estava presente nas edições anteriores, acolhe elementos culturais como determinantes do funcionamento subjetivo e singular de cada indivíduo. Reconhece assim, que manifestações que outrora eram consideradas anormais ou patológicas, possam ser reconhecidas dentro do arcabouço de comportamentos considerados adequados para o sujeito e/ou comunidade em uma dada cultura ou subgrupo cultural (APA, 2013).

O glossário do DSM-5 também faz referência aos sofrimentos que estão ligados à cultura. Esses conceitos são importantes e devem ser levados em consideração na prática clínica. As construções históricas das síndromes ligadas à cultura são de interesse da psiquiatria cultural. No DSM-5 o construto é expresso por três conceitos, que possuem mais utilidade para a prática clínica: 1 - as síndromes culturais, que são sintomas que ocorrerem de forma recorrente e são identificados em um contexto específico; 2 - o idioma cultural de sofrimento, que contempla a forma de falar de um sofrimento entre indivíduos de um grupo cultural com etnia e religiões semelhantes; e, 3 - a explicação cultural, que lida com os rótulos e aspectos que formulam um etiologia para os sintomas e sofrimentos (APA, 2013).

Nessa perspectiva, entende-se que a saúde e a doença não são fenômenos estáveis. São princípios que surgiram a partir da evolução social e histórica da humanidade, e assim, são conceitos multideterminados. Tais, atualmente, incluem o âmbito espiritual com a junção de aspectos físicos, psíquicos e sociais. Essa nova dimensão acolhe a ideia de que os atendimentos clínicos tem diferentes dimensões, entre elas a que mostra a construção de subjetividade e leva em consideração que a doença gera ruptura em todas as áreas da vida do paciente. Nesse sentido, a ação de cura deve atender os vários fatores e aspectos sejam eles biológicos, psicológicos, sociais e espirituais (FERREIRA, 2015).

Nessa perspectiva, de promoção da saúde, a Psicologia busca caminhos para tratar o mais absoluto dos pacientes. Isso porque o paradigma biológico passou a ser complementado pelos modelos psicológico, social, ecológico e espiritual. Assim, estima-se o papel de todas essas dimensões no tratamento de enfermidades crônicas, às vezes de difícil controle por fármacos ou terapias biológicas (BORGES, 2013).

Para que haja integração entre as dimensões espirituais e religiosas na vida dos clientes, durante o processo terapêutico, é necessário profissionalismo e ética, além de habilidades e conhecimento técnico pelo terapeuta. Esse compara os dados coletados com o paciente em relação a seus sinais e sintomas, assim como suas crenças, para configurar a queixa. Essa, por sua vez, levará ao diagnóstico e a indicação terapêutica benéfica para o cliente. Não obstante, ainda se reconhecem problemas em relação à ética dos terapeutas, como aqueles que reduzem a liberdade do paciente e podem violar o contrato terapêutico (FERREIRA, 2015).

Nesse sentido é lícito reconhecer que a cultura, em especial a religião, pode promover nos indivíduos comportamentos que serão reconhecidos como típicos e adequados, ou como atípicos e que precisam ser modificados/tratados. Assim, manifestações religiosas podem escamotear sintomas psicopatológicos que são vistos como adaptados pelo grupo religioso, ou, promover funcionamentos que são aceitos no grupo, mas que fora desse podem ser reconhecidos como sintomas clínicos.

Nessa perspectiva, o presente trabalho buscou através da discussão teórica da produção bibliográfica estabelecer as relações sobre a associação do adoecimento psíquico com manifestações religiosas. A pesquisa nesta área buscou entender a relação dos fenômenos entre saúde, doença e religião na vida das pessoas,

com o objetivo de verificar se há consideração de manifestações religiosas em diagnósticos diferenciais apresentados por profissionais da saúde.

1. Materiais e métodos

A investigação constituiu de pesquisa bibliográfica fontes científicas distintas como: artigos (de periódicos com *peer review*), livros e dissertações. A busca se deu com o uso dos descritores: Religião; Psicologia; e, Diagnóstico (combinados entre si), na base virtual da Biblioteca Virtual em Saúde (BVS).

A seleção do material se deu a partir da leitura do título e resumo das fontes encontradas e disponíveis para *download*, publicados entre os anos de 2006 a 2016. Foram selecionados nove artigos (Quadro 1 em anexo), que possuem descritores e temas relacionados com os objetivos da pesquisa. Esses foram lidos e analisados e sumarizados.

2. Resultados e discussão

Como se verifica no Quadro 1. Vários estudiosos abordam a relação existente entre as experiências espirituais e ocorrências patológicas relacionadas ao funcionamento psíquico.

Historicamente, houve grande contribuição às ciências humanas pela antiga Companhia de Jesus (1540-1775). Em especial, em relação às práticas psicológicas. Hodiernamente, aquelas contribuições continuam a influenciar a cultura ocidental, ao demonstrar que no passado já havia preocupação em relação às questões de saúde mental por parte da religião (SILVA, 2006).

Há três possibilidades de reconhecimento das concepções religiosas, uma considerada boa e duas nocivas à saúde. Das concepções religiosas negativas, uma é desenvolvida de forma proibitiva, e corresponde a figura de um ser neurótico que segue, a rigor, os preceitos impostos pela religião. Outra concepção negativa seria aquela em que o indivíduo, ainda com personalidade neurótica, tem receio em se libertar e enfrentar seus comportamentos viciosos. A última, considerada saudável seria a religião de espírito, onde as práticas religiosas não “sufocam” os indivíduos, não unifica suas tendências, nem incentiva o individualismo, ou às práticas que despersonalizam as características do sujeito (GOMES, 2006).

A atuação dos videntes, místicos e demais representantes de várias religiões, tem instigado os profissionais da área da saúde a fazer uma diferenciação entre manifestações e comportamentos que seriam relativos à experiência espiritual saudável e as que seriam transtornos psicóticos (como algumas manifestações de natureza religiosa). São elencados nove critérios de diferenciação em relação à experiência vivida, a saber: ausência de sofrimento psicológico; ausência de prejuízos sociais e ocupacionais; duração curta da experiência; atitude crítica (ter dúvidas sobre a realidade objetiva da vivência); compatibilidade com o grupo cultural ou religioso do paciente; ausência de comorbidades; controle sobre a experiência; crescimento pessoal ao longo do tempo; e, uma atitude de ajuda aos outros. Tais condições, quando presentes, indicam uma experiência espiritual não patológica (MENEZES JUNIOR; MOREIRA-ALMEIDA, 2009).

Reconhece-se também haver ampla diferenciação entre manifestações espirituais e o transtorno mental. As manifestações espirituais são suaves e não geram sentimentos desagradáveis. De modo geral, quem vivencia sabe diferenciar o que é interno do que é externo, diferentemente dos transtornos mentais que são intensos e causam sentimentos e problemas desagradáveis para o indivíduo que não sabe diferenciar o que é interno do externo. Nos casos patológicos os termos e os conflitos aparecem de forma abrupta e trazem perturbações para a vida diária do acometido (GROF; GROF, 1990).

A forma como são abordados os problemas mentais e as questões religiosas são de maior preocupação para os profissionais da área da saúde. Isso porque os manuais de diagnósticos, comumente, adotam o mesmo tratamento/proposta terapêutica, para situações diferentes, em função de apresentarem sintomatologias

semelhantes. Isso possibilita, por exemplo, tratar crenças religiosas como se fossem doenças mentais, ou, tratar misticismo como se fossem alucinações, entre outras confusões em termos de proposições de intervenções. Nesse sentido, é necessário ter cautela ao fazer pressuposições sobre a saúde mental de um paciente, e mais ainda, de um paciente com grande crença/fé religiosa (CAMBUY; AMATUZZI; ANTUNES, 2006).

Nesse sentido, reconhece-se a grande influência da religião nas práticas clínicas. Isso porque essas acompanham o sujeito no desenvolvimento de sua cultura e seus valores. É a partir das observações clínicas que se pode definir se a religião contribui com aspectos saudáveis, ou se se tornou patológica quando é recebida na demanda do cliente. Nesse sentido, há a necessidade, por parte dos profissionais, de incentivar a emergência das experiências religiosas do cliente. Não obstante, esse profissional deve ter referências e atitudes para permitir o encontro do cliente consigo mesmo (CAMBUY; AMATUZZI; ANTUNES, 2006).

Há também relação entre religião e a saúde dos seus adeptos. Assim, perfilha-se as virtudes encontradas em se integrar tais temas, como por exemplo, ao se falar sobre os traços culturais ligados à religião e as influências que os fiéis sofrem frente a sua escolha religiosa. Assim, reconhece-se que a escolha religiosa faz parte da vivência do indivíduo. A forma como esse indivíduo interpreta teologicamente suas doenças, interfere nos seus comportamentos em relação à doença, bem como quanto à adesão ao tratamento (e/ou prevenção). Mesmo que o indivíduo saiba que as doenças têm ocorrências naturais (de causas biológicas ou ambientais), aquele com devoção à religião acredita que o mal possa ser ocasionado por intervenções divinas (HEFNER, 2007).

A religião pode ser considerada como um fenômeno social e cultural, que inclui: as concepções religiosas; os sentimentos e afetos relacionados com as entidades às quais os indivíduos se relacionam; e, os ritos relativos às concepções e emoções advindas das práticas religiosas. A partir dessa perspectiva pode-se entender a cognição ligada aos fenômenos religiosos como uma função de sobrevivência dos indivíduos que as utilizam como forma de diminuir a angústia criada pela existência (PAIVA, 2007).

Nessa perspectiva é importante a realização do diagnóstico diferencial dos transtornos mentais, pois esse permite a orientação e reestruturação de uma proposta de tratamento correto. É importante também o acompanhamento frequente para evidenciar se houve melhora no quadro clínico, pois ainda é possível notar o aumento no número de diagnósticos errôneos (FINELLI; MENDONÇA, 2015).

Estudos desenvolvidos com a população latino-americana analisaram os critérios para se fazer diagnóstico diferencial. Pelo menos um utilizou amostras clínicas de pacientes com transtorno psicóticos comparando-os a amostra de pessoas não pacientes clínicos que também já tinham tido experiências psicóticas (os entrevistados desse grupo eram em sua maioria parte espiritualistas ou paranormais), o trabalho utilizou como método entrevistas e a análise dos discursos dos entrevistados. Os dois grupos apresentaram as mesmas médias de escores totais quanto ao entendimento anormais/psicóticos. Contudo os grupos apresentaram diferenças importantes, visto que o grupo de amostra clínica tinha problemas cognitivos acentuados, sintomas depressivos, e sintomas ansiosos. Nesse grupo, os entrevistados tinham maior propensão de atribuir suas anomalias e sintomas psicóticos à terceiros. Já o grupo não clínico demonstrou maior propensão a compreender suas experiências como normais e positivas (KOENIG, 2007).

Outro estudo desenvolvido com pessoas que desempenham atividades espiritistas, ou a parapsicologia, realizado no Brasil, Argentina e Peru, indicou a prevalência alta de experiências anômalas e/ou psicóticas associadas aos altos níveis de espiritualidade, assim como, melhoria da saúde mental, de adaptação social, e, bem-estar. Reconhece-se que a experiência religiosa junto às experiências em geral é considerada positiva para a saúde. O estudo demonstrou que, de modo geral, as pessoas que já passaram por situações de possessões espirituais, ou similares (como a incorporação espiritual), não possuem maiores taxas de patologias, e ainda demonstram maior facilidade para lidar com os eventuais traumas e situações adversas, em comparação a outros grupos. Tal percepção, pode sugerir que a religião e a crença promovem auxílio ao funcionamento

psíquico como fator de proteção terapêutica (MOREIRA-ALMEIDA; CARDEÑA, 2011).

De modo similar, outro estudo, que buscou a relação entre religiosidade e saúde mental, indicou que essa tem sido uma perene fonte de controvérsias. Tal se deu por revisão que identificou 850 artigos publicados, sobre o tema, ao longo do século XX. Esse evidenciou que o envolvimento religioso está associado a melhor saúde mental. Porém indicou que em duas áreas da associação da religiosidade com a saúde mental ainda necessitam de maior investigação, a saber: a compreensão dos fatores mediadores da associação dessas áreas; e, a aplicação de tal associação na prática clínica (MOREIRA-ALMEIDA; LOTUFO NETO; KOENIG, 2006).

Não obstante, a investigação sobre a doença mental deve conter a observação permanente das manifestações apresentadas pelo paciente (DALGALARRONDO, 2008). Evidencia-se assim a dificuldade que há em fazer a definição específica de um transtorno mental, diferenciando-o de uma manifestação de ordem religiosa, visto que também não é bem definido o conceito de saúde e de psicopatologia para o segundo grupo. Por isso, o processo diagnóstico deve partir da dialética permanente para explicar as manifestações e fazer um paralelo com possíveis doenças.

O diagnóstico diferencial deve perpassar as dimensões “puramente” sintomatológicas da saúde e/ou da religião/experiência religiosa, de modo a incluir noções de adaptação, funcionalidade, assertividade, adequação dos comportamentos manifestos. Isso torna sua categorização muito mais complexa, visto que para tal classificação, o avaliador (profissional da saúde ou líder religioso) deve considerar uma série de elementos que envolvem juízos de valores. Por exemplo, questões culturais, como a adaptação dos ritos para o grupo/sociedade; integração e aceitação do grupo social do avaliado; promoção de bem-estar (ou sofrimento) para o avaliado (e para seus próximos); entre diversos outros.

Considerações finais

Verifica-se que o diagnóstico equivocado pode ser realizado tanto pelos profissionais da área da saúde quanto pelos líderes espirituais, quando se trata do reconhecimento de demandas clínicas e/ou espirituais. Destaca-se assim a necessidade do aprimoramento das diretrizes diagnósticas, de modo a torná-las mais seguras ao diagnóstico de transtornos mentais, diferenciando-os das reações advindas das crenças e manifestações religiosas.

O diagnóstico é importante para identificação, e possível intervenção/tratamento, de problemas mentais. Sua produção necessita de qualidade no trabalho de quem o realiza, pois, o mesmo pode se tornar perigoso se errôneo. O diagnóstico é ferramenta importante para conhecer o sujeito, conhecer e trocar ideias e informações, sobre o caso, para que posteriormente seja feito um encaminhamento para o “tratamento” correto (ou não) (VIEIRA, 2001).

Os dados em conjunto revelaram que grande parte dos pacientes que procuram a clínica manifestam a presença da religião e da espiritualidade em suas vidas. Nota-se assim que o contato com os temas religiosos são, e serão, constantes nos atendimentos clínicos e no exercício das profissões da saúde. Fica claro que a atuação do psicólogo deverá se basear no âmbito da vida do sujeito, de modo a auxiliá-lo a restabelecer a sua saúde e sua qualidade de vida.

Como referenciado por Cambuy, Amatuzzi e Antunes (2006), durante as práticas profissionais é comum aparecer questões religiosas nas expressões clínicas, pois essas estão inteiramente ligadas com o sofrimento (ou resiliência) trazido para o diagnóstico. A confusão pela falta de conhecimento faz com que interpretações errôneas aconteçam e promovem que os problemas religiosos (como vivências e crenças divinizadas/demoníacas e/ou possessões) sejam confundidos, por profissionais da saúde, como problemas patológicos, assim como os problemas patológicos sejam confundidos também, pelos orientadores religiosos, como problemas religiosos (doutrinários e de culpabilidade).

Nesse sentido, reitera-se a importância do diagnóstico diferencial. Entende-se que esse não deve

reduzir o sujeito a um rótulo (classificação diagnóstica com codificação do CID-10 ou DSM-5), e sim, levar em consideração as vivacidades psíquicas de cada ser humano. O diagnóstico não deve assumir uma condição de descrédito, e precisa ser questionado e avaliado ao longo do atendimento de modo a se evitar o comprometimento daquele que apresenta um sistema de crenças (o religioso), com o não cuidado do acometido psicologicamente (doente).

Referências

- ACKERKNECHT, E. H. **Breve história de psiquiatria**. Buenos Aires: Editorial Universitária de Buenos Aires, 1993.
- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION – APA. **DSM-5: Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais**. 5. ed. Porto Alegre: Artmed, 2013.
- BAUNGART, T. A. A.; AMATUZZI, M. M. Experiência religiosa e crescimento pessoal: uma compreensão fenomenológica. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n. 4, p. 95-111, 2007.
- BORGES, L. J.; BENEDETTI, T. R. B.; XAVIER, A. J.; D'ORSI, E. Fatores associados aos sintomas depressivos em idosos: estudo EpiFloripa. **Revista de Saúde Pública**, São Paulo, v. 47, n. 4, p. 701-710, 2013.
- CAMBUY, K.; AMATUZZI, M. M.; ANTUNES, T. A. Psicologia Clínica e Experiência Religiosa. **Revista Brasileira de Psiquiatria**, São Paulo, v. 28, n. 3, p. 242-250, 2006.
- CASTEL, R. **A Ordem Psiquiátrica: a idade de ouro do alienismo**. Rio de Janeiro: Graal, 1978.
- DALGALARRONDO, P. **Religião, psicopatologia e saúde mental**. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- FERREIRA, A. G. C.; DUARTE, T. M. M.; SILVA, A. F.; BEZERRA, M. R. Concepções de Espiritualidade e Religiosidade e a Prática Multiprofissional em Cuidados Paliativos. **Revista Kairós Gerontologia**, São Paulo, v. 18, n. 3, p. 227-244, jul./set. 2015.
- FINELLI, L. A. C.; MENDONÇA, A. S. M. Diagnóstico clínico x diagnóstico em psicanálise: a importância da escuta na construção do diagnóstico diferencial. **Revista Bionorte**, Montes Claros, v. 4, n. 1, fev. 2015.
- FLECK, M.; SKEVINGTON, S. Explicando o significado do WHOQOL-SRPB. **Revista de Psiquiatria Clínica**, São Paulo, v. 34, p. 146-149, 2007.
- FOUCAULT, M. **Doença mental e psicologia**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.
- GOMES, A. M. A. As Representações Sociais do Corpo e da Sexualidade no Protestantismo Brasileiro. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n. 1, p. 1-38, 2006.
- GROF, S.; GROF, C. **A tempestuosa busca do ser**. São Paulo: Cultrix, 1990.
- HEFNER, P. A Religião no contexto da cultura, teologia e ética global. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n. 2, p. 68-82, 2007.

- MACHADO, A. L. **Espaços de representação da loucura**: Religião e Psiquiatria. São Paulo: Papirus, 2001.
- MENEZES JUNIOR, A. M.; MOREIRA-ALMEIDA, A. O diagnóstico diferencial entre experiências espirituais e transtornos mentais de conteúdo religioso. **Revista Psiquiatria Clínica**, São Paulo,, v. 36, n. 2, p. 75-82, 2009.
- MIZUMOTO, S. A. **Dissociação, religiosidade e saúde**: um estudo no Santo Daime e na Umbanda. 2012. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social), Universidade de São Paulo, USP. São Paulo, 297p. 2012.
- MOREIRA-ALMEIDA, A.; CARDEÑA, E. Diagnóstico diferencial entre experiências espirituais e psicóticas não patológicas e transtornos mentais: uma contribuição de estudos latino-americanos para o CID-11. **Revista Brasileira de Psiquiatria**, São Paulo, v. 33, supl. 1, p. 21-28, maio 2011.
- MOREIRA-ALMEIDA, A.; LOTUFO NETO, F.; KOENIG, H. G. Religiosidade e saúde mental: uma revisão. **Revista Brasileira de Psiquiatria**, São Paulo, v. 28, n. 3, p. 242-250, 2006.
- ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE – OMS. **Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde**: CID-10 Décima revisão. 3. ed. São Paulo: EDUSP, 1996.
- PAIVA, G. J. Psicologia Cognitiva e Religião. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n. 1, p. 183-191, 2007.
- PASSOS, J. D. **Pentecostais**: origens e começo. São Paulo: Paulinas, 2005.
- SENGL, C. S. **Religião e Autoconhecimento**. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC. Florianópolis, Santa Catarina, 201p. 2000.
- SILVA, P. J. C. Psicologia organizacional e exercício do desejo na Antiga Companhia de Jesus. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n. 4, p. 79-95, 2006.
- VIEIRA, M. A. Dando nome aos bois: sobre o diagnóstico em psicanálise. In: FIGUEIREDO, A. C. (Org.). **Psicanálise, pesquisa e clínica**. Rio de Janeiro: IPU, 2001.
- WULFHORST, I. O Pentecostalismo no Brasil. **Revista Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v.35, n.1, p. 7-20. 1995.

ANEXO

Quadro 1 – Material selecionado para a pesquisa.

| ARTIGOS | TEMAS |
|---|--|
| CAMBUY, K.; AMATUZZI, M. M.; ANTUNES, T. A. Psicologia Clínica e Experiência Religiosa. Revista Brasileira de Psiquiatria , São Paulo, v. 28, n. 3, p. 242-250, 2006. | Reflexão sobre a questão da religiosidade na clínica psicológica a partir do referencial teórico humanista. |
| GOMES, A. M. A. As Representações Sociais do Corpo e da Sexualidade no Protestantismo Brasileiro. Revista de Estudos da Religião , São Paulo, n. 1, p. 1-38, 2006. | Realiza pesquisa que busca explicitar as representações sociais sobre o corpo e a sexualidade no prisma do grupo religioso do protestantismo brasileiro. |
| HEFNER, P. A Religião no contexto da cultura, teologia e ética global. Revista de Estudos da Religião , São Paulo, n. 2, p. 68-82, 2007. | Discute o papel da religião na cultura, as interpretações teológicas sobre natureza, doença, mal, e a formação de uma ética global. |
| KOENIG, H. G. Religião, espiritualidade e transtornos psicóticos. Rev. Psiq. Clín. São Paulo, v. 34, supl. 1; p. 95-104, 2007. | Examina a prevalência de crenças e atividades religiosas entre pessoas não-psicóticas nos Estados Unidos, Brasil e em outras áreas do mundo, a revisão indicou que cerca de um terço das psicoses têm conteúdo religioso, porém nem todas as experiências religiosas são psicóticas. |
| MENEZES JUNIOR, A. M.; MOREIRA-ALMEIDA, A. O diagnóstico diferencial entre experiências espirituais e transtornos mentais de conteúdo religioso. Rev. Psiq. Clín. , São Paulo, v. 36, n. 2, p. 75-82, 2009. | Discute como experiências espirituais podem ser confundidas com sintomas psicóticos e dissociativos, constituindo-se muitas vezes em um desafio para o diagnóstico diferencial. |
| MOREIRA-ALMEIDA, A.; CARDEÑA, E. Diagnóstico diferencial entre experiências espirituais e psicóticas não patológicas e transtornos mentais: uma contribuição de estudos latino-americanos para o CID-11. Rev. Bras. Psiquiatr. , São Paulo, v. 33, supl. 1, p. s21-s28, mai. 2011. | Busca a contribuição da Classificação Internacional de Doenças-11ª edição no diagnóstico diferencial entre experiências espirituais/anômalas e transtornos mentais indicando que seria útil incluir informações relativas ao diagnóstico diferencial entre experiências espirituais e transtornos mentais. |
| MOREIRA-ALMEIDA, A.; LOTUFO NETO, F.; KOENIG, H. G. Religiosidade e saúde mental: uma revisão. Revista Brasileira de Psiquiatria , São Paulo, v. 28, n. 3, p. 242-250, 2006. | Analisa, a partir da literatura, a relação entre religiosidade e saúde mental reconhecendo-a a partir de uma perene fonte de controvérsias. |
| PAIVA, G. J. Psicologia Cognitiva e Religião. Revista de Estudos da Religião , São Paulo, n. 1, p. 183-191, 2007. | Propõe a discussão contemporânea da religião como “natural” e resultado de processo cognitivo oriundo da seleção natural. |
| SILVA, P. J. C. Psicologia organizacional e exercício do desejo na Antiga Companhia de Jesus. Revista de Estudos da Religião , São Paulo, n. 4, p. 79- 95, 2006. | Sistematiza orientações práticas do manejo das relações pessoais, ideias, e intervenções psicológicas, de modo a zelar pela identidade e bom funcionamento da Ordem. |

Fonte: Elaborado para a pesquisa.

Qual a importância da religiosidade no processo de elaboração do luto?

Roberto William Dantas da Silva

Psicólogo especialista em Psicologia Hospitalar (FAVENI) e
pós-graduado em Neuropsicologia

Resumo: O presente estudo visa refletir sobre a importância da religiosidade diante do processo de enlutamento, abordando seu papel na forma de enfrentamento e representação simbólica para pessoas enlutadas. Desse modo, o objetivo deste estudo visa compreender, também, o papel da psicologia ao acolher a religiosidade enquanto uma dimensão importante do fenômeno humano. O percurso deste estudo se organiza através do método de pesquisa bibliográfica e de documentos. Assim, o artigo se embasa em discutir a religiosidade como uma busca por sentido vivencial através da religião, um processo subjetivo, possibilitando dar sentido à vida e à morte, e como tal vivência como auxiliar no processo de enlutamento. Desse modo, concluiu-se que a religiosidade é fundamental para auxiliar na elaboração do luto, sendo um recurso subjetivo possível, estimulando a elaboração da dor e levando a pessoa a transformá-la numa representação simbólica mais saudável no seu processo de perda.

Palavras-chave: Religiosidade; luto; psicologia; crença religiosa.

Introdução

A religiosidade é uma das dimensões mais importantes da vida humana. É tida como um fenômeno de organização humana e, portanto, cultural. Está relacionado aos modos de crer e compreender a vida e as relações sociais que conformam as instituições, o corpo doutrinário, visão de mundo, sentido moral, práticas rituais e bens simbólicos. Religiosidade é a busca por sentido vivencial através da religião, um processo subjetivo, possibilitando dar sentido à vida e à morte. O luto é entendido enquanto uma reação natural na vida das pessoas que passam por uma experiência de perda. Esse processo decorre da perda de algo significativo, muitas vezes associado à perda de um ente querido, sendo que essa perda pode ser vivida tanto de forma individual como no contexto familiar.

O presente trabalho visa refletir a importância do uso da religiosidade no processo de enlutamento. Este estudo teve por objetivo avaliar a influência da religiosidade na elaboração do processo de luto como forma de enfrentamento. O luto é compreendido como um processo diante de uma perda significativa, com algumas reações e sentimentos esperados, e a partir do qual se pode elaborar esse processo.

Em diversas situações, o processo de luto apresenta complicadores que dificultam sua elaboração e podem influenciar no adoecimento do enlutado. Apresenta-se como possibilidade e uma ferramenta importante no momento de lidar com a perda, estimulando a elaboração da dor e levando a transformá-la em possibilidade de resolução. Desse modo, justifica-se o estudo dessa temática, uma vez que, inseridos na cultura, a religiosidade se apresenta como possibilidade e meio social para enfrentamento e conforto subjetivo.

A trajetória do artigo seguiu três pontos essenciais: a) breve contextualização sobre os estudos que relacionam religião, religiosidade e psicologia. b) O processo de luto e morte diante de suas implicações subjetivas e possibilidades de enfrentamento. c) a importância da religiosidade no processo de elaboração do luto.

Diante dos estudos bibliográficos, foi possível perceber que o papel da religiosidade pode ser um importante auxílio no enfrentamento e possibilidades de elaboração diante de alguma perda significativa

1. Psicologia e religião

A relação entre Psicologia e Religião possui um histórico de constituição que partiu de diversos filósofos e teóricos do conhecimento humano, que questionavam as ações humanas, seus aspectos de funcionamento comportamental, social e subjetivo. Tem sua origem nos estudos dos filósofos gregos pré-socráticos, mas a partir de Sócrates torna-se mais consistente, seguido por Platão, Aristóteles e outros (SCHULTZ; SCHULTZ, 2000, p. 17).

Segundo Peres, Simão e Nasello (2007), o termo psicologia, em sua raiz etimológica *psyché* (alma) mais o sufixo *logo* (razão, estudo), surgiu no final do século XVI. Assim, o pensamento original da psicologia era estudar e compreender o espírito – do latim *spiritus* – que significa, de forma literal, respiração. De acordo com os autores, os métodos científicos dos séculos passados eram limitados, o que favoreceu o afastamento da Psicologia em relação ao estudo do “não-palpável”, enquanto a medicina desenvolvia métodos para investigações do corpo.

Para Schultz e Schultz (2000, p. 18), ao contribuir com este histórico, é importante sinalizar que, na condição de ciência, a Psicologia surge no final do século XIX com Wilhelm Wundt, médico e filósofo alemão, considerado o pai da Psicologia por fundar o primeiro Instituto de Psicologia na Alemanha. Este marco da história possibilitou ampliar a visão sobre o homem, uma vez que sua constituição não ocorria apenas de forma abstrata e espiritual. Assim, é possível compreender que a Psicologia deixou de ser uma ciência do espírito por muito tempo.

Segundo Figueiredo (1991), gradualmente, as Ciências Humanas voltaram a ser vistas como ciências do espírito, nas quais seus objetivos passaram a ser a compreensão e comunicação, não a previsão e o controle. Desse modo, a religiosidade conseguiu tornar-se efetivamente um objeto de estudo da Psicologia, e a religião pôde estabelecer uma relação com a mesma, sem sobreposições entre essas diferentes áreas da existência humana. Neste caminho, a religiosidade apareceu nos estudos de diferentes pesquisadores da Psicologia, trazendo publicações que apontam a associação da mesma com aspectos que facilitam e/ou dificultam os processos de promoção da saúde mental. Nessa linha de pensamento, um autor que trouxe contribuições refere que:

As primeiras discussões sobre religião no âmbito da psicologia foram trazidas por Freud, que a considerou como remédio ilusório contra o desamparo. A crença na vida após a morte estaria embasada no medo da morte, análogo ao medo da castração, e a situação à qual o ego estaria reagindo é a de ser abandonado. (PERES; SIMÃO; NASELLO, 2007 apud FREUD, 1980, p. 153)

Desse modo, compreende-se uma relação importante entre o resgate da discussão sobre a Religião no âmbito de estudos da Psicologia, envolvendo seu caráter epistemológico e teórico. Segundo uma nota emitida pelo Conselho Federal de Psicologia (2012), não existe oposição entre Psicologia e religiosidade, pelo contrário, a Psicologia é uma ciência que reconhece que a religiosidade e a fé estão presentes na cultura e participam na constituição da dimensão subjetiva de cada um de nós. A relação dos indivíduos com o “sagrado” pode ser analisada pela(o) psicóloga(o), nunca imposto por ela(e) às pessoas com as quais trabalha.

Em se tratando de Psicologia e o Conselho Federal, é importante ressaltar que existe uma comissão instituída pelo Conselho Regional de Psicologia, em Minas Gerais, de Orientação em Psicologia, Laicidade, Espiritualidade, Religião e outros Saberes Tradicionais, CLEROT, e tem por objetivo refletir, dialogar e propor melhorias para temas específicos atinentes à Psicologia enquanto ciência e profissão, articulando ações com as instâncias internas, com a categoria e com a sociedade em geral para efetivação desses diálogos. Desse modo, tem também como finalidade subsidiar especificamente posicionamentos e orientações do CRP-MG. Assim, percebe-se que o diálogo tem sido construído e fomentando cada vez mais a relação entre Psicologia e Religião.

1.1 Religião

De acordo com Barros (2000), a religião pode ser entendida como um grupo ou sistema de crenças. Desse modo, para aprendermos todos os mistérios ligados à religião, é essencial compreender a ligação desta com a cultura. O autor define que a cultura é a soma total dos conteúdos, modos de pensamento e comportamentos que distinguem os diferentes grupos de pessoas, e tendem a ser transmitidos de geração em geração.

De acordo com Dalgalarrodo (2008), a religião possibilita dar significado à essência humana, pois ela é vista como uma luz que detém a escuridão, dando sentido à vida. Segundo o mesmo autor, é um conceito abrangente, marcado e caracterizado pela história, religião, tradições, valores, sistema de comunicação e normas de conduta.

Entre as inúmeras características associadas à cultura, é a religião a que detém maior importância. De acordo com Barros (2000), a religião é uma das dimensões mais importantes da vida humana, na medida em que,

Ela influencia o sentido da vida e da morte, o modo como se encara o mundo e os homens, as alegrias e o sofrimento, o modo como se vive a vida familiar (atitude frente ao divórcio, ao aborto, ao número de filhos, etc.), a maneira como se interpreta e vive a sexualidade, a tolerância ou o racismo, a política, a profissão. (BARROS, 2000, p. 5)

Segundo o autor, é importante salientar as diversas formas que a religião está inserida na cultura e na realidade humana, envolvendo formas de existir e construir seus modos de crença e enfrentamento. Outros autores também apontam para uma definição de religião no qual podemos pensá-la como:

[...] um sistema organizado de crenças, práticas, rituais e símbolos projetados para auxiliar a proximidade do indivíduo com o sagrado e/ou transcendente, e espiritualidade como uma busca pessoal de respostas sobre o significado da vida e relacionamento com o sagrado e/ou transcendente. (PERES; SIMÃO; NASELLO, 2007, p. 137, apud KOENIG, 2006)

De acordo com Peres, Simão e Nasello (2007, p. 141) apud Moreira-Almeida e Koenig (2006), “as crenças e as práticas espirituais e religiosas baseiam-se fortemente em buscas pessoais para compreender o significado da vida, o relacionamento com o sagrado e o transcendente”. Assim, é possível dizer que as práticas religiosas podem ter influência importante em como as pessoas interpretam eventos traumáticos e lidam com os mesmos, alcançando percepções mais resilientes. Desse modo, é possível pensar numa forma mais distinta de lidar com a experiência, o amparo para superação da dor psicológica e a busca de uma autoconfiança em lidar com as adversidades.

No que se refere à religião no Brasil, segundo dados do IBGE (2010), o instituto destacou no seu último censo sobre o tema, que o brasileiro possui um potencial religioso sincrético expressivo e alta prevalência de praticantes religiosos. A pesquisa indica que apenas 8% dos brasileiros declararam não ter religião.

1.2 Religiosidade

Ao falar sobre religiosidade, é importante fazer uma distinção entre religiosidade e espiritualidade. Desse modo, Segundo Faria e Seidl (2005), espiritualidade e religiosidade são conceitos relacionados que, apesar de muitas vezes serem utilizados como sinônimos, não tem o mesmo significado. A espiritualidade conglomerada as necessidades humanas universais, podendo ou não incluir crenças religiosas específicas e fornece uma filosofia ou perspectiva que norteia as escolhas da pessoa. A religiosidade é um conjunto de crenças particulares ligadas a uma forma de pertencer a alguma denominação religiosa organizada, devido à

frequência que esse indivíduo tem a cultos e a compromissos religiosos e o quanto ele segue a doutrina de uma religião ou igreja a que pertence (DALGALARRONDO, 2008).

Segundo alguns autores:

As crenças e as práticas espirituais e religiosas baseiam-se fortemente em buscas pessoais para compreender o significado da vida, o relacionamento com o sagrado e o transcendente. As práticas religiosas podem ter influência importante em como as pessoas interpretam eventos traumáticos e lidam com eles, promovendo percepções resilientes e comportamentos como a aprendizagem positiva da experiência, o amparo para superação da dor psicológica e a autoconfiança em lidar com as adversidades. (PERES; SIMÃO; NASELLO, 2007, p. 141 apud MOREIRA-ALMEIDA E KOENIG, 2006)

Segundo Peres, Simão e Nasello (2007, p. 137), “a crença religiosa constitui uma parte importante da cultura, dos princípios e dos valores utilizados pelos clientes para dar forma a julgamentos e ao processamento de informações”. Assim, compreende-se que a religiosidade está presente na forma como as pessoas lidam com seu sofrimento. Pode envolver o sobrenatural, sagrado ou divino, seus códigos morais, práticas, valores, instituições e rituais associados a tais crenças.

2. O processo de luto e morte

Carvalho e Martins (2006, p. 4) relatam que a temática da morte traz consigo um embaraço ao trazê-la em discussão, uma vez que este fenômeno traz no imaginário de muitos a sensação de medo, receio ou desconforto. As autoras apontam que, ao pensar em nossa época em que vários tabus começam a ser quebrados (por exemplo, sexualidade e religião), a morte continua a ser um tema que a sociedade insiste em ignorar. Alguma dificuldade reside no fato de se tratar de uma realidade e um conceito relativo, complexo, mutável, dependente do contexto situacional. Apesar de tal apontamento, é um acontecimento perante o qual cada pessoa se vê inevitavelmente confrontado ao longo da sua própria vida.

Segundo Kovács (1992), o fenômeno da morte faz parte do processo de desenvolvimento humano, sendo inevitável sua presença em nosso cotidiano. Desse modo, discutir sobre essa questão pode desencadear diversas perspectivas em torno de sua existência, assim como a mesma autora, “a morte como limite nos ajuda a crescer, mas a morte vivenciada como limite, também é dor, perda da função, das carnes, do afeto. É também solidão, tristeza, pobreza” (KOVÁCS, 1992, p. 9).

Kovács (2008, p. 459) apud Parkes (1987), cita o autor como grande autoridade na área do luto, uma vez que o mesmo menciona as preocupações atuais nas pesquisas sobre este tema. Nos estudos dos conceitos básicos sobre o luto, há os que verificam como as perdas afetam estruturas de significado na vida, já que o luto é considerado uma profunda transição existencial.

[...]. O luto é, afinal, o acontecimento vital mais grave que a maior parte de nós pode experienciar. Quando se fala em perder alguém isso se torna algo fora do comum, incompreensível aos olhos humanos, pois em nenhum momento as pessoas estarão preparadas para se despedir de alguém significativo em sua vida. (ROLIM; ZANDONADI, 2019, p. 2017 apud PARKES, 1998)

Para Kovács (1992) o luto é definido como uma crise, porque ocorre um desequilíbrio entre a quantidade de ajustamento necessário de uma única vez e os recursos imediatos para lidar com ele. A partir dessa perspectiva, o processo ligado à existência do luto¹ constitui um modo de desorganização diante da incidência de uma perda significativa, o que denota a tentativa do indivíduo de se adaptar ao processo, muitas vezes não obtendo um êxito saudável nesta elaboração. Pascoal (2012, p. 726) contribui com essa exemplificação quando diz que “a natureza da morte pode ser esperada ou inesperada e pode ou não envolver um período

de cuidados e preparo”.

Ao contribuir nessa perspectiva, existem inúmeros fatores que contribuem para um processo de luto complicado. De acordo com Parkes (1998), circunstâncias traumáticas da perda, morte do companheiro ou criança, morte inesperada, múltiplas perdas, mortes por suicídio ou homicídio, baixa autoestima, personalidade, relação dependente, história de depressão, problemas sociais, entre outros, são alguns dos fatores que aumentam o risco de complicação.

Desse modo, para Kovács (1992), no que diz respeito ao processo de luto, diante da perda de alguém significativo, o fenômeno da morte pode ser entendida como uma parte ligada ao outro que foi rompida, através de vínculos que haviam sido estabelecidos. Desse modo, a perda e sua elaboração fazem parte do processo de desenvolvimento humano, uma vez que evoca sentimentos fortes e pode ser vivido por todos nós. Tendo isso em vista, é fundamental que a expressão dos sentimentos advindos do luto sejam vividos para que haja um melhor desenvolvimento do processo. Nesse ponto, Pascoal (2012, p. 726) diz que:

[...] cada vez mais famílias vivenciando perdas agressivas e devastadoras. São maridos, filhos, filhas, adultos e crianças que morrem das formas mais insólitas possíveis, e isso tem gerado graves problemas psicológicos para muitas pessoas que vivenciam esta situação. (PASCOAL, 2012, p. 726)

Diante dessa questão, podemos dizer que os conflitos psicológicos gerados por um luto mal elaborado podem levar o indivíduo a vivenciar um processo de maneira subjetiva, demarcando que essa realidade pode se apresentar a qualquer pessoa, sendo quase impossível nos isentarmos disso. Segundo Kovács (2011, p. 392), “atualmente, novas visões sobre o luto se apresentam, e teorias que consideram pessoas enlutadas como doentes têm sido revistas”. Nesse ponto, torna-se propício trazer à tona a ideia de que o luto apresenta-se como algo possível de ser trabalhado, assim como a importância de seu processo. Assumpção (2003, p. 11) contribui nesse ponto ao indicar que;

Vivenciar o luto não é algo a ser rejeitado. O luto é essencial a nossa saúde emocional. É no período de luto, bem elaborado, que conseguimos superar muitos problemas que nos fazem, com frequência, sofrer mais do que seria adequado. Viver o luto é importante. (ASSUMPCÃO, 2003, p.11)

Desse modo, o autor traz uma concepção profunda acerca das implicações do luto na vida, demonstrando seu processo natural e suas possibilidades de aceitação de tal vivência. Logo, é importante que se considere a relação possível entre religiosidade e luto, que serão descritas a seguir.

3. Religiosidade no processo de luto

Ao compreender a vivência do luto como algo natural e que gera um processo subjetivo muito delicado, trazendo formas de enfrentamento que irão fazer parte de cada indivíduo que passe por essa fase de elaboração.

Quando uma pessoa enlutada se encontra em um processo de luto, ocorrerá um momento de enfrentamento da perda. Com isso ela terá uma reorganização da sua vida habitual, na esfera emocional, religiosa, social, cognitiva e física. Neste sentido, algumas pessoas tendem a buscar na religião, conforto para superar esse processo de luto vindo de uma perda inesperada de algo significativo e assim arriscar-se a dar um novo sentido à sua vida. Algumas pessoas, através da religiosidade têm papéis respeitáveis nas denominações religiosas, como pastores, pregadores, líderes religiosos, entre outros, e por conhecimento da palavra conseguirá enfrentar essa perda de forma mais saudável (ROLIM; ZANDONADI, 2019, p. 217 apud LIMA, 2015).

No manual “Sobre o Viver e o Morrer. Manual de Tanatologia e Biotanatologia para os que partem e os

que ficam”, de Evaldo D’Assumpção, médico com formação em tanatologia, traz em seu texto a importância da religiosidade. No livro é apresentado o papel dos ritos mortuários, desde celebrações religiosas, profanas e visitas aos que ficam, mostrando o papel cultural, mas também terapêutico para os que ficam.

De acordo com Faria e Seidl (2005) “não se trata aqui de uma defesa do uso da religiosidade no enfrentamento como instrumento, mas sim de sua valorização e incentivo quando o paciente possui crenças religiosas e, em virtude disso, já o faz em sua vida.” Desse modo, os autores ressaltam que o papel da religiosidade no enfrentamento não pode ser orientado unicamente à questão do adoecimento, mas ao bem-estar mais amplo da pessoa, incluindo outros aspectos da vida. Assim, segundo as autoras, as pessoas que tem uma fé em algo superior, conseguem atravessar o processo de luto com maior facilidade do que as que não a possuem.

Para Rolim e Zandonadi (2019), a religião em meio à cultura e à sociedade, exerce um papel essencial na vida do indivíduo. Desta forma, para algumas pessoas, a religião serve como meio de preencher o vazio que fica com a perda de um ente querido. Segundo os autores:

O papel da religião é, em parte, dirigir ritos de morte fazendo, a pessoa lidar melhor com este momento, pois é no grupo religioso que o indivíduo enlutado irá encontrar um suporte espiritual e social neste momento de fragilidade. Desta forma, a igreja vem proporcionar um espaço de socialização e de expressão de sentimentos servindo como um apoio na elaboração do luto. (ROLIM; ZANDONADI, p. 214, 2019 apud FARINASSO; LABATE, 2012)

Os autores destacam as possibilidades existentes no uso da religiosidade para proporcionar ambientes favoráveis de elaboração, construindo formas de enfrentamento em que o suporte da instituição religiosa que a pessoa faça parte, possa auxiliar na vivência do luto.

Quanto à relação da crenças religiosas e o luto (objeto de estudo deste trabalho), é de relevar os resultados alcançados por Carvalho e Martins (2006), na monografia em Psicologia intitulada “Religiosidade e Luto”, que teve como objetivo verificar se a religiosidade tem impacto na reação de luto. Participaram trinta e dois sujeitos que passaram por uma experiência significativa de luto. Foi aplicado a cada sujeito o Questionário sobre o luto (QSL), o Questionário de avaliação do sobrenatural (QAS3) e o *The Ways of Religious Coping Scale* (Worcs). Os resultados da investigação apontam no sentido de uma forte associação entre a religiosidade, mecanismos de *coping* religioso¹ e reação positiva face ao luto. Quanto às pessoas sem crença religiosa, estas manifestaram uma breve melhoria no sofrimento com o luto entre o primeiro e o nono mês de acompanhamento, e após esse período, apresentaram uma intensidade renovada do luto que era ainda evidente no décimo quarto mês de avaliação.

Segundo os autores deste estudo, a conclusão que surge é de que as pessoas que possuem crenças religiosas, em situações de luto, superam e completam mais rapidamente o próprio processo do que pessoas que não possuem tais crenças. Assim, nas conclusões de seus estudos, estes citam que:

Sem margem para dúvidas, toda a religiosidade e os mecanismos de coping religioso inerentes a este conceito, constituem-se como um meio de elevado poder, perante aquele que será o acontecimento de vida mais penoso, doloroso e estressante, o luto. (CARVALHO; MARTINS, 2006, p. 35)

Desta maneira, segundo Kubler-Ross (1988) orienta, observa-se que a fé é algo essencial na vida dessas

¹ Segundo Faria e Seidl (2019) coping religioso refere-se a estratégias cognitivas ou comportamentais advindas da religião ou da espiritualidade do indivíduo, para lidar com as situações negativas de sua vida.

peçoas, e é através dela que os indivíduos criam forças para atravessar a dor do luto.

Harrison e cols. (2001) apud Faria & Seidl, (2005), constataram evidências recentes das relações entre coping religioso e uma ampla variedade de medidas de adaptação psicológica. Foram associados significativamente sintomas de ansiedade com estratégias de coping religioso negativo e com religiosidade extrínseca, aquela em que a religião é utilizada como meio para atingir um objetivo. Outra conclusão encontrada por estes autores, foi que, a autoestima, satisfação com a vida e percepção positiva da qualidade de vida, têm sido associadas ao padrão positivo e à religiosidade intrínseca, cuja base é a crença religiosa propriamente dita, independentemente da obtenção de ganhos secundários.

Desse modo, podemos entender que as fases do luto não se apresentam tão bem definidas quanto se preconizava, uma vez que o processo possui amplo caráter subjetivo sobre quem passa pelo luto e como isso o acomete.

Segundo Simonetti (2004, p. 133) “a fé ajuda as pessoas a atravessar os momentos difíceis da vida, influência da religiosidade perante o processo de luto.” Segundo a autor, os indivíduos com grande fé religiosa demonstram elevados níveis de satisfação de vida, felicidade pessoal e menos consequências psicossociais negativas perante acontecimentos de vida traumáticos.

Conclusão

De acordo com o percurso situado neste estudo, a Psicologia possui um histórico que encontra caminhos desde seu surgimento na filosofia, até sua composição da enquanto ciência. Desse modo, a discussão sobre religião e Psicologia esteve presente num grande percurso histórico, o que trouxe reflexões sobre a importância da relação existente entre os conceitos apontados, e como podemos pensar estes aspectos relacionados ao processo de luto.

A relevância deste tema culminou, também, na preocupação da Psicologia, enquanto ciência e profissão, pensar as relações entre crenças religiosas e formas de adaptação a essa vivência. Assim, possibilitou reforçar a importância de se compreender o conceito de espiritualidade e religiosidade, principalmente pela Psicologia, que trata diretamente de questões que permeiam a estruturação dos indivíduos, fornecendo novas compreensões possíveis. Portanto, os estudos elucidados chamam a atenção para que os profissionais da Psicologia, que lidam com situações de luto e morte, busquem integrar as crenças religiosas dos indivíduos sob seus cuidados, principalmente nos seus campos de atuação.

Baseado nos estudos e referências pesquisados, a questão da religiosidade se mostrou parte relevante da vida de muitas pessoas diante do processo de luto, demonstrando que não pode ser negligenciada no contexto do atendimento psicológico e da própria Psicologia, uma vez que o profissional irá se deparar com pessoas vivenciando esse processo.

Por fim, torna-se importante destacar que, diante da confirmação sobre a ajuda que a religiosidade pode oferecer aos enlutados, a Psicologia tem muito a oferecer às pessoas em momentos de perdas, uma vez que o psicólogo usará de um conjunto de técnicas e procedimentos científicos que possibilitam que esse momento de dor possa ser vivenciado como uma oportunidade de crescimento e reflexão. Desse modo, foi possível compreender as nuances históricas, os avanços nos estudos teóricos diante do processo de enlutamento, e no uso da religiosidade como forma de enfrentamento do sofrimento advindo dessa vivência em que todos atravessam ou irão atravessar.

Referências

- BARROS, J. **Psicologia da religião**. Coimbra: Almedina, 2000.
- CARVALHO, C. D. R; MARTINS, J. **Luto e Religiosidade**. Monografia (Licenciatura em Psicologia), Instituto Superior da Maia, Portugal, 1-88p. 2006. Disponível em: <<https://www.psicologia.pt/artigos/textos/TL0059.pdf>>. Acesso em: 10 nov 2020.
- CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. Nota Pública do CFP de esclarecimento à sociedade e às(o) psicólogas(o) sobre Psicologia e religiosidade no exercício profissional 2012. Disponível em: <<https://site.cfp.org.br/nota-pblica-do-cfp-de-esclarecimento-sociedade-e-so-psicologas-o-sobre-psicologia-e-religiosidade-no-exercicio-profissional/>> Acesso em: 11 out 2020.
- CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA MINAS GERAIS. Comissão de Psicologia, Laicidade, Espiritualidade, Religião e Outros Saberes Tradicionais. Disponível em: <<https://crp04.org.br/o-conselho/comissoes-e-gts/comissao-de-psicologia-laicidade-espiritualidade-religiao-e-outros-saberes-tradicionais/>> Acesso em: 12 nov 2020.
- DALGALARRONDO, P. **Religião e Saúde Mental**. Porto Alegre: Artmed, 2008
- D'ASSUMPÇÃO, E. A. **Sobre o Viver e o Morrer**. Manual de Tanatologia e Biotanatologia para os que partem e os que ficam. 2ª ed. ampliada. Petrópolis: Vozes, 2011.
- D'ASSUMPÇÃO, E. A. **Grupo de Suporte ao Luto (GSuL)**. São Paulo: Paulinas, 2003.
- FARIA, J; SEIDL, E. Religiosidade e enfrentamento em contextos de saúde e doença: Revisão da literatura. **Psicologia: Reflexão e Crítica**, [s. l.], v.18, n. 3, p. 381-389, 2005.
- FIGUEIREDO, L. C. M. **Psicologia: uma introdução; uma visão histórica da psicologia como ciência**. São Paulo: Educ, 1991.
- KOVÁCS, M. J. **Morte e Desenvolvimento Humano**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1992.
- KOVÁCS, Maria Julia. Desenvolvimento da Tanatologia: estudos sobre a morte e o morrer. **Paidéia**, Ribeirão Preto, v. 18, n. 41, p. 457-468, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103863X2008000300004&l&nrm=iso>. Acesso em: 02 nov 2020.
- KÜBLER-ROSS, E. **Sobre a morte e o morrer**. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Demográfico, Religião**. 2010. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pesquisa/23/22107>> Acesso em: 12 dez 2020.
- PASCOAL, M. Trabalho em Grupo com Enlutados. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 17, n. 4, pp. 725-729, out./dez. 2012.
- PARKES, C. M. **Luto: estudos sobre a perda na vida adulta**. São Paulo: Summuns, 1998.

PERES, J. F. P; SIMÃO, M. J. P; NASELLO, A. G. Espiritualidade, religiosidade e psicoterapia. **Rev. Psiq. Clín.**, São Paulo, v.34, supl 1, p. 136-145, 2007.

ROLIM, J. A; ZANDONADI, A. C. Influência da religiosidade perante o processo de luto. Faculdade de Rolim de Moura, **Revista FAROL**, Roraima, v. 8, n. 8, p. 212-230, 2019.

SCHULTZ, D. P; SCHULTZ, S. E. **História da Psicologia Moderna**. 9. Ed. São Paulo: Cultrix, 2000.

SIMONETTI, A. **Manual de psicologia hospitalar: o mapa da doença**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004.

Comportamento religioso na infância: caracterização dos estudos e possibilidades na Psicologia brasileira

Mateus Donia Martinez
Doutorando em Psicologia Social (USP)

Camila Mendonça Torres
Doutora em Psicologia Social (USP)

Miriam Raquel Wachholz Strelhow
Doutora em Psicologia (UFRGS)

Resumo: O estudo do comportamento religioso em crianças no Brasil ainda é limitado. O conhecimento do estado da arte dessa área se faz necessário e, por isso, tivemos por objetivo identificar, apresentar e caracterizar pesquisas brasileiras sobre o comportamento religioso na infância, na Psicologia e em áreas correlatas a ela, e discutir os desafios e as possibilidades futuras de estudo e pesquisa. Por meio de um levantamento de produções em bases de dados foram encontrados 20 estudos (publicados ou em andamento), com diferentes métodos, teorias e temas que falam de aspectos do desenvolvimento, questões sociais, clínicas, processos e avaliações psicológicas. Uma prevalência de estudos com crianças cristãs foi identificada, e destaca-se a necessidade de que os estudos feitos com crianças observem a linguagem utilizada, o cuidado com o acesso a elas e a metodologia adequada para tais investigações.

Palavras-chave: comportamento religioso; crianças; estado da arte; infância; psicologia da religião.

Introdução

A Psicologia tem se interessado, cada vez mais, pelo estudo de crenças e comportamentos relacionados e intencionados ao sobrenatural ou a um objeto transcendente, isto é, o estudo de crenças e comportamentos de aceitação ou de negação do sobrenatural, e não o estudo do sobrenatural em si, o qual pode ser representado por Deus, espíritos, entidades e santos, por exemplo (PAIVA, 2009; PAIVA, 2018). O campo da Psicologia dedicado ao estudo do comportamento religioso é chamado de Psicologia da Religião, apenas, ou de Psicologia da Religião e da Espiritualidade. Evidências sugestivas do crescimento deste interesse da Psicologia, nos últimos anos, são o aumento de grupos de estudo e pesquisa nas universidades e instituições, de pesquisadores, de eventos ocupados com temas e assuntos componentes da Psicologia da Religião e de áreas e temas correlacionados. Algumas destas áreas correlatas, que têm crescido também, são a Psicologia das Experiências Anômalas (CARDEÑA; LYNN; KRIPPNER, 2013) e a Psicologia Cognitiva da Religião (ESPERANDIO, 2019).

São diversas as perspectivas teóricas e metodológicas, os temas e os contextos religiosos estudados no Brasil e no mundo. Segundo Esperandio e Marques (2015), a Psicologia da Religião tem estudado “processos psico-sociológicos e formação de significado em relação a uma vida religiosa/ espiritual, as implicações da Psicologia da Religião e de experiências religiosas para a prática clínica, as relações entre saúde e espiritualidade e (...) os métodos e teorias na Psicologia da Religião” (MARTINEZ, 2020, p. 30). Internacionalmente, de acordo com o Jornal Internacional para a Psicologia da Religião (IJPR, 2021) tópicos de estudo do campo abrangem a Psicologia Social da Religião, o desenvolvimento religioso, a conversão religiosa, a experiência religiosa, a religião, atitudes e comportamentos sociais, religião e saúde mental, interpretação psicanalítica e outras interpretações da religião. Neste cenário, chama atenção que embora todos os temas identificados, no Brasil

e fora, possam ser estudados na infância, o único que toca mais diretamente esse período do ciclo vital e recebeu mais atenção até o momento é o desenvolvimento da religiosidade (FOWLER, 1992; ROEHLKEPARTAIN, 2006; AMATUZZI, 2016). Além disso, os participantes das pesquisas são predominantemente adultos e apenas algumas delas ocupam-se em estudar determinados fenômenos ou experiências na infância a partir de relatos retrospectivos dos adultos. Já os estudos direcionados às crianças, especificamente, representam a menor parcela da literatura (STRELHOW; HENZ, 2017).

De uma perspectiva pessoal, enquanto pesquisadoras e pesquisador dedicados ao estudo do comportamento religioso na infância, notamos, em nossa experiência, que são poucos os eventos e os pesquisadores engajados em estudar e discutir o comportamento religioso em crianças. Portanto, para haver mais clareza sobre essa percepção, uma melhor compreensão dos possíveis motivos e principalmente das possibilidades de pesquisa, para além de observações pessoais do campo, é importante o empreendimento de uma avaliação do estado da arte.

1. Objetivos

Dessa maneira, neste trabalho objetivamos identificar, apresentar e caracterizar pesquisas brasileiras sobre o comportamento religioso na infância, na Psicologia e em áreas correlatas a ela, e discutir os desafios e as possibilidades futuras de estudo e pesquisa.

2. Método

Para isso, realizamos um levantamento e analisamos pesquisas brasileiras concluídas ou em andamento. As pesquisas foram encontradas através de publicações de artigos e/ou teses e dissertações, bem como por indicações de pesquisadores da área. Em português foram realizadas buscas nas bases de dados Index Psi, PePSIC, SciELO, LILACS e o banco de teses e dissertações da CAPES. Foram utilizadas como palavras-chave: religiosidade/ espiritualidade/ religião/ "comportamento religioso"/ deus/ crença/ "Psicologia da Religião" em combinação com criança ou infância. Complementarmente buscamos, na base de dados SCOPUS, pesquisas brasileiras que tenham sido publicadas em inglês. As palavras-chave utilizadas sucederam a tradução para o inglês das utilizadas em português e foram *spirituality/ religio*¹/religious behaviour/god/ belief/psychology of religion* em combinação com *child* ou infancy²*. Foram selecionados os estudos que apresentavam como foco o comportamento religioso na infância, e que foram realizados com crianças. Excluíram-se estudos realizados com adultos para acessarem informações sobre crianças (responsáveis ou profissionais que atuam com crianças) ou de forma retrospectiva.

Para análise dos resultados priorizamos os estudos da Psicologia, organizando-os conforme a Tabela 1, sucintamente, com algumas informações que nos permitem observar aspectos descritivos dos mesmos. Consideramos os autores e o ano de publicação, os objetivos, os métodos e as palavras-chave empregados. A tabela permite visualizar um panorama dos trabalhos da Psicologia brasileira que versam sobre o comportamento religioso de crianças. Os títulos e informações adicionais podem ser consultados nas

¹ O uso do asterisco, nas buscas em bases de dados, indica a possibilidade de se abranger todas as palavras-chave que compartilhem do mesmo prefixo e que terminam com sufixos variados, como **religiousness** (religiosidade), **religious** (religioso), **religion** (religião).

² (...) espiritualidade/ religio*/"comportamento religioso"/ deus/ crença/ "Psicologia da Religião" em combinação com criança ou infância.

referências.

3. Resultados

Na busca em inglês, na base de dados SCOPUS, não encontramos nenhum estudo brasileiro sobre comportamento religioso em crianças publicado fora do país. Por outro lado, nas buscas nacionais encontramos 20 estudos que envolvem o comportamento religioso na infância, dentre artigos, capítulos de livros, teses e dissertações, como pode ser observado na Tabela 1.

Tabela 1 – Estudos brasileiros sobre comportamento religioso na infância

| Autor/ Ano | Universidade | Objetivos | Método | Palavras-chave |
|-------------------|--------------|--|--|---|
| Amatuzzi (2000) | PUC-CAMPINAS | Construir um modelo psicológico de desenvolvimento religioso. | Ensaio teórico | Desenvolvimento psicológico; religiosidade; religião; desenvolvimento religioso |
| Pires (2007) | UFRJ | Apresentar e discutir métodos e técnicas utilizados na pesquisa com crianças, sobre a relação entre religião e crianças. | Relato de experiência | criança; infância; desenho; observação; redação |
| Rios (2008) | PUC-SP | Estudar a representação da imagem de Deus nas crianças. | Desenhos, relatos espontâneos e análise por categorias | Desenvolvimento infantil; imagem de Deus; Jung; desenho |
| Pires (2009) | UFRJ | Analisar o que são os mal- assombros do ponto de vista de adultos e crianças na cidade de Catingueira. | Etnográfico | mal-assombro; criança; religião; cristianismo |
| Del Prette (2012) | UFSCAR | Descrever o atendimento clínico de uma menina cuja queixa inicial era ver a avó falecida. | Estudo de caso | Espírito; orientação de pais; procedimentos lúdicos; terapia infantil; terapia familiar |

| | | | | |
|-----------------------------------|----------------|---|---|---|
| Strelhow (2013) | UFRGS | Investigar a relação entre o bem-estar pessoal e o uso de estratégias de <i>Coping</i> ³ religioso entre crianças. | Transversal, quantitativo, uso de escalas de medida. | Bem-estar; <i>coping</i> religioso; infância |
| Oliveira (2015) | USP | Analisar o perfil psicológico de crianças participantes da doutrina do Santo Daime. | Descritivo, exploratório e transversal, com uso de escalas e teste de Rorschach | Desenvolvimento infantil; religião e cultura; crianças do Santo Daime; avaliação psicológica; experiências religiosas |
| Becker e Silva (2016) | UFSC e UNIVALI | Analisar as concepções acerca da religiosidade de crianças escolarizadas entre 6 a 10 anos de idade. | Exploratório-descritivo de abordagem qualitativa (entrevistas e desenhos) | Criança; religiosidade; espiritualidade; cognição |
| Strelhow e Henz (2017) | UFRGS | Identificar sentidos atribuídos pelas crianças para a espiritualidade. | Estudo piloto, com grupo focal (desenhos e discussão) | Espiritualidade; infância; representação; desenho ⁴ |
| Strelhow, Bedin e Sarriera (2017) | UFRGS | Apresentar a adaptação da escala de <i>Coping</i> Religioso para Crianças e verificar suas propriedades psicométricas. | Transversal, Quantitativo (aplicação da escala e análises psicométricas) | <i>stress</i> ; religiosidade; psicometria; análise fatorial |
| Campelo e Montero (2017) | UFPA | Delinear em que medida as representações do imaginário umbandista se aproximam e se distanciam das representações ocidentais sobre a infância e demonstrar como a religião constrói um lugar para a criança a partir destes elementos simbólicos que nela interferem. | Etnográfico | Crianças; mediunidade; iniciação; umbanda; religiões de matriz africana |

³ *Coping* é uma palavra inglesa que significa “lidar com”. O *coping* religioso ou espiritual está relacionado ao enfrentamento de problemas e situações adversas, causadoras de estresse, como doenças, recorrendo-se a crenças e comportamentos religiosos/espirituais

⁴ Capítulo de livro, que não possui palavras-chave originalmente. As palavras-chave foram aqui elencadas para este estudo, a fim de classificá-lo e melhor situar o leitor em relação aos tópicos abordados no capítulo citado.

| | | | | |
|----------------------------|------------|--|---|---|
| Oliveira e Pedroso (2017) | UCB e UFPA | Analisar o desenvolvimento de crianças sob a influência dos contextos sociais e da religiosidade para compreender como o contexto ambiental e o apoio emocional influenciam no desenvolvimento. | Qualitativo (entrevistas semiestruturadas e diário de campo, com análise de conteúdo) | desenvolvimento infantil; crianças em idade escolar; ambientes sociais; religião |
| Ribeiro (2018) | USP | Explorar se o uso do conceito "Deus" é consistente com a doutrina teológica professada pelas crianças do Catolicismo, Espiritismo e Assembleia de Deus, ou se se incorre em uma antropomorfização não intencional. Também estabelecer alguma relação entre o uso de imagens religiosas com o antropomorfismo de Deus em uma amostra infantil comparado a uma amostra adulta. | Transversal e de desenho quasi-experimental | Antropomorfismo; formação de conceitos; desenvolvimento humano; processos psicológicos; religiões |
| Strelhow e Sarriera (2018) | UFRGS | Abordar o <i> coping </i> religioso espiritual na infância e adolescência, a partir de uma revisão teórica e da apresentação de um estudo empírico realizado com crianças do Sul do Brasil. | Transversal, quantitativo, uso de escala de <i>Coping Religioso para Crianças</i> . | <i>Coping </i> religioso, estresse, crianças ⁴ |
| Torres(2018- em andamento) | USP | Ampliar a coleta de dados do projeto "Drawings of gods" com crianças brasileiras; traduzir e validar o material para a coleta; inserir os desenhos no banco de dados mundial e analisar os desenhos. | Qualitativo e transversal (coleta de desenhos de crianças brasileiras) | Crianças; desenhos; Deus; representação; religiosidade |

| | | | | |
|---|------|---|---|--|
| Oliveira (2019) | UFJF | Investigar as associações entre religiosidade/espiritualidade e felicidade na infância e testar o papel mediador dos estilos parentais. | Transversal, quantitativo e qualitativo (uso de escalas e questionário) | Religiosidade; espiritualidade; felicidade; crianças |
| Küntgen-Nery e Torres (2019 - em submissão) | USP | Apresentar o projeto inicial da pesquisa "Drawings of gods" no Brasil. | Qualitativo e transversal (coleta de desenhos de crianças brasileiras) | Crianças; desenhos; Deus; representação; religiosidade |
| Oliveira e Souza (2020) | UFJF | Revisar literatura sobre a relação da espiritualidade com a saúde mental na infância e adolescência e sobre a abordagem delas na prática clínica. | Revisão de literatura | Criança; adolescente; espiritualidade; competência clínica |
| Martinez (2020) | USP | Revisar literatura sobre dissociação e mediunidade na infância, verificar as implicações delas para a saúde mental e do contexto cultural. Traduzir e adaptar para o português brasileiro a Escala <i>Child Dissociative Checklist</i> . | Revisão de literatura, e tradução e adaptação da Escala. | Dissociação; mediunidade; infância; cultura; Saúde Mental |
| Martinez (2020) (em andamento) | USP | Investigar a mediunidade em crianças, considerando a relação entre as dimensões intrapsíquica e psicossocial, as características da mediunidade na infância, suas origens e desenvolvimentos, sentidos e significados, e possíveis aspectos de saúde mental das crianças. | Qualitativo (observações de participantes, desenhos e entrevistas) | Infância; Psicologia da religião; intersubjetividade; mediunidade; experiências anômalas; intrapsíquico e psicossocial |

Fonte: Elaborado pelos autores

a. Temas abordados:

O material versa sobre temas diversos como: desenvolvimento emocional e cognitivo sob a influência da religião; desenvolvimento da religiosidade; concepções e sentidos de religiosidade e espiritualidade para as crianças; religiosidade/espiritualidade, felicidade e estilos parentais; religião, coping religioso/espiritual; coping religioso/espiritual e bem-estar; espiritualidade e prática clínica/ manejo clínico; espiritualidade e saúde mental; experiências de mal assombração; processos dissociativos e mediunidade; origens, desenvolvimentos e construção das experiências mediúnicas; representação do imaginário umbandista sobre a infância; conceitos e representações de Deus; avaliação psicológica e produção de instrumentos psicométricos para o estudo do fenômeno; e aspectos da pesquisa com crianças em relação a fenômenos religiosos.

b. Contextos religiosos e crenças de referência:

Os contextos religiosos e crenças de referência das crianças estudadas e consideradas nos estudos, em geral, centram-se em religiões cristãs, como a católica e a evangélica, e as que praticam a mediunidade, como a espírita, a umbanda e também a doutrina do santo daime.

3.1 Perspectivas e teorias de referência

As teorias e perspectivas de referência dos autores dos estudos abrangem as Psicologia Cognitiva, do Desenvolvimento, Positiva, Social, Junguiana e a Fenomenologia. Fora do campo da Psicologia, mas a ela conectado, há a contribuição da Antropologia.

3.2 Período de publicação e distribuição dos estudos

Os estudos abrangem de 2000 ao presente. A distribuição do ano de publicação por quantidade de estudos publicados foi, respectivamente, de: 2000/1, 2007/1, 2008/1, 2009/1, 2012/1, 2013/1, 2015/1, 2016/1, 2017/4, 2018/2, 2019/1, 2020/2, acrescentando-se um capítulo de livro, de pesquisa realizada em 2019 ainda em processo de submissão e duas pesquisas em andamento, uma de pós-doutorado e outra de doutorado iniciadas em 2018 e 2020, respectivamente.

3.3 Métodos e materiais dos estudos

Em relação aos métodos empregados, dos 20 estudos, 17 foram empíricos. Destes, oito utilizaram entrevistas e desenhos, separados ou combinados. Também, outras duas pesquisas, da Antropologia, que se basearam na etnografia, recorreram, no trabalho de campo, a entrevistas e desenhos. Em todos estes dez estudos, as entrevistas, por sua vez, foram realizadas ora somente com as crianças, ora também com os familiares. O segundo tipo de método empírico mais empregado, em cinco estudos, foi o uso de instrumentos psicológicos, dentre eles, testes, questionários e escalas. Nesse sentido, houve uso do teste projetivo de Rorschach, da escala de coping CRC (*Children's Religious Coping*)⁵, do CBCL (*Child Behavior Checklist*)⁶, do

⁵ Escala de *coping* religioso para crianças.

⁶ Inventário de Comportamentos da Infância e Adolescência.

Inventário de estilos parentais, da Escala subjetiva de felicidade e da Medida multidimensional breve de religiosidade/espiritualidade - adaptada. Um estudo se utilizou de desenho quasi-experimental, recorrendo também a desenhos das crianças e questionários, e um outro estudo único foi de relato de intervenção clínica comportamental em uma menina que alegava ver a avó falecida. Por fim, dos três trabalhos não empíricos, um foi de ensaio teórico e se baseou em pesquisas empíricas anteriores e na experiência do autor, um foi de revisão de literatura e o outro de relato de experiência sobre a abordagem da infância nas pesquisas, rompendo-se com uma visão de ciência centrada no mundo adulto.

3.4 Publicações

Em relação às publicações sobre comportamento religioso na infância, na Psicologia, aparecem os periódicos⁷ Estudos e Pesquisas em Psicologia, Estudos de Psicologia, Interação em Psicologia e Paidéia. Um dos trabalhos da Psicologia, mas efetuado em programa de pesquisa da medicina, foi publicado num periódico médico, o HU Revista. Três estudos provenientes da Antropologia encontram-se na Revista de Antropologia, Etnográfica, ambos periódicos antropológicos predominantemente, e na Revista Nufen: Phenomenology and interdisciplinarity⁸. Teses e dissertações contabilizam seis, sendo que identificamos publicações derivadas apenas das pesquisas de Strelhow (2013) e Oliveira (2019), originando os artigos de Strelhow, Bedin e Sarriera (2017) e de Oliveira e Souza (2020), respectivamente e o capítulo de Strelhow e Sarriera (2018). A pesquisa de Küntgen-Nery e Torres (2019), base para o projeto de pós-doutoramento de Torres (2018), está em processo de submissão para publicação em forma de capítulo de livro.

4. Discussão

As publicações e trabalhos brasileiros encontrados sobre comportamento religioso na infância são muito recentes se comparados às origens da Psicologia da Religião no Brasil e no mundo. O trabalho de Amatuzzi (2000) é o mais antigo encontrado e pode ser considerado inaugural da pesquisa com crianças na Psicologia da Religião Brasileira. No Brasil, aponta-se seu surgimento em 1956 (PAIVA, 2009), enquanto que fora do país, suas origens datam do final do século XIX e início do XX, sendo uma área reconhecida e consolidada apenas recentemente (PALOUTZIAN, 2016; 2017). Seu surgimento, inclusive, confunde-se com os primórdios da própria ciência psicológica (PAIVA, 2018; PALOUTZIAN, 2016).

Implicitamente, pensar nos participantes de alguma pesquisa na Psicologia da Religião, de modo geral, é lembrar-se de adultos, o que é justificável dada a maciça produção científica feita com esse público, nas mais variadas áreas. No entanto, um olhar mais cuidadoso perceberá que crianças também participam do mundo e que existem importantes problemas, questões e assuntos a serem investigados com elas. Nesse sentido, na intersecção entre o estudo do comportamento religioso na infância e o surgimento da Psicologia da Religião, destaca-se o seminal trabalho de Théodore Flournoy (1900), no original, *Des Indes à la Planète Mars: étude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie*⁹. No capítulo segundo da obra, Flournoy destrincha os antecedentes históricos e fenômenos espontâneos de Hélène Smith quando criança. Apesar de ser um estudo de caso feito a partir de relatos biográficos da médium já adulta, ele marca uma das primeiras

⁷ Para se ter uma apreciação dos periódicos específicos de cada trabalho, recomenda-se consultar as referências.

⁸ Fenomenologia e interdisciplinaridade.

⁹ Das Índias ao Planeta Marte: estudo de um caso de sonambulismo com glossolalia.

tentativas de estudo psicológico do comportamento intencionado ao transcendente e, principalmente, quando atentamente considerado, desperta o olhar para as crianças na pesquisa em Psicologia da Religião.

Não é de nosso conhecimento a existência de um levantamento internacional sobre o tema em pauta, no entanto, a partir deste, podemos identificar uma diversidade temática semelhante a apresentada sobre o campo no Brasil (ESPERANDIO; MARQUES, 2015) e fora (PALOUTZIAN, 2016; 2017; IJPR, 2021). Dentre os diversos temas elencados que são estudados na Psicologia da Religião não há nenhuma ênfase no mundo infantil ou mesmo de adolescentes, adultos e idosos, visto que os tópicos apresentados podem abranger todos os períodos do ciclo vital, mesmo que se considere suas especificidades. Quando se fala de desenvolvimento da religiosidade, por exemplo, pode-se considerá-la em suas especificidades de acordo com cada período do ciclo vital. Inclusive, estudar as particularidades e as diferenças de cada fase em relação a um determinado tema ou processo¹⁰ envolvido na Psicologia da Religião pode estimular o estudo de crianças.

Ainda sobre as temáticas encontradas, chama a atenção dentre os estudos publicados não haver algum que investigue não religiosos, ou crianças autodeclaradas ateístas, ou pertencentes a famílias que professam a descrença religiosa. Somente o estudo em andamento de Torres (2018) se propõe a investigar essa questão, mas de forma bastante inicial. Estudos comparativos entre crentes e descrentes, das crianças e seus agrupamentos familiares, podem auxiliar na compreensão de mecanismos grupais e socioculturais, na formação das visões de mundo, crenças ou descrenças, valores, formas de enfrentamento das adversidades, maneiras de se relacionar e tomar decisões. Outros assuntos, por exemplo os padrões de apego (KIRKPATRICK; SHAVER, 1990; GRANQVIST, 2002; MINER, 2009), as companhias invisíveis e como as crianças as interpretam (WIGGER, 2019), e as experiências dissociativas de crianças podem também ser estudados em relação a comportamentos religiosos, considerando-se diferentes contextos culturais e de crença. Além disso, apesar do foco ter sido estudos realizados diretamente com crianças, foi incluído um artigo de revisão de literatura (OLIVEIRA; SOUZA, 2020) sobre religiosidade, espiritualidade e saúde mental na prática clínica com crianças e adolescentes. Ele se baseia em pesquisas empíricas, em sua maioria com adultos, mas pode estimular a realização de futuras outras pesquisas empíricas com crianças.

No que diz respeito às questões metodológicas suscitadas a partir dos achados, já que apenas um estudo quasi-experimental (RIBEIRO, 2018) foi encontrado, mais pesquisas com perspectiva experimental e até mesmo longitudinal podem ser conduzidas, integrando-se diferentes níveis de pesquisa e frentes de coleta de dados. Houve um único relato de abordagem clínica sobre o comportamento religioso de uma menina (DEL PRETTE, 2012), o que suscita a realização de mais relatos de casos, de intervenções clínicas e discussões sobre o assunto. Vale ressaltar que um dos trabalhos caracterizados como empíricos (MARTINEZ, 2020), por tratar da tradução e adaptação de uma escala de dissociação infantil, recorreu também à revisão de literatura para levar adiante os objetivos, mesclando os dois métodos.

É comum que os pesquisadores de crianças, na Antropologia, Sociologia, Geografia e Psicologia debatam questões éticas e metodológicas concernentes aos desenhos de pesquisa e à pesquisa empírica que envolva crianças (FARGAS-MALLET; MCSHERRY, 2010). Nesse sentido, a pesquisa com crianças é realmente desafiadora, principalmente para quem aprendeu a pensar a pesquisa a partir de estudos com adultos. Um dos desafios é a dificuldade de acesso às crianças, visto que o convite para a participação delas, nas pesquisas, necessariamente passa por seus pais e/ou responsáveis. Há assim, a necessidade de um convencimento duplo, dos pais/responsáveis e delas próprias, e de se utilizar um termo de consentimento livre e esclarecido para os pais e um termo de assentimento para as crianças.

Outra questão que se impõe é: como acessar o comportamento religioso infantil recorrendo-se a escalas e

¹⁰ *Coping*, representação de Deus, e religiosidade e felicidade, por exemplo.

questionários de autorrelato? Existem poucos instrumentos psicológicos apropriados para se trabalhar com crianças, ainda mais se se considerar o desenvolvimento cognitivo e da linguagem. Geralmente crianças a partir dos sete anos apresentam mais condições de responderem aos instrumentos psicológicos. Entretanto, para as crianças menores, quando possível, pode-se adaptar ou criar instrumentos adequados às suas formas de compreensão, expressão e comunicação. Portanto, observa-se a necessidade de se considerar a linguagem apropriada à idade, a capacidade da criança de sustentar a atenção, a motivação e o rapport¹¹. Nesse sentido, algumas alternativas metodológicas podem ser observadas nos estudos citados: a etnografia, o uso de desenhos, de grupos focais para discussão e conversas.

Por fim, os periódicos em que os estudos em forma de artigo foram encontrados são comuns e relevantes na Psicologia Brasileira, o que sugere uma boa integração dos temas pesquisados e possíveis locais para futuras publicações sobre comportamento religioso na infância.

Considerações finais

Este capítulo teve como objetivo identificar, apresentar e caracterizar pesquisas brasileiras sobre o comportamento religioso na infância, na Psicologia e em áreas correlatas a ela, e discutir os desafios e as possibilidades futuras de estudo e pesquisa. Desta forma, buscou-se não analisar os achados de cada estudo em particular, mas sim traçar um panorama geral das pesquisas e discuti-lo. Considera-se que o estudo do comportamento religioso de crianças é promissor no Brasil e importante para melhor desenvolvimento e integração do campo, compreensão da própria infância, das formas de expressão das crianças, do surgimento e desenvolvimento de crenças e experiências intencionadas ou não ao sobrenatural, da formação da identidade, de processos de saúde e doença nas crianças e para a investigação e conhecimento das diversas perspectivas teórico- metodológicas. Além do estudo da infância neste campo, não menos importante é o estudo da adolescência, fundamental para o possível acompanhamento longitudinal das crianças e para comparações dos vários aspectos do desenvolvimento sobre o comportamento religioso.

Fundamentalmente é importante a utilização de abordagens multiníveis e interdisciplinares nas teorias e nos métodos das pesquisas (PALOUTZIAN, 2017), o que significa recorrer ao que for preciso e adequado, de acordo com as demandas dos objetos de pesquisa, dos temas, contextos, problemas de pesquisa e participantes, das particularidades das crianças. Assim, não se hierarquiza ou pretere-se métodos e teorias, mas integra-se. Integração essa que a pesquisa do comportamento religioso com crianças busca na Psicologia da Religião Brasileira, no mundo e na Psicologia em geral. Esta é, por conseguinte, uma subárea que já vem apresentando um desenvolvimento substancial, com qualidade e diversidade, mas que necessita ainda ser aprimorada e consolidada. Esperamos, portanto, com este trabalho, ter contribuído para o campo.

Referências

AMATUZZI, M. M. O **Desenvolvimento Religioso**: Uma Hipótese Psicológica. Revista Estudos de Psicologia, Campinas, v.17, n.1, p.15-30, 2000.

AMATUZZI, M. M. **Psicologia do desenvolvimento religioso**: a religiosidade nas fases da vida. São Paulo: Ideias e Letras, 2016.

¹¹ Criar um vínculo, uma relação.

BECKER, A. P. S.; SILVA, J. D. **Concepções acerca da Religiosidade**: a Perspectiva da Criança. Estudos e Pesquisas em Psicologia, Rio de Janeiro, v.16, n.3, p.930-952, 2016.

CAMPELO, M. M.; MONTERO, A. Mediunidade e iniciação: notas sobre a iniciação de crianças na umbanda. **Revista Nufen: Phenomenology and interdisciplinarity**, Belém, v.9, n.3, p. 108- 126, 2017.

CARDEÑA, E.; LYNN, S. J.; KRIPPNER, S. **As variedades da experiência anômala: análise das evidências científicas**. São Paulo: Atheneu, 2013.

DEL PRETTE, A. Atendimento a uma criança que relatava ver o espírito da avó. **Estudos de Psicologia**, Campinas, v.29, n.2, p.285-292, 2012.

ESPERANDIO, M. R.; MARQUES, L. F. The Psychology of Religion in Brazil. **The International Journal for the Psychology of Religion**, Washington D.C., v.25, p.225-271, 2015.

ESPERANDIO, M. R.; ZANGARI, W.; FREITAS, M. H.; LADD, K. **Psicologia Cognitiva da Religião no Brasil**: estado atual e oportunidades futuras. 1.ed. Curitiba: Editora CRV, 2019. 144p.

FARGAS-MALLET, M.; MCSHERRY, D. Research with children: methodological issues and innovative techniques. **Journal of early childhood studies**, London, v.8, n.2, p.175-192, 21 maio 2010.

FLOURNOY, T. **From India to the Planet Mars**: A Study of a Case o Somnambulism with Glossolalia. London: Forgotten Books, 1900.

FOWLER, J. **Estágios da Fé**. São Leopoldo: Sinodal, 1992.

GRANQVIST, Pehr. **Attachment and Religion**: An Integrative Developmental Framework. Tese (Doutorado em Psicologia) - Faculty of Social Sciences, Uppsala University, 94p., 2002.

IJPR.Aimsandscope. **The International Journal For The Psychology of Religion (IJPR)**, Washington D.C. Disponível em: <<https://www.tandfonline.com/action/journalInformation?show=aimsScope&journalCode=hjpr20>>. Acesso em: 23 jan 2021.

KIRKPATRICK, L. A.; SHAVER, P, R. Attachment Theory and Religion: Childhood Attachments, Religious Beliefs, and Conversion. **Journal for the Scientific Study of Religion**, [s.l.], v.29, n.3, p.315-334, 1990.

KÜNTGEN-NERY, A. D.; TORRES, C. M. The first discoveries and the challenges of researching representations of gods in a continental country such as Brasil. (Manuscrito submetido para publicação). In: P-Y. Brandt (Ed.), **When Children Draw Gods**: A Multicultural and Interdisciplinary Approach to Children's Representations of Supernatural Agents (New Approaches to the Scientific Study of Religion). [s.l.]: Springer, 2019.

MARTINEZ, M. D. **Dissociação e Mediunidade na Infância**: um estudo exploratório a partir da perspectiva psicossocial. Dissertação (Mestrado Psicologia Social), Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo. São Paulo, 122p., 2020.

MINER, M. The Impact of Child-parent Attachment, Attachment to God and Religious Orientation on

- Psychological Adjustment. **Journal of Psychology and Theology**, La Mirada, v.37, n.2, p.114-124, 2009.
- OLIVEIRA, L. P. M. **Crianças que bailam na floresta: avaliação psicológica das crianças participantes da doutrina do Santo Daime residentes na Vila do Céu de Mapiá, Amazonas**. 2015, 168f. Tese (Doutorado de Psicologia) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2015.
- OLIVEIRA, L. G. V.; PEDROSO, J. S. Desenvolvimento de crianças sob influência dos contextos sociais e da religiosidade. **Interação em Psicologia**, Curitiba, v.21, n.1, 2017.
- OLIVEIRA, V. H. A. **Religiosidade, espiritualidade e felicidade na infância e adolescência**. 2019. 126 f. Dissertação (Mestrado em Saúde). Faculdade de Medicina, Universidade Federal de Juiz de Fora, 2019.
- OLIVEIRA, V. H.; SOUZA, M. H. F. Espiritualidade da criança e do adolescente na prática clínica: Aplicações práticas. **HU Revista, Juiz de Fora**, v.44, n.4., p.461-468, 2018.
- PAIVA, G. J. 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, 2018.
- PAIVA, G. J. et al. Psicologia da Religião no Brasil: A Produção em Periódicos e Livros. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, Brasília, v.25, n.3., p.441-446, 2009.
- PALOUTZIAN, R. F. Psychology of Religion in Global Perspective: Logic, Approach, Concepts. **The International Journal for the Psychology of Religion**, Londres, v.27, n.1, 2016.
- PALOUTZIAN, R. F. Psychology of Religion in the World. **Revista Pistis & Praxis de Teologia Pastoral**, Curitiba, v.9, n.1, p.15-30, 2017.
- PIRES, F. Ser adulta e pesquisar crianças: explorando possibilidades metodológicas na pesquisa antropológica. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v.50, n.1., 2007.
- PIRES, F. Quem tem medo do mal-assombro? **Etnográfica**, Lisboa, v.13, n.2., 2009.
- RIBEIRO, M. F. F. **O conceito de Deus em crianças cristãs: o antropomorfismo e o uso das imagens religiosas**. 2018, 183f, Dissertação (Mestrado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2018.
- RIOS, A. M. G. **Um estudo junguiano sobre a imagem de Deus na infância dentro da tradição cristã**. 2008, 256f. Dissertação (Mestrado Psicologia Clínica). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2008.
- ROEHLKEPARTAIN, E. C.; KING, P.; WAGENER, L.; BENSON, P. **The handbook of spiritual development in childhood and adolescence**. Thousand Oaks: Sage Publications, 2006.
- STRELHOW, M. R. W. **Bem-estar pessoal e coping religioso em crianças**. 119f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2013.
- STRELHOW, M. R. W.; BEDIN, L. M.; SARRIERA, J. C. Children's Religious Coping Scale: Adaptation and

Psychometric Properties. **Paidéia** (USP Online), São Paulo, v.27, p.107-116, 2017.

STRELHOW, M. R. W.; HENZ, K. G. Spirituality and religiosity related to the well-being of children and adolescents: A theoretical and empirical approach. In: J. C. Sarriera & L. M. Bedin (Eds). **Psychosocial well-being of children and adolescents in Latin America: Evidence-based interventions**. Cham, Switzerland: Springer, p.27-45, 2017. DOI: 10.1007/978-3-319-55601-7

STRELHOW, M. R. W.; SARRIERA, J. C. Coping religioso em crianças e adolescentes. In: A. E. A. Antúnez; G. Safra (org.). **Psicologia Clínica da Graduação à Pós-Graduação**. 1ed. Rio de Janeiro: Atheneu, p. 307-315, 2018.

TORRES, C. M. Projeto “Drawings of gods”: Representações de agentes sobrenaturais por crianças brasileiras. **Projeto de Pesquisa** (NERY, Alberto D. - coord.) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2018.

A experiência de escutar vozes em um contexto religioso: uma abordagem fenomenológica

Mariana Souza de Oliveira

Psicóloga formada pela Universidade Federal de Pelotas

Giovana Fagundes Luczinski

Prof.^a Dra. Adjunta da Universidade Federal de Pelotas

Resumo: O presente trabalho apresenta uma pesquisa fenomenológica, no âmbito da psicologia, que buscou compreender a experiência de pessoas que escutam vozes e se declararam adeptas de uma crença religiosa que legitima este fenômeno, no caso, o Espiritismo. Foram conduzidas entrevistas abertas a partir de uma pergunta disparadora. A análise foi realizada a partir de um mergulho vivencial no material transcrito, alternado com o distanciamento reflexivo, para levantar unidades de significado. As unidades de significado foram agrupadas em constelações, entre as quais destacamos neste texto “religiosidade: uma experiência”. Foi possível compreender que a vivência partilhada da religiosidade, mediada pela pertença a um grupo permanente de trocas, favoreceu o processo de elaboração de um fenômeno antes estigmatizado e gerador de sofrimento. Através do suporte grupal e do aprofundamento da relação com o transcendente na prática religiosa, os colaboradores deste trabalho encontraram um modo de atribuir propósito à escuta de vozes, contribuindo para sua qualidade de vida e saúde mental.

Palavras-chave: Fenomenologia; Ouvidores de Vozes; Psicologia; Religiosidade.

Introdução

A escuta de vozes tem sido um fenômeno intrigante para diversos campos do saber ao longo da história da humanidade. Dependendo do contexto cultural, época e vertente religiosa, diferentes significados puderam ser atribuídos, tanto por estudiosos, quanto por aqueles que vivenciaram a escuta de vozes, como Sócrates, Moisés, Joana D’Arc, Virgínia Woolf, Gandhi, entre outros (WOODS, 2013, p. 264). Tal escuta já esteve associada à espiritualidade, criatividade, ou a compreensões filosóficas. Entretanto, a partir do século XIX, com a valorização do pensamento cartesiano e o desenvolvimento das ciências racionalistas, especialmente no ocidente, a escuta de vozes passou a ser interpretada como sintoma e, conseqüentemente, como sinônimo de adoecimento (COUTO; KANTORSKI, 2018, p. 418). O estigma da loucura, socialmente construído, acarretou incontáveis conseqüências, dentre as quais podemos citar o silenciamento ou a exclusão das pessoas que escutam vozes.

No meio médico, pautado pelo paradigma científico, as chamadas alucinações auditivas são identificadas como um sintoma psicopatológico. Embora a Associação Americana de Psiquiatria (APA) alegue que ouvir vozes pode ser um típico sintoma psiquiátrico, esta mesma associação já reconhece que, em determinados contextos culturais, “alucinações podem ser elemento normal de experiências religiosas” (APA, 2014, p. 88), conforme consta na quinta edição do manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais, DSM-V. Não se trata de desconsiderar a importância de um possível diagnóstico, mas constatar como é imprescindível pensar para além da classificação e da nomenclatura patológica.

A obra “A Louca e o Santo” de Clément e Kakar (1997, p. 14-18) aborda quão tênue pode ser o limiar entre sanidade e loucura, dependendo do contexto cultural em que a pessoa se encontra. A narrativa apresenta duas personalidades emblemáticas, Ramakrishna e Madeleine, que viveram na mesma época e apresentavam os mesmos comportamentos: experimentavam com frequência estados alterados de consciência, associados a desmaios e estados de êxtase (nos quais manifestavam contraturas musculares, catatonia, olhar fixo, risos

imotivados e interrupções da respiração). Ambos viviam experiências consideradas místicas, acompanhadas de visões, de modo que eram consideradas excêntricas desde a infância. Entretanto, algo fez com que suas vivências fossem avaliadas de formas completamente distintas: a cultura. Ramakrishna viveu na Índia, entre os anos de 1836 e 1886, e desfrutou de regalias de majestade por ser considerado santo; Madeleine, entretanto, não gozou da mesma sorte, em 1896 foi internada pela primeira vez em um sanatório na França e lá viveu boa parte de seus anos, pois fora considerada louca.

Assim como as duas personagens apresentadas acima, John Nash, renomado matemático, também escutava vozes. Na década de 60, após ser diagnosticado com esquizofrenia paranoide e depressão, viveu um período marcado por sucessivas internações psiquiátricas e tratamentos como eletroconvulsoterapia e uso de antipsicóticos. Mas em 1970, diante da ausência de resultados, optou por parar de tomar os medicamentos e não mais passou por internações psiquiátricas, passando a conviver com o fenômeno. John Nash pôde transitar entre os polos de Madeleine e de Ramakrishna, entre a infâmia e a glória, entre o desemprego em decorrência do diagnóstico psiquiátrico e o prêmio Nobel de Ciências Econômicas (NASAR, 1998, p. 428-476).

O contexto cultural de Nash, assim como o de Madeleine, não favorecia a atribuição de sentidos às vozes que eram escutadas. Ambos viveram na sociedade ocidental, que nos séculos XIX e XX foi marcada pela valorização da racionalização e pela busca de controle de si e do mundo, excluindo do campo de investigação científica tudo que escapasse a essa forma de apreensão. Mesmo assim, de algum modo, muitas pessoas conseguiram ressignificar sua experiência e desenvolver estratégias para lidar com vozes que habitavam suas mentes. Quais tipos de estratégias poderiam estar envolvidas nesse processo? Sabemos que, atualmente, há propostas e iniciativas que caminham nesse sentido, tanto na Psiquiatria e na Psicologia, quanto em áreas afins, como o Movimento de Ouvidores de Vozes¹, presente no Brasil e no mundo.

A prática em psicologia demonstra, através das mais diferentes formas de assistência, principalmente no âmbito da saúde coletiva, a fragilidade e os desafios de diagnósticos e tratamentos em saúde mental. Além de considerar a importância que o diagnóstico possa vir a ter, é imprescindível pensar para além da classificação e da nomenclatura patológica. Deste modo, se justifica o desenvolvimento de trabalhos que utilizem uma metodologia voltada para compreensão do significado destas vivências, como é o caso da Psicologia Fenomenológica, perspectiva escolhida para este trabalho. Esta vertente tem viabilizado diálogos entre espiritualidade e religiosidade, psicologia e psicopatologia, conforme realizados por pesquisadores como Marília Ancona-Lopez, Mauro Amatuzzi, Miguel Mahfoud, entre outros. Nos juntamos a este caminho através do presente trabalho, resultado de uma pesquisa² que buscou compreender a experiência de pessoas que escutam vozes e se declararam adeptas de uma crença religiosa que legitima este fenômeno. Apresentaremos o caminho metodológico de tal investigação, seguido da discussão de um dos seus resultados: a compreensão da religiosidade como uma experiência ao mesmo tempo subjetiva e coletiva, cujo processo foi mediado pela pertença a um grupo, inserido em uma religião, no caso, o Espiritismo.

1. Caminho metodológico

Como a inserção do sujeito em um contexto religioso que legitima a escuta de vozes poderia vir a contribuir para a ressignificação desta experiência? A partir dessa inquietação, foi desenvolvida a presente pesquisa. Para

¹ Grupo de apoio mútuo a pessoas que escutam vozes iniciado Holanda em 1987 por Marius Romme, Sandra Escher e Patsy Hage (BARROS, 2016, p. 13). No Brasil o movimento conta com iniciativas em cidades como Pelotas-RS (COUTO; KANTORSKI, 2020, p. 2) e a divulgação virtual – disponível em <<https://www.facebook.com/intervoicebrasil/> - <http://intervoicebrasil.blogspot.com/>>.

² Este artigo é derivado de trabalho de conclusão de curso que não será citado neste momento para garantir o anonimato dos autores e não comprometer a avaliação às cegas.

nos aproximarmos desse fenômeno, o aporte escolhido foi a Fenomenologia, vertente fundada por Edmund Husserl [1859-1938] com uma proposta original e contra-hegemônica de compreensão do mundo partilhado. O método derivado dessa corrente filosófica tem sido utilizado em diversas pesquisas em ciências humanas, pois possibilita ao pesquisador se aproximar da experiência vivida, captando o sentido de uma situação para a pessoa que a vivencia, e não o significado que o pesquisador poderia vir a atribuir (FORGHIERI, 2002, p. 58). Evitando generalizações ou explicações, típicas do modo positivista de encarar o mundo, a pesquisa fenomenológica se ocupa do fenômeno tal como foi experienciado, buscando sua descrição e interpretação. Compreende-se como fenômeno tudo que possa ser percebido, vivenciado ou apreciado através de uma visada da consciência, buscando sua significação e a aproximação daquilo que lhe é essencial (GIL, 2008, p. 14-15).

Para realizar esta pesquisa foi preciso adotar uma “atitude fenomenológica” que se contrapõe à “atitude natural”, duas formas distintas de estar no mundo. Na primeira, parte-se de um olhar ingênuo, que aprecia os fenômenos como eles se apresentam, evitando juízos preconcebidos e adotando uma postura investigativa. A segunda, por sua vez, é a atitude habitual, aprendida em dado contexto, permeada por concepções prévias, geralmente hegemônicas, que interpreta fatos como dados e permanentes (ALES BELLO, 2006, p. 31). Para ir a campo, foi necessário identificar e abandonar o olhar “patologizante” da atitude natural, que busca categorizar sinais e sintomas (para o qual, muitas vezes, os profissionais da saúde são treinados), para ir ao encontro do fenômeno e se deixar impactar, ocupando a posição de espectador, consciente de um “não saber”.

Como caminho para a coleta de dados, foram conduzidas entrevistas individuais a partir de uma pergunta disparadora: “Como é a sua experiência de escutar vozes, sabendo que outras pessoas não as escutam, no seu cotidiano?” A escolha do formato de entrevista aberta se deu por possibilitar que a pessoa forneça a maior quantidade possível de informações sobre o tema, de forma detalhada, acessando sua experiência em profundidade. Deste modo, a partir da escuta, o pesquisador conduz o entrevistado para que este narre o vivido, intervindo o mínimo possível. Este tipo de entrevista é habitualmente utilizado para a compreensão de questões culturais específicas de determinados grupos (MOREIRA, 2002, p. 71; MINAYO, 2013, p. 191).

Esta pesquisa foi autorizada pelo Comitê de Ética e Pesquisa da Faculdade de Medicina da Universidade Federal de Pelotas sob o parecer 3.302.673 (CAAE: 10320019.4.0000.5317) e seguiu todos os preceitos éticos para sua realização. Foram entrevistadas quatro pessoas que se declararam adeptas e participantes do espiritismo. Os colaboradores foram escolhidos de forma não probabilística: localizamos, inicialmente, apenas uma participante e esta, por sua vez, indicou o segundo, e assim sucessivamente. A primeira colaboradora da pesquisa foi identificada durante um evento acadêmico que ocorreu no Rio Grande do Sul, no final de 2018, após relatar espontaneamente parte de sua história em uma roda de conversa. Não foi realizado qualquer recorte a respeito da raça, gênero, escolaridade ou condição social dos participantes. Entretanto, foi necessário delimitar que seriam sujeitos maiores de 18 anos, que escutavam vozes e que se declaravam adeptos de uma crença religiosa que legitimasse essa vivência.

A análise das entrevistas gravadas e transcritas foi realizada de acordo com o método de Forghieri (2002, p. 60), que propõe um mergulho vivencial (envolvimento existencial) no material transcrito, alternado com o distanciamento reflexivo necessário para o levantamento de unidades de significado. O processo de construção das unidades de significado acontece a partir da busca do pesquisador pelo sentido do todo, como consequência de sua disposição e perspectiva, pois elas não se encontram prontas nos depoimentos. Tais unidades surgem do encontro do olhar do pesquisador com a narrativa do entrevistado em um movimento de descoberta e co-criação. Assim, as unidades de significado foram identificadas e agrupadas em constelações, conforme indicado por Szymanski et al. (2002, p. 52), construindo a redação da pesquisa a partir das seguintes etapas:

1. Leitura da entrevista transcrita;

2. Identificação das “unidades de significado” com o foco na atribuição de sentido à experiência de ouvir vozes;

3. Diálogo teórico entre as “unidades de significado” e o fenômeno de estudo, a partir do agrupamento em constelações temáticas.

Nos debruçaremos sobre a constelação intitulada “religiosidade: uma experiência” que abarca duas unidades de significado: a religiosidade vivida como experiência pessoal e a influência do contexto grupal como um fator fundamental para esse processo.

Ao serem convidados a participar deste trabalho, os colaboradores se mostraram dispostos a contribuir e manifestaram contentamento em saber que existem pessoas interessadas em pesquisar a escuta de vozes, algo tão particular e incompreendido. Todos se declararam participantes da religião espírita e cada conversa durou cerca de 80 minutos, com entrevistas densas e permeadas por vivências. Devido ao fato de as vozes acompanharem os colaboradores há bastante tempo (a maioria desde a infância), as entrevistas adquiriram um caráter de relato de história de vida. A fim de preservar sua identidade, foram designados os seguintes nomes fictícios: Rita, Lívia, Valentina e Adrian.

Durante os relatos, os participantes evidenciam trajetórias de sofrimentos e buscas que, nos casos pesquisados, culminaram na adesão a uma prática religiosa. Um aspecto marcante em comum aos entrevistados foi a necessidade de compreenderem a si mesmos e de serem compreendidos. Todos repetiam, ao longo da entrevista, uma mesma pergunta, no final de algumas frases ou relatos: “Entende?”. A necessidade de entender e serem entendidos parece ser um ponto crucial em sua adesão à religião em questão. Todos relataram uma mudança significativa no momento em que encontraram um lugar que legitimasse o fenômeno que vivenciavam. Que fatores estavam presentes nesse contexto que favoreceram este processo? Sabemos que grupos de ouvintes de vozes também têm efeitos positivos nessa busca. No entanto, a questão que nos instiga nos relatos está ligada à vivência da religiosidade, tendo como plano de fundo o interesse pela forma como a Psicologia se posiciona em relação a essas questões.

2. A Religiosidade como experiência

Ao longo das últimas décadas, vemos crescer no campo da psicologia o interesse pelas temáticas ligadas à relação com o transcendente, como estudos das práticas religiosas de comunidades tradicionais (MAHFOUD, 2003, p. 15; MASSIMI; MAHFOUD, 1999, p. 11-13), ou mesmo investigações voltadas para as chamadas experiências anômalas³ (CARDEÑA et al., 2013, p. 25), entre outras possibilidades de intersecções. As investigações teóricas e empíricas deste vasto campo agregam profissionais e discussões importantes, como a distinção entre os termos religião, religiosidade e espiritualidade.

Segundo a Organização Mundial da Saúde, espiritualidade é o conjunto de todas as emoções e convicções de natureza imaterial, considerando que há mais no viver do que pode ser plenamente compreendido, remetendo a questões como significado e sentido da vida, sem se limitar a qualquer tipo específico de orientação religiosa (WHO, 1998, p. 7). De acordo com Valle:

É uma necessidade psicológica constitutiva de todo ser humano, algo tão básico e elementar como a necessidade de [...] estabelecer relações saudáveis com os demais seres humanos. Consiste essencialmente em uma busca pessoal de sentido para o próprio existir e agir. (VALLE, 2005, p. 104)

³ Pesquisas sobre experiências anômalas (ALMEIDA; NETO, 2003, p. 22; ALMINHANA; TATTON-RAMOS, 2017, p. 51; REICHOW, 2017, p. 48) têm apontado para uma interface entre estas manifestações e aspectos da religiosidade e da espiritualidade.

Ainda podemos compreender espiritualidade, conforme Puchalski (2009, p. 885), como o aspecto da humanidade que se refere à forma como os indivíduos buscam e expressam significado e propósito e à forma como experimentam esta ligação com o momento, consigo mesmos, com os outros indivíduos, com a natureza e com aquilo que consideram significativo ou sagrado.

De acordo com o “Handbook of Religion and Health” (KOENIG et al., 2001, p. 45) podemos definir religião como um sistema organizado de práticas, crenças e símbolos, que constitui um dos caminhos para facilitar o acesso ao transcendente. O termo transcendente, a seu tempo, pode ser compreendido, entre outros aportes teóricos, por uma perspectiva da psicologia humanista. Trata-se de uma percepção integral da consciência, da relação humana e do comportamento que busca a relação do “eu” com o outro humano, mas também com outras espécies, com a natureza, com o universo (BRANCO; SILVA, 2017, p. 193).

Ribeiro (2004, p. 11) ressalta a religião como um dos meios pelo qual o ser humano busca compreender o sentido da vida e da sua existência, lembrando que “a história da humanidade confunde-se com a história das religiões, nas quais já o homem primitivo ia buscar razões para explicação de sua vida”. Enquanto as religiões se constituem em grandes sistemas de crenças e ordenações, a religiosidade, por sua vez, pode ser definida como o quanto um indivíduo adere, pratica e vivencia uma religião. Pode se manifestar de forma organizacional, através da participação em comunidades religiosas, ou não organizacional, através da leitura de livros e programas transmitidos nos mais diversos veículos de comunicação (KOENIG et al., 1997, p. 885-886).

Valle (2005) compreende religiosidade como uma experiência subjetiva e individualizada do transcendente que precisa ser diferenciada da religião que é sua matriz instituída. “Na religiosidade se dá uma explicitação, uma culminação e uma síntese, só possível porque existe no ser humano uma consciência e um self em condições de **dar sentido** ao que percebe em si, nos outros e no mundo” (VALLE, 2005, p. 93-94, grifo nosso). É importante destacar que esta compreensão de religiosidade valoriza o sentido atribuído pela pessoa à experiência vivida, dialogando, deste modo, com o método que embasou essa pesquisa. A perspectiva fenomenológica em psicologia preza pelo acolhimento do sujeito nas suas múltiplas dimensões: biopsicossocial e espiritual - de forma a contribuir para que o sujeito possa elaborar suas experiências e atribuir sentido a elas (LUCZINSKI; ANCONA-LOPEZ, 2010, p. 78).

Após diferenciar estes conceitos, podemos afirmar que, mais do que a religião, a religiosidade dos entrevistados foi considerada por todos como algo importante para ressignificar a escuta de vozes. Mais do que começar a fazer parte de um sistema organizado de práticas, crenças e símbolos, a experiência do transcendente, vivida e partilhada, colaborou para esta ressignificação.

A palavra experiência, aqui utilizada, merece atenção dentro do referencial fenomenológico. Refere-se não apenas à experimentação de algo, mas também à compreensão através do uso da razão, no esforço intencional de busca de sentidos. No entanto, a razão não pode ser reduzida à mera racionalidade, pois consiste em uma abertura para a realidade em seus múltiplos aspectos, incluindo raciocínio, juízo, afetos, criatividade e liberdade (MAHFOUD, 2012, p.141). Fazer uma experiência consiste em um processo ao mesmo tempo pessoal e relacional, no qual uma vivência, uma percepção, uma sensação - ressonâncias provocadas pelo encontro com o mundo - podem ser nomeadas e elaboradas. É um percurso que envolve sentimentos, reações psíquicas e emoções que podem ser identificadas ou permanecer no âmbito pré-reflexivo. É preciso ter cuidado com essa diferenciação, pois a ênfase no sentimento isolado faz com que a pessoa perca o horizonte no qual este se insere, dificultando ir além das meras sensações.

Segundo Cardeña et al. (2013, p. 25), as dimensões espirituais e religiosas da cultura estão entre os fatores mais importantes que estruturam a experiência humana, como crenças, valores, comportamentos e padrões de adoecimento. Apesar disso, por muito tempo, a psicologia em sua prática teve por tendência ignorar ou considerar patológicas as dimensões religiosas e espirituais da vida (RIBEIRO, 2004, p. 12). Relatos como o de Lívia, a seguir, ainda tendem a ser vistos na área com desconfiança, ou mesmo rejeição.

Eles me explicaram que eu tinha dado “passagem”, que acontece quando um médium empresta a voz para um espírito falar, é o que chamam de médium de passagem, entende? Na umbanda diz que incorporou (...). Porque até então eu só achava que escutava espírito e sentia que ia ter que aprender a conviver com isso da melhor forma para eu não adoecer mais. No momento em que eu dei passagem, a minha vida mudou. (Lívia)

Nessa altura da entrevista, quando se referiu particularmente a uma mudança de vida, Lívia relatou uma alteração significativa de conduta: disse que antes não manifestava seus desejos, fazendo tudo em sua vida para agradar amigos e familiares. Embora não estivesse satisfeita com determinadas circunstâncias, ela não falava, se anulava. Mas a partir do momento em que vivenciou a experiência religiosa relatada, afirma que passou a expressar mais seus sentimentos.

O material subjetivo que emerge da experiência religiosa pode reverberar no comportamento da pessoa, levando a novos posicionamentos assim como aconteceu com Lívia. Assim nos fala Maciel quando afirma que:

Os conteúdos religiosos presentes ao psiquismo humano são também dinâmicos, uma vez que, potencializados, funcionam como mobilizadores do que é o motor principal do processo de crescimento (...) Enfim, (...) os conteúdos religiosos presentes à consciência do homem são reguladores de sua linguagem e provocativos, em relação ao todo de seu comportamento. (MACIEL, 2004, p. 143)

Deste modo, abordar a dimensão explicitamente religiosa da pessoa, de forma ética e cautelosa pode se tornar uma possibilidade enriquecedora ao trabalho do profissional da psicologia, visto que tal dimensão é uma fonte de material psíquico potente. Mas é importante lembrar que, por sua relação com o transcendente e pelos valores que veicula, este tipo de experiência precisa ser acessada de forma cuidadosa. Um caminho interessante se apresenta através de uma abordagem fenomenológica, que preza pela descrição do vivido (MACIEL, 2004, p. 130). A busca pelo vivido dos entrevistados, ao longo da pesquisa, desvelou aspectos de suas experiências religiosas que corroboram as questões que aparecem na literatura da área. Rita contou que não foi apenas começar a frequentar o centro espírita que lhe auxiliou a lidar com a escuta de vozes e suas outras experiências perceptivas. Foi através do uso da racionalidade e de sua experiência corporal, sensorial, que encontrou sentidos e passou a acreditar nas explicações fornecidas pelo contexto religioso. Também contou ter vivido experiências que para ela serviram como indícios de veracidade daqueles fenômenos, assim como a explicação atribuída a eles pela religião espírita.

(...) O espírito vai dizendo e eu vou escrevendo. Parece que é uma ideia minha, mas dá para identificar que não é minha, porque eu não tenho aquelas informações. (...) Uma vez eu quebrei a clavícula e, por conta das provas na escola, eu tive que aprender a escrever com a mão esquerda, mas nunca mais escrevi com a mão esquerda. Mas eu faço psicografia com a mão esquerda! E a letra fica mais legível do que com a direita. (Rita)

De acordo com a crença religiosa de Rita, Lívia e dos demais colaboradores deste trabalho, fenômenos como os citados acima, assim como a escuta de vozes, são atribuídos à comunicação com espíritos e explicados através da vivência mediúnica. Alguns autores como Almeida (2004, p. 7), Torres (2016, p. 18), Zangari e Maraldi (2009, p. 234) tem se dedicado a estudar experiências religiosas ou espirituais de cunho dissociativo, como é o caso da mediunidade⁴. O Espiritismo é considerado uma das “religiões mediúnicas” existentes no Brasil, dentre as quais podemos citar ainda a Umbanda, o Candomblé, além das religiões protestantes

pentecostais e neopentecostais (ALMINHANA; MENEZES JÚNIOR, 2016, p. 132).

Como vemos nos relatos de Rita, a partir da visão de sua crença religiosa, suas experiências - que também poderiam ser chamadas de anômalas conforme a definição de Cardeña et al. (2013, p. 22) - servem como comprovação da sobrevivência do espírito como ser pensante, após a morte do corpo físico. Ao mesmo tempo, Rita afirma que adquirir conhecimento de uma possível explicação sobre a escuta de vozes não foi o suficiente para que ela passasse a vivenciá-las como algo natural. Além de atribuir um sentido, foram necessários anos de prática com estes fenômenos. Foi preciso estudar conceitos teóricos da religião e participar sistematicamente das atividades de comunicação com os espíritos (como ela denominou), ou seja, participar do momento de escuta e compartilhamento do conteúdo escutado. Mais do que conhecer a religião, ela experienciou a religiosidade como algo subjetivo, individual, junto com o suporte de outras pessoas do grupo que já haviam passado por vivências semelhantes.

O contexto grupal foi fundamental para que Rita e os demais entrevistados pudessem ressignificar suas experiências. Ao partilhar coletivamente, a pessoa se apropria das suas vivências de forma a transformá-las em experiências dotadas de sentido (LUCZINSKI; ANCONA-LOPES, 2010, p. 82). Por isso, examinaremos mais detidamente as características da participação nos grupos estudados.

3. Contexto grupal como acolhimento e partilha

A perspectiva fenomenológica nos ensina que as situações que vivenciamos não apresentam um significado único, pronto e identificável de maneira objetiva. O significado é construído de acordo com o contexto em que estamos inseridos, através das pessoas com quem nos relacionamos e da nossa forma de existir no mundo (FORGHIERI, 2002, p. 56). Deste modo, são incontáveis as possibilidades de sentidos que podem ser atribuídos a uma mesma experiência, sendo a significação e ressignificação sempre dinâmicas. Nesta pesquisa, cruzamos com um cenário que contribuiu para a atribuição de significados à escuta de vozes: a experiência religiosa, conforme afirmam os entrevistados. Esta ocorreu a partir da imersão em um sistema de crenças com explicações ontológicas e teleológicas, aliada à inserção em um grupo permanente de trocas, que legitimou as vivências singulares.

Diversos estudos demonstram que fazer parte de um grupo que não estigmatize e que aceite a escuta de vozes pode contribuir para a noção de pertença do indivíduo, ampliar sua rede de apoio e, conseqüentemente, favorecer sua saúde mental (ANTONACCI; MINELLI, 2018, p. 7; BARROS et al., 2018, p. 11; KANTORSKI et al., 2017, p. 1147). Este grupo pode, ou não, estar inserido em um contexto religioso. No Brasil, podemos citar o Movimento de Ouvidores de Vozes, rede de apoio internacional que teve início na Holanda na década de 1980 e que procura oferecer ajuda através compartilhamento de experiências entre seus membros (BARROS, 2016, p. 13).

Segundo Smith (2007, p. 296) e Goulart (2018, p. 16), ao ingressar em um grupo de ouvidores de vozes, uma pessoa que geralmente vivenciava uma experiência solitária passa a contar com aceitação por parte de um grupo. Além disso, a partir deste convívio, é possível encontrar pessoas que vivenciam e aceitam as vozes como reais, o que pode proporcionar consolo e favorecer o compartilhamento de estratégias. Goulart (2018, p. 14) ressalta que os grupos incentivam que a pessoa tente modificar a relação de poder que mantém com as vozes, assumindo o controle da situação, fomentando, assim, a autonomia e o protagonismo. Para

⁴ Segundo Klimo (1998 apud ALMEIDA, 2004, p. 7), mediunidade é uma comunicação originária de uma fonte existente em outra dimensão, de modo que ultrapasse a realidade física conhecida e que não pode ser atribuída a mente consciente do médium.

isso, é necessário realizar um trabalho investigativo sobre as vozes, o que ocorre de forma colaborativa com outros ouvidores, criando condições para que cada um possa se apropriar de suas experiências auditivas e ressignificá-las. Kantorski et al. (2018, p. 6) nos fala que negar, ignorar ou simplesmente tentar distrair as vozes são estratégias consideradas pouco eficazes. Deste modo, um dos primeiros passos para estabelecer maneiras positivas de lidar com as experiências auditivas, é aceitar o fenômeno como real.

Foi possível notar, na narrativa dos colaboradores desta pesquisa, a adoção de muitas das estratégias enumeradas nos trabalhos dos grupos de ouvidores, como demonstrar interesse no sujeito e no conteúdo do que ele tem a dizer. Além disso, normalizar a experiência, apresentar possíveis formas de lidar com a escuta e dar esperança ao ouvitor também são atitudes importantes, encontradas em ambos os contextos. Algo frequentemente ressaltado nas entrevistas foi a vivência confortadora de encontrar nos grupos um espaço de acolhimento. Mais do que isso, a possibilidade de serem “entendidos” por pessoas que vivenciavam experiências semelhantes, como nos fala Valentina:

Foi uma tranquilidade, vamos dizer assim. Algo que veio me dar certeza absoluta daquilo que eu tava sentindo. Porque é como se ninguém me entendesse e a partir daquele momento eu comecei a ver que muito mais gente ia poder me entender, tu entende?! (Valentina)

Neste relato, Valentina expressa seu sentimento ao encontrar pessoas que legitimaram sua experiência. Além de favorecer que ela acreditasse em suas percepções, passar a integrar um grupo que aceitava as vozes como reais fez grande diferença em sua vida. Adrian, por sua vez, descreveu como foi encontrar pessoas que o auxiliaram a compreender melhor os fenômenos que vivenciava.

Conhecer outras pessoas que também vivenciavam esta situação foi muito confortador, no sentido de saber que tu não está sozinho, entende, que tem outro alguém que também sente isso. (...) E eu já comecei a dar uma respirada, a pensar assim: ‘não, não é só eu que tenho isso’. Aí você não se sente tão sozinho no meio do escuro. Aí você já começa a enxergar uma luz, um esclarecimento, entende?! O esclarecimento ajuda bastante. (...). Comecei a ver que aquilo não era nada anormal. (Adrian)

A partir dos relatos, podemos afirmar que antes de encontrarem pessoas que os auxiliaram a dar sentido à vivência de escutar vozes, um sentimento predominante era o medo. Mas encontrar um contexto coletivo onde esta escuta foi aceita, compreendida, podendo ser vivida e sendo até mesmo valorizada, fez com que desenvolvessem um sentimento de propósito. Podemos retomar a premissa do movimento de ouvidores, segundo a qual as vozes são uma expressão da subjetividade humana e não o sintoma de uma doença - que habitualmente exclui e estigmatiza (GOULART, 2018, p. 15). É preciso compartilhar as percepções de mundo singulares, as quais se situam sempre em um mundo comum. Dialogando com a Psicologia Fenomenológica na análise da existência humana, Forghieri afirma que:

Os seres humanos, embora tenham suas próprias peculiaridades, existem todos no mundo, constituindo-o e constituindo-se, simultaneamente. Possuímos, de certo modo, uma ‘comunalidade’, pois todos nós vivemos no mundo e existimos uns com os outros, com a capacidade de nos aproximarmos e de compreendermos mutuamente as nossas vivências. (FORGHIERI, 2002, p. 19)

Deste modo, não atribuímos sentido ao mundo através de vivências solitárias, mas através do compartilhamento “entre a pluralidade de constituições dos vários sujeitos existentes no mundo, realizado através do encontro que se estabelece entre eles” (FORGHIERI, 2002, p. 19). A comunalidade aparece no caminho vivido por Adrian e pelos demais entrevistados para atribuir sentido à experiência de escutar vozes: o encontro com pessoas para as quais essa escuta era reconhecida e cuidada, ampliada pela conexão com a

dimensão transcendente.

A prática de estudos e partilhas constantes na convivência em um grupo semanal se mostrou como um fator importante. Nesse sentido, Lívia compartilhou suas conquistas em termos de autocontrole: afirmou que desenvolveu a habilidade de aguardar o dia de atividade de comunicação com as vozes, que estaria reservada ao momento da sua ida ao centro espírita. Deste modo, nos outros dias da semana, quando as vozes falavam com ela fora desse contexto, conseguia se ocupar de outras atividades e não se concentrar no que estavam dizendo.

Todos os entrevistados relatam a relevância do grupo como um espaço importante de ajuda, assim como a fala de Adrian, a seguir:

(...) ali dentro do próprio centro espírita quando eu relatei para eles, eles me ajudaram, me encaminharam para os passes, me encaminharam para o estudo e conforme eu fui estudando foi se esclarecendo as coisas e aquilo foi aliviando (...) (Adrian)

Essa abertura a ajudar os novos integrantes se relaciona ao aspecto de caridade que permeia a legitimação da experiência de ouvir vozes no meio religioso. Ademais, de acordo com Rita, trata-se de um trabalho de caridade mútua, não só entre os membros do grupo. Quando ela empresta o corpo para que as vozes falem (ou espíritos, segundo seu entendimento religioso), considera que recebe ensinamentos preciosos através do conteúdo ali manifesto. Diz ter a chance de repensar suas atitudes e condutas, com base naquilo que aprende neste trabalho de comunicação. Para Valentina, auxiliar alguém que está precisando confere sentido à experiência de ouvir as vozes. Acredita que isso faz parte de seu propósito de vida, o que ela considera uma missão.

Hoje eu percebo que tanto na casa espírita, quanto na rua é por alguém que está precisando. Não é assim só para se mostrar. Sempre é por alguém que está necessitado. (...) Não é assim só por ser, tem um objetivo que talvez eu não compreenda, mas tem. (...). Eu acho que é uma missão, não sei bem porquê, talvez eu tenha uma responsabilidade muito grande com esta cidade, com o povo que veio morar nesta cidade né, talvez seja por aí, né. (Valentina)

Este trecho da entrevista de Valentina, em especial, assim como as falas anteriores de Adrian, ilustram a questão da caridade como um dos pilares da sua religiosidade, que se torna motor do trabalho grupal. Isso repercute no sentido pessoal, na realização das pessoas, como relata Gaspar (2013, p. 170) em sua pesquisa sobre a experiência do voluntariado em uma instituição espírita. Este movimento de saída de si, para doar-se a um outro, proporcionado pelo trabalho voluntário e impulsionado pela experiência religiosa, convida à transformação pessoal-social e contribui para o encontro de uma finalidade e utilidade concreta, além do sentido último, que está sempre presente enquanto horizonte. Na continuidade da conversa, Valentina expôs como sua experiência religiosa proporcionou mudanças na sua forma de se relacionar com as pessoas e com o transcendente:

O sentimento que eu tinha com relação a Deus não mudou. Este aumentou, não diminuiu coisa nenhuma, aumentou né, mas mudou muita coisa na minha vida. Mudou muito a minha forma de ser, mudou muito minha forma de entender as pessoas (...). Nesse sentido de ser um ser humano melhor, mudou muito. É como se fosse assim 180 graus (fez gesto com a mão). (Valentina)

Segundo Giovanetti (1999, p. 94), a experiência de Deus leva a um novo significado de existência a partir de “uma presença que nos envolve de maneira absoluta e onipresente”. Isso aparece no relato de Valentina, acima, durante o qual chegou a se emocionar. Para ela, Deus não é uma possibilidade, é uma certeza.

Isso nos remete às colocações de Ribeiro (2004, p. 15) ao afirmar que “não há como falar de religião, de espiritualidade, do sagrado sem que a ideia de Deus permeie, a priori e a posteriori, esses conceitos, que são matizes do divino presentes na humanidade e no humano”. Este mesmo autor ressalta que o psicólogo não precisa acreditar em Deus, mas inevitavelmente terá que lidar com um Deus que permeia a história da humanidade e se expressa nas atitudes de fé, amor e esperança, ou ainda de medo, temor ou angústia daqueles que creem.

Como profissionais da psicologia, não nos cabe questionar se um fenômeno existe ou não, mas aprender a lidar com ele a partir de um aporte teórico-metodológico consistente. Através da ida a campo e dos diversos autores trazidos para o diálogo ao longo deste trabalho, percebemos a ampliação das pessoas e a potencialização de suas formas de estar no mundo a partir da experiência da religiosidade. As trajetórias relatadas nos instigam a seguir pesquisando, buscando compreender as vastas e complexas relações que se dão entre os elementos abordados ao longo dessa pesquisa.

Considerações Finais

As diferentes formas de religiosidade e espiritualidade são temáticas emergentes no debate em saúde, em especial no âmbito da saúde mental. Infelizmente, de maneira geral, ainda se encontram restritas durante a formação acadêmica em psicologia. A pesquisa aqui apresentada aponta para a importância dessa discussão dentro da universidade, de modo a qualificar os futuros profissionais para lidarem de forma ética e não redutiva com a religião/ religiosidade ou espiritualidade daqueles que os procuram.

As trajetórias pessoais relatadas pelos entrevistados Rita, Lívia, Valentina e Adrian envolveram sensações, percepções e atravessamentos psicossociais no processo de aproximação do contexto religioso. Simultaneamente, se engajaram no estudo da doutrina, delimitaram momentos de prática e empreenderam trocas interpessoais. Por isso, afirmamos que sua religiosidade consiste em uma experiência. A construção de sentidos que permeia a inserção de uma pessoa em um contexto religioso pode qualificar sua existência, através de vivências que se revertem em um estar no mundo com mais sentido. Para isso, é preciso um movimento singular dotado de busca e protagonismo. Certamente, existem vivências religiosas que alienam, afastam a pessoa de sua singularidade e se tornam muletas emocionais. Mas isso só pode ser avaliado em cada situação singular, em diálogos conjuntos, a partir de metodologias que acessem a experiência da pessoa com cuidado ético e aporte teórico adequado. Ao longo dessa pesquisa e na prática clínica das autoras, o método fenomenológico se revelou como ferramenta que auxilia o acesso à experiência e à leitura da realidade. Nesse sentido, contribui para o acolhimento e a investigação de vivências como a escuta de vozes ou outras experiências consideradas anômalas, para que sejam analisadas fora da lógica cientificista e patologizante. Compreendemos que não basta detectar sintomas, pois tal postura não nos permite acessar com profundidade a complexidade bio-psico-social-espiritual do ser humano. Em relação ao fenômeno da escuta de vozes, é necessário compreender a experiência em foco e escutar os significados e valores atribuídos à sua manifestação.

O recorte apresentado neste trabalho evidencia que a partilha das experiências foi identificada como um fator relevante de promoção da saúde mental. Aqueles que escutam vozes têm empreendido um árduo trabalho para entender este fenômeno, bem como conviver com ele, mas precisam ser ouvidos, em especial no âmbito da psicologia, de forma que possamos aprender e contribuir com suas experiências. Os relatos aqui apresentados demonstram que a experiência religiosa pode ajudar a ressignificar a vida de pessoas anteriormente estigmatizadas, pois além de ampliar a relação com o outro, em partilhas coletivas, se volta para a relação com o sagrado, tocando a dimensão de mistério que extrapola as ciências e seu rol de conhecimentos. É preciso, portanto, reconhecer os limites de nossa compreensão, estabelecendo cada vez mais diálogos interdisciplinares, trabalhos de campo e pesquisas ligadas a temas como este, geralmente

deixados à margem pela psicologia tradicional.

Referências

- ALES BELLO, A. Fenomenologia e ciências humanas: implicações éticas. **Memorandum: Memória e História em Psicologia**, Ribeirão Preto, v. 11, p. 28-34, 2006. Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a11/alesbello04.pdf>>. Acesso em: 10 jan 2021.
- ALMEIDA, A. M.; NETO, F. L. Diretrizes metodológicas para investigar estados alterados de consciência e experiências anômalas. **Revista de Psiquiatria Clínica**, São Paulo, v. 30, n. 1, p. 21-28, 2003. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0101-60832003000100003>. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-60832003000100003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 22 jan 2021.
- ALMEIDA, A. M. **Fenomenologia das Experiências Mediúnicas, Perfil e Psicopatologia de Médiuns Espíritas**. 2004. 205 f. Tese (Doutorado em Psiquiatria) - Faculdade de Medicina, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.
- ALMINHANA, L. O.; MENEZES JÚNIOR, A. Experiências Religiosas/Espirituais: dissociação saudável ou patológica? **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 14, n. 41, p. 122-143, 2016.
- ALMINHANA, L. O.; TATTON-RAMOS, T. P. Modelos de personalidade e a diferenciação entre experiências anômalas saudáveis e patológicas em contexto religioso. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v.17, n. 2, p. 50-72, 2017.
- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION (APA). **Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais**. 5. ed. (DSM-5). Porto Alegre: Artmed, 2014. 948 p.
- ANTONACCI, M. H., MINELLI, M. O enfrentamento das vozes: a experiência de uma região central da Itália. **Journal of Nursing and Health**, Pelotas, v. 8, n. e188408, p. 1-9, 2018.
- BARROS, O. C. **Ouvir vozes: um estudo netnográfico de ambientes virtuais para ajuda mútua**. 2016. 148 f. Dissertação (Mestrado em Psiquiatria e Saúde Mental) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016. Disponível em: <<http://objdig.ufrj.br/52/teses/844156.pdf>>. Acesso em: 20 jan. 2021.
- BARROS, O. C.; MELCA, F. M. A.; SERPA JUNIOR, O. D. Redes e mídias sociais: o potencial multiplicador para a ajuda mútua de ouvidores de vozes. **Journal of Nursing and Health**, Pelotas, v. 8, n. e188418, p. 1-13, 2018.
- BRANCO, P. C. C.; SILVA, L. X. B. Psicologia humanista de Abraham Maslow: recepção e circulação no Brasil. **Revista da Abordagem Gestáltica**, Goiânia, v. 23, n. 2, p. 189-199, 2017.
- CARDEÑA, E.; LYNN, S. J.; KRIPPNER, S. **Variedades da experiência anômala: análise de evidências científicas**. 1. ed. São Paulo: Atheneu, 2013, p. 384.
- CLÉMENT, C.; KAKAR, S. **A Louca e o Santo**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997, p. 272
- COUTO, M. L. de O.; KANTORSKI, L. P. Ouvidores de vozes: uma revisão sobre o sentido e a relação com as

vozes. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 29, n. 3, p. 418-431, set./dez. 2018. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/0103-656420180077>.

COUTO, M. L. de O.; KANTORSKI, L. P. Ouvidores de vozes de um serviço de saúde mental: características das vozes e estratégias de enfrentamento. **Psicologia e Sociedade**, Recife, v. 32, n. e219779, p. 1-18, jun. 2020. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1807-0310/2020v32219779>.

FORGHIERI, Y. C. **Psicologia fenomenológica: fundamentos, método e pesquisa**. 1 ed. São Paulo: Pioneira Thonson Learning, 2002. 81 p.

GASPAR, Y. E. **Ser voluntário, ser realizado: investigação fenomenológica numa instituição espírita**. 1. ed. Franca: Unifran, 2013. 222 p.

GIL, A. C. **Métodos e técnicas de pesquisa social**, 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008. p. 14-15.

GIOVANETTI, J. P. O sagrado e a experiência religiosa na Psicoterapia. In: MASSIMI, M.; MAHFOUD, M. (org.). **Diante do mistério - Psicologia e senso religioso**. São Paulo: Loyola, 1999. p. 87-96.

GOULART, M. A. **Movimento dos ouvidores de vozes: da Europa ao Brasil**. 2018. 30 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharel em Psicologia) - Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018. Disponível em: <<https://lume.ufrgs.br/handle/10183/183305>>. Acesso em: 14 mai. 2019

KANTORSKI, L. P.; ANTONACCI, M. H.; ANDRADE, A. P. M. de; CARDANO, M.; MINELLI, M. Grupos de ouvidores de vozes: estratégias e enfrentamentos. **Saúde Debate**, Rio de Janeiro, v. 41, n. 115, p. 1143-1155, 2017.

KANTORSKI, L. P.; SOUZA, T. T.; FARIAS, T. A.; DOS SANTOS, L. H.; COUTO, M. L. O. Ouvidores de vozes: relações com as vozes e estratégias de enfrentamento. **Journal of Nursing and Health**, Pelotas, v. 8, n. e188422, p. 1-8, 2018.

KOENIG, H. G., PARKERSON, G. R., JR.; MEADOR, K. G. Religion index for psychiatric research. **The American Journal of Psychiatry**, Washington D.C., v. 154, n. 6, p. 885-886, 1997.

KOENIG, H. G.; MCCULLOUGH, M.; LARSON, D. B. **Handbook of religion and health: a century of research reviewed**. 1. ed. New York: Oxford University Press, 2001. 712 p.

LUCZINSKI, G. F.; ANCONA-LOPEZ, M. A psicologia fenomenológica e a filosofia de Buber: o encontro na clínica. **Estudos de Psicologia**, Campinas, v. 27, n. 1, p. 75-82, 2010.

MACIEL, J. C. O indisponível e a psicologia: a dimensão espiritual no pensamento de Viktor Frankl. In: HOLANDA, A. F. (org.). **Psicologia, Religiosidade e Fenomenologia**. Campinas: Alínea, 2004. p. 125-145.

MAHFOUD, M. **Folia de Reis: Festa Raiz – psicologia e experiência religiosa na estação Ecológica Juréia-Itatins**. São Paulo/Campinas: Companhia Ilimitada/Centro de Memória, 2003. ISBN 9788588607071

MAHFOUD, M. **Experiência Elementar em Psicologia: aprendendo a reconhecer**. 1. ed. Brasília/Belo Horizonte: Artesã Editora LTDA, 2012. 247 p. ISBN 8588009269.

MASSIMI, M.; MAHFOUD, M. Senso religioso: dinamismo da experiência, desafio para a psicologia. In: (org.). **Diante do mistério** - Psicologia e senso religioso. São Paulo: Loyola, 1999. p.11-13.

MINAYO, M. C. de S. **O desafio do conhecimento**: pesquisa qualitativa em saúde. 13. ed. São Paulo: Hucitec, 2013.

MOREIRA, D. A. **O método fenomenológico na pesquisa**. 1. ed. São Paulo: Pioneira Thomson, 2002. 152 p.

NASAR, S. **Uma mente brilhante**. Rio de Janeiro: Record. 2003. 585 p.

PUCHALSKI, C.; FERRELL, B.; VIRANI, R.; OTIS-GREEN, S.; BAIRD, P. Improving the Quality of Spiritual Care as a Dimension of Palliative Care: The Report of the Consensus Conference. **Journal of Palliative Medicine**, New Rochelle, v. 12, n.10, p. 885-904, 2009.

REICHOW, J. R. C. **Estudo de experiências anômalas em Médiuns e não Médiuns: prevalência, relevância, diagnóstico diferencial de transtornos mentais e relação com qualidade de vida**. 2017. 568 f. Tese (Doutorado em Psicologia) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

RIBEIRO, J. C. Religião e Psicologia. In: HOLANDA, A. F. (org.). **Psicologia, Religiosidade e Fenomenologia**. Campinas: Alínea, 2004. p. 11-36.

SMITH, D. B. Você pode viver com as vozes em sua cabeça? **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 2007 295-306.

SZYMANSKI, H.; ALMEIDA, L. R. de; PRANDINI, R. C. R. A. **A entrevista na pesquisa em educação**: a prática reflexiva. Série Pesquisa em Educação. 1. ed. Brasília: Plano Editora, 2002, p. 8.

TORRES, C. M. **Religiosidade e experiências anômalas no protestantismo brasileiro**. 2016. 167 f. Tese (Doutorado em Psicologia) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

VALLE, J. E. R. Religião e espiritualidade: um olhar psicológico. In: AMATUZZI, M. M. (org). **Psicologia e Espiritualidade**. São Paulo: Paulus, 2005. p. 83-108.

ZANGARI, W.; MIRALDI, E. O. Psicologia da Mediunidade: do intrapsíquico ao psicossocial. **Boletim Academia Paulista de Psicologia**, São Paulo, v. 77, n. 2, p. 233-252, 2009.

WOODS, A. The voice-hearer. **Journal of Mental Health**, [s. l.], v. 22, n. 3, p. 263-270, 2013. DOI: <https://doi.org/10.3109/09638237.2013.799267>. Disponível em: <<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.3109/09638237.2013.799267>>. Acesso em: 15 jan 2021.

WORLD HEALTH ORGANIZATION (WHO). Division of mental health and prevention of substance abuse. WHOQOL and spirituality, religiousness and personal beliefs (SRPB). **Report on WHO consultation**, Geneve, 1998. Disponível em: <https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/70897/WHO_MSA_MHP_98.2_eng.pdf;jsessionid=48C15D317C12E6BD59DA8152D56D05E9?sequence=1>. Acesso em: 18 jan 2021.

Grupo de Trabalho 3

Psicologia, espiritualidade e ensino: o saber contra a intolerância

Coordenadores: **Cristina Borges e Samuel Fazendeiro**

Ementa: Buscamos tratar da relação da Psicologia e da espiritualidade humana como formação para o saber no combate à intolerância religiosa. Ressalta-se a importância do ensino da espiritualidade na construção de uma sociedade contra fundamentalismos.

A espiritualidade a partir do autoconhecimento: um caminho para a diminuição da intolerância religiosa?

Marise Eterna Nunes

Doutoranda em Ciências da Religião, Escola de Formação de Professores e Humanidades,
Pontifícia Universidade Católica de Goiás
(PUC-Goiás Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás (FAPEG))

Resumo: O tema espiritualidade tem sido objeto de estudos na psicologia humanista e transpessoal. Compreendê-lo a partir da religião e da ciência e entrelaçá-lo com o conceito de corpo foram aspectos estudados pela autora em sua dissertação de mestrado. Em seu estudo, analisou em dois grupos (grupo de oração do movimento Renovação Carismática Católica e grupo de formação psicoterapêutica corporal em *Core Energetics*) como ocorre o processo de autoconhecimento e autotransformação a partir do movimento corporal, que culmina com o despertar da espiritualidade. Para esta pesquisa qualitativa, foram coletados dados de 12 sujeitos do grupo de oração e 15 do grupo de formação psicoterapêutica corporal por meio de questionário semiestruturado. Neste artigo, são abordados dois aspectos da pesquisa: a percepção de cada grupo sobre a legalização do aborto e a relação estabelecida com a população LGBTI+. Verificou-se que os preceitos dogmáticos religiosos institucionais criam crenças limitantes que dificultam maior reflexão acerca de temas polêmicos, a ponto de negar pesquisas e dados que evidenciam a violência gerada pela intolerância. Foi reconhecida a importância do processo psicoterapêutico de autotransformação para ampliação da percepção e flexibilização de crenças.

Palavras-chave: Autoconhecimento. Religião. Psicologia. Intolerância.

Introdução

O presente artigo foi desenvolvido a partir de um recorte da pesquisa de dissertação de mestrado da autora (NUNES, 2020, p. 10–148), tendo como tema corpo e espiritualidade nas perspectivas de dois grupos: um cristão, que segue os preceitos do movimento Renovação Carismática Católica, o grupo de Oração Pastoral Missão Marca da Vitória (OPMMV), e o outro um grupo de pessoas que buscam a formação de psicoterapeutas corporais em *Core Energetics* (FPCCE)¹. Ao longo da história humana, a busca por um sentido existencial tem ocorrido por meio da religião ou de outros caminhos de autoconhecimento.

Geertz (2017, p. 67) analisou a religião a partir da cultura e preconizou que esta provê ao indivíduo elementos que garantam a nomia social, isto é, estabelece motivações e disposições perenes e poderosas com a formulação de conceitos de uma ordem de existência geral. Ademais, oferece sustentação diante do sofrimento provocado pela morte e por crises sociais e existenciais. Desse modo, a religião concede sentido

¹ *Core Energetics* é uma ponte entre Psicologia e espiritualidade, conhecida mundialmente como uma das primeiras abordagens psicoterapêuticas do Ocidente a incorporar o aspecto espiritual do ser, a Psicologia moderna e a psicoterapia corporal. Foi criada pelo médico, psiquiatra e psicoterapeuta grego John Pierrakos, discípulo de Wilhelm Reich e colega de trabalho de Alexander Lowen, com quem criou a abordagem Bioenergética. É uma abordagem experiencial, dinâmica e frequentemente evoca experiências corporais poderosas por meio de exercícios físicos, emocionais e espirituais, tendo por objetivo restaurar a integridade energética do sistema. O processo é tanto uma modalidade de cura quanto uma profunda jornada espiritual, visando a integração de todas as partes do ser, de todas as camadas da dinâmica energética da consciência que compõem a presença humana, desde o corpo físico até a essência (Disponível em: <<https://coreenergetics.org.br/index.php/sobre/>>).

aos acontecimentos. Conforme Geertz (2017, p. 68), ao serem identificados símbolos em uma determinada cultura, pode-se compreender os conceitos estéticos e morais que a integram, assim como o modo de vida por ela articulado, o que auxilia na compreensão, aproximação e comunicação com os membros daquela cultura.

Em ambos os grupos pesquisados, os indivíduos trouxeram em suas falas a influência de conceitos e símbolos religiosos, embora muitos não participem de instituição religiosa. Interpretar a relação entre cultura e religião e o entendimento do contato cultural de diferentes etnias é fundamental para compreender o sincretismo religioso e os conflitos existentes entre diferentes tradições religiosas e derivados de dogmas. Para Ribeiro e Ecco (2018, p. 36), “O dogma religioso em si não é problema, mas sim se um grupo perseguir aqueles que não aderirem às suas práticas”. Assim, encontrar um modo de desenvolver a capacidade de resiliência e amorosidade diante das diferenças constitui desafio e motivação dentro da psicologia.

Ambos os grupos estudados buscavam o despertar da espiritualidade, um sentido mais profundo para a existência, um através do contato com a religião católica e outro por intermédio do processo de autotransformação proposto pela abordagem psicoterapêutica corporal em *Core Energetics*. Ao longo da investigação, surgiram indagações acerca das mudanças ocorridas no indivíduo que busca o desenvolvimento espiritual: Será que esse indivíduo se torna mais tolerante e amoroso em relação aos outros que apresentam comportamentos e atitudes divergentes? Como se dá a autotransformação a partir da religião e do processo psicoterapêutico que inclui a espiritualidade? Como o/a corpo/corporeidade está incluído/a nesse processo?

No presente artigo, faz-se uma reflexão a esse respeito. Inicialmente, são abordados os conceitos de tolerância e intolerância religiosa a partir da multiculturalidade e a compreensão dos conceitos de religiosidade e espiritualidade. Também é feita a descrição dos dois grupos pesquisados e o caminho que percorreram para o despertar da espiritualidade. A seguir, é apresentada a percepção dos entrevistados de ambos os grupos em relação aos temas aborto e lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais, transgêneros, intersexuais e outras orientações sexuais, identidades e expressões de gênero (LGBTI+). Por fim, são feitas algumas sugestões para a busca de caminhos que levem ao avanço teórico-prático visando a diminuição da intolerância religiosa, para os quais a psicologia e as ciências da religião podem contribuir.

1. Tolerância e intolerância religiosa, multiculturalismo e resistência à homogeneização

Considerar a abrangência da intolerância no Brasil e no mundo é uma forma de possibilitar análises ao redor da tolerância, exatamente para destacar a sua relevância em qualquer episódio da vida. Como ressaltaram Ribeiro e Ecco (2018, p. 24), diversos pesquisadores e estudiosos de diferentes áreas do conhecimento têm se debruçado para compreender as raízes históricas, culturais e biológicas da intolerância. A história mostra que desde a Antiguidade esse tema está presente. Um exemplo é a crucificação de Cristo, evento que marcou a humanidade e que foi definido como uma manifestação de intolerância (BÍBLIA SAGRADA, 2008, EVANGELHO DE SÃO JOÃO, cap. 18 e 19).

No Brasil, diversos componentes contribuíram para a multiculturalidade, estabelecendo nossa identidade cultural a partir das relações sociais. A política de admissão das diferenças e do multiculturalismo autoriza defrontar qualquer forma de homogeneização e intolerância. Compreender a relação entre religião e cultura e as diferentes etnias que compõem o Brasil é de fundamental importância para o entendimento do sincretismo religioso e dos conflitos estabelecidos entre católicos e protestantes no país. Oliveira (2015, p. 16) indicou que:

Se a religião é parte constituinte da cultura, entendemos que também ela possa apresentar-se ‘porosa’ e capaz de estar nos “entre-lugares”. Por isso partimos do pressuposto de que o pluralismo religioso está para o multiculturalismo como a cultura está para a religião e que noções de identidade, ethos, cosmovisão, lugar, espaço, fronteira, religião interagem e se caracterizam mutuamente.

Na concepção de Oliveira (2015, p. 30), o multiculturalismo é percebido como teoria do reconhecimento do outro e como combate às formas de homogeneização. Também desconstrói o discurso filosófico ocidental para apresentar o desenvolvimento da diferença cultural das várias identidades. Oliveira (2015 citado por Ribeiro; Ecco, 2018, p. 60) explicou que “as identidades ou identificações, nas sociedades pluriétnicas, estão marcadas pela fronteira, o ‘entre lugar’, o espaço de contato com o outro, o diferente. A identidade deixa de ser um valor absoluto para ser uma constante construção, existindo sempre em relação ao outro”. Afinal, “As identidades estão marcadas pelas culturas e pelas fontes de significação nas quais elas estão imersas” (OLIVEIRA, 2015, p. 31). O pluralismo religioso seria uma forma de resistência a certas religiões que se propõem para todos. Oliveira (2015, p. 48) observou ser necessário que o Cristianismo repense seus paradigmas, pois só o diálogo não é suficiente, e assegurou que

É necessário o reconhecimento do outro; é preciso pensar a fé a partir do outro, de outras tradições culturais e religiosas e reconhecê-las como espaços de verdade, de salvação e de identidades. As identidades culturais e religiosas, como vimos, não são tão rígidas e nem imutáveis.

Oliveira (2015, p. 51) ainda ponderou que o multiculturalismo e o pluralismo religioso só serão compreendidos à medida que as seguintes concepções sejam adotadas e se reflita a partir delas: a realidade é uma construção, as interpretações são subjetivas, os valores são subjetivos e o conhecimento é um ato político.

2. Reconhecimento do despertar da espiritualidade

Com relação ao processo de compreensão do despertar da espiritualidade como caminho de autotransformação do indivíduo, buscou-se durante a pesquisa um conceito que pudesse definir o que caracteriza o contato com a possibilidade de maior unificação com o todo, além de tentar compreender mais profundamente as diferenças. Os participantes da pesquisa relataram que, durante o processo de busca e transformação, seja através da religião, seja pelo processo psicoterapêutico, experimentaram momentos em que a fé e a confiança na existência aumentaram, e a integração com o todo, com a unidade, pôde ser percebida.

Essa unidade foi referenciada por Grof (1987, p. 266), precursor da psicologia transpessoal, ao afirmar que o que possibilita a compreensão da espiritualidade como uma “propriedade intrínseca da psique que emerge, quase espontaneamente, quando o processo de auto exploração alcança profundidade suficiente” é uma experiência de reconexão dos aspectos externos e internos da condição humana. Uma nova visão de mundo pode surgir a partir da experiência de reconexão, na qual a espiritualidade se configura em elemento natural, essencial e totalmente vital para a existência (GROF, 1987, p. 267). A espiritualidade advém do processo de autoconhecimento e não se confunde com algo imposto de fora para dentro.

Para compreender os relatos a partir de uma definição mais clara, utiliza-se o conceito de numinoso descrito por Otto (2007, p. 37). Há várias características citadas pelo autor e que compõem esse estado. A primeira é o aspecto tremendum (arrepiente) e conforme Otto (2007, p. 48), “esse receio pode afetar os ossos, fazer o pelo arrepiar e tremer os joelhos, embora também possa aparecer muito levemente como comoção anímica evanescente e quase imperceptível”. Outro aspecto é o majestas (avassalador), definido como imperceptível, como

[...] aquele “sentimento de criatura” que contrasta com o avassalador, sentido objetivamente; trata-se da sensação de afundar, ser anulado, ser pó, cinza, nada, e que constitui a matéria-prima numinosa para o sentimento de “humildade” religiosa. (OTTO, 2007, p. 52)

Outro aspecto é denominado enérgico e “Pode-se senti-lo vivamente, sobretudo na orgè [ira], expressando-se simbolicamente na vivacidade, paixão, natureza emotiva, vontade, força, comoção, excitação, atividade, gana” (OTTO, 2007, p. 55). Há, ainda, o *mysterium* (totalmente outro), que traduz o espanto diante de algo totalmente diferente, com estranheza absoluta. Existe, também, o fascinante (atraente), encantador e arrebatador. E, por fim, o assombroso, “um sentimento de receio genuinamente numinoso em todos os seus aspectos, diante do ‘prodígio’ que é o ser humano” (OTTO, 2007, p. 79). O autor reconheceu que o numinoso é uma possibilidade universal humana a priori. O sagrado tem um poder que impressiona e fascina, o contrário do que é vivido no cotidiano. Pode-se utilizar esse conceito para descrever o despertar da espiritualidade relatado pelos sujeitos da pesquisa nos dois grupos estudados.

3. Religiosidade

No Brasil, surgiu recentemente a denominação “sem religião”, que se refere a “pessoas que não são ateias, mas que professam e/ou possuem uma certa religiosidade mesmo sem fazerem parte de nenhuma instituição religiosa oficial [...]” (LUIZ, 2013, p. 80). Em 2010, representavam 8% da população brasileira, ou seja, 15 milhões de pessoas (IBGE, 2012, s.n.p.).

Como religiosidade é um termo com diferentes definições e alguns autores o consideram um atributo de quem está inserido na religião e outros não, neste artigo adota-se o conceito de religiosidade mais próximo daqueles definidos por autores como Simmel (1997 citado por Ribeiro, 2006, p. 33), Otto (2007, p. 205) e Geertz (2017, p. 67). Simmel (1997 citado por Ribeiro, 2006, p. 115) a considerou um modo de ser do homem, “uma dimensão humana, histórica e culturalmente determinada, que se abre à transcendência, mobiliza energias e se materializa em formas cognitivas e emocionais na construção de sentido para a totalidade da existência”. Por outro lado, para Simmel (2010, p. 33), “a religião não cria a religiosidade, mas é a religiosidade que cria a religião”. Evidenciou-se empiricamente que não há fronteiras rígidas entre os vários modos de expressar e experienciar a religiosidade e as crenças. Alguns sujeitos do grupo FPCCE, embora não participem de instituição religiosa, lembraram a importância do contato com uma raiz ou tradição religiosa e acreditam que isso tenha influenciado na continuidade de sua busca pelo transcendente.

4. Corpo e espiritualidade

Nos dois grupos pesquisados, o corpo é uma dimensão necessária para o despertar e o experienciar da espiritualidade. No grupo OPMMV, o movimento corporal acontece de forma voluntária em louvor a Deus e também de forma involuntária, quando há manifestações do Espírito Santo através da cura pelas mãos, da glossolalia², e do repouso no Espírito Santo³.

No grupo FPCCE, constrói-se uma ponte entre psicologia e espiritualidade, com trabalho terapêutico que focaliza cinco níveis da existência humana: físico, emocional, mental, vontade e espiritualidade (PIERRAKOS, 1987, p. 270–271). Conforme essa abordagem, o corpo possui a história congelada da pessoa. É possível

² Trata-se de uma prece inspirada pelo Espírito Santo na qual o sujeito é tomado por êxtase no contexto da oração e profere a “língua dos anjos” (PEREIRA, 2009, p.59). Uma linguagem ritmada, emocional, silábica e quase melódica é produzida. Sua característica principal é a expressividade sem ser intelectual (BAPTISTA, 1989, p. 88– 89). Nesse contexto, já não é o sujeito que exprime os sons, mas o Espírito Santo que se manifesta através de sua boca.

³ Repouso no Espírito Santo é descrito como uma experiência religiosa especial, em que o espírito se rende ao corpo humano e a pessoa perde o controle, cai em solo e repousa no Espírito Santo (MAUÉS, 2000, p. 124).

fazer a leitura corporal, que auxilia o terapeuta como um mapa da história do cliente, dando-lhe a percepção do caminho que deve percorrer. O terapeuta pode sugerir exercícios para reduzir tensões (LOWEN, 1977, p. 15–196; PIERRAKOS, 1987, p. 273), além de mobilizar a energia vital que pulsa e faz parte da Essência humana (LOWEN, 1990, p. 15–48; PIERRAKOS, 1987, p. 15–78; REICH, 2003, p. 153–177). Ao longo da vida, diante das dificuldades cotidianas, a pessoa cria camadas de proteção (Eu inferior, Máscara)⁴ para a Essência espiritual e amorosa, tornando-se mais insensível e intolerante. A chave para que a autotransformação e o contato com a essência espiritual se realizem está no desbloqueio dessa energia a partir do corpo, que é o veículo no qual ocorrem as práticas e as observações (LOWEN, 1977, p. 11–14; LOWEN, 1982, p. 40–71; LOWEN, 1990, p. 31–48; PIERRAKOS, 1987, p. 13–48; REICH, 2003, p. 301–324).

5. Espiritualidade cristã

O conceito de espiritualidade pode variar até mesmo dentro da concepção cristã. A espiritualidade cristã pode ser entendida como uma qualidade que ultrapassa ou transcende a materialidade; como exemplos de seres espirituais, têm-se os anjos, os santos, a alma e Deus (Zilles, 2004, p. 11). Retrata um modo de viver a fé e experienciar Deus e isso gera transformações no modo de viver o cotidiano. Esse conceito origina-se e está vinculado ao espírito. Sua raiz hebraica (ruah) significa vento, respiração, hálito, “o vento corporal que faz com que a pessoa respire e se oxigene, para poder continuar viva” (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1996 citados por WOLFF, 2015, p. 86).

Na cultura semita, espírito e espiritualidade indicam uma essência imaterial ligada à realidade material, que é o corpo; no mundo bíblico, o espírito opõe-se à carne no sentido de diferenciação, pois a carne indica fragilidade e está destinada à morte, enquanto o espírito é imortal (WOLFF, 2015, p. 86). A partir da tradução para o grego (pneuma), houve uma influência platônica, surgindo uma contraposição corpo/matéria. Consequentemente, a espiritualidade se desvinculou do contexto material da existência humana (WOLFF, 2015, p. 87). Zilles (2004, p. 15) considerou que a espiritualidade cristã tem algumas características essenciais:

É *teocêntrica*, não se tratando apenas de uma satisfação subjetiva, nem somente da salvação da alma, mas da entrega a Deus, a seu amor. É *crisotocêntrica*, pois em Cristo, como cabeça, toda a criação está unida ao Pai e, através Dele, recebe salvação e bênção. É *eclesial*, porquanto a Igreja é o lugar no qual o Senhor reúne os que se confiam a Ele na fé, no amor e na esperança para a adoração. É *sacramental*, vez que os sacramentos são maneiras pelas quais o Senhor glorifica o Pai na sua Igreja e conduz os homens à salvação. É *pessoal*, já que os sacramentos agem pela sua realização, mas só frutificam na medida em que são recebidos com fé e amor e levados à eficiência ética. É *comunitária*, por mais que se acentue o aspecto pessoal, porque o cristão ativa a sua espiritualidade na comunidade. É *escatológica*, uma vez que a espiritualidade cristã é marcada pela esperança, e esta mantém o cristão vigilante e o prepara para a parusia, a vinda gloriosa de Cristo no fim dos tempos.

⁴ Eu inferior é a camada próxima da Essência, que contém os impulsos primais negativos, os quais se manifestam diante das negações sofridas pelo impulso positivo, possuindo uma vibração mais desacelerada que a da Essência. As negatividades primais, que protegem e defendem a vida, variam na forma e no grau e são: pânico, terror, ódio, raiva, crueldade, egoísmo e destrutividade. Essa força é uma energia comparável ao sistema imunológico, que serve ao combate de forças intrusivas, as quais podem ferir a integridade do indivíduo (PIERRAKOS, 1987, p. 213). Máscara é a terceira camada, mais exterior, e possui a função protetora e reguladora das forças externas descritas anteriormente. No ser humano, é formada pelo Ego, agente da autoconsciência e da vontade exterior. Também é constituída de uma camada inconsciente, que influencia nas ações e percepções da pessoa (PIERRAKOS, 1987, p. 116, 211).

Outro termo utilizado como sinônimo de espiritualidade seria o “místico”. Zilles (2004, p. 20) considerou como experiência mística os eventos concebidos como êxtases, que ocorrem repentinamente quando há um encontro com o Absoluto e o indivíduo pode ou não perder os sentidos.

Na década de 1960, surgiu na Igreja Católica o conceito de Nova Espiritualidade vinculado aos movimentos sociais latino-americanos de libertação dos humildes. Nesses movimentos, fazia-se a distinção entre o espírito de libertação dos oprimidos e o espírito de opressão dos poderosos (PERANI, 1980, p. 232–235).

Portanto, espiritualidade é compreendida como um modo de ser e estar no mundo que decorre de profunda experiência da realidade, chamada de experiência mística, religiosa ou espiritual. Boff (2009, p. 177) asseverou que “ela é anterior e mais originária do que as religiões”, está na vida cotidiana como uma chama de sentido e propósito de vida. A espiritualidade passou a ser uma práxis de vida, não apenas vinculada a momentos específicos. Manifesta-se por meio de uma relação significativa, amorosa e de respeito que estabelecemos no cotidiano. Boff (2003, p. 66) explicou que a religião é posterior à espiritualidade, isto é, vive da experiência espiritual. Contudo, muitas vezes, o doutrinário e o fundamentalismo podem aparecer prejudicando a experiência sagrada, a qual traz ausência de medo e profunda paz.

6. Espiritualidade na ciência e no desenvolvimento humano

A relação entre a ciência e a espiritualidade vem sendo investigada desde o fim do século XX. Zohar e Marshal (2000, p. 32) demonstraram isso quando defenderam que:

Uma das percepções mais novas e profundas da ciência do século XX é que o todo pode ser maior que a soma de suas partes. O todo contém uma riqueza, uma perspectiva, dimensão que não há nas partes. O todo, portanto, não é apenas uma quantidade maior, uma vez que possui uma qualidade a mais. Neste sentido a ciência nos ajuda a compreender o espiritual, estar em contato com um todo maior.

Zohar e Marshal (2000, p. 17–24) esclareceram que a ciência dessa dimensão espiritual integradora do ser humano é um conhecimento do eu, pois o centro do eu representa um local de singularidade e quietude (inteligência espiritual). Os autores ainda enfatizaram que a espiritualidade tem uma dimensão vivencial, de tal modo que transforma completamente o entendimento e as vidas das pessoas e, portanto, não constitui apenas um estado da mente.

A divindade sagrada é compreendida, nas principais religiões, como uma força externa aos seres humanos. O acesso a essa força só ocorre através da mediação feita pela igreja e seus sacerdotes e o local adequado para que esse contato ocorra é o templo. Em um processo de autoexploração, com o uso de diversas técnicas mediadoras, a espiritualidade se desvela e o indivíduo descobre sua própria divindade: Deus como o Divino Interno. Nessa circunstância, ambos, o corpo e a natureza, exercem a função de templo (GROF, 1997, p. 249).

Torralba (2012, p. 13) destacou que todo ser humano pode desenvolver a sua espiritualidade independentemente da religião. Em virtude de sua inteligência espiritual, os indivíduos anseiam dar sentido à sua existência, sendo essa uma característica intrínseca da condição humana.

Solomon (2003, p. 33) procurou elucidar o conceito de espiritualidade indicando concepções filosóficas e cargas afetivas ligadas ao termo, entre as quais alegou que ela é “um amor reflexivo à vida”. Isso seria traduzido como um viver sem idealizações, mas de forma intensa, com sentido e encarando os sofrimentos. O autor ainda considera o foco no self e na alma como essencial para o despertar da espiritualidade. A evolução do self por meio do amor ou da identificação com a natureza faz parte da busca de sentido e da angústia existencial, que representa nossa emergência de significado pessoal e de um papel efetivo no mundo. Solomon (2003, p. 242) argumentou que a espiritualidade seria moldada pela ciência e a racionalidade e não pela religião. Assim, espiritualidade é um termo perfeitamente adotável dentro de contextos seculares, a

ponto de a Organização Mundial da Saúde (OMS) ter incluído o bem-estar espiritual como uma das dimensões de saúde (WHO, 1999, p. 4).

Pierrakos (1987, p. 277), criador da *Core Energetics*, declarou que a espiritualidade é despertada à medida que o indivíduo aceita a total responsabilidade por sua própria vida. Diante disso, a verdadeira espiritualidade está integrada ao seu dia a dia, não contradiz os aspectos práticos da vida e não implica autoprivação. Pierrakos (1987, p. 276) salientou que “o prazer espiritual não pode ser separado dos outros domínios, porque resulta do trabalho que esclarece problemas do corpo, da mente e das emoções.” Para Pierrakos (1987, p. 28), a Essência humana também tem a mais alta inteligência e habilidade, porquanto, “essa inteligência funciona além das capacidades intelectuais de assimilação, análise e síntese”. Por conseguinte, a Essência é responsável por solucionar os problemas extrínsecos e os mistérios da vida, compreender a realidade existencial, unificar opostos e revelar verdades profundas. Pierrakos (1987, p. 275) explicou que a abordagem da *Core Energetics* “não almeja apenas ‘curar as neuroses’ ou ajudar as pessoas a resolver seus problemas”. O processo ocorre por intermédio de um trabalho pessoal exploratório duro, durante o qual uma nova consciência interior se abre para si e para o outro.

7. Grupo de Oração Pastoral Missão Marca da Vitória

O grupo OPMMV acontece nas noites de quarta-feira no Santuário da Sagrada Família em Goiânia, GO, onde reúnem aproximadamente mil pessoas. A celebração é transmitida para o mundo inteiro pelas páginas oficiais do Facebook do coordenador do grupo e do Santuário da Sagrada Família, havendo uma média de cinco mil pessoas assistindo-a toda semana. Além dos encontros de orações, há trabalhos de evangelização nas casas dos fiéis quando solicitado, são realizados retiros (*Acamp Mark*)⁵ e três encontros anuais de Cura e Libertação com pregadores, cantores e padres de outros estados, em adição à formação para servos⁶. Todas essas atividades preparam o fiel para receber o Espírito Santo e tornar-se uma pessoa com mais fé e confiança em Deus. Para que a transformação aconteça, é primordial seguir todos os sacramentos cristãos e participar das celebrações religiosas.

8. Grupo de formação de psicoterapeutas corporais em *Core Energetics*

O curso de *Core Energetics* objetiva qualificar psicoterapeutas corporais por meio de seu treinamento em técnicas psicocorporais e energéticas, que levam ao autoconhecimento e geram profunda transformação, tornando a vida mais significativa e saudável. Além de um trabalho profundo, com a utilização das técnicas corporais (exercícios da Bioenergética e *Core Energetics*), são ministradas aulas teóricas com conteúdos de psicologia, psicossomática, anatomia, campo de energia, chakras, entre outros.

O curso tem duração de quatro anos e, a cada ano, acontecem três módulos de cinco dias cada um, perfazendo um total de 480 horas de aulas. Nos dois primeiros anos da formação, são realizadas muitas

⁵ Conforme a coordenadora do grupo OPMMV, os retiros são de quatro dias e ocorrem três vezes ao ano. São 60 participantes e de 60 a 80 servos em cada evento. Os temas desenvolvidos no encontro são querigmáticos: Amor de Deus, Pecado, Jesus Salvador, Fé e Conversão, Senhorio de Jesus, Efusão do Espírito Santo, Comunidade. Os participantes são divididos em grupos e, quando retornam, participam de sete reuniões com seus líderes.

⁶ Servo é o termo utilizado pelo catolicismo para designar todos aqueles que se dedicam ao trabalho dentro da Igreja. Para se tornar servo no grupo OPMMV é necessário ser assíduo nas reuniões de formação nas terças-feiras, ter uma vida reta e estar em dia com os Sacramentos da Igreja.

vivências aliadas com a teoria. Com isso, objetiva-se que os alunos possam aprofundar-se em seus processos pessoais com base na teoria abordada na *Core Energetics*. Há ênfase na importância do constante trabalho de autoconhecimento do terapeuta para, assim, conseguir acompanhar de forma eficaz (clara, firme e amorosa) os seus clientes. No intervalo entre os módulos, acontecem dois grupos de processo com duração de 6 horas cada.

A partir do terceiro ano, se inicia um estágio social supervisionado, durante o qual os alunos começam a realizar atendimentos individuais. Durante o curso, todos os participantes devem cumprir um determinado número de horas de terapia dentro da abordagem estudada. Ao longo da formação, também é realizada anualmente uma avaliação escrita e, ao final do último ano, os alunos passam por três avaliações práticas de atendimento.

9. Percepção dos temas aborto e LGBTI+ em ambos os grupos pesquisados

Na pesquisa feita para a dissertação de mestrado, foram entrevistados 27 sujeitos, sendo 24 do sexo feminino e três do sexo masculino nos dois grupos pesquisados (Quadro 1).

Quadro 1. Caracterização dos participantes nesta pesquisa.

| Sujeito | Sexo | Idade (anos) | Estado civil | Escolaridade |
|--|------|--------------|--------------|-------------------------|
| Oração Pastoral Missão Marca da Vitória (OPMMV) | | | | |
| S1 | F | 27 | Solteiro | Superior incompleto |
| S2 | F | 34 | Solteiro | Superior incompleto |
| S3 | F | 35 | Casado | Superior |
| S4 | M | 58 | Casado | Ensino médio incompleto |
| S5 | M | 53 | Divorciado | Ensino médio |
| S6 | F | 44 | Casado | Pós-graduação |
| S7 | F | 27 | Solteiro | Superior |
| S8 | F | 53 | Solteiro | Superior |

| Sujeito | Sexo | Idade (anos) | Estado civil | Escolaridade |
|--|------|--------------|--------------|---------------------|
| Oração Pastoral Missão Marca da Vitória (OPMMV) | | | | |
| S9 | F | 52 | Casado | Superior |
| S10 | F | 34 | Solteiro | Pós-graduação |
| S11 | F | 33 | Solteiro | Ensino médio |
| S12 | F | 53 | Casado | Superior |
| Formação de psicoterapeutas corporais em <i>Core Energetics</i> (FPCCE) | | | | |
| S13 | F | 40 | Casado | Pós-graduação |
| S14 | F | 50 | Solteiro | Pós-graduação |
| S15 | F | 24 | Solteiro | Superior incompleto |
| S16 | F | 37 | Solteiro | Pós-graduação |
| S17 | F | 34 | Casado | Pós-graduação |
| S18 | F | 36 | Solteiro | Superior |
| S19 | F | 54 | Divorciado | Pós-graduação |
| S20 | M | 37 | Solteiro | Superior |
| S21 | F | 44 | Divorciado | Pós-graduação |
| S22 | F | 37 | Divorciado | Superior |
| S23 | F | 37 | Casado | Pós-graduação |
| S24 | F | 38 | Casado | Pós-graduação |
| S25 | F | 49 | Casado | Pós-graduação |

| Sujeito | Sexo | Idade (anos) | Estado civil | Escolaridade |
|--|------|--------------|--------------|--------------|
| Formação de psicoterapeutas corporais em <i>Core Energetics</i> (FPCCE) | | | | |
| S26 | F | 34 | Casado | Superior |
| S27 | F | 47 | Casado | Superior |

Fonte: Nunes (2020, p. 99).

Para aprofundar essa percepção de autotransformação e verificar até que ponto os sujeitos entrevistados realmente ampliaram a capacidade amorosa de compreensão e empatia, se investigou a relação dos sujeitos entrevistados com temas relacionados com morte e gênero, os quais geram reflexões profundas e revelam como a espiritualidade (cura e transformação) desenvolvida em ambos os grupos está presente nas falas⁷ e nas posturas dos entrevistados diante desses temas.

No presente artigo, apresenta-se como o processo de autoconhecimento e autotransformação ocorrido através dos processos corporais em ambos os grupos influenciou a percepção que os membros pesquisados possuem em relação a dois tópicos da pesquisa: aborto e LGBTI+.

9.1 Aborto

No grupo OPMMV, os participantes foram unanimemente contra o aborto, não havendo espaço para qualquer discussão sobre a sua legalização. Houve uma condenação incondicional do aborto fundamentada na sacralidade da vida humana e no pecado da provocação do ato. Rosado-Nunes (2012, p. 23) destacou que há toda “uma proposição de fé sobre a vida do feto que é um dom de Deus”. Rosado-Nunes (2012, p. 23–24) ainda relatou uma citação do Papa Pio XII confirmando o aborto como um ato condenado pela Igreja Católica:

Cada ser humano, também a criança no ventre materno, recebe o direito de vida imediatamente de Deus, não dos pais, nem de qualquer sociedade ou autoridade humana”. Atentar contra a vida é atentar contra o próprio Deus. Do direito à vida derivam todos os outros direitos, dos quais aquele é condição necessária. Assim, o mandamento divino: *Não matarás* refere-se à sacralidade da vida, que deve ser respeitada, por vontade divina, segundo um princípio abstrato, absoluto, universal e aplicável a todos os seres humanos.

Ao serem instigados para uma discussão em relação a situações extremas, tais como doenças graves do feto e gravidez ocasionada por estupro, os entrevistados do grupo OPMMV começaram a flexibilizar sua posição. Porém, imediatamente, usaram o discurso doutrinário cristão do sacrifício para encontrar outro caminho diferente do aborto.

⁷ As citações literais das falas dos participantes da pesquisa são aqui colocadas em itálico, assim sendo diferenciadas das citações literais dos autores no corpo do artigo.

Têm alguns casos em que o aborto é permitido por lei. Por exemplo, uma criança que não tem cérebro. Mas eu tenho um exemplo, ou melhor dois, que podem ser comparados. A esposa do meu sobrinho tava grávida. A criança tinha várias síndromes, e aí, os médicos aconselharam a abortar. E aí, eu conversei, falei: “Olha, Jesus teve a oportunidade de não passar pela cruz, mas ele enfrentou a cruz. Então, se ele enfrentou a cruz, por que você não enfrenta a sua cruz? Por que você não deixa essa gestação ir até onde Deus quer que ela vá?”. E ela me escutou, porque era uma coisa que também ela era contra. E ela ficou uns 6 meses grávida. Foi um período de muito sofrimento. Triste, né? Você achar que tá gerando um monstrinho, né? Uma criança toda deformada, muito deformada dentro de você. Mas, ela deixou o processo acontecer. Aí, ela abortou naturalmente. Ela teve paz. Aí, teve uma outra prima, que também teve uma gestação que o bebê não fechou a barriguinha, os órgãos ficaram de fora, e ela abortou. E aí, eu não sei... Mas acho que ela não teve essa paz que a outra teve. (S12, sexo feminino, 53 anos, OPMMV)

As condições que podem levar uma mulher a desejar a abortar, as consequências para a criança não desejada e a realidade dos abortos clandestinos existentes no país não foram consideradas pelos integrantes do grupo OPMMV. Dados recentes revelam que o

Ministério da Saúde estima que 1 milhão de brasileiras passam por abortos induzidos por ano. (...) Os procedimentos inseguros de interrupção voluntária da gravidez levam à hospitalização de mais de 250 mil mulheres por ano, 15 mil complicações e 5 mil internações graves. (...). A criminalização do aborto atinge especialmente mulheres jovens, desempregadas ou em situação informal, negras, com baixa escolaridade, solteiras e moradoras de áreas periféricas. (SOUZA, 2019, s.n.p.)

No grupo FPCCE, embora os participantes estudem uma teoria que considera o ser humano como tendo uma Essência espiritual, nenhum deles se colocou em oposição à legalização do aborto. A maioria não desejaria abortar ou passar por situações que pudessem levá-los a ter de tomar essa decisão. Espontaneamente, fizeram essa diferenciação. Consideraram que a decisão de abortar é complexa e difícil, tendo sido empáticos com as mulheres que fazem aborto. Afirmaram que não têm o direito de julgar quem já o fez.

Eu acho importante ser uma escolha. Não pratiquei, tá? Nunca foi o caso. Mas, eu sou a favor de ter a possibilidade do aborto, condições para quem decidir fazer. Tem que ser legalizado, regulamentado. (S13, sexo feminino, 40 anos, FPCCE)

Há lembranças da raiz religiosa e a interferência desta no momento da reflexão; contudo, já com um distanciamento tal que permite ampliar a discussão sobre o tema. Interessante observar o impacto da questão para quem estuda sobre autoconhecimento e espiritualidade. Entretanto, vale lembrar o ensinamento de Pierrakos (1987, p. 272): à medida que se trabalha o corpo, há energia mais disponível, mais livre, a Essência se sustenta em sua manifestação, criando uma perspectiva de indagação e percepção de valores e crenças antigas e propiciando abertura para mudanças.

É meio um dual dentro de mim, mas por conta, eu acho, da minha raiz católica. Mas eu sou a favor, porque eu acho que a mulher tem o direito de fazer a escolha. Eu trabalho com crianças carentes. Então, eu sei a dificuldade que depois é pra essas crianças que nasceram em um lar que não foram desejadas. (S15, sexo feminino, 24 anos, FPCCE)

Nos dois grupos foi verificado impacto em relação à questão abordada. Notou-se, porém, que no grupo OPMMV não houve nenhuma possibilidade de discussão, já que a decisão está baseada nos Mandamentos da Lei de Deus. Esse fato impediu, inclusive, a percepção do contexto socioeconômico e cultural em que a

mulher que aborta está inserida. No grupo FPCCE, houve conflito em lidar com o tema; porém, os sujeitos conseguiram um certo distanciamento para refletir e sentiram alívio quando elaboraram a seguinte solução: não desejo praticar essa ação, mas não julgo quem o faz e sou empática/o com as questões que levam a esta atitude.

Em ambos os grupos houve o medo da morte e um incômodo em interromper a vida. No entanto, o respeito à vontade e à liberdade de ação do outro prevaleceu no grupo FPCCE, no qual se enfatizou o desenvolvimento da capacidade de não julgar.

9.2 Lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais, transgêneros, intersexuais e outras orientações sexuais, identidades e expressões de gênero

O tema LGBTI+ refletiu um distanciamento significativo de opiniões em relação aos dois grupos pesquisados. Houve nítida influência do discurso moral religioso, no qual o sexo está ligado à procriação e o homem foi criado para acasalar com uma mulher, implícita ou explicitamente nas respostas do grupo OPMMV. Farias (2010, p. 105–106) argumentou que

[...] atualmente o Catolicismo ainda reprovava a relação entre pessoas do mesmo sexo, como podemos perceber por meio de algumas ocorrências: em 1986 o Vaticano se pronunciou contra a homossexualidade, considerando esta como um fator extremamente negativo para a moral; em 1992 o Papa promulgou um documento sobre a doutrina do Catolicismo, no qual a homossexualidade é considerada grave pecado contra a integração saudável da sexualidade. Segundo matéria publicada em dezembro de 2008 no jornal O GLOBO, o Papa Bento XVI pronunciou-se contra políticas de igualdade de direitos aos homossexuais, neste ano, pois considera danosa a equiparação de casais homossexuais com os heterossexuais, visto que *viver dessa forma é contra a verdade, contra o espírito do Criador*.

Dentro do conceito religioso, fica claro que o homossexual está violando um preceito cristão. Contudo, isso não impede que a generosidade cristã o acolha dentro da justificativa de que se trata de um “distúrbio”. Ousam apresentar alternativas de cuidados para esse “desvio de comportamento” e sugerem abstinência sexual ou tratamentos psicológicos e psiquiátricos.

Eu não excludo essas pessoas da minha vida. Eu tenho amizade com gays. Para mim, elas têm um distúrbio. Tá fora da sintonia do Criador. Sabe, o homem foi feito para a mulher e a mulher para o homem; os dois, para procriar. (S2, sexo feminino, 34 anos, OPMMV)

Em relação aos rumores atuais sobre a posição mais liberal do Papa Francisco sobre gays (Declaração..., 2013, s.n.p.), obviamente, a posição da Igreja Católica em considerar os atos homossexuais como pecado não mudou. Porém, houve uma mudança no discurso do Papa Francisco em relação à forma como tratar os homossexuais, uma vez que ele enfatizou a importância e o respeito a todas as pessoas, independentemente do gênero. Isso se reflete no discurso de aceitação, permeado por preconceitos, emitido pelos sujeitos do grupo OPMMV.

Eu amo cada uma destas pessoas! Meu cunhado era homossexual. Ele foi assassinado por isso. Justamente por ser homossexual! Então, eu sou contra o pecado deles. Hoje, eu entendo que é pecado. A forma de agir que é pecado. Pode ser que nasçam assim, mas têm que cuidar e não ter a atitude. (S3, sexo feminino, 35 anos, OPMMV)

Embora sejam evidentes os avanços na compreensão da homossexualidade, percebeu-se desinformação e distorção no discurso dos entrevistados do grupo OPMMV. Farias (2010, p. 108) colocou esses avanços

em ordem cronológica. Em 1973, a homossexualidade foi retirada da categoria diagnóstica de doença pela American Psychiatric Association (APA). Em 1975, a APA recomendou aos profissionais de saúde mental que se desfizessem de seus preconceitos e realizassem mais pesquisas. Em 1990, a OMS determinou que a homossexualidade não deveria ser considerada doença e, por isso, não se deveria buscar sua cura. No Brasil, em 1990, o Conselho Federal de Psicologia (CFP) regulamentou a atividade do psicólogo sobre a questão, afirmando que a homossexualidade não deveria ser considerada doença ou perversão e que os psicólogos deveriam trabalhar contra o preconceito, a discriminação e as atitudes homofóbicas.

O Supremo Tribunal Federal (STF) concedeu liminar, nesta quarta-feira (24), ao Conselho Federal de Psicologia (CFP) mantendo íntegra e eficaz a Resolução CFP nº 01/99, que determina que não cabe a profissionais da Psicologia no Brasil o oferecimento de qualquer tipo de prática de reversão sexual, uma vez que a homossexualidade não é patologia, doença ou desvio. (CFP, 2019, s.n.p.)

Usaram o discurso religioso tanto da conversão, tendo até sido sugerido o sacerdócio, quanto do sacrifício para purificar o ato pecaminoso dos homossexuais de modo que assim obtenham a salvação.

As pessoas falam assim: “Ah, tem muitos padres que são gays”. Tudo bem, ele pode até ter esta tendência. Tá certo. Mas só que as pessoas fogem do pecado. Eu fujo do pecado, né? E eu acho que uma forma que uma pessoa que é homossexual tem de fugir desse pecado da homossexualidade, às vezes, é ser um padre. Isso é errado? Não. A forma que ele achou de não pecar, né? Por isso que, às vezes, eu acho que tem muitos padres que têm um jeitinho, mas ele é gay? Não. Às vezes, tem tendência de ser, né? Hoje é muito moda. Já vi casos de pessoas que eram casadas; aí, de uma hora pra outra, foi morar com outra pessoa do mesmo sexo. Eu acho que hoje a promiscuidade tá muito grande. Eu acho que essa quantidade de... sapatão, de homossexual, não sei se é tendência. Tem criancinha que desde pequenininha, você fala: “Ó, ela tem uma tendência”. Agora, a maioria, eu acho que seria moda, entendeu? Porque eu acho que não justifica um homem que é casado, depois de velho, virar... gay. Eu acho que é promiscuidade. (S12, sexo feminino, 53 anos, OPMMV)

Todos os participantes do grupo FPCCE se mostraram favoráveis à população LGBTI+. Alguns até criticaram a inclusão de tal pergunta. Isso porque já as consideram formas como outras quaisquer de expressão da sexualidade.

É estranho eu responder e justificar esta pergunta, porque não há nada diferente, não tem nada para justificar. Até dizer que são pessoas como as outras seria estranho. Por que eu tenho que afirmar algo que é tão óbvio? É como se eu dissesse, “que pergunta é essa?”, sabe? Assim, não caberia mais essa pergunta. (S21, sexo feminino, 44 anos, FPCCE)

Foram enfáticos em concluir que o amor é um sentimento muito nobre e que todos podem expressá-lo da forma que desejarem. O amor, como descreveu Pierrakos (1987, p. 246), “é uma força, uma expressão completa e vibrante no universo”. No ser humano, combina o ser físico com o espiritual, os sentimentos com a inteligência. E essa força une os seres, emergindo da Essência de cada um, ligando, fundindo e vibrando em consciência e energia. E para amar, tem de haver vontade e abertura. O trabalho durante a formação em Core Energetics é voltado para a conquista dessa abertura, de aceitação e transformação de tudo que possa impedir o fluxo da energia amorosa, obtendo-se respeito por si, pelo outro e por tudo o que a vida apresentar.

Nem contra nem a favor. Eu sou a favor do ser humano que ele é. Mas não é uma militância: sou a favor disso ou sou contra isso. Eu sou aberta pra essa existência e pra essa manifestação. A favor de

que qualquer um se manifeste dentro do seu ser. E eu respeito, ainda que eu não entenda, eu respeito. Como me respeito e estou entendendo cada dia mais o meu processo. (S18, sexo feminino, 36 anos, FPCCE)

Os participantes do grupo FPCCE que praticam uma determinada religião encontraram, a partir da sua crença, explicações para justificar a sua aceitação das pessoas LGBTI+.

Sou a favor. Ah, primeiro é a questão do livre arbítrio, que todos nós temos. Não importa a vestimenta que eu estou usando nesse corpo físico, a vestimenta dessa alma, desse espírito. O que me interessa é exatamente o que tá lá dentro. Como eu coloquei, né? Nem sempre a gente tá com o corpo físico, com a vestimenta adequada com o que aquele espírito sente. Talvez a pessoa precise passar por essa expiação. Eu acredito na questão da expiação, das provas que escolhemos passar. Que a reencarnação são processos expiatórios ou de provas de regeneração. Então, eles têm a necessidade dessa vestimenta. E o que me interessa mais é o que tá por dentro e não o que tá por fora, não. (S19, sexo feminino, 54 anos, FPCCE)

Na formação em Core Energetics há uma busca por autoconhecimento, aceitação e pertencimento. Os indivíduos LGBTI+ também desejam essa aceitação e, como diferencial, são mais corajosos em enfrentar essa jornada por ainda sofrerem muitos preconceitos.

Acho que cada um quer buscar um lugar onde se sente inteiro. Relacionar com o outro é uma forma de se encontrar, de transformar. Os transexuais, por exemplo, acho que enfrentam uma luta para ter um lugar de aceitação. É um lugar de pertencimento que, de diferentes formas, todos nós buscamos. Então, eu busco trabalhar aqui na Core para sentir bem com o meu corpo, com a minha sexualidade. Isso é maravilhoso. Então, eu vejo uma força de vida, de busca nessas pessoas, maravilhosa. Precisa de muita coragem, né? Eu não vejo nunca como uma doença, como nada disso. (S25, sexo feminino, 49 anos, FPCCE)

Ao ser abordada a questão da discriminação encarada por pessoas LGBTI+, foi suscitado o sentimento de compaixão.

Para mim, são seres humanos normais, como eu. Não sou contra nem a favor. São só pessoas que pagam imposto igual a mim, que querem ser felizes iguais a mim. Eu tenho muita compaixão devido ao preconceito que sei que sofrem. Tenho muito amor por todas elas. Sinto muito, mesmo, pelas dificuldades que enfrentam. (S22, sexo feminino, 37 anos, FPCCE)

A diferença na abordagem desse tema pelos dois grupos chamou muito a atenção. No grupo OPMMV, as pessoas LGBTI+ são denominadas “aqueles”, pois não fazem parte, são excluídos ou percebidos como tendo um desvio de comportamento. Esse fato é preocupante quando índices graves de violência são divulgados pela mídia.

Dados aos quais o UOL teve acesso revelam, contudo, uma questão alarmante: 8.027 pessoas LGBTs foram assassinadas no Brasil entre 1963 e 2018 em razão de orientação sexual ou identidade de gênero. Parte dos dados, inéditos, foram tabulados no ano passado por Julio Pinheiro Cardia, ex-coordenador da Diretoria de Promoção dos Direitos LGBT do Ministério dos Direitos Humanos, e repassados ao UOL. [...] No documento, Cardia somou as denúncias de assassinato registradas entre 2011 e 2018 pelo Disque 100 (um canal criado para receber informações sobre violações aos direitos humanos), pelo Transgender Europe e pelo GGB (Grupo Gay da Bahia), totalizando 4.422 mortos no período. Isso equivale a 552 mortes por ano, ou uma vítima de homofobia a cada 16 horas no país. (PREITE

SOBRINHO, 2019, s.n.p.)

Percebe-se o crescente aumento de mortes de pessoas LGBTI+ no Brasil, culminando com os assassinatos de 175 travestis e mulheres transexuais em 2020 (Minuano, 2021,p.1). Assim, nota-se a necessidade de um trabalho de conscientização para os grupos religiosos sobre os danos causados à população LGBTI+ quando mitos estigmatizantes sobre homossexualismo são perpetuados (FARIAS, 2010, p. 108–113).

Considerações finais

Em ambos os grupos pesquisados houve relatos de mudanças de atitudes, tendo as pessoas se considerado mais calmas e amorosas após iniciar sua participação nos grupos, assim como de valorização dos eventos cotidianos. O movimento do corpo nas abordagens cristã e em Core Energetics é compreendido e interpretado de formas diferentes, mas gera alegria, aumento do potencial energético de expansão, motivação e estados numinosos em ambos os grupos.

No grupo OPMMV, o movimento do corpo é uma forma de louvar a Deus. Por intermédio do cumprimento de todos os sacramentos e mandamentos, a pessoa é agraciada pelo Espírito Santo, que se manifesta em seu corpo, considerado o seu templo. Já no grupo FPCCE, movimentar o corpo é afrouxar defesas musculares, acessar memórias, expressar e transformar negatividades, experienciar e sustentar o Eu Superior presente na Essência. Dessa forma, comungam com as outras pessoas, com o meio ambiente e com o universo, compreendendo que todos fazem parte deste e têm uma relação.

A religião esteve presente como um sistema de símbolos em ambos os grupos, claramente transmitidos historicamente e influenciando na busca do sagrado e na forma de estar na vida e compreender o mundo e as relações. A religiosidade esteve presente em todos os participantes, compreendida como abertura para a busca da transcendência e de um sentido para a existência.

Os participantes do grupo OPMMV cumprem os sacramentos e sustentam conceitos e preconceitos a partir dos dogmas. Em ambos os grupos, o vínculo estabelecido com os demais componentes, a partir de ideais comuns, foi fator que trouxe sensação de bem-estar e de pertencimento.

A importância de pesquisar a história do corpo cristão ao longo das eras e através da psicoterapia corporal propiciou uma compreensão profunda de como determinados conceitos, que sustentam uma hierarquia de poder da igreja, vigoram de forma explícita no discurso dos participantes religiosos e de forma implícita na forma de gestos sutis e palavras, também causando apreensões nos momentos em que devem se posicionar. Perceberam-se sutilezas em comportamentos e falas influenciadas por conceitos que ainda escravizam e subjagam o corpo, tema para uma outra pesquisa.

Em relação à proposta de observar como o autoconhecimento e a autotransformação a partir do corpo despertaram a Essência espiritual e amorosa, notou-se que em relação aos temas aborto e LGBTI+, os aspectos dogmáticos da religião institucional dificultaram o aprofundamento de todas as particularidades que os permeiam, a ponto de se negar dados que comprovam a violência gerada pela intolerância e regras estabelecidas por pesquisas que visam proteger os grupos mais vulneráveis. Diante desses fatos, conclui-se que há muitos desafios a ultrapassar e que o autoconhecimento por meio da terapia corporal é uma via reconhecida de autotransformação, uma vez que no grupo FPCCE alguns membros que já participaram de instituições religiosas ampliaram a sua percepção sobre esses temas polêmicos, tornando-se mais receptivos à sua discussão, até mesmo percebendo conflitos e resistências.

Esse fato é significativo pela relevância de se criar alternativas para ampliar essa percepção e diminuir os danos sociais causados por ela. Recomenda-se a continuidade do trabalho pela aplicação de técnicas psicoterápicas corporais e de autoconhecimento em grupos religiosos, a fim de flexibilizar suas crenças limitantes e aumentar sua empatia para a discussão de temas polêmicos.

Referências

- BAPTISTA, S. **Glossolalia**: O sentido da desordem. A simbologia do som na constituição do discurso pentecostal. 1989. 317 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – UNICAMP, Campinas, SP, 1989. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/bitstream/REPOSIP/278732/1/Baptista_Selma_M.pdf> Acesso em: 27 jan 2021.
- BÍBLIA SAGRADA. **Almeida Século 21**: Antigo e Novo Testamento. São Paulo: Vida Nova, 2008. Evangelho de João, capítulos 18 e 19.
- BOFF, L. **A opção-Terra**: a solução para a Terra não cai do Céu. Rio de Janeiro: Record, 2009.
- BOFF, L. **Espiritualidade: caminho de realização**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.
- CFP. Conselho Federal de Psicologia. **STF concede ao CFP liminar mantendo íntegra e eficaz a Resolução 01/99**. Brasília, DF: CFP, 24 abr. 2019. Disponível em: <<https://site.cfp.org.br/stf-concede-ao-cfp-liminar-mantendo-resolucao-01-99/>>. Acesso em: 27 jan 2021.
- DECLARAÇÃO do Papa Francisco sobre gays gera reações. G1, Rio de Janeiro, 29 jul. 2013. Disponível em: <<http://g1.globo.com/mundo/noticia/2013/07/declaracao-do-papa-francisco-sobre-gays-gera-reacoes.html>>. Acesso em: 27 jan 2021.
- FARIAS, M. O. Mitos atribuídos às pessoas homossexuais e o preconceito em relação à conjugalidade homossexual e a homoparentalidade. **Revista de Psicologia da UNESP**, São Paulo, v. 9, n. 1, p. 104–115, 2010. Disponível em: <<http://seer.assis.unesp.br/index.php/psicologia/article/view/431/410>>. Acesso em: 27 jan 2021.
- GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. 1. ed. reimp. Rio de Janeiro: LTC, 2017.
- GROF, S. **A aventura da autodescoberta**. Tradução Sonia Augusto. São Paulo: Summus Editorial, 1997.
- GROF, S. **Além do cérebro**: nascimento, morte e transcendência em psicoterapia. Tradução Wanda de Oliveira Roselli. Porto Alegre: McGraw-Hill, 1987.
- IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Demográfico 2010**. Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Rio de Janeiro: IBGE, 2012. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf>. Acesso em: 27 jan 2021.
- LOWEN, A. **A espiritualidade do corpo**: bioenergética para a beleza e a harmonia. Tradução Paulo César de Oliveira. São Paulo: Editora Cultrix, 1990.
- LOWEN, A. **Bioenergética**. Tradução Maria Sílvia Mourão Netto. São Paulo: Summus, 1982.
- LOWEN, A. **O corpo em terapia**. Tradução Maria Sílvia Mourão Netto. São Paulo: Summus, 1977.
- LUIZ, R. R. A religiosidade dos sem religião. **Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, v. 15, n. 19, p. 73–

88, 2013. DOI 10.22456/1982-2650.44576. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/CienciasSociaisReligiao/article/view/44576/28252>>. Acesso em: 27 jan 2021.

MAUÉS, R. H. Algumas técnicas corporais na Renovação Carismática Católica. **Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, v. 2, n. 2, p. 119–151, 2000. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/CienciasSociaisReligiao/article/view/2163/851>>. Acesso em: 27 jan 2021.

MINUANO, C. Brasil é o país que mais mata pessoas trans; 175 foram assassinadas em 2020. **Portal de Notícias UOL**, São Paulo, 29 jan. 2021. Disponível em: <<https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2021/01/29/brasil-e-o-pais-que-mais-mata-pessoas-trans-175-foram-assassinadas-em-2020.htm>>. Acesso em: 29 jan 2021.

NUNES, M. E. **Corpo e espiritualidade nas perspectivas cristã e em Core Energetics**. 2020. 175 f. (Mestrado em Ciências da Religião) – Escola de Formação de Professores e Humanidades, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2020. Disponível em: <<http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/handle/tede/4527>>. Acesso em: 29 jan 2021.

OLIVEIRA, I. D. **Religião e as teias do multiculturalismo**. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

OTTO, R. **O sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Tradução Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

PERANI, C. Libertação e espiritualidade. [Originalmente publicado em *Cadernos do Centro de Estudos e Ação Social*, Salvador, n. 66, p. 62–72, 1980]. In: Cláudio Perani, Igreja Popular, Movimentos Sociais, Teologia da Libertação. **Cadernos do Centro de Estudos e Ação Social**, Salvador, n. 233, p. 229–244, 2009. Disponível em: <https://theo.kuleuven.be/en/research/centres/centr_lib/perani/2009-caderno-ceas-233-claudio-perani-artigos.pdf>. Acesso em: 27 jan 2021.

PEREIRA, E. O espírito da oração ou como carismáticos entram em contato com Deus. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 29, n. 2, p. 58–81, 2009. DOI 10.1590/S0100-85872009000200004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872009000200004&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 27 jan 2021.

PREITE SOBRINHO, W. Brasil registra uma morte por homofobia a cada 16 horas, aponta relatório. **Portal de Notícias UOL**, São Paulo, 20 fev. 2019. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2019/02/20/brasil-matou-8-mil-lgbt-desde-1963-governo-dificulta-divulgacao-de-dados.htm?cmpid=copiaecola>>. Acesso em: 27 jan. 2021.

PIERRAKOS, J. **Energética da essência (Core Energetics)**: desenvolvendo a capacidade de amar e de curar. Tradução Carlos A. L. Salum e Ana Lúcia Franco. São Paulo: Pensamento, 1987.

REICH, W. **Éter, Deus e o Diabo**: a superposição cósmica. Tradução Maya Hantower. São Paulo: Martins Fontes, 2003

RIBEIRO, J. C. Georg Simmel, pensador da religiosidade moderna. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n. 2, p.109–126, 2006. Disponível em: <https://www.pucsp.br/rever/rv2_2006/p_ribeiro.pdf>. Acesso em:

27 jan 2021.

RIBEIRO, W. S.; ECCO, C. **Intolerância religiosa**. Curitiba: Editora Prismas, 2018.

ROSADO-NUNES, M. J. O tema do aborto na Igreja Católica: divergências silenciadas. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 64, n. 2, p. 23–31, 2012. DOI 10.21800/S0009- 67252012000200012. Disponível em: <<http://cienciaecultura.bvs.br/pdf/cic/v64n2/a12v64n2.pdf>>. Acesso em: 27 jan. 2021.

SIMMEL, G. **Religião**: ensaios. Tradução Stefan F. Klein e Gláucia Peres da Silva (ensaio 1), Cláudia Dornbusch (ensaios 2, 3 e 4) e Antonio Carlos Santos (ensaios 5, 6, 7 e 8). São Paulo: Olho D'água, 2010. 2 v.

SOLOMON, R. C. **Espiritualidade para céticos**: paixão, verdade cósmica e racionalidade no século XXI. Tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SOUZA, C. Aborto: conservadorismo trava avanços no debate sobre descriminalização no Brasil. **Humanista**, Porto Alegre, 27 jun. 2019. Disponível em: <<https://www.ufrgs.br/humanista/2019/06/27/aborto-conservadorismo-trava-avancos-no-debate-sobre-descriminalizacao-no-brasil/>>. Acesso em: 27 jan 2021.

TORRALBA, R. F. **Inteligência espiritual**. Tradução João Batista Kreuch. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

WHO. World Health Organization. **Amendments to the Constitution**. Geneva: WHO, 1999. Disponível em: <http://apps.who.int/gb/archive/pdf_files/wha52/ew24.pdf>. Acesso em: 27 jan 2021.

WOLFF, E. Elementos para uma espiritualidade do diálogo inter-religioso. **Revista Pistis e Praxis, Teologia e Pastoral**, Curitiba, v. 7, n. 1, p. 81–111, 2015. DOI 10.7213/revistapistispraxis.07.001.DS04. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/pistispraxis/article/view/12980/12308>>. Acesso em: 27 jan 2021.

ZILLES, U. Espiritualidade cristã. In: TEIXEIRA, E. F. B.; MÜLLER, M. C.; SILVA, J. D. T. (Org.). **Espiritualidade e qualidade de vida**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p. 10–22.

ZOHAR, D.; MARSHALL, I. **QS inteligência espiritual**: o Q que faz a diferença. Tradução Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Record, 2000.

Liberdade religiosa cidadã: um ensaio transdisciplinar

Luiz Eduardo V. Berni
Doutor em Psicologia (IPUSP)

Resumo: Com objetivo de contribuir com a pauta da manutenção da diversidade e da liberdade religiosa, este ensaio está situado no campo dos estudos bibliográficos teóricos-conceituais. A reflexão se estrutura a partir da complexidade cultural/religiosa da sociedade brasileira, com a hipótese de trabalho de que a construção da cidadania é fruto do processo de individuação de sujeitos pelo desenvolvimento da vontade. Os resultados obtidos sugerem que tais elementos se contrapõem ao desenvolvimento de consumidores que, impulsionados pelo mercado, usam de sua liberdade econômica apenas para suprir desejos individualistas, o que os leva à alienação de seu papel social como cidadãos. Problematisa-se que esta contraposição possui impactos nas (in)diferenciações entre o público e o privado, com desdobramentos na manutenção da diversidade e da liberdade religiosa, agravadas por ameaças à laicidade do Estado, que se dão na disputa por modelos distintos de laicidade existentes no país. Propõem-se, assim, a construção do conceito de Liberdade Religiosa Cidadã assentado numa educação transdisciplinar fomentando uma cidadania transpessoal. Conclui-se, por fim, que a produção de programas educacionais transversais, contribuam para a conscientização e o desenvolvimento do conceito.

Palavras-chaves: Liberdade Religiosa, Laicidade, Cidadania, Transdisciplinaridade, Transpessoal.

Introdução

Este trabalho é um ensaio teórico “transgressor”, uma proposta transdisciplinar que transita entre disciplinas, como a filosofia, o direito e a psicologia. Os elementos que fundamentam esta proposta foram primeiramente apresentados a convite da Frente Parlamentar em Defesa da Liberdade Religiosa da Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo, no Simpósio Liberdade Religiosa e Cidadania, ocorrido em 24 de setembro de 2020, em modo virtual transmitido pela instituição.

A reflexão é iniciada com a apresentação conceitual dos três elementos chaves que fundamentam a proposta, quais sejam: cidadania, religiosidade e liberdade. Assim, inicia-se pela discussão da problemática da cidadania e do consumo como política para redução da desigualdade social no Brasil, descrevendo-se as dificuldades dessa iniciativa; segue-se apresentando a religião e as truculentas formas da formação da sociedade e da religiosidade brasileira; na sequência passa-se a apresentar a liberdade como direito fundamental, amparada pela laicidade do estado, sobre a qual existe uma disputa de modelo na realidade brasileira, com reflexos na liberdade religiosa.

A guisa de discussão apresenta-se um paralelo entre o processo de privatização da subjetividade e a cidadania, por fim, apresenta-se o conceito transdisciplinar de Liberdade Religiosa Cidadã.

1. A problemática da cidadania e do desenvolvimento do consumidor

O conceito de cidadania é bastante amplo e transita desde a filosofia, passando pelas ciências sociais e se materializa na legislação, nacional e internacional. Assim, a base da cidadania encontra longínquos lastros na antiga Grécia, embora, como se sabe, o conceito de cidadão e cidadania usado na Grécia (pré)socrática, está muito longe do entendimento que se tem sobre este na atualidade (CHAUÍ, 2000). Desta forma, o conceito de cidadão e, conseqüentemente o de cidadania, sempre muito valorizado, sofreram mutações ao longo do tempo e refletem atualmente numa polissemia de fatores.

Em linhas gerais, a cidadania antiga se caracterizava pela participação ativa na vida pública, por sua vez a cidadania de cunho liberal privilegiava a proteção jurídica do particular contra a interferência do Estado ficando a participação política restrita à representação, e por fim o Estado de Bem Estar fixa-se na noção de cidadania enquanto um conjunto de direitos civis, políticos e, principalmente, sociais. (FURTADO, 2010, pág. 136)

A Constituição Federal (1988), a “Constituição Cidadã”, cujo objetivo é fomentar a cidadania, menciona o termo, mas, curiosamente, não o define. Portanto existe a necessidade de uma exegese do texto para o entendimento da proposta de cidadania ali contida, como fez Furtado (2010). Este é, certamente, um primeiro nível do problema que aqui estamos enfocando.

Tomando a cidadania em seu caráter abrangente, conforme o fazem as Ciências Sociais, encontramos no Dicionário de Ciências Sociais (FGV/MEC, 1985) tratar-se de um estatuto gerado pelo relacionamento de uma pessoa natural (indivíduo) com um Estado (coletivo). O cidadão faz uso individual da cidadania na medida em que goza de direitos concedidos pelo Estado, tendo para com este, deveres. Não se deve confundir cidadania com domicílio. Pergunta-se então, qual é o modelo de cidadania preconizado no Brasil?

Como lamentavelmente sabemos, o Brasil cuja economia figura entre uma das pujantes do mundo, está entre os campeões da desigualdade social. Certamente é possível falar-se de uma desigualdade estrutural (CARTER, 2010) que se reflete, por exemplo, em questões como racismo, que assumem as mesmas características estruturantes na sociedade brasileira (BATISTA; MASTRODI, 2018).

Desta forma, talvez se possa afirmar que, na prática, existem no Brasil pelo menos dois tipos de cidadão e, conseqüentemente de cidadania, havendo uma premente necessidade de equalização dessas relações, pois enquanto conceito veiculado num estado democrático de direito todos necessariamente devem ser iguais.

Diante da premência de equidade imposta pela Carta Constitucional e frente a recuperação econômica do país, foram instituídas políticas públicas que visaram a inclusão social e a conseqüente redução das desigualdades e a homogeneização da cidadania. Assim, a partir de meados dos anos 1990, a política pública adotada para atacar as desigualdades, analisada no ensaio de Valadarez et al. (2016), centrou-se no incentivo à bancarização e ao acesso facilitado ao crédito. Essa estratégia, bem sucedida, abriu o espaço para a estruturação de uma classe social centrada no acesso ao consumo, surgiu, então, a “nova classe média” que, ao final de 2010 correspondia a 100 milhões de pessoas, atingindo a expressiva cifra de 58,3% da população brasileira em 2014. Esse modelo de redução da desigualdade social foi baseado exclusivamente na ampliação do acesso ao consumo como direito social.

O consumo, que é uma necessidade humana, fundamenta-se na necessidade e, conseqüentemente, no desejo. Desta forma, aqueles anteriormente excluídos do acesso aos bens materiais passaram a tê-los, assim como a classe privilegiada já o tinha.

Não houve, entretanto, uma política pública que fomentasse a construção de um sujeito, cidadão, consciente de seus deveres cooperativos para a cidadania, ou na construção de uma vontade cidadã, como proposto por Gadotti (1997):

Pode-se dizer que cidadania é essencialmente consciência de direitos e deveres exercício da democracia: **direitos civis**, como segurança e locomoção; **direitos sociais**, como trabalho, salário justo, saúde, educação, habitação etc.; **direitos políticos**, como liberdade de expressão, de voto, de participação em partidos políticos e sindicatos etc. (GADOTTI, 1997, p. 1)

Assim, a cidadania existente no Brasil foi/é centrada no acesso individual ao direito de equidade, baseado numa equalização social centrada no acesso ao consumo. Configura-se, portanto, uma dicotomia e, um desenvolvimento centrado nos direitos constitucionais e numa atrofia no que diz respeito aos deveres, portanto trata-se de uma cidadania manca.

Estabeleço aqui uma distinção entre desejo, baseado nas necessidades fisiológicas e na dimensão instintiva, portanto na inconsciência do corpo que marca o lugar do consumidor; e vontade baseada na construção de um querer mediado pela consciência, pelo autoconhecimento, que marca o lugar pleno do cidadão (figura 1).

Figura 1 – Modelo Cidadão Consumidor



Fonte: Do Autor (2021).

2. Religião e Religiosidade Truculenta

O fenômeno que hoje denominamos religião surgiu quando a cultura ocidental fez contato maciço com outras culturas, a partir das Grandes Navegações (GUERRIERO, 2013). Geertz (2008, pág. 67) afirma que religião é “(1) um sistema de símbolos que atua (2) para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas.”

A formação da religiosidade existente no Brasil é fruto de um processo colonial violento, onde diferentes culturas se chocaram, e ainda se chocam. Inicialmente “o processo de formação do povo brasileiro, que se fez pelo entrelaçamento de seus contingentes índios, negros e brancos, foi, por conseguinte altamente conflitivo. Pode-se afirmar, mesmo, que vivemos praticamente em estado de guerra latente, que, por vezes, e com frequência, se torna cruento, sangrento (RIBEIRO, 1995, p. 168).

Esse processo cultural violento, que está na base da formação religiosa do país, possui diversos marcos, um deles reside no fato do Brasil ter sido o último país do mundo a parar o tráfico negreiro. Com a abolição dos escravos o fomento ao conflito social teve sequência com a ampliação do movimento migratório fomentado por um desejo de branqueamento social (SILVA; SOUZA, 2016). Assim, o estado beligerante ganhou novos nuances com a introdução de novas dimensões religiosas de tal modo, que a religiosidade brasileira foi miscigenada também por essas novas perspectivas.

Nogueira (2020) afirma que a intolerância religiosa é um fator antigo na história da humanidade e, é claro, no Brasil. O cerne deste preconceito está na necessidade de diferenciar o que é normal, portanto, aceito socialmente, do que é anormal que não pode ser aceito. Esta é a força motriz desse preconceito. Grupos minoritários são normalmente identificados como “anormais”.

Essa situação de conflito vem sendo enfrentada por diferentes ações e coletivos pelo Brasil. Gualberto

(2011) apresenta propostas de combate a intolerância religiosa realizadas por iniciativas de diferentes denominações de fé, como “caminhadas” e “encontros ecumênicos”.

O último Censo Demográfico Brasileiro (IBGE, 2010), apresentou uma distribuição das crenças com a seguinte configuração: 1) Católicos (65,20%); 2) Evangélicos (21,70); 3) Espíritas (2,17%); 4) Matriz Africana (0,32%); Diversos (2,74%); Sem Religião (7,87%).

Pesquisadores como Atmann (2012) contestam essa distribuição apontando problemas metodológicos e falta de treinamento de pessoal. Trata-se de um elemento que esconde um sincretismo próprio da religiosidade brasileira conforme proposto por Pavia (1999) e Ribeiro (2012). Há, entretanto, um movimento de transição religiosa no país. Uma diminuição no número de católicos e um aumento das demais denominações, marcadamente uma expansão da denominação cristã evangélica neopentecostal em todo o país, como apontam Alves et al. (2017), destacando que a cidade do Rio de Janeiro é a que apresenta a maior diversidade religiosa no Brasil.

3. Liberdade, Laicidade e a Liberdade Religiosa

Liberdade em sua essência reflete o estado de ser livre, de não estar sob o controle de outrem. Esse conceito foi amplamente abordado por filósofos de todos os tempos. Chauí (1995, p. 296) assevera que “para os gregos, a liberdade humana é uma forma de ação, isto é, a capacidade da razão para orientar e governar a vontade, a fim de que esta escolha o que é bom, justo e virtuoso”.

Na contemporaneidade trata-se de um direito humano fundamental, assim como o são a igualdade e dignidade. Tais elementos estão claramente expressos na *Declaração Universal de Direitos Humanos* (ONU, 1948).

Segundo Novelino (2009) os direitos fundamentais não surgiram simultaneamente, mas em períodos distintos conforme a demanda de cada época. Assim, os direitos fundamentais de *primeira geração*, são os ditos direitos civis e políticos que requerem a abstenção do estado ou sua tolerância. Neste nível situa-se a *liberdade*. Os direitos de *segunda geração*, são os direitos sociais, econômicos e culturais que exigem a atuação do estado. Neste nível situa-se a *igualdade*. A *terceira geração* está ligada ao meio ambiente e a autodeterminação dos povos, à propriedade comum da humanidade, são os direitos transindividuais ligados à proteção do gênero humano, requerem, portanto, a união das nações. Neste nível situam-se a *fraternidade ou solidariedade*. Por fim, os direitos de *quarta geração*, introduzido pela globalização que compreendem a democracia e com ela o direito ao *pluralismo e a diversidade*.

Há quem afirme que não é possível tratar este conceito no singular, pois a polissemia de termos a ele atribuído obriga que sejam abordadas as liberdades, em função de inúmeras restrições, muitas vezes impostas, para contrapô-las.

A liberdade religiosa está assentada sobre o conceito de laicidade, sem o qual ela se torna impossível. A laicidade enfatiza a separação do poder político, do poder religioso. Assim, torna-se obrigatória a não interferência do fundamento religioso na construção da política pública, e, em contrapartida, o Estado se abstém de atuar sobre as crenças religiosas (entre outras), facultando ao cidadão o direito à *liberdade à crença* e consciência conforme enfatiza o Art. 5º, da Constituição Federal.

A laicidade é um conceito em construção, portanto não está pronto. A análise do texto constitucional possibilita observar paradoxos, ou a disputa que existe no modelo de laicidade praticado no país (RANQUETAT JR, 2012).

Essa questão se torna clara, por exemplo, ao ser analisado posicionamentos como o *Acordo Brasil Santa Sé*, que em síntese confere poder à Igreja Católica tendo como reação as demais denominações propondo o Projeto de Lei Geral das Religiões (GABATZ, 2018), bem como a questão do voto do Supremo Tribunal Federal a favor do ensino religioso confessional na escola pública (BERNI, 2020).

A diversidade religiosa ao ganhar espaço no estado laico, também levou a religião, que um dia ocupou o lugar do foro público, a passar a ocupar o lugar do foro privado visto que deixou, ao menos na letra da lei, de exercer influência sobre a construção da política pública.

Na Declaração Universal da Laicidade no Século XXI, elaborada por especialistas da França, Canadá e México, e aprovada no Senado Francês em 2005 há menção de seis tipos de liberdade: a) liberdade de consciência; b) liberdade pessoal; c) liberdade de pertença; d) liberdade de expressão; e) liberdade de decisão; f) liberdade de escolha. Como se vê a questão da liberdade religiosa situa-se no âmbito dos direitos fundamentais mais antigos, e implica no autocontrole na vontade.

A liberdade religiosa no Estado brasileiro assenta-se na garantia constitucional à liberdade de crença e consciência. Tal garantia surge em função da religião, que outrora ocupou o lugar de foro público e, neste sentido, detentora de poder para ditar a política pública, passar à categoria de foro privado, em função da diversidade paradoxal das crenças o que impossibilita a equidade necessária à construção de tais políticas que devem atender de forma comum à diversidade da população.

4. Subjetividade Privada e Cidadania Cooperativa: A Guisa de Discussão

Segundo Prados (2016) o Estado em sua evolução histórica passou da imposição da vontade/ desejo *de um*, o rei, para a vontade *de alguns*, as corporações, para se estruturar contemporaneamente na vontade *de todos*, o povo, materializado no Estado Democrático de Direito.

Nesta trajetória, passou-se da vontade de um imposta a todos, para vontade de todos que é imposta ao um, que se tornou o representante de todos. A situação inicial levava o governante, geralmente empossado em nome do poder divino, a ocupar um lugar privilegiado na sociedade, podendo, ou não, zelar por seu povo. A inversão do eixo do poder conferiu ao povo a capacidade de escolha individual, o que exige a responsabilidade do cidadão (povo) pela escolha, manifesta no sufrágio para que o eleito possa executar a vontade de todos, zelando por esta. Obviamente se trata de uma situação ideal, utópica para alguns, mas certamente em construção nos tempos atuais.

Figueiredo e Santi (2000) ao (re)escreverem a história da Psicologia, analisam o surgimento da subjetividade privada a partir da falência da Tradição, no caso do Cristianismo, frente o confronto oferecido pela Ciência. Nessa análise, o sujeito vai ganhando autonomia (poder) de forma histórica, ao gozar da liberdade que a privacidade lhe proporciona, atingida, por exemplo, pela educação na medida em que esta conferiu ao sujeito autonomia (individualidade) para leitura. Assim, para ler o texto sagrado, a Bíblia, por exemplo, o livro mais lido do mundo, não era mais necessário ir a uma igreja, pois com a autonomia promovida pela educação, e a distribuição de cópias fomentada pela imprensa, uma pessoa se tornava capaz de ler “sozinha”, não necessitando mais da coletividade.

É possível colocar a emersão privada do sujeito em diálogo direto com a emersão da cidadania e do cidadão. Assim, embora seja comum enfatizar-se os direitos e deveres do cidadão, talvez, do ponto de vista didático, pudéssemos dividir as responsabilidades entre o *sujeito privado*, detentor dos direitos, entre eles o fundamental direito à liberdade individual, e o *cidadão* detentor dos deveres que fundamentalmente implicam na cooperação social. Esta proposta se justifica em função da ênfase dada à liberdade de consumo como forma de reduzir a desigualdade social.

O Estado Democrático de Direito, base das liberdades instituídas, se consolida na solidez conferida às instituições respaldadas pelo apoio consciente do povo, os cidadãos. Quando o Estado brasileiro, optou pelo desenvolvimento, quase que exclusivo, pela redução da desigualdade via política pública de ampliar o consumo, atingiu, de fato, seu objetivo como os dados demonstram. Mas, ao mesmo tempo, fortaleceu o sujeito privado, o individualismo, pela liberdade que o consumo proporcionou.

Uma vez que não houve investimento da mesma envergadura para o desenvolvimento da consciência

cidadã, fundamental para a assunção daquilo que se refere aos direitos de segunda, terceira e quarta geração, quais sejam: o direito à igualdade, solidariedade, fraternidade e diversidade. Não contribuiu para a consolidação, ou fortalecimento institucional, ainda que estes possam estar, como estão, bastante bem estruturados no Estado brasileiro.

Assim, a liberdade em sua abrangência, sobretudo no poder conferido pelo consumo, na consolidação da “nova classe média” se estendeu a outros âmbitos sociais, entre eles o religioso.

A liberdade religiosa, porém, alicerça-se não apenas no direito de primeira geração, mas fundamentalmente nos de quarta geração, ou no direito à diversidade. Neste sentido há uma grande imaturidade social para o exercício desses direitos, que possuem, é claro, uma contrapartida em deveres formados pela consciência cidadã que encontra grande fragilidade na sociedade brasileira.

Essa situação é agravada pelo modelo de laicidade em disputa no país, conforme analisada por Berni (2020), visto que oscila entre um modelo de separação total, *Estado e Igreja*; e um modelo de cooperação *Igreja-Estado*, nem sempre positiva. Assim, com a possibilidade de uma educação religiosa confessional na escola pública, amplia-se a dificuldade para o desenvolvimento da consciência sobre a diversidade, pois ao invés do desenvolvimento equânime no entendimento da diversidade, poder-se-á enfatizar-se ainda mais a liberdade individualista, autocentrada, pois é óbvio que esta situação possibilitará às grandes confissões cristãs uma hegemonia, que já possuem, sobre os grupos minoritários o que fragiliza a liberdade religiosa. O modelo igreja-estado possibilita, ainda, a emergência de projetos lei que ameaçam a diversidade em sua amplitude, como, por exemplo, o Projeto Cura Gay (QUINTÃO, 2017).

5. Liberdade Religiosa Cidadã

Assim, recorrendo à Mediação Ativa Transdisciplinar (MAT), proposta do Berni (2016), os elementos acima apresentados nos levam a formulação da proposição do conceito de *Liberdade Religiosa Cidadã* conforme se fará a seguir.

Wanderley (2004) assevera que na modernidade a educação foi concebida para fomentar a cidadania. Ao explicar o que vem a ser a educação cívica, Bento (2005) destaca o uso da liberdade como capacidade de escolha, a coragem de realizar as escolhas que se define pela competência de fazê-lo. Tal capacidade, no que tange à cidadania, reside no respeito irrestrito à diversidade.

A transdisciplinaridade em sua abertura, segundo proposta de Nicolescu (1999) centra-se na possibilidade de se criar um amplo diálogo “sagrado” entre diferentes instâncias de conhecimento. O sagrado como elemento irreduzível, desta proposta, ao possibilitar o diálogo resguarda o mistério intrínseco ao fenômeno religioso guardado no coração do crente (ou descrente). Cria, portanto, uma zona de não resistência preservando as identidades confessionais.

Conforme assevera Geertz (2008), religiões são sistemas simbólicos que levam à construção de conceitos que amparam a existência, são formas de conhecimento que suscitam a organização da realidade.

A educação transdisciplinar, conforme preconiza a *Carta da Transdisciplinaridade* (UNESCO, 1994), fomenta a contextualização local e a visão holística global. Reavalia o lugar do imaginário, da intuição e da sensibilidade corporal, com respeito absoluto às alteridades, além de possuir uma visão aberta em relação aos mitos e às religiões. Estes são, portanto, os fundamentos transdisciplinares sobre os quais se assenta a construção do conceito proposto.

Assim, *Liberdade Religiosa Cidadã* centra-se, também, na capacidade de “outrar-se”, como afirmou Esperandio (2011) ao referir-se ao “outramento” em Fernando Pessoa e, desta forma, oferece um reforço no sentido do respeito irrestrito à alteridade. Portanto, o cidadão desenvolve a capacidade, a curiosidade e o respeito para ouvir e cooperar com o diferente, acatando-o em sua perspectiva única, sabedor de que não haverá redução à sua própria perspectiva de crença.

Portanto, a abordagem seria transpessoal no sentido de superar o reducionismo proposto pela subjetividade privada centrada no consumo. Desta forma, o cidadão transpessoal, que será capaz de desenvolver e fomentar a *Liberdade Religiosa Cidadã*, não está centrado em si mesmo, embora sabedor de que a construção de uma realidade cooperativa e respeitosa, situada no dever para com o outro, passe necessariamente pelo dever consigo próprio, não na saciação do desejo individualista, mas na construção da vontade cooperativa para o autoconhecimento e individuação. Sabe, portanto, que será necessário olhar para o espelho do eu enfrentando as dimensões arquetípicas, luminosas e sombrias, de seu ser. Assim, estará apto na construção do sagrado diálogo.

A construção desta *esperança*, creio que esta seja a melhor formulação para concluir o presente ensaio, não se dará pela incorporação simples de conteúdos sobre religião ao currículo regular, como se propõe numa disciplina de Ensino Religioso, mas, ao contrário, se dará pela construção de fóruns abertos de discussão e produção de referências em diferentes instâncias e níveis, uma proposta de criação de temas transversais.

O uso dizer que o Sistema Conselhos de Psicologia tem apresentado um protagonismo neste tipo de formulação transversal e, neste sentido, contribuído para a produção de referencial de orientação à categoria, que muito bem poderiam ser classificados como sustentáculos à *Liberdade Religiosa Cidadã*. Como, por exemplo, o proposto pelo CRP MG com o presente congresso, que gerou esta publicação; ou como proposto pelo CRP SP com o Projeto Diversi¹ finalizado em 2016; ou ainda, a Nota Técnica do CFP (2014) sobre “Psicologia, Religião e Espiritualidade”, apenas para mencionar algumas iniciativas/ produções.

A proximidade da Psicologia com a Religião é notória em alguns campos e, neste sentido, precisa de muito cuidado no manejo, como destacou Berni (2016 a) ao apontar a necessidade de claras definições para o campo, de modo a evitar-se que surjam discrepâncias como as que são aventadas em formulações do tipo “Psicologia Cristã” - que não existe - conforme sustenta o referido autor em outro texto (2016b).

Organismos internacionais e nacionais também militam e contribuem para a formação da construção desse diálogo, como a proposição de Ribeiro (2019, 2020) para o *Fórum Inter-religioso da Secretaria da Justiça e Cidadania do Estado de São Paulo*, configurado como uma instância de *Rede de Organizações de Movimentos Sociais*, atuando em vários níveis: operativos, associativos, inter-organizacionais, propondo, portanto, uma transversalidade de lutas na construção dessa rede de interações.

Conclusão

Provocado pela necessidade de reflexão sobre a Liberdade Religiosa, esse transgressor ensaio, respaldado pela transdisciplinaridade, objetivou a proposição de um conceito de cidadania que pudesse amparar a liberdade religiosa, diante da grande diversidade de denominações existentes no país.

Desta forma, partindo do problema da omissão do conceito de cidadania no texto constitucional; diante de uma religiosidade construída em truculento encontro cultural; e frente a uma política pública de redução da desigualdade que produziu uma nova classe social, centrada nos direitos, dentre eles e de liberdade de consumo; mas inconsciente quanto aos seus deveres cooperativos cidadãos, num cenário de laicidade em disputa, o conceito transpessoal de Liberdade Religiosa Cidadã surge, enfatizando uma educação cívica centrada em produções transversais, que partam da percepção do dever cidadão, a partir do fomento ao autoconhecimento que, em tal perspectiva, transcende o individualismo consumista, e proporciona uma visão arquetípica do todo.

¹ Diversidade Epistemológica Não-Hegemônica, Laicidade e o Diálogo com os Saberes Tradicionais disponível em: <<https://www.crp.sp.org.br/diversi>>. Acesso em: 15 jan 2021.

Referências

- ALTMANN, W. Censo IBGE 2010 e Religião (IBGE 2010 Census and Religion) - DOI: 10.5752/P.2175-5841.2012v10n28p1122. **HORIZONTE** - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, Belo Horizonte, v. 10, n. 28, p. 1122-1129, 26 nov 2012.
- ALVES, J.E., et al. Distribuição espacial da transição religiosa no Brasil. **Tempo Social**, revista de sociologia da USP, São Paulo, v. 29, n. 2. agosto 2017.
- BATISTA, W. M.; MASTRODI, J. Dos fundamentos extraeconômicos do racismo no Brasil. **Rev. Direito Práx.**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 4, p. 2332-2359, out 2018. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2179-89662018000402332&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 15 jan 2021. DOI: <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2018/30077>
- BENTO, J. O. Educação cívica, liberdade e humanidade. **Rev. Port. Cien. Desp.**, Porto, v. 5, n. 3, p. 251-252, Sept. 2005. Disponível em: <http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1645-05232005000300001&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 26 jan 2021.
- BERNI, L. E. V. Laicidade em Disputa: um estudo a partir do Voto sobre Ensino Religioso Confessional no STF. **Relegens Trêskeia**, Curitiba, v.9, n.2, 2020. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/relegens/article/view/72872>>. Acesso em: 27 nov 2020.
- BERNI, L. E. V. Meditação Ativa Transdisciplinar (MAT) para o Diálogo entre Ciência e Saberes Tradicionais. In: ECCO, C. et al. (org.) **Religião, Saúde e Terapias Integrativas** (vol.2). Goiás: Editora Espaço Acadêmico, 2016.
- BERNI, L. E. V. A Terapia da Alma e a Psicoterapia: As problemáticas de se compartilhar o mesmo campo de atuação. In: BERNI, L. E. V. (org.) **Na Fronteira da Psicologia com os Saberes Tradicionais- Práticas e Técnicas**. Vol. 3 Col. Psicol. Laic. e as Rel. com a Relig. e a Espirit. SP: Conselho Regional de Psicologia de São Paulo, 2016a.
- BERNI, L. E. V. Psicologia Laicidade e Políticas Públicas em Saúde: Um campo de oportunidades e ameaças. In: BERNI, L. E. V. (org.) **Na Fronteira da Psicologia com os Saberes Tradicionais- Práticas e Técnicas**. Vol. 1 Col. Psicol. Laic. e as Rel. com a Relig. e a Espirit. SP: Conselho Regional de Psicologia de São Paulo, 2016b.
- BRASIL. [Constituição (1988)]. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília, DF: **Presidência da República**, [2016]. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm>. Acesso em: 14 jan 2021.
- BRASIL. **Censo Demográfico 2010** – Brasília: IBGE, 2010. Disponível em: <<https://censo2010.ibge.gov.br/>>. Acesso em: 17 jan 2021.
- CARTER, M. (org.). **Combatendo a desigualdade social: o MST e a reforma agrária no Brasil**. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- CHAUÍ, M. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ática, 2000.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Nota Técnica Psicologia, Religião e Espiritualidade**. Brasília: CFP, 2014. Disponível em: <http://www.crpsp.org.br/portal/midia/fiquedeolho_ver.aspx?id=758> Acesso em 29 jan 2021.

CUNHA, M. N. Intolerância e violência religiosas nas mídias noticiosas: a propósito do Relatório Brasil (2011 – 2015). **Reflexão**, Campinas, v. 45, 2020.

ESPERANDIO, M. R. G. A Capacidade de outrar-se – diferenças como desafio para a prática do cuidado e aconselhamento pastoral. **Rev. Pistis Prax.**, Teol. Pastor., Curitiba, v. 3, n. 2, p. 425-447, jul/dez 2011.

FIGUEIREDO, L.C.; SANTI, P.L.R. **Psicologia**: Uma Nova Introdução. SP: Educ, 2000.

FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS. **Dicionário de Ciências Sociais**. Brasília: FGV/MEC, 1985.

FURTADO, M. G. **A formação do cidadão conforme a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. 2010. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos) - Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

GABATZ, C. O Estado Laico e a Liberdade Religiosa no Brasil: O Acordo Brasil – Santa Sé e a “Lei Geral das Religiões”. **Revista Direitos Culturais**, Santo Ângelo, v. 13, n. 29 (2018).

GADOTTI, M. **Escola Cidadã**: Educação para e pela Cidadania. Centro de Referência Paulo Freire [online] 1997. Disponível em: <http://acervo.paulofreire.org:8080/xmlui/bitstream/handle/7891/1645/FPF_PTPF_13_009.pdf>. Acesso em: 16 jan 2021.

GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. RJ: LTC, 2008.

GUALBERTO, M. A. M. **Mapa da Intolerância Religiosa – 2011**: Violação ao Direito de Culto. Editoração Eletrônica Multiplike, disponível em <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/06/Mapa_da_intolerancia_religiosa.pdf>. Acesso em 30 jan 2021.

GUERRIERO, S. Antropologia da Religião. In: PASSOS, J. D. e USARSKI, F. **Compêndio de Ciências da Religião**. SP: Paulinas/Paulus, 2013.

HARRISON, P. Ciência e religião construindo os limites. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v. 33, n. 1, 2007. Disponível em: <https://www.pucsp.br/rever/rv1_2007/p_harrison.pdf>. Acesso em 16 jan 2021.

NEVES, J. P.; COSTA, P. R. A individuação eco(socio)lógica na pós-modernidade. **Comunicação e Sociedade**, [S. l.], v. 18, p. 179-192, 2010. DOI: 10.17231/comsoc.18(2010).997. Disponível em: <<https://revistacomsoc.pt/index.php/revistacomsoc/article/view/1486>>. Acesso em: 26 jan 2021.

NICOLESCO, B. **O Manifesto da Transdisciplinaridade**. São Paulo: Triom, 1999.

NOGUEIRA, S. **Intolerância Religiosa**. São Paulo: Sueli Carneiro/Polén, 2020.

NOVELINO, M. **Direito Constitucional**. São Paulo: Método, 2009.

ONU. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. Nova Iorque: ONU, 1948. Disponível em: <<https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>> Acesso em: 16 jan 2021.

PAIVA, G. J. The imaginary, the symbolic and religious syncretism: some psychological aspects of affiliation to new Japanese religions. **Psicol. Reflex. Crit.**, Porto Alegre: v. 12, n. 2, p. 521-535, 1999. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-79721999000200017&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 30 jan 2021. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-79721999000200017>.

PRADOS, C. S. Concepções das Formas Estatais Areladas as Sociedades: A Fragilidade do Estado Democrático de Direito Diante o Povo Ícone. **Revista de Teorias e Filosofias do Estado**, Curitiba: v. 2, n. 2, p. 1 – 16 jul/dez 2016.

QUINTÃO, G. F. A Nova Direita Cristã: Alianças, Estratégias e Transfiguração do Discurso Religioso em Torno do Projeto Cura Gay. **Estudo Sociologia**, Araraquara, v.22, n. 42, p.53-71, jan/jun, 2017. <Disponível em: <<https://periodicos.fclar.unesp.br/estudos/article/view/9431>>. Acesso em: 16 jan 2021.

RANQUETAT JUNIOR, C.A. **Laicidade à Brasileira: Um Estudo sobre a Controvérsia em Torno da Presença de Símbolos Religiosos em Espaços Públicos**. 2012, 310 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Instituto de Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2012.

RIBEIRO, D. **O Povo Brasileiro**. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

RIBEIRO, R. I. **O Fórum Inter-religioso como rede de organizações e movimentos**. Trabalho apresentado no Encontro da Frente Parlamentar em Defesa da Liberdade Religiosa (ALESP), e Fórum Inter-religioso para uma Cultura de Paz e Liberdade do Estado de São Paulo. São Paulo: Assembleia Legislativa de São Paulo, 21 ago 2020.

RIBEIRO, R. I. **Ensino Religioso na Escola Laica: realidade, desafios e perspectivas**. Contribuições do Fórum Inter-Religioso para uma Cultura de Paz e Liberdade de Crença, da Secretaria de Justiça e Cidadania do Estado de São Paulo. Relatório Final de Pesquisa. Universidade Paulista, 2019.

RIBEIRO, J. O. **Sincretismo Religioso no Brasil: Uma Análise Histórica das Transformações no Catolicismo, Evangelismo, Candomblé e Espiritismo**. 2012, 29p. TCC (Graduação em Serviço Social) - Serviço Social, Universidade Federal de Pernambuco, 2012.

SENADO FRANCÊS. Declaração Universal da Laicidade no Século XXI. **Ateliê de Pesquisa Transdisciplinar**, Paris, 2005. Tradução e adaptação BERNI, L.E.V. Disponível em: <https://www.academia.edu/34547642/DECLARA%C3%87%C3%83O_UNIVERSAL_DA_LAICIDADE_NO_S%C3%89CULO_XXI_Tradu%C3%A7%C3%A3o_e_Adapta%C3%A7%C3%A3o_>. Acesso em 16 jan 2021.

SILVA, M. P. e SOUZA, V. P. As Abordagens Demográficas na Consolidação do Processo Abolicionista Brasileiro. **Revista UNIVAP**, São José dos Campos: v.22, n.40,2016.

SUNG, Jung Mo. Prosperidade sim, família homossexual, não! A nova classe média evangélica. **Psicol. USP**, São Paulo, v. 26, n. 1, p. 43-51, 2015. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642015000100043&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 17 jan. 2021. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn1516-7454.p2015000100043>.

org/10.1590/0103-6564D20140011

UNESCO. **Carta da Transdisciplinaridade**, 1994. Disponível em: <<http://cettrans.com.br/assets/docs/CARTA-DA-TRANSDISCIPLINARIDADE1.pdf>>. Acesso em 05 jan 2021.

VALADARES, J. L. O “cidadão hedonista”: diálogos sobre consumo e cidadania na sociedade contemporânea. **Cad. EBAPE.BR**, Rio de Janeiro: v. 14, n. 4, p. 966- 983, dez. 2016. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1679-39512016000400966&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 15 jan 2021.

WANDERLEY, L. E. W. Educação para a cidadania. **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, Belo Horizonte: v. 2, n. 4, p. 127-136, 31 maio 2004.

Grupo de Trabalho 4

Psicologia e Outras Tradições

Coordenadores sala 1: **Saulo Fernandes, Fábio Dutra e
Rafael Felipe S. de Jesus**

Coordenadores sala 2: **Guaraci M. Santos, Arthur Tabatulê L. Mendonça e
Eloisa Borges**

Ementa: Este GT propõe formas de pensar como a Psicologia pode se aproximar de outras racionalidades, construindo diálogos que permitam uma prática ética e que atenda à dinâmica existencial das pessoas, a partir de seus contextos culturais.

A ortopraxia bantu como ética da responsabilidade existencial

Guaraci Maximiano dos Santos

Doutorando em Ciências da Religião - PUC Minas / FAPEMIG

Arthur Lamounier Mendonça

Graduando em Ciências Sociais - PUC Minas

Resumo: Este texto se propõe, a partir da Psicologia da Religião, a fazer a investigação sobre a promoção da vida responsável nas religiões de matriz africana de tradição *bantu*¹. Essa investigação se orienta pela busca de elucidar conceitos como: responsabilidade existencial, a ética e a ortopraxia nas áreas da Psicologia Existencial e da Filosofia ocidental e africana, respectivamente. Assim, a proposta foi, a partir da matriz africana *bantu*, examinar a relação entre seres humanos nas religiões afro-brasileiras dessa tradição, seus afazeres religiosos e sua concepção sobre espiritualidade em interface com a psicologia existencial. Vale ressaltar que a fundamentação teórica deste estudo se ancora numa revisão da literatura que, com efeito, possibilitou concluir pontos fundamentais de um método de vida africano e afro-diaspórico que busca o bom comportamento, a responsabilidade, a realização e a transformação do aqui e agora para o bem-estar de todos. Isso pois a ortopraxia *bantu* é algo que possibilita a orientação dos seres humanos no lugar da ortodoxia ocidental, na forma de ser e existir no mundo.

Palavras-chave: Raul R. A. Altuna. Victor A. Frankl. Edgar Morin. Ortopraxia *bantu*. Ética.

Introdução

A tradição apresenta-se como base fundamental das religiões afro-brasileiras, não existe uma doutrina e dogmas que direcionam e determinam como a vida deve ser conduzida. A cultura africana *bantu* tem como sustentação a tradição oral, a experiência e a comunidade. A prática ética e a conduta são os principais ordenamentos da cultura africana, sendo uma disciplina espiritual no lugar de um sistema de crenças.

Em que medida a religião pode reverter a ruptura da ética coletiva dentro da sociedade moderna? Para responder a isso, por meio de pesquisa bibliográfica, em um primeiro momento será abordada a filosofia africana. Em um segundo momento, será tratada a filosofia ocidental e, em um terceiro, a dimensão ética numa perspectiva dialogal entre a cultura ocidental, sob o prisma da filosofia e da psicologia existencial com a filosofia subsaariana africana *bantu*. No quarto momento, elencam-se alguns aforismos (sentenças proverbiais) no intuito de justificar uma ortopraxia *bantu*. No quinto momento, retomando a perspectiva já citada, será trabalhada a questão da ética da responsabilidade. Por fim, nossas as conclusões.

1. Filosofia africana *bantu*

A Filosofia africana *bantu* se pauta mais na intensidade da vida do que na racionalidade propriamente dita, uma vez que os povos subsaarianos dessa etnia se atêm ao dinamismo do ser e não à metafísica. O existir se configura como Força Vital. Nesse sentido, para eles o mundo é instituído de energias. Com efeito, a materialidade de todas as coisas existentes no mundo físico e, também, espiritual, equivale à condensação de

¹ É um tronco linguístico que abrange vários povos da África Subsaariana e que também significa em *kikongo*, em uma tradução livre para o português, “povos”.

energia. Logo, entendemos que a filosofia *bantu* se configura como uma metafísica energética. O missionário belga Placide Tempels (1945, p. 76) em seu estudo na República do Zaire, atual República Democrática do Congo, reiterou que a sapiência dos povos *bantu* consiste em uma “filosofia fundamentada numa metafísica dinâmica e numa espécie de vitalismo que fornecem a chave da concepção do mundo” para essas tradições africanas.

Sabe-se da importância dos mais velhos nas comunidades e como é passado o costume mediante o saber das sentenças proverbiais (aforismos) e sua prática. A saber, é a tradição que fundamenta as religiões foco desse estudo, nelas não existem dogmas que direcionam como a vida deve ser conduzida. O *ethos*² *bantu* tem como base a experiência e sabedoria dos antepassados e ancestrais. As religiões tradicionais africanas são sustentadas pela oralidade, pela força vital e pela vida comunitária, vem como ordenamento existencial para os seres humanos dessa etnia, uma disciplina espiritual, o que é diferente de um sistema de crenças, pois apresenta-se como uma forma de interação psico- físico-espiritual.

Portanto, conceber a filosofia bantu por princípios metafísicos proativos se pauta em compreendê-la de forma diferente da filosofia ocidental europeia, da clássica à moderna, e sua racionalidade. Isso, pois não se configuram como questões para os povos subsaarianos: a origem, a finalidade e a essência dos seres humanos de forma fragmentada, mas, sim, uma existência pessoal inter-relacionada com tudo que se faz presente nos mundos físico e espiritual.

2. Filosofia ocidental

A vertente ocidental da filosofia nascida na Grécia teve a cosmologia como princípio norteador, pois buscava ser um saber racional do mundo. Sabe-se que a filosofia grega teve influência de outras culturas orientais na sua formação e também dos mitos, pela forma de pensar, sendo que nessa relação inicial com os mitos, o conhecimento estava voltado para a origem do mundo. Por fim, a filosofia emancipou-se de maneira gradual dos mitos quando a racionalidade permeou seu pensamento, segundo Marilena Chaui (2000, p. 30-36).

Já o *ethos* é uma manifestação do ser, na visão de Aristóteles, junto com a *physis* - a natureza eterna em constante transformação. O *ethos* se manifesta na *physis* mediante a *praxis* e na ordem do *logos*³. Segundo Vaz, “No *ethos* está presente a razão profunda da *physis* que se manifesta no finalismo do bem e, por outro lado, ele rompe a sucessão do *mesmo* que caracteriza a *physis* como domínio da necessidade, com o advento do diferente no espaço da liberdade aberto pela *praxis*” (VAZ, 2000, p. 11, grifo do autor).

Diante disso, serão utilizados conceitos gregos para tratar uma prática espiritual *bantu*, pela falta de uma bibliografia e de registros escritos, uma vez que a cultura *bantu* foi massacrada desde a sua chegada à diáspora e sobreviveu pela oralidade.

3. Ética

O ser humano constrói, a partir de suas escolhas, o sentido que valida sua existência na permeabilidade das suas ações no enfrentamento de situações que exigem atitudes guiadas pela moral, daquelas que demandam percepção existencial refinada, enfim, diante das questões e desafios da vida cotidiana em suas

² Conjunto de costumes normativos de uma sociedade.

³ *Logos* se associa com o discurso, com a fala, com o pensamento. No entanto sua ideia mais relevante e fundamental é que ele representava a verdade absoluta e a lei universal do universo.

diferentes esferas de manifestação. Aparentemente as respostas à vida e as indagações por ela colocadas não são puramente inventadas, devem ser encontradas a partir de uma eleição vital por parte da consciência do ser humano, consciência essa de caráter moral e, portanto, normativa. Segundo Viktor E. Frankl⁴:

[...] revela-se como uma função essencialmente intuitiva. A fim de antecipar aquilo que terá que realizar, a consciência deverá primeiramente intuí-lo; neste sentido, portanto, a consciência ética (o Ethos) é, de fato, irracional e apenas posteriormente racionalizável. (FRANKL, 2010, p. 30)

A ética é, aparentemente, uma necessidade que cabe por privilégio aos seres humanos, uma realidade concreta, algo individual, não abarcada por nenhuma lei coletiva, pois é de ordem precisamente pessoal. Não apenas, ainda verificamos que:

Trata-se daquela possibilidade única e exclusiva de uma pessoa concreta numa situação concreta à qual Max Scheler quis se referir com o conceito de “valores de situação”. [...] a algo, absolutamente individual, a um “deveria ser” individual, que não pode ser abarcado por nenhuma lei geral, por nenhuma “lei moral” formulada em termos universais (por exemplo, no sentido imperativo kantiano), mas prescrito precisamente por uma “lei individual” [...]. (FRANKL, 2010, p. 31)

A ética é a garantia da pessoalidade que define a instância da qual provém a ética, ou seja, de um ato da consciência que sintoniza uma lei maior e concreta na vida humana. Isso, pois é na pessoalidade da vida em sua concretude de onde a ética é advinda, como um ato da consciência e não puramente do instinto vital.

Com efeito, a questão ética de acordo com Edgar Morin (2007, p. 21, grifo do autor) observa que “*todo olhar sobre a ética deve levar em consideração que a sua exigência é vivida subjetivamente*”. A manifestação da ética para o presente trabalho abarca a questão de um dever que o ser humano tem para com seus antepassados e com sua experiência diante do Sagrado. A construção da ética deriva principalmente da tríade indivíduo-sociedade-espécie⁵, não podendo ser vista de forma separada.

O Ser humano é definido a partir da tríade e na sua autoafirmação como centro de si mesmo, composto pelo princípio da exclusão e pelo princípio da inclusão. O princípio da exclusão consiste na manifestação do Eu, lugar que não pode ser ocupado por ninguém; é o que mantém a singularidade do ser humano como única dentro do coletivo. O princípio da inclusão consiste no Eu manifestado no Nós, tendo o Nós como centro e complemento do Eu (MORIN, 2007, p. 19-20).

A racionalização e a secularização mudaram a forma de relação na sociedade moderna, por isso ela passa por uma crise na ética comunitária. A autonomia que foi colocada para o indivíduo tem causado uma ruptura na tríade indivíduo-sociedade-espécie. A consciência moral e o princípio de inclusão foram perdendo força diante do capitalismo e seu individualismo racional. De acordo com Morin (2007, p. 26), “O desenvolvimento do individualismo apresenta dois aspectos antagônicos: o enfraquecimento da tutela comunitária conduz, ao mesmo tempo, ao universalismo ético e ao desenvolvimento do egocentrismo”.

A busca pessoal do indivíduo perpassa o interesse coletivo e o espiritual é separado do corporal. O saber prático ou a praxis como forma de experiência que proporciona o bem individual e comunitário dá lugar ao saber técnico-científico. O esclarecimento sempre foi o desejo do homem. Ele não seria só mais um animal dentre os outros, com o esclarecimento, o ser humano tornou-se senhor da natureza, pois assim pôde prever fenômenos e utilizar a natureza para o progresso e desenvolvimento da humanidade.

⁴ Viktor E. Frankl (1905-1997), psiquiatra e psicólogo austríaco criador do método da logoterapia.

⁵ Concepção do sujeito que envolve o âmbito biológico, individual e social, definida por Edgar Morin.

Hans Jonas (2006, p. 17), teórico de origem judaica que, após sair da Alemanha, viveu na Inglaterra e nos Estados Unidos, buscou refletir acerca de uma ética que atenda às demandas da atualidade e entende que esta deve ter como eixo central a responsabilidade para com o outro e para com o mundo. Essa é uma visão na qual a ética é antropológica, isso é, sendo centrada apenas no bem-estar do ser humano, encontra-se esvaziada. Sendo assim, não responde mais às questões que desafiam o ser humano na atualidade, especialmente naquilo que diz respeito à continuidade da vida existencialmente responsável, de forma ampla.

Para o teórico alemão, isso se deve ao avanço das ciências tecnológicas, descolado de sentido ontológico, que interferiu no agir humano trazendo mudanças nas relações interpessoais em proporções jamais vistas. Assim, tornou-se fomentadora de uma irresponsabilidade correlacionada à efemeridade do existir humano e das coisas e de uma relativização do compromisso do sujeito com o resultado de suas ações. O autor propõe a construção de uma ética menos humanista e mais humana, ou seja, com um escopo planetário, vinculada à responsabilidade e orientada pelo dever da ação frente à consciência do existir dos seres humanos no mundo e, que diante a isso, deve-se observar:

[...] o cuidado reconhecido como obrigação em relação a um outro ser, que se torna “preocupação” quando há uma ameaça à sua vulnerabilidade. Mas o medo está presente na questão original, com a qual podemos imaginar que se inicie qualquer responsabilidade ativa: o que pode acontecer a ele, se eu não assumir a responsabilidade por ele? (JONAS, 2006, p. 352)

Essa é uma perspectiva que traz em si uma dimensão inclusiva, pois tanto o conceito de responsabilidade quanto a determinação do seu objeto, isso é, por quem devemos nos tornar responsáveis, estão imbricados na intenção primeira da consciência, envolvidos pela postura ética por parte do ser da ação.

Segundo Jonas (2006, p. 64), a falta de diálogo entre o ser humano e o mundo se institui quando a atualidade, por meio de seu caráter tecnológico, cria a cisão entre o ser humano e o restante da natureza, sendo que ele próprio é, em si, a natureza. Ele entende que há uma ruptura entre o tradicional e o contemporâneo e que se faz necessário a busca de novas respostas e cuidados para garantir-se a continuidade da existência do ser humano e de tudo que o cerca, no seio da atual civilização tecnológica. Ademais, para o autor, a necessidade de sobrevivência frente aos desafios da civilização tecnológica demanda e propõe, a um só tempo, uma postura ética que conduza à responsabilidade social, na qual a existência humana “[...] é tanto mais necessária, portanto, quanto forem os poderes de agir que ela tem que regular.” (JONAS, 2006, p. 65).

Esse desejo, de regular a ação no escopo do direito à ação dos diferentes componentes da realidade na qual o ser humano está inserido, leva a uma reflexão que nos convoca para o estabelecimento de uma nova ética, informada pelo agir coletivo. Ética essa, voltada para o futuro, para a civilização, capaz de fundamentar um novo pensamento sobre o presente, de forma autêntica, e de garantir às gerações futuras a preservação da natureza para elas.

Jonas (2006, p. 57) também reflete sobre uma ética que atenda às demandas da atualidade e entende que ela deve ter como eixo central a responsabilidade para com o outro e para com o mundo. No que tange sobre nossos estudos acerca da ética bantu, apreendemos que ela se pauta no fazer cotidiano como um todo, em uma moral cuja raiz é antiga. Raul Altuna, um missionário que morou em Angola durante muitos anos, observa:

A ética tem sua origem nas crenças mais profundas da Religião Tradicional. Alimenta-se do “misticismo religioso”. É uma moral religiosa e não apenas um catálogo de imposições e proibições protegidas pelo castigo e impostas pela coação da comunidade. (ALTUNA, 1985, p. 510)

Depreende-se da leitura do exposto acima que a importância da religião para o viver, na tradição *bantu*,

evidencia um real vivido de forma rotineira, mas com raízes profundas que remontam há várias gerações e orientam a continuidade das comunidades e sustenta isso em suas crenças de culto.

A ética Banto tem origem na sua ontologia e religião. A vida participada, a solidariedade vertical e horizontal e a desejada harmonia da inter-acção fundamentam-na e polarizam. O que está conforme elas é recto e bom, desonesto e mau aquilo que os opõe. (ALTUNA, 1985, p. 508)

Essa seria, então, uma ética responsável que se orienta pela necessidade de interação do ser humano com tudo que diz respeito à sua existência, física e espiritual. A retidão, nesse caso, refere-se às tradições e saberes passados pelos ancestrais na intenção de continuidade da forma comunitária de se viver.

O contrário disso, a forma negativa, se apresenta como desvio evidente e manifestado contrariamente à harmonia e ao fluxo da vida. Pode-se ressaltar que o ser humano é aquilo que faz e o mal ou bem do agir não se localizam no natural do ser, são escolhas feitas. A comunidade se apresenta, assim, como fonte de formação ética e instituição de valores, regras, mitos, na intenção de preservar a vida a partir dos ensinamentos da ancestralidade.

Ademais, segundo Altuna (1985, p. 515) na perspectiva subsaariana, no que diz respeito ao ser humano, “[...] a ética impede seu aniquilamento, já que o obriga a viver participando. O tropismo ontológico Banto gera uma ética dinâmica otimista, já que assegura bem estar e felicidade ao bom comportamento moral”. Assim, a ética, em sua função de orientação, oferece sentido para a preservação da vida individual e comunitária de forma otimista e está orientada e voltada para a ação do seguidor.

Entende-se que a ética para os povos *bantu* tem um aspecto normativo e se afirma nos valores dessa cultura como “[...] vida, força, solidariedade, harmonia, comunidade, ordem, paz, hierarquia, reconhecimento da unidade do cosmo; procura regular a inter-acção. Sua norma fundamental exige actuar ao serviço do equilíbrio e da ordem” (ALTUNA, 1985, p. 509). Quem não está para esse direcionamento está em uma conduta antiética. A força vital está para a ética, pois esta é orientada pela vida, pelo bem. Tudo que preserva a vida é ético.

De certo, para os povos *bantu*, viver é tudo e deve estar orientado pela ordem nas relações entre o imanente e o transcendente, coletivas e interpessoais. Vale a pena ressaltar que para esses povos é dever respeitar a unidade do mundo, pois “a vida individual e comunitária são o bem supremo” (ALTUNA, 1985, p. 509). O ser humano tem, portanto, como norma, fortalecer sua unicidade e se realizar na coletividade, tendo o ordenamento comum e a busca da paz como imperativo ético. Entendemos que a ética *bantu* evidencia a responsabilidade para consigo e para com a comunidade, pois não há vida comunitária sem vida individual, evidenciando assim a participação vital do ser humano sob esse prisma.

Retomando a perspectiva de Morin (2007, p. 29), “o ato moral é um ato de religação: com o outro, com uma comunidade, com uma sociedade e, no limite, religação com a espécie humana”. A proposta do autor é recuperar o princípio da inclusão e a responsabilidade-solidariedade do ser humano. Diante disso e tendo a ética bantu como base para pensarmos uma ética coletiva, nossa estratégia é utilizar um critério empírico mediante aquilo que foi deixado pelos antepassados que são as sentenças proverbiais (aforismos), as quais trazem em si valores morais, costumes e formas de manifestações existências, singulares e coletivas. Assim, faz-se um resgate histórico dos aforismos que foram passados pela oralidade e depois transcritos, registrando a importância da ética e da responsabilidade.

4. Ortopraxia

No dicionário grego de Ivan Gobry (2007, p. 120) tem-se a definição de *praxis*: “prâxis (he) / npãçtÇ (i)”: ação. Latim: *actio*. Atividade imanente de um sujeito (oposta à ação transitiva, que se exerce sobre um

objeto). v. poíesis.” A *praxis* é movimento e está ligada à ação dos seres humanos. A ortopraxia é voltada para a “ação correta” pautada na conduta, em contraposição temos a ortodoxia; sendo a ortopraxia e ortodoxia uma relação do dogma e da prática ética.

Dentro do pensamento ético *bantu*, o ser humano tem deveres e conceitos morais que incluem todos os seres vivos, a tradição não é inquestionável. A abertura para o diálogo e a responsabilidade com outras tradições faz parte da universalidade da crença que o sagrado habita a todos sem distinção. Se a ética tem como fundamento o *ethos*, deve-se observar a experiência do coletivo convertidas em linguagem e conduta. É a partir dessas duas características que buscamos encontrar a ortopraxia bantu diante da ortodoxia ocidental e sua decadência dos valores éticos.

Segundo Vaz (1999, p. 13), a experiência do *ethos* é representada pelo social e individual e manifestada na *praxis* do indivíduo. A *praxis bantu* é definida mediante os comportamentos dos mais velhos que foram deixados por meio dos aforismos. As sentenças proverbiais têm a vantagem de serem curtas e, assim, existe uma facilidade para memorizá-las. O fato de serem breves não atrapalha seu caráter filosófico e reflexivo. Elas carregam mensagens com uma própria historicidade e a tradição *bantu*, constituindo um dinamismo da cultura negra que se misturou com outras culturas (europeia, indígena) na diáspora.

A tradição linguística é um fator importante para podermos entender como foram passados os costumes mediante as sentenças proverbiais e comprovar seu caráter hermenêutico. Entre elas, podemos citar algumas mais usadas nos terreiros de tradição *bantu* e outras do Congo, evidenciando a relação funcional existente nelas. Os aforismos também nos mostram coexistência do passado e do presente quando verbalizados de geração em geração.

Emanuel Kuzinka (2008, p. 217) em sua obra “Dicionário de Provérbios Kikongo” nos apresenta alguns aforismos: *Dyambu Dyampa Kadinanga Ko, Dya Nkulu Dinanganga* - A novidade de uma coisa não dura, só a sua antiguidade é que dura; *Fu Kia Muntu Ka Kisobwangwan Ko Nze Nlele* - Não se muda o hábito de alguém como uma roupa; *Kala N’kambakani Va Kati Kw’ambuta Ye Aleke* - Sê um traço de união entre os mais velhos e os mais novos. Tais expressões são formas de cuidado, atenção e de lembrar a cultura africana.

No que tange a religiões afro-brasileiras, em nossas experiências de campo encontramos outros aforismos passados nos terreiros de tradição *bantu* no Brasil, mais especificamente no Centro Espírita São Sebastião / *Inzo Tabaladê Ria Nkosi*, uma comunidade de terreiro situada na cidade de Belo Horizonte/MG. Os relatos nele colhidos de forma oral fazem referência à sua fundadora *Mam’etu Tabaladê* (Mãe Cecília Felix dos Santos), já falecida, mas da qual os ensinamentos reverberam até os dias atuais nessa comunidade como forma de orientação para seus descendentes religiosos. Alguns exemplos são: “Vergonha é roubar e não poder carregar.”; “Quem não escuta conselho, ouve coitado.”; “Aprenda e depois você manda”.

O que podemos analisar por meio das narrativas encontradas nas bibliografias usadas é que os aforismos funcionam como forma de orientação para as pessoas dessas tradições religiosas. Ainda, como um sentido para elas diante de suas agruras e dificuldades da vida, por exemplo, quando dizem: “Deus tira os dentes e abre a goela” ou “onde Deus passa nada embaraça, onde passarmos nada há de embaraçar, quem anda com ele nunca fica na metade do caminho.” Assim, os aforismos são usados no intuito de afirmar que as dificuldades não são só de quem os pronunciam, mas, também, de quem os ouve, e hão de ter alternativas funcionais em suas vidas cotidianas. É como se essas expressões trouxessem a ambos um apaziguamento mental e, ao mesmo tempo, um revigoramento existencial.

Diante disso, e sob a perspectiva de Frankl (2015, p. 19):

O ser humano ao fim, e ao cabo, só pode ter fundadas esperanças de sobrevivência se, mais cedo ou mais tarde - queira Deus que tenha mais cedo - se chegar a um denominador axiológico, moral, isso é, chegar a ter valores comuns, tarefas comuns e esperanças comuns; dizer, em resumidas contas, se unir por vontade coletiva que o conduza a um sentido coletivo. Em última instância, o sentido pode ser alcançado em várias situações, inclusive nas mais adversas. Sendo assim, com efeito, podem promover

atitudes responsáveis.

Segundo o autor, o sentido(s) na vida podem ser de várias formas, imantes e/ou transcendentais, contudo, não se limitam a uma objeto ou situação. Pelo contrário, ele(s) pode ser acessados em quaisquer situação, boa e ruins que se possa imaginar. Desse modo, por meio da interpretação da pessoas, ele(s) adquire um carácter singular a ela que eventualmente, entre vários, talvez seja a responsabilidade. Mas o que é a responsabilidade?

5. A responsabilidade

Há em nossa cultura, ao longo da vida, uma tendência por parte do ser humano de negar a responsabilidade, seja legal, subjetiva, social, política, civil ou religiosa. Chega, quase, a ser um sintoma da contemporaneidade. Contemporaneidade essa marcada pela irresponsabilidade, na qual o existir pressupõe uma falta de compromisso ou de responsabilidade dos seres humanos para consigo mesmo e para com o outro/Outro.

Segundo Frankl (1986, p. 94) “[...] o homem sem consciência da sua responsabilidade encara a vida como algo simplesmente dado [...]”. Em outras palavras, irresponsabilidade é o problema da responsabilidade, é um sintoma atual que potencializa a crise social e agrava a condição espiritual humana.

Diante disso, o pensamento de Jonas (2006, p. 168) corrobora ao esclarecer que “o exercício do poder sem a observação do dever é, então, ‘irresponsável’, ou seja, representa uma quebra da relação de confiança” presumida na responsabilidade. Ele também entende que, “[...] só pode agir irresponsavelmente quem assume responsabilidades [...]” (2006, p. 168). Isso, pois entende-se que aquele que se abstém do compromisso para com o outro, quando tem conhecimento dele, age irresponsavelmente.

Observa-se que em uma relação em que o ser humano tem controle, mas não se responsabiliza por algo a ser cuidado, tem-se um ato de irresponsabilidade. Se o ser humano é responsável por algo, a omissão, o descuido para com o objeto do cuidado, denota uma postura irresponsável. Entende-se que a irresponsabilidade está presente quando o ser se abstém da consciência de si, transferindo ao outro a responsabilidade por si e pelo contexto que os envolvem, o que pode ser observado de maneira recorrente em nossos dias.

Nesse sentido, a essência da existência consiste na consciência de ser responsável existencialmente, considerada a transitoriedade da vida. Frankl (2012, p. 134) afirma que o ser humano deveria viver a vida como “se já estivesse vivendo pela segunda vez, e como se na primeira vez tivesse agido tão errado como está prestes a agir agora.” Tal assertiva nos remete à facticidade da vida e, mais ainda, à importância da responsabilidade humana sobre si mesmo e sobre a vida em suas múltiplas manifestações, quer no campo da ética, da moral ou da religião. Isso redundando na instauração de uma reflexão sobre o compromisso do ser humano com a sua existência. Para esse teórico austríaco, habitualmente devemos nos comprometer com os nossos pares, pois o ser humano existe em relação ao outro. Partindo dessa premissa, entendemos que a responsabilidade, de forma geral, deve ser compreendida como um fator de orientação para a existência, chegando ao que se nomeia como vida responsável.

Pode-se observar que o se comprometer, a partir da consciência da responsabilidade para com o outro, encontra-se banalizado na relação do ser humano com o mundo, incluindo a natureza, com o outro e com si mesmo. Essa banalização pode gerar um sentimento de desconforto e vazio que leva à necessidade de atentar para a importância do tema responsabilidade, que é concebida para a existência humana como de primeira ordem, essencial para a vida. Para Frankl (2007, p. 17), o conceito de responsabilidade é amplo, ele deixa claro a sua orientação não determinista e o formalismo ético de que está eivada.

Responsabilidade configura-se, sob o prisma ético, um conceito formal: não encerra ainda, de per si, quaisquer determinações de conteúdo. É, além disso, um conceito ético neutro e, nessa medida, no plano ético, um conceito limite, pois nada nos diz sobre o “perante quem” (*das Wovor*) e o por que (*das Wofür*) da

responsabilidade na visão de Frankl (1986, p. 307). Para esse autor, as questões suscitadas acima remetem diretamente à questão acerca da responsabilidade e elas podem ser respondidas por caminhos teóricos diferentes dadas as suas neutralidades.

Contudo, aqui cabe um aviso sobre o risco do esvaziamento do conceito sob o prisma da ética e das especificidades que esta impõe. Elucidar que é a consciência da responsabilidade que diferencia o ser humano de x's outras espécies e o coloca como consciente por seu existir se torna importante.

Dessa maneira, responsabilidade faz referência “[...] aquilo por que somos “atraídos” e a que “nos subtraímos” (FRANKL, 1986, p. 66). Logo, ela tem efeito direto em nossas formas de estar e ser no mundo, ou seja, é a medida que nos aproxima ou nos afasta de uma existência saudável. Assim, a sabedoria da linguagem já indica que no homem tem que haver como que forças antagônicas, que tentam impedi-lo de arcar com a sua responsabilidade essencial.

Realmente, na responsabilidade há qualquer coisa de abismo. E quanto mais e com mais profundidade pensamos nela, mais descobrimos o abismo, até que, finalmente, nos envolve uma espécie de vertigem. Com efeito, basta mergulharmos a fundo na essência da responsabilidade humana para logo sentirmos um estremeamento: há nela qualquer coisa de temível, se bem que haja nela também qualquer coisa de sublime! (FRANKL, 1986, p. 66)

Ademais, há um apelo à consciência, evidenciando a responsabilidade, visto que os seres humanos atingiram o ponto máximo da ciência e do saber científico. Há uma proporção igual de irresponsabilidade para com o que foi alcançado no que diz respeito à existência humana. Evidencia-se também, ao mesmo tempo, um mínimo de consciência da responsabilidade necessária à manutenção e à preservação das relações humanas com o mundo de forma geral. Logo, a dualidade - atraídos e subtraídos - que configura a responsabilidade representa a essência desta. O ser humano responsável é movido por um tempo singular, uma tomada de consciência, pela individualidade da existência, evidenciando seu potencial humano.

Ainda, a declaração dessa responsabilidade do ser implica entender como se dá o processo de ser responsável. Esse processo consiste na ação concreta da realização da existência com sentido no mundo, perante o outro e diante de si mesmo. Tal ação caracteriza a autotranscendência – a necessidade humana de ir além de si. Nesse sentido:

Ao declarar que o ser humano é uma criatura responsável e precisa realizar o sentido potencial de sua vida, quero salientar que o verdadeiro sentido da vida deve ser descoberto no mundo, e não dentro da pessoa humana, ou de sua psique, como se fosse um sistema fechado. Chamei essa característica constitutiva de “a autotranscendência da existência humana”. Ela denota o fato de que o ser humano sempre aponta e se dirige para algo ou alguém diferente de si mesmo – seja um sentido a realizar ou outro ser humano a encontrar. Quanto mais a pessoa esquecer de si mesma – dedicando-se a servir uma causa ou a amar outra pessoa –, mais humana será e mais se realizará. (FRANKL, 2012, p. 135).

Diante disso, entendemos que a responsabilidade redimensiona o ser humano, potencializando o movimento de busca e encontro com o outro, instituindo uma orientação para a existência por meio da ampliação da consciência, visto que é pela autotranscendência que se dará a sua realização. Ou seja, um investir para fora de si, de ordem tangível ou intangível, mas sempre orientado pela necessidade de sentido existencial, sobre o qual o ser humano tem responsabilidade.

Isso porque é o ser humano quem escolhe se a tarefa de sua vida será levada a cabo, perante a sociedade e a própria consciência, de forma responsável ou não, ou seja, a responsabilidade é um fenômeno que se localiza no campo da existência individual. Para Frankl (2010, p. 17), “na verdade a existência só poderá ser ‘nossa’ se for responsável”, sendo assim, apropriar-se da vida de forma geral, depende da responsabilidade

que temos consigo e com os outros.

Em nossos estudos sobre os povos *bantu*, entendemos por responsabilidade uma existência que está diretamente ligada ao outro em uma dinâmica de correlação e codependência mútua. Com efeito:

O Banto sabe que, a partir do constitutivo do seu ser, está vitalmente unido, e para sempre com a sua comunidade. E que nada nem ninguém o deve separar, individualizar ou isolar. A solidão, o individualismo, além de repugnarem e serem incompreensíveis, acarretar-lhes-ia o desespero e o aniquilamento. O homem “só” não existe nestas sociedades. (ALTUNA, 1985, p. 197)

Com efeito, esses povos não concebem a solidão, os complexos de inutilidade ou mesmo a sensação de vazio existencial, entre outras coisas que acometem os seres humanos de uma maneira geral, o que reforça a codependência existencial. Isso leva a crer que a responsabilidade da existência é evidenciada pela forma de relação e de interação comunitária e espiritual estabelecida por seus seres humanos.

Para Altuna (1985, p. 515) “o indivíduo é sempre responsável [...]. A liberdade aceita regras da comunidade porque, sabe que só assim, através da inter-acção, assegura a realização pessoal”. Entende-se, então, que é a partir da consciência de si e do outro, por meio da tradição e do que esta propõe, que é possível identificar e compreender o conceito de responsabilidade inerente às tradições de matriz africana *bantu*.

Assim, responsabilidade é, para as religiões de matrizes africanas *bantu*, uma forma de assegurar a existência comunitária em codependência, garantindo a sobrevivência da tradição ao longo do tempo, no sentido de preservar não apenas a religião, mas a religiosidade, o ser religioso e a comunidade.

Para Altuna (1985, p. 255), “[...] a pessoa é tanto mais digna quanto mais espiritual, participante, comunitária e profunda vitalmente se torna. E torna-se menos pessoa quanto mais se individualiza, singulariza, materializa e desagrega em egoísmos agrestes”. Logo, entende-se que a responsabilidade do *bantu* pode ser compreendida por meio da análise de seus valores humanistas.

Conclusão

Diante do exposto, observa-se que a responsabilidade e a ética contribuem para que as ações humanas sejam exercidas e fundamentadas, na atualidade, tendo como princípio a busca do bem estabelecido a partir dos pressupostos éticos e morais que levam à responsabilidade, na perspectiva da manutenção da relação do ser humano com o mundo em si. Na expectativa de continuidade humana, esses valores devem surgir por meio de um ato da consciência que promova a responsabilidade para com a vida no mundo.

Os valores éticos são, desde sempre, referência para que as ações humanas sejam praticadas com responsabilidade na perspectiva do bem-estar social. A responsabilidade está implícita no agir ético, os seres humanos precisam desses valores como orientadores sociais de sua conduta em relação a si, aos outros e à vida.

Nessa perspectiva, o existir humano é perpassado pela responsabilidade em uma dimensão de interação com a consciência de si. Ainda, só pode se constituir enquanto ser no momento em que se coloca na relação com o outro conscientemente. Nesse sentido, configura-se como ponto angular da vida, individual e comunitária, a partir da eleição da responsabilidade como fator de orientação da existência diante da cultura que o forma. Existir é, assim, ser responsável por si e pelo outro.

Em suma, a pesquisa indica a necessidade de humanização da existência sob a orientação dos ancestrais por meio dos aforismos passados oral e culturalmente, a princípio em África. Posteriormente, na diáspora negra como retorno à ética da responsabilidade para consigo e para com o outro, por meio dos ensinamentos passados pelos mais velhos dentro da tradição, nas comunidades afro-religiosas brasileiras como forma de promoção de vida salutar.

Referências

- ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. **Cultura Tradicional Banto**. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.
- CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ática, 2000.
- FRANKL, Viktor Emil. **Em busca de sentido: Um psicólogo no campo de concentração**. Tradução Walter O. Schlupp e Carlos C. Aveline. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2010.
- FRANKL, Viktor Emil. **Logoterapia e Análise Existencial: Textos de seis décadas**. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2012.
- FRANKL, Viktor Emil. **Psicoterapia e sentido da vida: fundamentos da logoterapia e análise existencial**. 2. ed. Tradução de Alípio Maia de Castro. São Paulo: Quadrante, 1986.
- FRANKL, Viktor Emil. **O sofrimento de uma vida sem sentido**. Tradução C. Abeling. São Paulo: É realizações, 2015.
- GOBRY, Ivan. **Vocabulário Grego de Filosofia**. Tradução Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- JONAS, Hans. **O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica**. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. da PUC-Rio, 2006.
- KUZINKA, Emanuel. **Dicionário de Provérbios Kikongo**. Luanda: Nzila, 2008.
- MORIN, Edgar. **Rumo ao Absismo?: ensaio sobre o destino da humanidade**. Tradução Edgard de Assis Carvalho; Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia IV: introdução a ética filosófica 1**. São Paulo: Loyola, 1999.

Sufrimento psíquico na África: confronto ou convívio da racionalidade tradicional iorubá com a ocidental contemporânea?

Rodrigo Ribeiro Frias
Doutor em Psicologia Social (USP)

Olukemi Adeolá Ribeiro Salamí
Postulante ao Programa de Pós-Graduação em Medicina (FMUSP)

Ronilda Iyakemi Ribeiro
Prof.^a Dra./Pesquisadora do IPUSP e do Instituto Ciências Humanas-UNIP

Resumo: Com base no referencial teórico-metodológico da Etnopsicologia e da Etnomedicina objetivamos descrever práticas tradicionais iorubás de assistência ao sofrimento psíquico e debater a possível articulação entre racionalidades médicas de sociedades tradicionais africanas e sociedades ocidentais contemporâneas. Aos dados bibliográficos e virtuais foram associados outros dados, advindos de entrevistas com mulheres residentes em Abeokutá, capital do Estado de Ogum, na Nigéria (África Ocidental). Os resultados indicam que 80% dos iorubás recorrem a tratamentos tradicionais, fundamentados em sua concepção holística de universo e em sua inabalável confiança na eficácia das intervenções médico-mágico-religiosas; e que tem crescido o interesse científico de etnomédicos, etnopsicológicos e etnobotânicos africanos pelas práticas tradicionais milenares de alívio ao sofrimento psíquico, bem como o interesse do sistema oficial de saúde pela associação de recursos das medicinas tradicional e contemporânea na assistência a esse sofrimento naquela região, em que o tradicional convive com o moderno.

Palavras-chave: Psicologia Africana; Etnopsicologia; Etnomedicina; Saber Tradicional Iorubá; Sofrimento Psíquico.

Introdução

A produção deste texto, realizada a muitas mãos, integra um conjunto de estudos produzidos e publicados por um coletivo transdisciplinar de pesquisadores integrantes do Grupo de Pesquisa (GP) *Estudos Transdisciplinares da Herança Africana* (CNPq-UNIP), que convivem há cerca de quatro décadas com iorubás residentes na Nigéria (África Ocidental) e no Brasil e integram o Egbé Oduduwa, coletivo cultural-religioso liderado pelo iorubá Síkírù Sàlámì, Babalorixá King, doutor em Sociologia (USP), também pesquisador do referido GP. Nossa produção se justificativa acadêmica e socialmente pela escassez de estudos sobre a África e os africanos, apesar da expressiva presença negra na constituição sociocultural do Brasil.

No estudo aqui relatado foi perseguido o objetivo de descrever práticas tradicionais iorubás de assistência ao sofrimento psíquico e debater a possível articulação entre racionalidades médicas de sociedades tradicionais africanas com sociedades ocidentais contemporâneas, enfatizando o tema sofrimento psíquico tal como é entendido pelo sistema tradicional iorubá de saúde e pela psiquiatria ocidental contemporânea.

O presente estudo de fatos e fenômenos africanos utiliza como referencial teórico a recente produção acadêmica de estudiosos africanos e parte da produção de pesquisadores do referido Grupo de Pesquisa, especificamente, as publicações de Frias, E.R. (2016); Frias, R.R. (2019); Sàlámì, Frias e Alli (*Dicionário de Iorubá-Português e Português-Iorubá*, já editado e prestes a ser publicado); Ribeiro (1996); e Sàlámì e Ribeiro (2015, 2015a). Compõem, ainda, o referencial teórico a contribuição de Vaconcelos (2020) e do Grupo de

Pesquisa (CNPq) Racionalidades Médicas e Práticas de Saúde, coordenado por Madel Terezinha Luz que, ao colocar sistemas médicos não hegemônicos no mesmo patamar de análise ocupado pela medicina ocidental contemporânea, contribui para questionar a hegemonia do conhecimento científico ocidental.

Aos dados obtidos nessas fontes bibliográficas e virtuais foram associados dados advindos de entrevistas com mulheres residentes em Abeokutá, capital do Estado de Ogum, na Nigéria (África Ocidental). Sem a pretensão de reunir neste artigo todas as concepções iorubás que possibilitam compreender o significado atribuído por esse grupo étnico ao sofrimento psíquico, reunimos informações que nos pareceram indispensáveis.

1. Alguns conceitos e concepções negro-africanas indispensáveis para o entendimento da racionalidade médica tradicional iorubá

1.1 Concepção iorubá de pessoa

Para os iorubás o indivíduo é constituído de elementos biológicos, psíquicos, geracionais, sociais e espirituais, o que envolve ao menos nove componentes, alguns intrínsecos e outros extrínsecos. São componente intrínsecos: *ará*, *ojiji*, *okon*, *emí*, *iwá* e *ori* (R. R. FRIAS, 2016, 2019). *Ará* é o corpo físico; *ojiji*, “fantasma humano” ou sombra, é a representação visível da essência espiritual que acompanha o ser humano durante toda a vida e morre com *ará*, embora não seja enterrado com ele; *okon*, coração, fonte das ações, é considerado sede da inteligência e do pensamento intuitivo; a palavra *emí* designa o “Eu”, ser espiritual que habita *ará*, e também significa vida, fôlego, espírito, alma, ser e sopro: é o princípio vital, intimamente relacionado à respiração, mas não redutível a ela – tanto que por ocasião da morte se diz que *emí* se foi; *iwá* é personalidade, temperamento, caráter, atitude e comportamento; *ori*, cabeça física, designa também o Self, o Eu Superior, o Orixá pessoal Ori e a centelha do Ser Supremo. São componente extrínsecos: *egbé*, os coletivos de pertença; *ojó* (dia, data, tempo, ciclo, fase); e *ilè* (casa, lar, espaço, terra, planeta terra, mundo, universo).

1.2 Concepção iorubá de dinâmica vital

Axé é o vocábulo iorubá designativo da energia que tudo permeia. Cada ser é detentor de um *axé* específico. Cada um dos inumeráveis elementos naturais dos mundos mineral, vegetal e animal carrega determinada qualidade de *axé* (SÁLÁMÌ, 2020). Do mesmo modo, cada pessoa, cada Ori e cada orixá é também portador de um *axé* específico. Todo e qualquer desequilíbrio é considerado um desequilíbrio energético, identificável em algum dos âmbitos da existência e passível de tratamento. Ser saudável inclui bem-estar físico, boa condição socioeconômica, boas amizades e boa vida conjugal e familiar: a felicidade é ser saudável e ser saudável é ser forte, estar carregado de *axé*.

Não há força maior que o *axé*, que flui nos planos físico, psicológico, social e espiritual. Toda e qualquer realização depende do *axé* que, sendo energia, pode aumentar, sofrer desgaste, ser furtado, ser repostado. Quanto mais *axé*, mais saúde, mais fertilidade, mais prosperidade e maior longevidade. É preciso aprender como adquirir, preservar, proteger e repor o *axé*.

1.3 A dança da vida com a morte: Egbé Aiê/Egbé Orun

As noções iorubás de *egbé* e *abiku* são fundamentais para pensarmos questões relativas ao sofrimento psíquico. Tratar de *egbé* e *abiku* é tratar de dois binômios iorubás muito importantes: Indivíduo/Sociedade e Vida/Morte. Uma compreensão mais acurada do que significam *egbé* e *abiku* demanda domínio de algumas

concepções iorubás básicas, entre as quais as seguintes: a já descrita concepção de pessoa; as concepções de saúde, doença e cura (por meio de práticas médico-mágico-religiosas); as noções de teologia e de filosofia; e o conhecimento de práticas oraculares e do *Corpus* Literário de Ifá. Por compreender o alcance dessa necessidade e as exigências para satisfazê-la é que Síkírù Sàlàmi dedica sua existência à transmissão de saberes iorubás na afrodiáspora no Brasil e em alguns países europeus. Para o africano educar é contribuir para a ampliação de consciências da qual decorre, necessariamente, a prática da solidariedade.

Reconhecemos que a compreensão dos fenômenos egbé e abiku aqui proposta demanda estudos prolongados. Mas podemos provar, na pontinha da colher, um bocadinho do denso e nutritivo caldo contido no imenso caldeirão milenar de saberes africanos. Para discorrer sobre egbé e abiku tomamos por referência Illechukwu (2007) e Sàlàmi (2020).

A palavra egbé designa sociedade, comunidade, grupo, associação, fraternidade, círculo de amigos, companhia. Designa também uma divindade do panteão iorubá: Orixá Egbé, intimamente relacionado aos coletivos de pertença das pessoas na terra e no plano espiritual. A palavra abiku, por sua vez, resultante da contração de *a*, *bi* e *kú* (nascido para morrer) ou de *a*, *bi* e o *kú* (o parimos e ele morreu), designa indivíduos cujo nascimento é repleto de mistérios, pois o fenômeno abiku diz respeito ao ciclo vida-morte-vida: nascimento, morte e novo nascimento (reencarnação) para nova morte. A rigor, todos os seres humanos são abiku, pois todos nascem para morrer, mas estamos falando da morte prematura, socialmente inaceitável, marcada por circunstâncias indesejáveis e por sofrimento individual e coletivo exacerbado.

Organizamos esta exposição nos servindo da estratégia de relacionar os temas egbé e abiku aos referidos binômios para, em seguida, relacioná-los entre si. Começaremos abordando o tema egbé em suas conotações de sociedade, corporação, coletivo, grupo etc., relacionado, portanto, ao binômio Indivíduo-Sociedade, fartamente abordado nas áreas de Ciências Humanas e Sociais; em seguida trataremos do tema Egbé em sua conotação teológica, ou seja, apresentaremos o Orixá Egbé. Depois trataremos do tema abiku, intimamente relacionado ao binômio Vida-Morte. Finalmente, trataremos de assinalar as relações entre egbé (nas duas acepções da palavra) e abiku. Somente ao fim desse percurso é que retornaremos ao tema central deste estudo: Sofrimento psíquico na África: confronto ou convívio da racionalidade tradicional iorubá com a ocidental contemporânea?

1.3.1 Egbé Sociedade - a complexa estrutura/dinâmica das interações humanas

Iniciemos esta sessão tecendo considerações sobre o binômio Indivíduo-Sociedade, partindo do fato de haver diversos níveis de organização social. No primeiro desses níveis está o grupo, objeto de interesse de Enrique Pichon-Rivière (1985, 2000a, 2000b), pai da Etnopsiquiatria na América Latina, que o define como um conjunto de pessoas reunidas por constantes de tempo e espaço, articuladas por mútua representação interna, que se propõe, implícita ou explicitamente, uma tarefa, sendo a tarefa a finalidade do grupo. Nos coletivos representamos diversos papéis sociais ao interagirmos com outras pessoas: cada um de nós é filho, pai ou mãe, trabalhador em determinado lugar, amigo, comprador, vendedor e assim por diante... Cada um de nós, sem perda da própria unidade identitária, representa distintos papéis em distintos palcos.

O africano diz: “São muitas as pessoas na pessoa”. E a multiplicidade de pessoas que habitam cada um de nós não permanecem boiando num espaço vazio. Pichon-Rivière descreve um cenário interno habitado por personagens em permanente interação. Os dramas vividos por nossos personagens internos interagem com os dramas vividos por nós nas interações sociais.

Composto

Como antropófago,
faço de pedaços das pessoas que amo e

odeio partes de mim mesmo.

(FRIAS, 2015)

No segundo nível de organização temos o associativismo local: já organizados em grupos, os sujeitos sociais se associam dando origem a movimentos comunitários, Ongs e Oscips, entre outras associações de expressão local e comunitária.

No terceiro nível de organização ocorre a articulação inter-organizacional: são constituídas associações nacionais de ONGs, Fóruns da sociedade civil, Redes de organizações e/ou movimentos de associativismo para mediar a interlocução e a formação de parcerias institucionalizadas entre sociedade civil e Estado.

No quarto nível de organização ampla mobilização possibilita promover grandes manifestações públicas. ONGs, Fóruns e outros atores de movimentos sociais localizados formam redes de redes: redes de organizações e redes de movimentos sociais.

Considerados estes âmbitos de abrangência dos coletivos (o que inclui o coletivo presente na subjetividade do mínimo eu), vamos ao Continente Africano para ver como os iorubás (África Ocidental) compreendem a estrutura e dinâmica de coletivos de todos os portes, lembrando sempre o significado da palavra egbé. Ao elucidar o significado das palavras egbé e abiku, Sàlámì (2020) dá a compreender que segundo a ótica iorubá cada um de nós é constituído pelos diversos egbés aos quais pertence: família, escola, grupo profissional, grupo de amigos... “Sou porque somos”, diz o africano. Por outro lado, sem os indivíduos, entre os quais nos incluímos, o egbé não existiria: “Somos porque sou”.

O africano também diz:

O que digo não é da minha
boca. É da boca de A, que o
deu a B, Que o deu a C, que o
deu a D, Que o deu a E, que o
deu a mim. Que esteja melhor
em minha boca

Do que na boca dos que nos antecederam
E que esteja ainda melhor na boca dos que me sucederem.

(RIBEIRO, 1996, p. 42)

Com adágios como este é lembrado que cada indivíduo é elo de uma corrente geracional, havendo egbés cuja existência se prolonga no tempo por meses, anos, séculos, milênios. Temos assim a noção de pertença a coletivos do tempo presente e a coletivos transgeracionais, nessa sociedade fundamentada nos princípios da ancestralidade e da senioridade que levam a reconhecer que têm mais direitos os que chegaram antes. Até este momento parece não haver grandes diferenças entre a ótica iorubá e a ótica ocidental quando se trata de entender os níveis de organização social. Mas a compreensão iorubá de egbés, tenham eles o porte que tiverem, não para por aqui: ela vai bem mais longe. Sendo o mundo visível é epifania do Sagrado, manifestação do mundo invisível, e como o Sagrado permeia absolutamente tudo e toda manifestação de Vida é reverenciável, os grupos têm uma dimensão invisível e reverenciável.

Os africanos consideram que de Deus a um grão de areia o universo é sem costura, cada elemento interligado a todos os demais, como uma imensa teia que, ao tocarmos um único ponto, fazemos vibrar o todo. Então não poderia ser diferente sua compreensão de egbés, coletivos de pertença: eles incluem seres do plano material e do plano espiritual. Mais que isso, entendem que cada habitante do mundo material habita simultaneamente o plano espiritual, estabelecendo e preservando relações estreitas e íntimas com habitantes do plano invisível. Resulta dessa concepção de grupo, comunidade e sociedade, bem mais abrangente e complexa do que a adotada por nossas ciências humanas e sociais, a compreensão de que na

dinâmica individual destino/livre-arbítrio, a cada componente de cada coletivo, competem tarefas sociais/espirituais e a compreensão de que cada coletivo, tenha a abrangência que tiver, também se acha sujeito a determinações do destino.

Evidentemente, isto implica o fato de ser um imperativo categórico assumir compromisso com o grupo e com a tarefa coletiva de proceder em conformidade com determinados princípios, determinada lógica de relações, determinados propósitos. Permanecendo ainda no contexto do tema egbé, em sua conotação de coletividade, relacionado, pois, ao binômio Indivíduo-Sociedade, vamos descrever peculiaridades de duas grandes corporações – egbé aiê e egbé orun. Nesse trecho da viagem convém apertar os cintos de segurança porque ingressaremos em zona de turbulência.

1.3.2 Egbé Aiê/Egbé Orun

O vocábulo iorubá *aiê* (*ayé*), em português aiê, significa mundo, planeta terra, globo terrestre, espaço terrestre, universo, dimensão física da existência, tempo, humanidade, vida, modo de viver e atividade. Essa palavra evidencia as relações entre espaço, tempo, humanidade e viver. Aiê designa também Onilê, Senhora da Terra e de tudo o que é visível. O vocábulo *orun*, em português orun, designa céu, firmamento, dimensão suprassensível, dimensão espiritual, anímica ou ancestral da existência, espaço invisível que envolve a tudo e a todos. A união entre aiê e orun é simbolizada por uma cabaça, representado orun por sua metade superior e aiê pela inferior. O espírito humano, tenha existência física ou não, transita entre orun e aiê, havendo outros seres que habitam simultaneamente as duas dimensões.

Egbé Aiê é o coletivo que agrega indivíduos do plano físico e Egbé Orun é o que agrega indivíduos do plano espiritual. Esses dois planos, intimamente articulados, se interpenetram. Não imaginemos aiê e orun como prateleiras de uma estante, aiê na inferior e orun na superior: imaginemos uma dinâmica galáctica estabelecida entre esses planos.

Talvez possamos imaginar corpos de habitantes do Egbé Aiê projetando suas sombras no Egbé Orun, sendo impossível a separação entre corpo e sombra. Essa projeção da sombra no plano espiritual propicia condições para que um habitante do aiê interaja com seu Egbé Orun e pertença, simultaneamente, às duas comunidades. Vimos que a palavra *ojiji* designa sombra. Pois bem. Designa sombra física no aiê e “sombra espiritual” projetada no orun. Se cada pessoa habita simultaneamente as duas dimensões, complexa dinâmica de interações se estabelece entre ela e seus egbés de pertença nos dois planos. Vejamos um exemplo: uma pessoa está engordando demais porque come por duas: come para si mesma e para seu duplo no orun. Engordará desmedidamente. Para lidar com esse desequilíbrio será orientada a reservar um prato de comida para seu amigo espiritual habitante do orun, o invocando para que venha compartilhar com ela todas as refeições, o que a desobrigará de comer por ambos.

Toda criança ao nascer chega do Egbé Orun para integrar, também, o Egbé Aiê: chega à dimensão material sem abandonar a espiritual, seu lugar de origem. Ao morrer volta a integrar somente a dimensão espiritual de sua coletividade.

Nossos familiares e amigos já-idos, mortos-viventes, habitam o orun, sendo seu modo de viver análogo ao do aiê. Todas as pessoas possuem – em espelho – um duplo espiritual vivendo em ambiente idêntico ao seu, convivendo com a projeção no orun das pessoas com quem convive no aiê. Por exemplo: uma mulher casada, que vive com seu cônjuge, seus filhos, seu grupo de amigos e possui trabalho e um certo patrimônio, terá a “sombra” de todos esses elementos projetada no orun. O Egbé Aiê e o Egbé orun mantêm contínua comunicação e tudo o que ocorre a alguém no plano material depende do consentimento de seu duplo, que está no plano espiritual. A relação entre os dois mundos é tão íntima e intensa que uma pessoa pode não conseguir construir uma casa no aiê por já possuir uma casa no orun.

Do mesmo modo, uma intenção de casamento fracassa se o Egbé Orun de um dos cônjuges não o libera

para contrair núpcias no aiê. Assim se explica porque muitas pessoas não conseguem conquistar ou preservar sua relação conjugal: estão no aiê enquanto seus cônjuges estão no orun. Considerando haver na sociedade tradicional iorubá a crença no casamento entre mulheres e *okó-orun*, espíritos-maridos, ou entre homens e *aya-orun*, espíritos-esposas, Jimoh (2015) investigou esse fenômeno em dois grupos iorubás do sudoeste da Nigéria – um de tradicionalistas e outro de muçulmanos – para identificar semelhanças e diferenças em seus modos de entender essa condição humana e para conhecer os recursos utilizados por ambos para libertar as pessoas envolvidas nesse tipo de sofrimento psíquico.

Nos dois grupos estudados Jimoh ouviu relatos de homens e mulheres que confirmaram essa crença e descreveram detalhes desse tipo de união conjugal. Para poder atravessar o portal que conduz ao mundo físico, uma mulher já casada no orun precisa da permissão do líder do *egbé-okó-orun* e de seu marido e para obter essa permissão ela deve aceitar determinadas condições, como dar liberdade ao marido espiritual para visitá-la e fazer amor com ela, renunciar a um possível casamento com um ser humano e nunca gestar crianças físicas. De seus encontros amorosos com o marido espiritual ela poderá gestar filhos espirituais.

Em casos extremos ela é autorizada a casar com um humano, gestar e parir filhos, desde que continue integrando seu “*egbé trazido ao nascer*” e desde que seus filhos também venham a integrá-lo. Nestes casos os casamentos realizados no mundo físico dão continuidade a núpcias espirituais pré-existentes, das quais nascem filhos pertencentes ao mesmo *egbé*. Os *onixegun*, praticantes de medicina tradicional, e os *babalaôs*, sacerdotes de Ifá-Orunmilá, podem libertar uma mulher ou um homem de tais imposições por meio de oferendas de apaziguamento do espírito-cônjuge e dos demais membros do *egbé*.

A mesma lógica se aplica a outras dimensões da vida: trabalho, dinheiro e todo tipo de conquista que permanecem represados no plano espiritual, impossibilitados de materialização no plano físico. Vejamos outros exemplos: (1) esterilidade e outras doenças que impedem a fecundação podem ser devidas a um *omó orun*, espírito filho retido no orun; (2) o nascimento de uma criança em família biológica distinta de sua família espiritual ocorre quando seu *Egbé Orun* não lhe ofereceu condições para nascer em sua família espiritual; (3) um filho poderá permanecer único por não ter sido dada autorização para a vinda do orun de seus irmãos mais velhos ou mais novos, que se viram obrigados a permanecer no plano espiritual; (4) uma pessoa estará impossibilitada de conquistar amigos no plano material se seus amigos espirituais não lhe concederem esse direito. Casos como esses demandam tratamento espiritual para que as realizações desejadas possam ocorrer.

Estando no aiê uma pessoa pode vir a integrar diversos coletivos de portes progressivamente mais abrangentes – grupo, comunidade, rede de organizações, rede de redes. Cada um deles é uma parcela de seu *Egbé Aiê*. De um desses *egbés*, o grupo familiar, ela herda sua carga genética e recebe, entre outras tantas coisas, educação e recursos financeiros. Herda também características consideradas advindas de sua “genética espiritual”, que determinarão seus traços de personalidade, temperamento, caráter, atitudes, condutas e comportamentos. Os sucessos e fracassos que venha a experimentar dependem de todos os fatores aqui mencionados, que interagem com determinações de tempo e lugar do nascimento. Por exemplo: um nascimento ocorrido em zona e tempo de guerra certamente trará sérias dificuldades e problemas para o recém-chegado do orun. Descrito esse contexto social que inclui dimensão material e espiritual, vejamos agora o conceito de *abiku*.

1.3.3 Abiku

A morte física encerra o tempo de permanência no aiê. Os iorubás consideram boa a morte socialmente aceitável, ocorrida de modo natural em idade avançada e seguida de festas fúnebres, e má a morte socialmente inaceitável, precoce, por acidente, em meio a um quadro de loucura. Com base nessa concepção de morte – boa ou má – damos início ao tema “*abiku*”, também objeto de interesse de pesquisadores de outros grupos

étnicos, como por exemplo, os igbo da Nigéria, entre os quais esse fenômeno, lá denominado *ogbanje*, foi fartamente estudado por Ilechukwu (2007) e Asakitikpi (2008).

Antes da transição do orun para o aiê, ou seja, antes de nascer, estando grávida a mulher que será sua mãe, o abiku firma um pacto com seu Egbé Orun, assumindo responsabilidade sobre o que lhe compete realizar durante sua existência terrena e definindo a data de seu retorno ao plano espiritual, data geralmente próxima a algum evento relevante de sua vida no aiê – aniversário, formatura, promoção no trabalho etc. Esse pacto é levado muito a sério e ele deverá retornar ao orun na data combinada. O único modo de romper o pacto é cultuar o orixá Egbé, cujo poder para neutralizar aspectos negativos do pacto, possibilita afastar a morte prematura e fortalecer a conexão do indivíduo com o aiê.

Pode ocorrer que o pacto firmado não implique a vivência de sofrimentos, e sim em boas realizações no aiê: sorte na saúde, no amor, nos estudos, no trabalho, na vida social... Dificilmente uma pessoa se lembra do pacto por ela firmado com seu Egbé Orun antes de nascer e por isso não sabe o que a espera de bom e de ruim. Mas o suceder de experiências em sua vida, seus sonhos e aspirações e as revelações trazidas por consultas oraculares podem informá-la. Conquistas, saúde, trabalho, relacionamentos de amizade e amor, duração de doenças, algumas incuráveis, enfim, tudo o que lhe ocorre de notavelmente bom ou ruim ocorre na proximidade de datas importantes. Todas as facilidades e dificuldades que encontra na vida são reveladoras do tipo de pacto por ela firmado antes de nascer.

O abiku, como qualquer ser humano, tem seu Ori, divindade pessoal, diretamente relacionada a tudo o que ocorre de bom ou de ruim em sua vida. O pacto por ele estabelecido com seu Egbé Orun determina se será um abiku ativo ou passivo, sendo expressiva diferença de personalidade, temperamento e caráter desses dois tipos de abiku.

As condições da concepção de um abiku ativo incluem demora para a mãe engravidar e abortos sucessivos, espontâneos ou induzidos, antes de, finalmente, uma gestação ser levada a termo. O abiku ativo não deseja viver no aiê, não se reconhece pertencente a esse plano e quer retornar ao orun com o máximo de brevidade. Quando insiste em permanecer ou nós insistimos por ele sem tratá-lo adequadamente, desenvolve potenciais de sua “genética espiritual”, que confirmam tratar-se de um abiku ativo: promiscuidade, coragem excessiva, que beira a imprudência, ausência de medo, autossabotagem, tendência à autodestruição, apreço às brigas, rejeição do direito à felicidade, à alegria e ao bem-estar. Tais condições podem levá-lo à beira da morte por colapso ou fatalidade. Ele testa ao máximo os próprios limites, experimentando prazer nisso. De fato, sofre contínua influência de seu Egbé Orun que anseia por seu retorno.

O abiku passivo, por sua vez, é como uma bomba que não se sabe quando explodirá. Comumente os abikus passivos cometem suicídio passivo: fumantes que não abandonam o vício, apesar de deficiência pulmonar; pessoas que sofrem do fígado e abusam do álcool ou se alimentam mal mesmo sabendo que isso abreviará seu tempo de vida; diabéticos que consomem grandes quantidades de doce. Tudo se passa como se eles perdessem a noção de limites.

1.3.4 Orixá Egbé

O culto ao orixá Egbé harmoniza a relação entre um habitante do aiê e seu duplo no orun e sua relação com seus amigos espirituais, que exercem influência sobre suas condições físicas, psicológicas e sociais. A rigor, isto é válido para qualquer pessoa, mesmo que não se trate de um abiku. Para que o duplo e os amigos espirituais abençoem e concedam a determinada pessoa o direito a uma boa qualidade de vida é preciso romper o pacto estabelecido, o que somente pode ser realizado por meio de devoção ao orixá Egbé, promotor de harmonia na relação da pessoa com seu Egbé Aiê e seu Egbé Orun, possibilitando que ela estabeleça relações harmoniosas com amigos dos coletivos de todos os portes aos quais pertence na terra e no plano espiritual. A devoção a Egbé se expressa por meio de iniciação nesse Orixá e de participação em

rituais realizados em sua homenagem.

Todas as dificuldades enfrentadas por seres humanos se devem em grande parte à genética biológica e à “genética espiritual”. Por haver carga ancestral envolvida nessa dupla genética, é altamente recomendável que o culto à Egbé seja associado ao culto a Egungun, guardião da ancestralidade, para que se possa aliviar o fardo do destino ou mesmo neutralizar fatores negativos advindos do pacto com Egbé Orun e outros, herdados dos antepassados.

2. Medicina tradicional iorubá e medicina ocidental contemporânea: duas racionalidades na atenção à saúde

Na Nigéria, como em muitos outros países africanos, o regime republicano convive com o monárquico e a estrutura de poder, em cujo ápice figura o presidente da república, convive com a estrutura tradicional de poder, caracterizada pela presença de reis responsáveis pela ordem e pela disciplina de comunidades.

De modo análogo a esse acha-se estruturada a assistência à saúde da população, pois em seu âmbito convivem a medicina ocidental contemporânea, de base científica, produzida em universidades, e a medicina tradicional, de profundas raízes culturais, praticada por *healers*, curadores denominados onixegun. Há especialidades médicas no âmbito dessas duas propostas de atendimento à população. Enquanto jovens do mundo ocidental frequentam a universidade para formação e aprimoramento médico, crianças e jovens da sociedade tradicional iorubá assentam-se sobre esteiras, ao lado de seus pais, mães ou avós, para receber ensinamentos a eles transmitidos “de boca perfumada a ouvidos dóceis e limpos”. Há famílias especializadas em diagnóstico, prevenção e cura de distintas especialidades médicas: famílias de pediatras, de ginecologistas, de ortopedistas, de psiquiatras, por exemplo, em cujo âmago conhecimentos tradicionais de diagnóstico, prevenção e cura são transmitidos transgeracionalmente.

Sendo impossível pensar e realizar uma prática médica descolada da sociedade e da cultura que lhe deu origem e a sustenta, o que ocorre quando o tradicional se encontra com o moderno? Ocorre a coexistência de dois sistemas de saúde distintos, aparentemente paralelos, mas, em verdade, passíveis de complementaridade: um sistema tradicional, entranhado no cotidiano das pessoas, e um sistema moderno, entranhado na vida acadêmica e no corpus científico. No âmbito dos distúrbios mentais cada sistema adota perspectiva de leitura e procedimentos de cura baseados em sua concepção de seja saúde mental.

Não é incomum testemunharmos que em sociedades tradicionais o acesso ao atendimento “moderno” de saúde é restrito devido a limitações econômicas, entre outros impedimentos de ordem prática e de caráter simbólico.

Essas duas racionalidades médicas diferem radicalmente entre si, o que não poderia ser diferente por serem muito distintos seus princípios e fundamentos, seus parâmetros e suas concepções de pessoa, destino humano, universo, tempo, saúde, doença e cura.

2.1 Concepção iorubá de medicina e sistema diagnóstico/terapêutico

Ògùn é a palavra iorubá que designa medicina, magia, medicamento, remédio, veneno, fetiche, amuleto e encantamento. Refere-se à prática terapêutica que associa recursos de medicina, magia e religião. Designa, pois, a prática médica tradicional iorubá que permite realizar diagnósticos e indica procedimentos de prevenção e cura. Onixegun é o médico-mago- religioso que pratica oogun. Ele é o tradicionalista conhecedor de plantas mágicas e medicinais.

O diagnóstico e as recomendações de conduta preventiva e terapêutica são realizados por meio de consulta oracular. Conforme Sàlámì (2018), toda consulta ao sistema divinatório iorubá, sistema oracular geomântico, remete ao *Corpus* Literário de Ifá, livro sagrado dos iorubás preservado em grande parte na memória de

tradicionalistas da palavra nessa sociedade de tradição oral. A ele recorrem os babalaôs, sacerdotes de Ifá-Orunmilá, ocupantes do mais alto posto da hierarquia religiosa.

A Ifá-Orunmilá, orixá da sabedoria, testemunha dos destinos de todos os seres, conhecedor do passado, do presente e do futuro dos seres, recorrem também babalorixás e ialorixás, respectivamente sacerdotes e sacerdotisas dos demais orixás. A ele recorrem, ainda, os oníxegun. Vemos em *Ifá e a prática do jogo de búzios*, de autoria de Sálámì (2019), que a consulta a Ifá pode ser realizada por meio de três sistemas: *ikin*, sementes da palmeira; *opelé*, corrente divinatória; e *erindilogun*, jogo de (dezesseis) búzios. Há outros sistemas com métodos divinatórios menos elaborados, alguns de caráter mágico-religioso, como as leituras das palmas das mãos, das estrelas, da água, de uma esteira ou de uma cabaça sacralizada.

Todas as recomendações de caráter preventivo ou terapêutico incluem processos de aprimoramento de atitudes e condutas e rituais de sacralização do corpo, o que implica, necessariamente, manipulação do axé de elementos da natureza, de pessoas e de seres espirituais por meio de recursos mágico-médico-religiosos. A manipulação do axé desses seres é realizada por meio de banhos, de ritos iniciáticos e de ebós, oferendas para afastar um mal já instalado, prevenir a ocorrência de um mal prestes a ser instalado ou atrair e preservar um bem.

A veiculação do axé é favorecida por alimentos, sendo, por isso, considerados importantes os ewós alimentares, interdições alimentares, e as “preferências alimentares dos orixás”, ou seja, alimentos de mesma qualidade energética do orixá, cujo axé se pretenda dinamizar.

2.2 Psiquiatria tradicional iorubá

Chukwuemeka (2009), pesquisador igbo, ao publicar *Traditional psychiatric healing in Igbo land, Southeastern Nigeria*, contribui de modo significativo para a compreensão da perspectiva negro-africana de Psiquiatria Tradicional. Considera que o sistema tradicional africano de atenção à saúde subsiste apoiado por pessoas que não apenas confiam nele, mas, mais que isso, o consideram mais efetivo e eficaz do que o sistema da medicina ocidental. Afirma que muitas das pessoas que publicamente se dizem céticas recorrem secretamente ao sistema tradicional em busca de bem-estar físico e espiritual. Durante a pesquisa etnográfica realizada ao longo de três meses, ele entrevistou psiquiatras tradicionalistas e observou, de modo participante, seus atendimentos. Concluiu-se que os procedimentos psiquiátricos tradicionais são reconhecidamente eficazes e que as restrições aos procedimentos tradicionais são devidas ao medo de feitiçaria e de charlatanismo e à ausência de regulação jurídica. Baseado nos resultados de sua investigação recomenda que, nas áreas em que estejam comprovadas a similaridade e a efetividade de práticas tradicionais e ortodoxas, elas sejam integradas e que, nas áreas em que tal similaridade e tal efetividade não estejam comprovadas, sejam realizados esforços para torná-las complementares.

Sob a perspectiva da Psiquiatria Ocidental uma pessoa que murmura frases sem sentido é vista como mentalmente insana, e sob a perspectiva tradicional africana, que reconhece uma causa espiritual para esse procedimento, ela pode ser considerada mentalmente sadia. Neste âmbito todo e qualquer tratamento psiquiátrico demanda a associação de recursos naturais a recursos espirituais, dado o entendimento de que uma pessoa tida por mentalmente insana talvez esteja receptiva a personalidades e forças maléficas.

Segundo a perspectiva tradicional iorubá há distintas causas para os distúrbios mentais: punição advinda da divindade pessoal (Ori); pessoa escolhida para viver em si a doença de seu egbé e assim saldar “dívidas morais” contraídas por sua família, seu clã ou sua linhagem; rituais realizados sem motivo que os justifiquem ou realizados de modo incorreto ou, ainda, realizados por mãos “sujas” (não apenas por falta de limpeza física); pessoa que confronte ou atente contra outra de Ori mais potente que o seu e fica sujeita à reação do Ori do confrontado ou ofendido.

Também são punidas com doença mental pessoas que cometem – secretamente – atrocidades e atos

ilícitos contra outras pessoas, por meio de bruxaria ou feitiçaria, para lhes ocasionar algum tipo de infortúnio, como envenenamento, loucura, cegueira, tuberculose, abortos espontâneos, mortes violentas. Neste caso a vítima recupera o juízo somente após reconhecer e tornar públicos tais atos. A insanidade mental de uma pessoa pode ser devida também ao fato de ela estar sob domínio de seu cônjuge espiritual – espírito-marido ou espírito-esposa, que causa loucuras ocasionais, com solilóquios, comportamento irracional, dificuldade de manter a calma, risos e gestos estranhos.

Como a loucura pode ser de incidência permanente (incurável) ou de incidência temporária (tratável), para identificar se o estado de irracionalidade ou de insanidade mental de uma pessoa é permanente ou temporário, se faz necessário conhecer a gravidade da ofensa que deu origem ao distúrbio. Saber que há espíritos obsessores contribuindo para o adoecimento não ajuda muito porque eles sempre estão presentes em qualquer manifestação de loucura, reduzindo a capacidade de comunicação no plano das relações humanas e aumentando a frequência e intensidade da comunicação com habitantes do mundo espiritual, alguns dos quais são malévolos e não admitem ser apaziguados.

Nos processos de atendimento tradicional os procedimentos de diagnóstico e cura envolvem toda a família da pessoa afetada e se recorre a poderes dos âmbitos material e suprassensível, o que inclui, necessariamente, consultas oraculares e consultas a espíritos. Como a ação dos onixegun os colocam na mira dos espíritos causadores de sofrimentos, esses terapeutas devem adotar procedimentos de defesa pessoal, que incluem a recitação de encantamentos (ofós), alguns dos quais servem para solicitar a permissão desses espíritos antes de intervir em benefício do cliente.

Os diversos procedimentos tradicionalistas de cura envolvem as dimensões biológica, psicológica, social e espiritual. Incluem o uso de plantas medicinais, rituais com recitação de encantamentos, invocação de forças espirituais, libações e sacrifícios, músicas e danças. O conhecimento do potencial terapêutico das plantas e de outros recursos somente é possível por meio de associação dos terapeutas tradicionalistas com espíritos conhecedores e detentores de poderes místicos. Não é incomum a associação de procedimentos das medicinas tradicional e ocidental, recaindo a ênfase ora nas especialidades dos herbalistas, ora nas especialidades dos onixegun, ora nas especialidades da medicina ocidental.

2.3 Relações Egbé Orun/Egbé Aiê e sofrimento psíquico – duas breves narrativas biográficas

Dos relatos biográficos registrados durante a pesquisa de campo selecionamos dois para ilustrar o que foi aqui explanado, considerando o fato de esses relatos incluírem referências a situações existenciais causadoras de sofrimento psíquico. Por havermos estabelecido os objetivos de descrever práticas tradicionais iorubás de assistência ao sofrimento psíquico e debater a possível articulação entre racionalidades médicas, tratamos de compreender sob essas duas óticas distintas, o sofrimento psíquico de Funmilolá e Kuburat: a ótica da Medicina Tradicional Iorubá e a ótica da psiquiatria ocidental contemporânea. Para isso, enviamos à Dra. Tatiane Vasconcelos, psiquiatra atuante na capital de São Paulo, os relatos biográficos dessas mulheres, despojados de significados atribuídos pelos iorubás aos fatos e fenômenos relatados, e solicitamos sua colaboração levantando hipóteses diagnósticas e conduta médica para os casos descritos.

2.3.1 Funmilolá, 48 anos, mulher iorubá da cidade de Oyó, mãe de crianças abiku

- O sofrimento psíquico de Funmilolá sob a ótica da psiquiatria tradicional iorubá

Funmilolá, mulher iorubá de Oyó, entrevistada aos 48 anos por Iyakemi, narra ter se casado aos 22 e engravidado já no primeiro ano de vida conjugal. A gravidez não foi a termo: abortou no quinto mês de gestação. Superada a crise, engravidou novamente, mas tornou a abortar no quarto mês de gestação. Outras três tentativas redundaram em fracasso. Finalmente sua sexta gravidez foi a termo e a família exultou

com a chegada de um menino, que recebeu o nome de Ayédùn, nome que significa “A terra (o planeta, a humanidade) é doce. Permaneça nela para usufruí-la”. Mas a alegria durou pouco: Ayédùn faleceu antes de completar dois anos de idade, e a este falecimento sucederam-se outros três nascimentos de crianças igualmente fadadas a morrer ainda pequenas: uma menina que recebeu o nome Ayédùngbé, que significa “A terra é doce para nela se viver”; outro menino, de nome Egbedelê, “Egbé (a Sociedade) chegou a esta casa”; e mais uma menina, que recebeu o nome de Ikulé-Koyi, “Não tem mais lugar para enterrar”.

Funmilolá, infeliz por sua condição de mãe de crianças abiku, desistiu finalmente de se expor a novos episódios de esperança, temor e luto. Os sucessivos abortos e a perda de crianças nascidas vivas provocaram prolongados períodos de depressão, que foram se agravando com o tempo, fazendo com que ela chegasse a ficar uma semana inteira sem sair da cama, só querendo dormir, tendo sonhos e pensamentos mórbidos, sem vontade de comer e sem interesse por nada. Sempre de humor deprimido, sempre cansada de não fazer nada, sempre carregando o peso de seu fracasso como mãe e sem esperança de sair do poço em que está, Funmilolá procurou a Sra. Risikatu, onixegun de uma linhagem familiar de psiquiatras tradicionalistas de Oyó.

Como primeiro procedimento, a Sra. Risikatu realizou a consulta por meio do *erindilogun*, jogo de 16 búzios, para realizar o diagnóstico e a indicação terapêutica. Além de confirmar o que já se mostrara evidente, o jogo indicou que a morte sucessiva de filhos poderá ser interrompida e, apesar de sua idade, ela poderá ter e criar um filho se adotar os procedimentos recomendados pelo jogo, descritos a seguir.

1. Ebó com carne de vaca para Ifá-Orunmilá, pedindo que seu *ipin ori* (destino) seja modificado para melhorar sua sorte.
2. Ebó em todos os ambientes por onde circula e no travesseiro, pedindo proteção a Erinlé.
3. Ritual de Bori e depois, semanalmente, banho completo com folhas de acocô para manter o Ori alimentado.
4. Ser iniciada em Ifá, orixá da sabedoria, testemunha dos destinos.
5. Ser iniciada em Egbé Aragbô, orixá com poder de neutralizar a ação de Egbé Abiku.
6. Cultuar esses orixás e Oxum, orixá da fertilidade e da prosperidade, que zela pela gestação e por crianças pequenas.

- O sofrimento psíquico de Funmilolá sob a ótica da psiquiatria ocidental contemporânea

Dra. Tatiane Vasconcelos considera que houve fatores estressores repetitivos, de conteúdo emocional intenso na história dessa mulher, que apresenta os seguintes fatores de risco para a depressão: história de evento estressante físico e psíquico; pensamentos repetidos de culpa, fracasso e desamparo; sucessivos abortos e mortes de filhos e, mais recentemente, distúrbios nutricionais. Acrescenta ser possível identificar sinais de transtorno depressivo por meio da descrição de um caso e por meio da avaliação do contexto produtor de inúmeras situações de frustração e luto.

Baseia-se em considerações de Del Porto (1999) e toma por referência o DSM-V (2014), que descreve a depressão como síndrome clínica caracterizada por humor deprimido, diferente do causado por tristeza. A depressão envolve, principalmente, a perda de vontade, de prazer e de satisfação, além de ser reconhecidamente incapacitante. Dos fatores de risco para a depressão, Funmilolá apresenta os seguintes: história de evento estressante físico e psíquico; pensamentos repetidos de culpa, fracasso e desamparo; sucessivos abortos e mortes de filhos e, posteriormente, distúrbios nutricionais.

Os sintomas descritos, diariamente vivenciados, incluem humor deprimido o tempo todo; desinteresse por toda e qualquer atividade, sono excessivo; fadiga contínua, sensação de fracasso; dificuldade de concentração, sonhos e pensamentos mórbidos e ausência total de esperança no futuro. Considerando que esse quadro depressivo não pode ser atribuído a efeitos fisiológicos de alguma substância ou a alguma comorbidade, nem se mostra associado a episódios maníacos ou hipomaníacos, o conjunto de sintomas

descrito justifica perfeitamente o diagnóstico de Transtorno Depressivo Maior sem sintomas psicóticos (CID 10-F32.2- Episódio depressivo grave sem sintomas psicótico).

Havendo um leque de possibilidades de intervenção medicamentosa, a conduta terapêutica deveria explorar vantagens e riscos da prescrição de algum ou alguns dos seguintes psicofármacos: anfetamina, opiáceos, metildopa, vincristina, antipsicóticos, benzodiazepínicos, psicoestimulantes, contraceptivos orais, dissulfiram, reserpina, vimblastina, cimetidina, ciproptadina e esteroides. Para maior eficácia da intervenção psiquiátrica, a cliente se beneficiará muito de atendimento psicoterápico aliado ao tratamento médico.

2.3.2 Kuburat, 32 anos, mulher iorubá de Abeokutá casada com um espírito- marido

- O sofrimento psíquico de Kuburat sob a ótica da psiquiatria tradicional iorubá

Kuburat, mulher iorubá de Abeokutá, capital do Estado de Ogum, entrevistada aos 32 anos por Iyakemi, apesar de saudável, bela e elegante, não atrai pretendentes. Todo o seu empenho de muitos anos redundou em fracasso e sua solidão a afetou física e psicologicamente. Em procura de atendimento para seu desequilíbrio psíquico ouviu de um babalaô a resposta para a pergunta que se tornara central em sua vida: “Por que não consigo um pretendente, um namorado, um homem que queira ser meu companheiro?”. A consulta a Ifá-Orunmilá, divindade iorubá da sabedoria, trouxe a resposta: embora não estivesse ciente disso, Kuburat é uma mulher casada e homem algum ousará provocar a ira de seu marido. Casada? Sim! Casada com um okó orun, “espírito-marido”, habitante do mundo espiritual.

Embora a informação trazida pelo oráculo de Ifá lhe proporcione um certo alívio, pois saber que suas tentativas fracassadas não são devidas a uma incapacidade pessoal já eleva sua autoestima, saber-se casada com um habitante do orun implica lembrar-se de que uma união dessa natureza jamais teria ocorrido se ambos não pertencessem ao mesmo egbé. Implica lembrar-se também que casamentos como este são testemunhados por outros membros de seu egbé, o que impossibilita o divórcio. Decorre disso a necessidade de Kuburat reconhecer o inquestionável fato de que, sendo já casada no orun, deverá permanecer solteira no aiê.

O babalaô a informa de que sua vinda para o aiê não teria sido autorizada pelo líder de seu egbé nem por seu marido espiritual se ela não tivesse aceitado a condição de receber visitas noturnas do esposo, fazer amor com ele e lhe ser fiel e leal, não tendo, pois, liberdade para contrair núpcias com um habitante do aiê nem para gestar filhos biológicos. O que lhe resta? Tudo o que lhe resta é aceitar a própria sorte e ser consolada pelo fato de já ser casada e de poder ser mãe de espíritos-filhos, nascidos dos encontros amorosos noturnos com seu espírito- marido. E, como vimos no estudo desenvolvido por Jimoh (2015), essa leitura da realidade se apoia num quadro lógico perfeito, talvez com premissas questionáveis.

O procedimento terapêutico indicado por Ifá por meio do jogo oracular a orienta a realizar alguns rituais que a ajudem a suportar ou mesmo abandonar expectativas e desejos impossíveis de realizar. Como um dos odus principais que responderam em seu jogo foi o Eji- Ogbe, odu que se refere ao ipin ori, destino do Ori, é aconselhado a ela que reconheça e aceite o fato de que o caminho a ser trilhado, quando trilhado, traz bem-estar, força, serenidade, paz, prosperidade, renovação de esperanças e dinheiro. Tendo por foco o Ori, Eji-Ogbe realça a importância de as pessoas estarem bem consigo mesmas e com seu entorno. Por isso, indica que seja feito um bori para fortalecimento da autoconfiança. Além de indicar inclinação para a vida religiosa, esse odu também indica risco de morte por problemas de saúde que, em seu caso, podem advir da atitude de derrota que vem assumindo.

Kuburat é aconselhada a se esforçar por manter a paz, a serenidade, a tranquilidade; e a se dedicar a estudos buscando, mais do que conhecimentos, a sabedoria, pois seu progresso decorrerá desses esforços. Também é aconselhada a exercitar sua paciência e se portar à altura daquilo que poderá ser e poderá conquistar. É alertada a não desafiar, nem desrespeitar, nem insultar ninguém e não mentir para se preservar

sempre em estado de harmonia e poder conduzir a própria vida de modo nobre. Quanto às oferendas, cultos e rituais, Kuburat recebeu a recomendação de fazer bori, cultuar Ori, a divindade pessoal, e Ajê. orixá feminina, senhora da prosperidade material. Deve ser iniciada em Ifá, orixá da sabedoria, em Egungun, coletivo de ancestrais veneráveis masculinos, e Iyami Oxorongá, poder místico feminino.

- O sofrimento psíquico de Kuburat sob a ótica da psiquiatria ocidental contemporânea

Dra. Tatiana Vasconcelos considerou que este caso é de difícil diagnóstico para quem desconhece a cultura iorubá. Considera que talvez Kuburat, envergonhada por sua impossibilidade de casar e ser mãe e por essa sua condenação à esterilidade, fosse levada a crer que sua vida não vale a pena. O desconhecimento do contexto sociocultural de Kuburat dificultou a construção de hipóteses diagnósticas.

Dra. Tatiana prossegue: um primeiro olhar, menos avisado, poderia levar um psiquiatra a admitir tratar-se de um quadro de depressão. Mas neste caso, diferentemente do ocorrido com Funmilolá, a avaliação de sintomas que acompanham a queixa clínica não forneceu elementos suficientes para estabelecer com segurança esse diagnóstico. Talvez se pudesse pensar em encaminhá-la para atendimento psicoterápico, uma vez que seu sofrimento pode estar sendo causado por crenças, emoções e temores há muito implantados e cultivados em seu psiquismo e que, nesse momento de crise demandam resignificação. No entanto, barreiras culturais impediriam Kuburat de resignificar sua condenação à esterilidade a ponto de neutralizar totalmente seu sofrimento.

Como fazer esta mulher olhar para a esterilidade como uma “aleatoriedade” de escolhas (afetivas, genéticas etc.)? O ponto central parece ser a impossibilidade de se tornar mãe e o “relacionamento amoroso” esteja em segundo plano nesse contexto. De toda maneira, seria proveitoso um acompanhamento psicológico para entender o que, de fato, a impede de encontrar alguém bom o suficiente, já que ela, sendo mulher bonita, parece não ter motivos para não ter namorado. Dra. Tatiane conclui afirmando que aconselharia acompanhamento psicoterápico para um caso como este.

3. Confronto da racionalidade tradicional iorubá com a racionalidade ocidental contemporânea ou convívio?

*Caminante no hay
caminho. Se hace
caminho al andar.*

Antonio Machado

Na obra *Racionalidades médicas e práticas integrativas em saúde: estudos teóricos e empíricos*, Luz e Barros (2012) propõem que toda racionalidade médica, todo sistema médico complexo está construído sobre seis dimensões: morfologia humana (noção de pessoa); dinâmica vital; doutrina médica, que define saúde e doença; sistema diagnóstico; cosmologia (concepção de universo e tempo) e sistema terapêutico. Ao aplicarmos essas seis dimensões à realidade podemos comparar melhor sistemas médicos de origens socioculturais distintas. Neste estudo, ao discorrer sobre Medicina Tradicional Iorubá, tomando por suposto que ela pode ser considerada em relação à Medicina Ocidental Contemporânea, reconhecemos que ambas estão sujeitas a contínuas modificações promovidas por atores sociais que garantem a continuidade teórico-prática ao longo do tempo: ambas não existiriam sem história.

Certamente é mais fácil traçar paralelismos e convergências entre racionalidades médicas orientais e racionalidades médicas ocidentais se os sistemas comparados compartilham alguns pressupostos, como por exemplo, o pressuposto de que o ser humano, em suas relações interpessoal, social, ecológica e cósmica, busca promover ou resgatar o equilíbrio dinâmico da própria energia vital. É menos desafiador traçar paralelismos

e convergências entre racionalidades médicas que, embora distintas, adotem o chamado paradigma vitalista: concebem o corpo humano como uma totalidade bioenergética cujas mutações acham-se sujeitas a múltiplas influências subjetivas – pensamentos, sentimentos e ações – e objetivas – relações familiares e sociais, ação de seres espirituais, determinações astrológicas, entre outras. É menos desafiador, por exemplo, traçar paralelismos e convergências entre a Medicina Tradicional Iorubá e a Medicina Antroposófica, desenvolvida em âmbito europeu e muito bem descrita por Moraes (2015).

Por outro lado, são muitos os desafios enfrentados quando se pretende traçar paralelismos e convergências entre uma racionalidade médica que adota o paradigma vitalista e outra que adota o paradigma da mecânica clássica e a noção cartesiana de universo e corpo humano como máquinas, como é o caso da Medicina Ocidental Contemporânea. Esta racionalidade que assume como foco central o diagnóstico como processo de identificação dos “defeitos da máquina” releva a terapêutica a segundo plano: “trata-se de uma medicina de máquinas para (preservação de) máquinas” (LUZ; BARROS, 2012, p. 235).

Luz e Barros chamam atenção à necessidade de utilização da pluralidade científica para validar outros modos de saber, utilizar pesquisa qualitativa e considerar válida a postura de não separar objeto de observador. A lógica interna de outras racionalidades se apoia em uma fenomenologia que entende ser impossível separar observador e objeto de observação e reconhece que todo objeto observado sofre interferências do observador.

Embora distintos entre si, identificamos elementos comuns nos relatos biográficos aqui transcritos: em ambos ocorreu uma espécie de quebra das expectativas e um ruir de esperanças; por vezes identificamos alguma responsabilidade pessoal pelo drama vivido, seja por ter havido uma transgressão de regras sociais, seja por terem sido desrespeitados valores fundamentais que regem a relação entre as pessoas e destas com seres da natureza e com seres espirituais, por terem sido rompidos pactos, alguns dos quais estabelecidos antes do nascimento físico; seja por ter havido falhas no respeito e veneração devidos a antepassados. (SÁLÂMÌ; RIBEIRO, 2015)

Funmilolá, mãe de crianças abiku, infeliz por sua condição existencial e pelo fracasso de seus esforços para exercer funções maternas, somente encontrou alívio para seu sofrimento psíquico depois de longos períodos de depressão, durante os quais esteve sob cuidados de uma onixegun e pôde elaborar o luto por tantas perdas. E Kuburat, mulher sem sorte no amor, casada com um espírito-marido, encontrou alívio para o intenso sofrimento psíquico produzido por sua total impossibilidade de construir uma família no plano físico. Ao ser identificado que sua esterilidade e sua impossibilidade de assumir papéis conjugais e parentais eram causadas por sua condição de mulher comprometida com um espírito-marido, a quem deve lealdade, ela passou a ser respeitada pelos demais, o que aliviou seu sofrimento.

Este estudo nos trouxe novos elementos propiciadores do aprofundamento de questões relativas ao diálogo de práticas de saúde tradicionais com práticas já consagradas pela medicina ortodoxa e, com isso, produzimos novos subsídios para o debate sobre práticas integrativas e complementares vigentes no Sistema Único de Saúde (SUS) no Brasil.

Uma conclusão secundária, e não menos importante, é a relativa à necessidade de associação dessas duas lógicas de atenção à saúde, iniciativa, aliás, que vem sendo adotada de modo crescente pelos africanos em seu território de origem, fato enfatizado, entre outros autores, por Chukwuemeka, o pesquisador igbo já mencionado. Vimos que esse autor recomenda a adoção de duas iniciativas básicas: nas áreas em que a similaridade e a efetividade de práticas tradicionais e ortodoxas já tenha sido comprovada, que elas sejam integradas; e nas áreas em que tal similaridade e tal efetividade não tenham sido comprovadas, que sejam realizados esforços para tornar as práticas tradicionais e ortodoxas complementares.

Considerações finais: ainda há muito por fazer

Conforme registra Chukwuemeka, não é incomum a associação de procedimentos das medicinas tradicional e ocidental, com a ênfase recaindo ora nas especialidades dos herbalistas, ora nas especialidades dos onixegun, ora nas especialidades da Medicina Ocidental. Vem acompanhando esse processo de aproximação de práticas proporcionadas por distintos paradigmas o tema relativo ao compromisso estabelecido pela pessoa com a própria doença: a pessoa adoecida se considera responsável, pelo menos em parte, por sua condição de sofrimento ou atribui exclusivamente a agentes externos – reais ou fictícios – essa responsabilidade?

Luz e Barros consideram que no âmbito da Medicina Ocidental Contemporânea são ainda escassas a consciência e a autorresponsabilidade dos indivíduos pela própria condição de saúde, o que lhes furta boas oportunidades de autoconhecimento e de desenvolvimento do poder de autotransformação oportunizado pela ocorrência de algum distúrbio da saúde. Consideram que as medicinas vitalistas, cujas premissas incluem o entendimento socialmente compartilhado de que as doenças físicas e mentais indicam um desequilíbrio da energia vital (axé, no caso iorubá) e que o equilíbrio pode ser recuperado por ação da vontade de transformar a si mesmo, favorecem a adoção de compromisso com a própria saúde física e mental.

No contexto de estudos e pesquisas sobre racionalidades médicas e práticas integrativas em saúde, se mostram mais necessários que nunca os estudos comparativos de distintos sistemas médicos como o aqui relatado. E nós, autores deste texto, compartilhamos com o egbé de Mabel Terezinha Luz o desejo e o propósito de empreendermos, juntos, esforços que propiciem, como ela mesma diz, o alvorecer de um novo paradigma em saúde que, nascido da pluralidade de saberes, seja competente para promover a integralidade do cuidado.

A aproximação entre conhecimentos das ciências da saúde e conhecimentos dos saberes tradicionais e das religiões é relativamente nova e não ocorre somente na área de Medicina. A busca de aproximação vem se intensificando, mobilizando significativos esforços individuais e coletivos, como podemos constatar, por exemplo, no campo da Psicologia, na admirável produção do Sistema Conselhos de Psicologia. Temos um bom exemplo disso no trabalho realizado entre 2013 e 2016 pelo *Diversidade Epistemológica não-hegemônica e diálogo da Psicologia com as Religiões e com os Saberes Tradicionais* – DiverPsi, coletivo do Conselho Regional de Psicologia de São Paulo, brilhantemente conduzido por Luiz Eduardo Valiengo Berni, que contou com a participação de Ronilda Iyakemi Ribeiro, porta-voz da sabedoria tradicional iorubá desse grupo de diálogo. Desses esforços resultou uma relevante trilogia (CRPSP, 2016), disponibilizada para download no site do referido Conselho.

Nós, autores deste texto, integrantes do GP Estudos Transdisciplinares da Herança Africana, temos associado nossos estudos e práticas profissionais à participação em grupos de diálogo empenhados em gerar propostas de ações concretas de saúde física e mental, para serem adotadas principalmente no âmbito público, tanto em nosso país quanto na Nigéria.

Queremos encerrar este texto prestando modesta homenagem a todos os coletivos empenhados na aproximação de saberes e práticas tradicionais a conhecimentos e técnicas hegemônicas. Dentre eles, que felizmente são muitos, citamos os nomes de grupos dos quais participamos: Grupo de Trabalho Psicologia e Religião da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia, coordenado por Rosimar Dias; Coalizão Inter-fé em Saúde e Espiritualidade, coordenado por Cônego José Bizon; Centro Cultural Oduduwa, coordenado por Síkirù Sàlámì, o Babalorixá King; GP (CNPq-UNIP) Estudos Transdisciplinares da Herança Africana, coordenado por Ronilda Iyakemi Ribeiro; Fórum Inter-religioso para uma Cultura de Paz e Liberdade de Crença – Secretaria da Justiça e Cidadania do Estado de São Paulo, coordenado por Vania Soares; COG-R - Grupo de Estudos de Ciência Cognitiva da Religião (USP), coordenado por Wellington Zangari, Fatima Regina Machado e Gabriel Teixeira de Medeiros; GEPSIREL – Grupo de Estudos em Psicologia da Religião (USP), coordenado por Wellington Zangari, Fátima Regina Machado, Beatriz Ferrara Carunchio, Mônica Frederique de

Castro Huang e Miriam Raquel Wachholz Strelhow; GEMA - Grupo de Estudos de Epistemologia e Metodologia de Pesquisa em Psicologia da Religião e Psicologia Anomalística (USP), coordenado por Wellington Zangari; Thot-CRIARCOM, sediado na Escola de Comunicações e Artes da USP, coordenado por Felipe Chibás Ortiz, representante da UNESCO MIL Alliance de América Latina e Caribe.

Referências

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. **Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais DSM-5**. Trad. Maria Inês Corrêa Nascimento et al; Revisão técnica: Aristides Volpato Cordioli et al. 5. ed. Porto Alegre: Artmed, 2014.

ASAKITIKPI, A. E. Born to Die: The Ogbanje Phenomenon and its Implication on Childhood Mortality in Southern Nigeria. **Anthropologist**, Haryana, v. 1, n. 10, p. 59-63, 2008.

CHUKWUEMEKA, N. K. Traditional psychiatric healing in Igbo land, Southeastern Nigeria. **African Journal of History and Culture (AJHC)**, Ikeja, v. 2, n. 1, p. 36-43, 2009. Disponível em: <http://www.academicjournals.org/AJHC>. Acesso em: 10 ago 2020.

CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DE SÃO PAULO. Psicologia, Laicidade, Religião, Direitos Humanos e Políticas Públicas – Volume 1. São Paulo: CRP-SP, 2016, 304 p. **Coleção: Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e a Espiritualidade**. Disponível em: <https://www.crpsp.org>. Acesso em: 08 maio 2021.

CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DE SÃO PAULO. Na Fronteira da Psicologia com os Saberes Tradicionais: Práticas e Técnicas. Volume 2. São Paulo: CRP-SP, 2016, 204 p. **Coleção: Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e a Espiritualidade**. Disponível em: <https://www.crpsp.org>. Acesso em: 08 maio 2021.

CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DE SÃO PAULO. Psicologia, Espiritualidade e Epistemologias Não-Hegemônicas. Volume 3. São Paulo: CRP-SP, 2016, 304 p. **Coleção: Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e a Espiritualidade**. Disponível em: <https://www.crpsp.org>. Acesso em: 08 maio 2021.

DEL PORTO, J. A. Conceito e diagnóstico. **Rev. Bras. Psiquiatr.** [online], v.21, suppl.1, p.06-11, 1999. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-44461999000500003&lng=en&nrm=i so. Acesso em: 12 set 2020.

FRIAS, E. R. **Máscara de Ébano**. São Paulo: Scortecci, 2015.

FRIAS, R. R. **Metamorfoses identitárias de lideranças religiosas não iorubás inspiradas no convívio com lideranças religiosas iorubás**. 2019. 206 f. Tese (Doutorado em Psicologia) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil, 2019. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47134/tde-19072019/pt-br.php>. Acesso em: 08 ago 2020.

FRIAS, R. R. Psicologia, concepção iorubá de pessoa e religiosidade brasileira: diálogo possível. In: CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DE SÃO PAULO. **Psicologia, laicidade e as relações com a religião e a espiritualidade. Vol. 2: Na fronteira da psicologia com os saberes tradicionais: práticas e técnicas**. São Paulo: CRP-SP, 2016, p. 175-180.

ILECHUKWU, S. T. C. Ogbanje/ àbíkú and cultural conceptualizations of psychopathology in Nigeria. **Mental Health, Religion & Culture**, Abingdon, v. 3, n. 10, p. 239–255, 2007. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/229053521>. Acesso em: 08 ago 2020.

JIMOH, S. L. The Yoruba concept of spirit husband and the Islamic Belief in intermarriage between Jinn and Man: a comparative discourse. **International Conference on Humanities, Literature and Management (ICHLM'15)**, Dubai (UAE), jan 2015. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.15242/ICEHM.ED0115006>. Acesso em: 10 ago 2020.

LUZ, M. T.; BARROS, F. B. **Racionalidades médicas e práticas integrativas em saúde: estudos teóricos e empíricos**. Rio de Janeiro: Instituto de Medicina Social, UERJ/ABRASCO, 2012. Coleção Clássicos para Integralidade em Saúde.

MORAES, W. A. **Medicina Antroposófica: um paradigma para o século XXI**. São Paulo: Associação Brasileira de Medicina Antroposófica, 2015.

PICHON-RIVIÈRE, E. **Diccionario de Términos y Conceptos de Psicología y Psicología Social**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2000a.

PICHON-RIVIÈRE, E. **El Proceso Grupal**. Del psicoanálisis a la Psicología Social. Buenos Aires: Nueva Visión, 1985.

PICHON-RIVIÈRE, E. **Teoría del Vínculo**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2000b.

RIBEIRO, R. I.; SÀLÁMÌ, S. Omoluwabi Alakoso, teu caráter proferirá sentença a teu favor! Valores pessoais e felicidade na sociedade iorubá. In: ANGERAMI, V. A. - Camón (Org.). **Psicologia e Religião**. São Paulo: Cengage Learning, 2008. p. 179-214.

SÀLÁMÌ, S. Egbé Aragbo e Egbé Abiku. (Vol. V). Material instrucional específico com apoio de 20 vídeo-aulas / Síkirù Sàlámì. São Paulo: Centro Cultural Oduduwa (Apostila), 2019. **Série Didática**. Disponível em: oduduwacursosonline.com.br©ODUDUWA. Acesso em: 12 ago 2020.

SÀLÁMÌ, S. Ifá e a prática do jogo de búzios. Método tradicional iorubá como ensinado na África há milhares de anos. (Vol. I). Material instrucional específico com apoio de 20 vídeo-aulas / Síkirù Sàlámì. São Paulo: Centro Cultural Oduduwa (Apostila), 2018. **Série Didática**. Disponível em: oduduwacursosonline.com.br©ODUDUWA. Acesso em: 12 ago 2020.

SÀLÁMÌ, S. O poder dos elementos do axé. (Vol. VI). Material instrucional específico com apoio de 20 vídeo-aulas / Síkirù Sàlámì. São Paulo: Centro Cultural Oduduwa (Apostila), 2020. **Série Didática**. Disponível em: oduduwacursosonline.com.br©ODUDUWA. Acesso em: 12 ago 2020.

SÀLÁMÌ, S.; FRIAS, R. R.; ALLI, I. **Dicionário de Iorubá-Português**. Dicionário de Português- Iorubá. São Paulo: Oduduwa (no prelo).

SÀLÁMÌ, S.; RIBEIRO, R. I. **Esu in ureditev univerzuma**. Prevod Maja Mesesnel. Podcetrtek: Duhovna Skupnost,

2015b.

SÀLÂMÌ, S.; RIBEIRO, R. I. **Exu e a Ordem do Universo**. 2 ed. São Paulo: Oduduwa, 2015a. Vasconcelos, T. Comunicação Pessoal, 29 de junho de 2020.

Diálogo Psicologia-religião-saberes tradicionais no Conselho Regional de Psicologia de São Paulo

Ronilda Iyakemi Ribeiro

Doutora em Psicologia e em Antropologia da África Negra (USP)
Docente/Pesquisadora Instituto de Psicologia-USP/Instituto Ciências Humanas-UNIP

Luiz Eduardo Valiengo Berni

Mestre em Ciências da Religião (PUC-SP)
Doutor em Psicologia (USP)
Pesquisador do Ateliê de Pesquisa Transdisciplinar - APTD

Resumo: Tendo por objetivos gerar subsídios para debates sobre o diálogo da Psicologia com a Religião e os Saberes Tradicionais e refletir sobre a dinâmica de coletivos que abrigam tais diálogos, este estudo foi realizado no Subnúcleo *DiverPsi - Diversidade Epistemológica Não-hegemônica em Psicologia, Laicidade e Diálogo com Saberes Tradicionais* do Conselho Regional de Psicologia de São Paulo, coordenado por Luiz Eduardo Valiengo Berni, durante a Gestão 2013-2016. Aos dados coletados em fontes bibliográficas e virtuais foram associados outros, advindos de observação participante e de entrevistas realizadas com os membros do DiverPsi. Dessa rede de organizações participaram representantes de dez associações profissionais da Psicologia e três associações confessionais. Além dos ganhos de consciência dos membros do grupo, incluem-se entre os principais resultados quatro Seminários Nacionais e produção da Coleção CRP-SP/DiverPsi: *Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e a Espiritualidade*.

Palavras-chave: Conselho Regional de Psicologia de São Paulo; Laicidade; Racionalidades; Diálogo Psicologia-Religião-Saberes Tradicionais; Redes de organizações e movimentos sociais.

Introdução

Este relato integra um conjunto de textos e outras produções acadêmicas realizadas em parceria por seus autores. Temos insistido na temática do diálogo em diversos âmbitos e bons avanços de reflexão vêm sendo realizados. No texto aqui apresentado, particularizamos o *Diálogo da Psicologia com a Religião e com os Saberes Tradicionais*, tal como foi entabulado no Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (CRP-SP)¹ durante a gestão 2013-2016.

Para o estudo aqui descrito foram estabelecidos os objetivos de contribuir com subsídios para os debates sobre o diálogo da Psicologia com Saberes Tradicionais e para melhor compreensão da estrutura e dinâmica de coletivos que abrigam diálogos desafiadores como este.

Elegemos como universo de pesquisa o Subnúcleo *Diversidade Epistemológica Não-hegemônica em Psicologia, Laicidade e Diálogo com Saberes Tradicionais* (DiverPsi), integrante do Núcleo Temático Estadual *Métodos e Práticas Psicológicas*, do Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (CRP-SP), integrante do Sistema Conselhos de Psicologia (SCP). Proposto e coordenado pelo Conselheiro Prof. Dr. Luiz Eduardo Valiengo Berni, o DiverPsi reuniu representantes de coletivos durante a Gestão 2013-2016, constituindo, pois, uma rede de organizações.

Concluída essa gestão, após um breve hiato de tempo, o palco de debates foi ampliado ao ser transferido para

¹ A participação de Ronilda Iyakemi Ribeiro no desenvolvimento deste estudo contou com financiamento da Vice-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa da Universidade Paulista (UNIP).

o Fórum Brasileiro Laicidade, Ciência, Religião, Espiritualidade, Saberes Tradicionais e Novas Epistemologias - LAICRES. Este Fórum, rede de organizações e movimentos sociais, de âmbito nacional, foi coordenado por um Conselho Gestor composto de três psicólogos - Profs. Drs. Luiz Eduardo Valiengo Berni, Ronilda Iyakemi Ribeiro e Ercília Zilli. Extrapola os objetivos do presente relato a descrição da estrutura e dinâmica do LAICRES, que entrou em estado letárgico no último trimestre de 2017. Apenas o mencionamos para registrar o fato de o coletivo DiverPsi não apenas haver se mantido após o encerramento da Gestão 2013-2016 do CRP-SP, mas, mais que isso, haver alcançado porte nacional como espaço de preservação e ampliação do diálogo que constituiu o objeto original desta pesquisa.

Segundo a classificação de Sherer-Warren (2006), tanto o DiverPsi quanto o LAICRES encontram-se no 2º nível de organização, ou seja, adotam formas de articulação inter- organizacionais. Incluem-se nesse nível de organização os fóruns da sociedade civil, as associações nacionais de ONGs e redes de redes que agregam organizações e movimentos de associativismo local para mediar a interlocução e a formação de parcerias institucionalizadas entre sociedade civil e Estado. Os participantes desses coletivos não falam por si mesmos: dão voz às organizações por eles representadas. Por exemplo: no DiverPsi Luiz Berni era, obviamente, a voz do CRP-SP e Iyakemi, a voz do Grupo de Trabalho Psicologia e Religião da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia (ANPEPP) e, simultaneamente, do Centro Cultural Oduduwa, local de ensino e prática da Religião Tradicional Yorubá (África Ocidental).

As principais questões norteadoras do estudo aqui descrito foram assim formuladas:

1. Como o Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (CRP-SP) se posiciona frente aos desafios impostos pela temática *Diálogo da Psicologia com a Religião e os Saberes Tradicionais*?
2. O que caracteriza os coletivos que abrigam diálogos assim desafiadores?
3. Há um perfil individual favorável à participação em tais coletivos?

A relevância científica e acadêmica deste estudo reside no fato de ser ainda escassa a produção sobre o diálogo da Psicologia com a Religião e os Saberes Tradicionais, assim como é precária a produção sobre as redes de organizações e movimentos sociais que abrigam diálogos desafiadores como esse; sua relevância social reside no fato de que, no Brasil, cerca de 93% das pessoas se declaram adeptas de uma religião, em parte por buscarem sentido para a existência. Decorre disto a exigência de explorarmos especificidades do diálogo da Psicologia com a Religião e com os Saberes Tradicionais. Do mesmo modo, são ainda precários, embora socialmente relevantes, os estudos sobre novas formas de organização da sociedade civil, que incluem as redes de organizações e movimentos sociais, locais onde esse – e outros diálogos relevantes – ocorrem.

O procedimento adotado na condução deste estudo incluiu coleta de dados em fontes bibliográficas e virtuais; observação participante e entrevistas semiestruturadas com os representantes de coletivos da Psicologia integrantes do DiverPsi. Os pesquisadores atuaram nas seguintes condições: Luiz Berni na condição de proponente e coordenador do grupo e Iyakemi na condição de observadora participante que integrou o DiverPsi desde a sua pré- história até seu encerramento.

Para discorrermos sobre o tema geral - Diálogo da Psicologia com a Religião e com os Saberes Tradicionais, tal como foi entabulado no Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (CRP-SP) - descreveremos de modo abreviado o processo grupal para, em seguida, abordarmos dois temas implicados nessa discussão: (1) “Redes de organizações e movimentos sociais”, considerando o fato desse diálogo estar sendo entabulado em um coletivo de estrutura e dinâmica complexas; e, (2) “Diálogo”, dada a necessidade de considerar especificidades do diálogo da Psicologia com outros saberes.

1. O DiverPsi

Conforme mencionado, a experiência vivida no DiverPsi, e aqui relatada, foi iniciada em meados de 2013 e perdurou no CRP-SP até o término da Gestão, em 2016. Por reconhecer a importância da zona de fronteira da Psicologia com a Religião e com os Saberes Tradicionais, bem como a necessidade de criar um espaço de debates sobre essa interação de saberes, foi criado esse coletivo constituído de representantes de organizações da Psicologia, para gerar subsídios úteis à ação de psicólogos. O DiverPsi foi proposto por haver sido constatado um inaceitável vai e vem entre a Psicologia (ciência e profissão) e a dimensão psicológica da Religião e dos saberes de povos tradicionais. Segundo Berni (2020), este fator ameaça tanto a laicidade do Estado, que não deve ser ignorado nem menosprezado, assim como outros fatores que podem acirrar desigualdades, naturalizando violações de Direitos e violação do Código de Ética Profissional por parte de profissionais que, frequentemente, nem sequer se apercebem das transgressões cometidas. O DiverPsi foi capitaneado por seu fundador.

Laicidade é fundamentalmente um atributo do Estado, sendo preciso que indivíduos e coletividades tomem conhecimento de seus direitos e deveres ao realizarem escolhas. Na Carta do GT Nacional *Laicidade e Psicologia*, texto aprovado na Assembleia de Políticas, da Administração e das Finanças (APAF)² de maio de 2013, consta o seguinte:

Como o estado de direito é preservado e retroalimentado pelas instituições que compõem a sociedade, tanto as ciências como as práticas profissionais delas decorrentes devem, obrigatoriamente, orientar suas ações com base no princípio pético da laicidade do Estado. Assim, a Psicologia brasileira, por meio do Sistema Conselhos de Psicologia, reconhece a obrigatoriedade de pautar-se por esse referencial ao realizar suas ações de orientação, fiscalização e regulamentação da profissão.

O reconhecimento do fato de serem laicos o Estado e a Ciência implica na exigência de que o exercício profissional seja pautado pelo princípio da laicidade. Não ignoramos que grande parcela da população brasileira possui crenças e convicções religiosas, sentimentos de religiosidade e busca de espiritualidade. O fato de a sociedade agregar uma extraordinária multiplicidade religiosa é reconhecido pelo Sistema Conselhos de Psicologia, como se pode constatar na Carta GT Nacional Laicidade e Psicologia já mencionada, na qual é afirmado que reconhecer a laicidade da Psicologia

[...] não implica alegar que o povo deva ser desprovido de espiritualidade e da prática religiosa. Afirma-se, portanto, e, antes de tudo, o “direito à liberdade de consciência e de crença. (Pois a religião e a psicologia) “transitam em ao menos um campo comum, o da produção de subjetividades. Por isso é fundamental o estabelecimento de um diálogo entre esses conhecimentos. É preciso que se aprofundem as discussões sobre a interface da Psicologia com a espiritualidade e os saberes tradicionais, além de buscar compreender como a religião se utiliza da psicologia. A compreensão da integralidade dos seres humanos trazida por saberes tradicionais é perfeitamente articulável à trazida por saberes científicos. Daí a importância de colocar em diálogo os conhecimentos acumulados nesses dois âmbitos para maior compreensão das subjetividades e para maior conhecimento das interfaces estabelecidas pela Psicologia com outras ciências e com as religiões.

² A APAF (Assembleia das Políticas, Administração e Finanças), instância deliberativa do Sistema Conselhos de Psicologia, inclui entre suas múltiplas atribuições a de deliberar sobre questões de interesse da entidade, da categoria e do Sistema Conselhos nos âmbitos político, administrativo e financeiro.

³ Disponível em: <<http://www.CRP-SP.org.br/portal/orientacao/resolucoes.aspx>>. Acesso em: 13 set de 2020.

Para garantir o estado de direito e as instituições democráticas foram elaboradas Resoluções³ no Conselho Federal de Psicologia, entre as quais as seguintes:

A Resolução CFP 010/1997:

[...] permite que o psicólogo, no exercício profissional, na divulgação e publicidade, vincule ou associe o título de psicólogo e/ou ao exercício profissional, somente técnicas ou práticas psicológicas já reconhecidas como próprias do profissional psicólogo que estejam de acordo com os critérios científicos estabelecidos pela Psicologia. Diz ainda que técnicas e práticas ainda não reconhecidas pela Psicologia poderão ser utilizadas no exercício profissional, enquanto recursos complementares, desde que atendam os critérios de pesquisa preconizados pelo Conselho Nacional de Saúde do Ministério da Saúde; respeitem os princípios éticos fundamentais do Código de Ética Profissional do Psicólogo; o profissional comprove estar habilitado para o uso daquela técnica e o cliente declare expressamente ter conhecimento do caráter experimental da técnica e da prática utilizadas.

E a Resolução CFP 011/1997:

[...] reforça a necessidade de registro de pesquisa no Conselho Nacional de Saúde do Ministério da Saúde, proíbe o recebimento de honorários da população pesquisada e reafirma que “o reconhecimento da validade dos resultados das pesquisas em métodos ou técnicas não reconhecidas no campo da Psicologia depende da ampla divulgação dos resultados, derivados de experimentação e reconhecimento da comunidade científica e não apenas da conclusão das pesquisas.

É importante fazer menção à publicação realizada pelo CRP-SP em 2014, organizada por Luiz E. V. Berni em colaboração com Ênio Brito Pinto e Ronilda Iyakemi Ribeiro que, intitulada *Psicologia, Laicidade, Espiritualidade, Religião e Saberes Tradicionais: referências para a atuação profissional*⁴, visa a facilitar o acesso a informações indispensáveis à reflexão sobre esse tema.

A comparação de práticas e técnicas – médicas, psicológicas e educacionais, entre outras - exige transitar em zonas fronteiriças, sempre carregadas de oportunidades e ameaças. Nas fronteiras da Psicologia com a Religião e os Saberes Tradicionais não seria diferente. Possíveis ameaças, externas e internas, são especialmente identificáveis no campo profissional: as externas, advindas da disputa de mercado e as internas, presentes no interior do próprio coletivo de psicólogos, muitos dos quais, despreocupados ou despreparados para reconhecer os limites impostos pela laicidade os ultrapassam e procedem de modo ilegal e/ou ilegítimo.

Conforme descrito no site do CRP-SP⁵, na pré-história do DiverPsi foi criado o Grupo de Trabalho (GT) *Psicologia e Povos Indígenas* – PSIND (2008) para atuar junto a segmentos populacionais de povos originários, cujos princípios e procedimentos diferem daqueles que fundamentam a ciência psicológica. No início de 2012, ao ser fundado o Núcleo de Produção do Conhecimento *Psicologia e Povos Indígenas* - NPC 17 na União Latino-americana das Entidades da Psicologia (ULAPSI), se fortaleceu o movimento por uma psicologia que, sem abandono das perspectivas euro-estadunidenses, pudesse ampliar-se para incluir a perspectiva latino-americana e, com ela, outras concepções de universo e de natureza humana.

A fundação do NPC 17 não foi o único desdobramento do PSIND. Movimentos dessa natureza exigem ação e reflexão sobre questões epistemológicas e metodológicas dos saberes tradicionais, das religiões e da própria zona fronteira desses saberes com a ciência psicológica. Em 2011 o coletivo que daria origem ao DiverPsi

⁴ Disponível em: <http://www.CRP-SP.org.br/DiverPsi>. Acesso em: 13 set de 2020.

⁵ Disponível em: <http://www.CRP-SP.org.br/DiverPsi>. Acesso em: 13 set de 2020.

promoveu, no âmbito do CRP-SP, o Seminário *Práticas Integrativas e Complementares e Racionalidades Profissionais* que, sintonizado com o Conselho Federal de Psicologia (CFP), alinhou-se com os propósitos do Conselho Nacional de Psicologia (CNP).

O operador conceitual “racionalidade” que integrou o título desse seminário, foi utilizado em sua conotação sociológica, devendo, pois, ser entendido como “produção de saberes, de enunciados explicativos ou de teorias coerentes com as construções científicas, com os cânones ou o ‘espírito científico’ de uma época” (LUZ; BARROS, 2012, p. 218).

No período anterior à criação do DiverPsi, o coletivo que preparava representantes do CRP-SP para participarem do VIII Encontro do CNP, abordou os seguintes temas: *Diálogo das Psicologia entre si e delas com as religiões e os saberes tradicionais e Inserção de práticas psicológicas fundadas em epistemologias não-hegemônicas no âmbito das Políticas Públicas de Atenção Integral à Saúde, do Sistema Único de Saúde (SUS)*.

Nos dias 16 e 17 de fevereiro de 2013 teve lugar na sede do CRP-SP um Evento Preparatório (EP) organizado em quatro Mesas Redondas, cada qual responsável pelo debate de um tema. Os eixos temáticos dessas Mesas Redondas tiveram por denominador comum a questão da Diversidade epistemológica da Psicologia em diálogo com saberes tradicionais e políticas públicas de atenção integral à saúde. Em assembleia geral foram sistematizadas propostas relativas a essa questão que, por abordarem políticas públicas de atenção integral à saúde, foram incluídas no Eixo Três do VIII CNP: *Ampliação da participação da Psicologia e da sociedade nas políticas públicas*.

Como se sabe, política pública é um conjunto de programas, ações e atividades desenvolvidas direta ou indiretamente pelo Estado visando a assegurar direitos de cidadania de forma geral ou específica. Uma política pública firma-se não apenas pela ação do Estado, mas também pela apropriação que a sociedade organizada faz desse direito. Tal é o sentido último das ações do Sistema Conselhos ao articular a categoria e a sociedade para consolidação de direitos

Foram priorizadas duas políticas públicas: (1) Política Nacional de Humanização do SUS (PNH), que inclui a clínica ampliada e supõe “o compromisso com o sujeito e seu coletivo” e o “estímulo a diferentes práticas terapêuticas”; e, (2) Política Nacional das Práticas Integrativas e Complementares (PNPIC). Ressalto que no contexto da Saúde vem sendo exigido um diálogo com saberes tradicionais, muitos deles eivados de espiritualidade, como os das medicinas tradicionais chinesas, tradicionais africanas, homeopática e antroposófica, entre outras.

Dentre as muitas possibilidades de abordagem das políticas públicas, o EP aqui mencionado adotou uma abordagem epistemológica não-hegemônica, com ênfase nas Psicologia de Terceira e Quarta Forças, por serem essas correntes do saber psicológico que reúnem requisitos favoráveis ao diálogo com saberes tradicionais, dadas as semelhanças em suas concepções de universo, tempo, pessoa e destino humano.

Dos debates realizados no CRP-SP durante os encontros que culminariam no EP participaram representantes de entidades da psicologia que se auto reconhecem como integrantes de um coletivo heterodoxo quanto ao modo de pensar e praticar. A dimensão da Saúde, inicialmente considerada, viria a alcançar maior abrangência.

As duas moções resultantes desse EP foram aprovadas no VIII Encontro do CNP, realizado em 01 de junho de 2013: a Moção 14, de *Apoio à inclusão do diálogo com as epistemologias não-hegemônicas e os saberes tradicionais nos ambientes de formação e pesquisa* e a Moção 15, de *Repúdio contra ações reducionistas que atentem contra a liberdade de crença e consciência*.

Concluída esta missão, esse coletivo não foi diluído. Pelo contrário: fortaleceu-se, dando origem ao Subnúcleo DiverPsi que, desde os primórdios de sua criação realizou reuniões mensais. Ao longo de seu triênio de existência outras organizações vieram a contribuir de modo expressivo para o desenvolvimento da Psicologia como ciência e como profissão, conforme dados reunidos a seguir.

| Sigla | Organização / Movimento | Psicólogos Representantes |
|----------------------------------|---|--|
| Associações Profissionais | | |
| CRP SP | Conselho Regional de Psicologia de São Paulo | Luiz Eduardo V. Berni (coordenação) Luiz Henrique Fonseca (coord. adjunto) |
| ALUBRAT | Associação Luso-Brasileira de Transpessoal | Manoel Simão |
| ABPA | Associação Brasileira de Psicólogos Antroposóficos | Ney Alvares |
| | Instituto de Gestalt de São Paulo | Ênio Brito Pinto |
| Associações Acadêmicas | | |
| ANPEPP | GT Psicologia e Religião da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia - | Ronilda Iyakemi Ribeiro |
| APP | Academia Paulista de Psicologia | Marina Boccalandro |
| Sigla | Organização / Movimento | Psicólogos Representantes |
| Universidades | | |
| PUCSP | PUCSP - Faculdade de Psicologia | Marina Boccalandro |
| UNICAMP LAPACIS | Universidade de Campinas - Laboratório de Práticas Alternativas, Complementares e Integrativas em Saúde | Melissa Rossatti |
| Sigla | Organização / Movimento | Psicólogos Representantes |
| UNIP | Universidade Paulista – Pós-Graduação Lato Sensu em Psicologia Transpessoal | Márcia Tabone |
| USP- INTERPSI | USP- Laboratório de Psicologia Anomalística | Wellington Zangari |

| Associações Profissionais convidadas | | |
|--|--|-------------------------|
| ITA | Instituto Acolher (Catolicismo) | Ênio Brito Pinto |
| CCO | Centro Cultural Oduduwa (Religião e Cultura Iorubá – África Ocidental) | Ronilda Iyakemi Ribeiro |
| ABRAPE | Associação Brasileira de Psicólogos Espíritas (Espiritismo Kardecista) | Ercília Zilli |
| Convidados Individuais Fátima Regina Machado | | |

No site do DiverPsi há dados sobre os eventos e publicações produzidas pelo grupo, o que inclui o *Relatório Síntese das Discussões dos Seminários Estaduais Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e a Espiritualidade*, que sintetiza o produto dos Seminários realizados em 2015 na capital de São Paulo: 1º Seminário - *Psicologia, Laicidade e Políticas Públicas* (27/03/2015); 2º Seminário - *Psicologia, Religião e Direitos Humanos* (12/06/2015); 3º Seminário - *Na fronteira da Psicologia com Saberes Tradicionais* (25/09/2015) e 4º Seminário - *Psicologia, Espiritualidade e Epistemologias Não-hegemônicas* (27/11/2015).

Nos surpreendeu a expressiva resposta à chamada de trabalhos para apresentação nesses Seminários. Em maio de 2016 já estávamos às vésperas do lançamento da obra que viria a reunir esses trabalhos em uma coleção composta de três volumes. Os psicólogos e a sociedade têm acesso a um rico conjunto de textos que expressam quanto e como essa temática vem sendo privilegiada por estudiosos e pesquisadores. Para isso, basta acessar o site do CRP-SP e realizar *download* dessa publicação.

2. Redes de organizações

Muitas pessoas pertencem simultaneamente a duas ou mais redes de organizações e/ou de movimentos sociais, servindo de elos de conexão entre indivíduos e entre coletivos. Para melhor compreensão da estrutura e dinâmica das referidas redes reunimos a seguir considerações realizadas por Ilse Sherer-Warren, docente do Departamento de Sociologia e Ciência Política da Universidade Federal de Santa Catarina, que nos contempla com o excelente texto “Das mobilizações às redes de movimentos sociais” (2006).

Graças à globalização e à informatização da sociedade, os movimentos sociais foram se diversificando e se tornando mais complexos. Da nova configuração e novos formatos de organização da sociedade civil organizada decorreram múltiplas modalidades de ação coletiva, entre as quais as articulações em rede, com formas próprias de ativismo e empoderamento.

A sociedade civil, tal como considerada no âmbito do modelo de divisão tripartite da sociedade abrangente - Estado, mercado e sociedade civil - é um campo de forças heterogêneas relacionadas à defesa da cidadania e à busca de soluções para questões de interesse coletivo. Embora a sociedade civil não esteja isenta de relações de poder, de disputas por hegemonia e de representações sociais e políticas diversificadas e antagônicas, organiza-se para encaminhar ações em prol de políticas sociais e públicas e para realizar protestos, manifestações simbólicas e pressões políticas.

O 1º nível de organização da sociedade civil é o associativismo local - associações civis, movimentos comunitários e sujeitos sociais envolvem-se com causas sociais ou culturais, dando origem a ONGs e outras associações de expressão local e/ou comunitária.

O 2º nível de organização compreende formas de articulação inter-organizacionais - fóruns da sociedade civil, associações nacionais de ONGs e redes de redes que, agregando organizações e movimentos de associativismo local, unem-se para mediar a interlocução e a formação de parcerias institucionalizadas entre sociedade civil e Estado. Tais articulações foram favorecidas pela Internet, que possibilitou ampliação das interações em espaço virtual, reduzindo a necessidade de presença física dos interlocutores e possibilitou expressivo aumento de redes de ONGs e de associações, de fóruns e de redes de redes.

O 3º nível de organização, o de mobilização na esfera pública, possibilitou a articulação de atores de movimentos sociais localizados, de ONGs, de fóruns e de redes de redes para a promoção de grandes manifestações públicas. Neste nível aumenta significativamente a participação de simpatizantes e é alcançada maior visibilidade graças à mídia. Dessa modalidade de pressão política, incluída entre as mais expressivas no espaço público, decorrem efeitos simbólicos nos próprios manifestantes e na sociedade em geral.

A este contexto pertencem as redes de movimentos sociais que, transcendendo experiências empíricas, datadas e localizadas, de sujeitos/atores coletivos, são constituídas em torno de uma identidade (ou identificação), de uma definição de adversários ou opositores e de um projeto ou utopia. A organização em redes de movimentos pressupõe a articulação de sujeitos coletivos que compartilham valores, objetivos ou projetos. Em seu âmbito são definidos atores e/ou situações sistêmicas antagônicas a serem combatidas e transformadas. Trata-se, pois, de um processo em contínua metamorfose, que articula elementos dos demais níveis de organização mencionados.

As redes de movimentos possuem autonomia relativa, dadas as condições de articulação entre movimentos localizados e o Estado. No âmbito de qualquer movimento social há sempre tensões porque, de um lado, a participação ocorre com e por meio do Estado na formulação e implementação de políticas públicas e, de outro lado, os movimentos sociais se pretendem agentes de pressão autônoma.

As redes são multiformes: aproximam os mais diversos atores sociais, de níveis locais a globais; aproximam distintas organizações e movimentos sociais, possibilitando diálogos que, a despeito de suporem algum nível de conflito, ultrapassam a condição de defesa de sujeitos únicos para a condição de defesa de sujeitos plurais. Vemos, por exemplo, que o Fórum Social Mundial (FSM) e outros fóruns e redes transnacionais de organizações têm sido espaços privilegiados para a articulação de lutas por direitos humanos em suas várias dimensões sociais. Por meio das articulações em redes de movimentos ocorre o debate de temas transversais e a demanda por novos direitos.

Como sabemos, as redes, sejam de organizações, sejam de movimentos, se organizam em nodos e elos. Os elos são circuitos relevantes para o empoderamento das redes de movimentos. Embora impregnadas de disputas de poder e de conflitos, as redes são impregnadas também de solidariedade, reciprocidade e compartilhamento. Nelas, alguns elos são mais fortes que outros - lideranças, mediadores, agentes estratégicos e organizações de referência detêm maior poder de influência e de direcionamento nas ações. Por isso é interessante saber como se distribui o poder nessas redes: os centros de poder se democratizam? Havendo muitos centros, como o poder se distribui e redistribui? Ou seja, interessa saber como se dá o equilíbrio entre tendências antagônicas do social, assim como interessa saber se, e como, essa dinâmica possibilita a autonomia dos sujeitos sociais.

De fato, nos encontramos em tempos de definição de novas formas de governança na organização da sociedade civil, o que exige o preparo de sujeitos para o exercício de liderança. Ninguém estará preparado para liderar núcleos de redes sem haver acumulado experiência em níveis mais básicos de organização, sem haver participado de mobilizações de base local. O empoderamento se dá, progressivamente, ao longo de experiências de participação em associações (1º nível), fóruns (2º nível) e redes (3º nível).

Nos fóruns da sociedade civil são elaboradas propostas para a transformação social e para as negociações com o Estado e com o Mercado e é nesses fóruns que as organizações de base localizam canais de representação, ainda que informais, e canais de mediação política para tais negociações.

Com base em seus estudos, aos quais nos referimos neste contexto, Sherer-Warren conclui que na contemporaneidade a sociedade civil organizada tende a ser uma sociedade de redes: redes de organizações, redes inter-organizacionais, redes de movimentos e redes de formação de parcerias entre as esferas pública, privada e estatal. Isto certamente promove a ocorrência de novos espaços de governança e intensifica a participação cidadã.

3. Diálogo

Que nossas fronteiras sejam varandas convidativas a vizinhanças (adaptado de Mia Couto)

Ao refletir sobre o diálogo inter-religioso Teixeira (2002) cita um versículo do Profeta Isaías, de grande poder metafórico: “Alarga o espaço da tua tenda, estende as cortinas das tuas moradas (...), alonga as cordas, reforça as estacas.” (Is. 54,2). De fato, esse versículo reúne os requisitos indispensáveis para o diálogo autêntico: afirmação da própria identidade e da própria postura (*reforça as estacas*), abertura ao diferente (*estende as cortinas das tuas moradas e alonga as cordas*) e disposição para a acolhida (*alarga o espaço da tua tenda*). Todo diálogo exige compromisso com a própria convicção e, simultaneamente, disponibilidade para ser transformado, sendo indispensáveis nesse processo a escuta acolhedora e a dádiva.

Considerando a diversidade e o pluralismo de princípios, bem como a irreducibilidade das tradições, sejam elas científicas, culturais ou religiosas, é imperativo resguardar a singularidade de cada uma delas. Isto implica em não mascarar, muito menos abolir sua diversidade, para possibilitar o enriquecimento que pode advir de distintas maneiras de conceber o mesmo objeto de conhecimento.

Obeyesekere (apud SOUZA, 2010) considera que a abertura ao conhecimento advém da interlocução entre epistemologias que, ao serem cruzadas, convidam os interlocutores a reverem seus pontos de vista. Para evitar comparações que minimizem ou neutralizem a importância da diversidade, é preciso conhecer especificidades dos saberes postos em diálogo, sem removê-los de seus contextos socioculturais e históricos.

Em meio a preconceitos e discriminações de todo tipo – étnico-raciais, religiosos, científicos... -, posições fanáticas e fundamentalistas impedem o conhecimento mútuo e favorecem o incremento da intolerância.

O diálogo entre distintas tradições pode conduzir a entendimento mútuo, condição indispensável para a construção de uma sociedade justa e pacífica e para o enriquecimento dos interlocutores, por propiciar ampliação da consciência relativa às próprias concepções, no confronto com o diferente. Por permitir entrever nuances insuspeitadas, a interlocução com o diferente propicia mudanças porque o (re)conhecimento de outros modos de ser e conviver, tão válidos quanto os próprios, possibilita ampliar o espectro das próprias experiências e construir novos modos de relacionamento.

4. Pressupostos básicos para colocar a Psicologia em diálogo com outros saberes

A linha de reflexões proposta por Bizerril e Neubern (2012), que colocaram a Psicologia em diálogo com a Antropologia para iluminar aspectos da experiência religiosa no contexto contemporâneo, considera a experiência religiosa propiciadora de sentidos e de resignificação de trajetórias biográficas. Esses autores reconhecem que os símbolos sagrados favorecem uma concepção totalizante de mundo e sensibilizam para a adoção de atitudes e condutas favoráveis à conquista do bem-estar.

Nesse sentido, os sistemas culturais religiosos incluem entre suas incumbências a de oferecer respostas existencialmente satisfatórias a problemas do imponderável. Ao proporcionarem uma representação totalizante do mundo, tais sistemas favorecem o enfrentamento de paradoxos inerentes à condição existencial. As teorias antropológicas reconhecem a constituição coletiva dos símbolos, a estruturação social das experiências e a produção intersubjetiva da realidade, o que lhes permite considerar a experiência

religiosa para além de dinamismos subjetivos.

Sua ótica é enriquecida pelas contribuições da psicologia, que inclui entre seus objetos de interesse, exatamente a dimensão dos dinamismos subjetivos e dos processos de subjetivação. Bizerril e Neubern defendem a importância de reconhecer os pontos de vista dos indivíduos como posicionamentos particulares no interior heterogêneo de um campo cultural. Consideram, simultaneamente, a pluralidade de experiências vividas e os códigos culturais disponíveis para a compreensão de vivências individuais.

A experiência religiosa, dotada de forte potencial de transformação individual, oferece recursos simbólicos para a ressignificação de cenários, seres e cenas das trajetórias biográficas e possibilita, com base nisso, mudanças de atitudes e condutas. Rabelo et al. (2002, apud BIZERRIL; NEUBERN, 2012) referem-se ao potencial de ressignificação e reorientação existencial das terapêuticas religiosas, atualizado por meio de reinterpretção dos próprios dramas existenciais à luz de cosmologias religiosas e em decorrência do impacto dos ritos.

Nesse panorama destaca-se a abordagem etnopsicológica, pois os teóricos da Etnopsicologia lançam luzes sobre o objeto de estudo desta pesquisa. Nascida do encontro da etnologia, campo de estudo e conhecimento de grupos étnicos, com a psicologia, a Etnopsicologia inclui determinantes sociais, históricos e culturais na busca de compreensão de fenômenos psico-sócio-antropológicos. O complexo teórico-prático da Etnopsicologia propicia bons recursos para a leitura de estruturas e dinâmicas individuais e institucionais. Relativamente a esses debates ganham destaque o argentino Enrique Pichon-Rivière (1977), primeiro representante da Etnopsiquiatria na América Latina, e seus discípulos. O conceito de ECRO, Esquema Conceitual Referencial Operativo de Pichon-Rivière, além de excelente recurso de leitura da realidade psicossocial, propicia instrumentos para intervenções seguras e éticas.

Fenômenos passíveis de interpretação com base em modelos ideais, definidos *a priori*, podem ser comparados *a posteriori* com realidades empíricas específicas para que se constate sua adequação ao conceito ideal-típico. Por que razão tais fenômenos não podem ser interpretados a priori, com base em operação lógica própria, cujo principal benefício é o de desnaturalizar a suposta superioridade do conhecimento científico ocidental? Por que motivo a importância dos diversos sistemas de saber não é reconhecida de modo equânime?

Excelente contribuição para responder a essa pergunta advém das reflexões sobre racionalidades realizadas nos últimos 20 anos pelo Grupo de Pesquisa *Racionalidades Médicas e Práticas de Saúde* (Plataforma Lattes-CNPq), liderado por Madel Therezinha Luz, que denomina “racionalidades médicas” os sistemas médicos construídos sobre as seguintes dimensões: (1) morfologia humana; (2) dinâmica vital; (3) doutrina médica (noção de saúde e doença); (4) sistema diagnóstico; (5) cosmologia; e, (6) sistema terapêutico.

Essa formulação em seis dimensões tem favorecido o desenvolvimento de estudos comparativos entre racionalidades médicas (medicinas tradicionais chinesa, ayurvédica, africana; homeopatia; medicina ocidental contemporânea, medcinas populares) que compartilham, muitas vezes, o mesmo contexto sócio-histórico. Esse operador conceitual - racionalidades médicas – foi criado para “analisar ou comparar sistemas médicos complexos em perspectiva teórica, analítico- descritiva, ou empírica, seja globalmente, como um todo, seja dimensão a dimensão” (LUZ; BARROS, 2012, p. 219).

Luz e Barros (2012, p. 235), situados no âmbito da medicina, afirmam: “trata-se de uma medicina de máquinas para (preservação de) máquinas”. Ao estabelecermos o objetivo de cotejar sistemas de saúde, o operador *racionalidades médicas* mostra-se de importância fundamental. Mas, ao intentarmos realizar comparações mais abrangentes do que as restritas à área da saúde, nos deparamos com alguns entraves e restrições para o emprego desse modelo.

Sem dúvida, convivem num mesmo tempo e lugar, distintos paradigmas fundamentados em concepções de universo, tempo e pessoa. Práticas sociais inspiradas no paradigma vitalista, de caráter holístico, por exemplo, convivem com técnicas ocidentais contemporâneas, inspiradas no paradigma cartesiano da

mecânica clássica, crescentemente estimuladas por avanços tecnológicos.

Segundo Luz e Barros, na antiga (e falsa) oposição entre ciência e religião e entre ciência e saberes tradicionais, a ciência, considerada “racional”, foi considerada oposta aos demais saberes, considerados “irracionais”. Classificar como racionalidades tais modalidades de saber é, na opinião desses autores, qualificar e legitimar saberes de sociedades tradicionais e modernas, impregnados de crenças, mitos e ideologias. Em explicações construídas pelas ciências humanas assistimos, prolongadamente e por pura convenção, a atribuição de irracional (primitivo, selvagem e até mesmo grotesco) a hábitos e costumes distintos dos considerados racionais.

Alguns equívocos que surgem quando a ciência dialoga com a religião ou com saberes tradicionais têm por base o fato de dispormos de distintos caminhos do conhecer: racionais, imaginativos, intuitivos, cabendo ao intelecto a tarefa de processar conhecimentos que chegam à consciência por distintas vias. A aceitação de que o conhecimento não se dá somente por vias racionais e de que o objeto de interesse da Religião e dos Saberes Tradicionais não é redutível aos interesses da Ciência Psicológica certamente favorecerá o avanço do diálogo entre esses saberes.

Reconhecemos com Pichon-Rivière (1977) que o diálogo exige conhecimento do próprio Esquema Conceitual Referencial Operativo (ECRO) e disponibilidade para conhecer – sem juízos de valor – o ECRO do interlocutor. Fácil falar, difícil realizar. Não é à toa que Teixeira (2002) dá ao artigo em que aborda a temática do diálogo inter-religioso o título “Diálogo inter-religioso: o desafio da acolhida da diferença”. Sim. Dispor-se a dialogar – sobre religião ou outro tema qualquer - se dispor a enfrentar desafios, dos quais os mais difíceis talvez sejam o de acolher o diferente e o de se deixar transformar. Como cada interlocutor possui ECRO próprio, durante o confronto interpessoal é estabelecido um jogo entre ECROs distintos, ainda que não necessariamente contraditórios. Na relação de alteridade podem ocorrer mudanças nos ECROs dos envolvidos e em suas identidades.

Tanto assim, que Teixeira inclui a reciprocidade existencial e o intercâmbio de dons entre os requisitos indispensáveis ao diálogo autêntico, que supõe um encontro humano marcado pela dinâmica da alteridade. Esse processo envolve semelhanças e diferenças e inclui entre seus riscos possíveis metamorfoses identitárias. Durante o diálogo autêntico os interlocutores permanecem disponíveis para a mútua transformação e convivem com as inquietações próprias do processo.

Mas as exigências vão além. Para estabelecer um bom diálogo é indispensável “pôr para conversar” os eus que compõem o coletivo que nos constitui como indivíduos (aparentemente únicos), esse coletivo intrapessoal cujos integrantes nem sempre convivem de modo saudável. O processo de abertura ao diálogo não é simples porque o pluralismo produz dissonância cognitiva, desconforto psíquico, sentimento de insegurança. Desestabiliza e ameaça o esquema cognitivo já instalado. Dispor-se ao diálogo implica em conviver com o diverso. Teixeira oferece algumas pistas: humildade, abertura ao valor da alteridade, fidelidade à própria tradição, disposição para a busca compartilhada da verdade e ecumene da compaixão.

Resultados e Discussão de resultados - Considerações Finais

Buscando responder à primeira questão norteadora formulada por nós - Como o Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (CRP-SP) se posiciona frente aos desafios impostos pela temática *Diálogo da Psicologia com a Religião e os Saberes Tradicionais*? facilmente se constata que a disponibilidade para esse diálogo, como para outros, está estritamente relacionada à compreensão de mundo e às atitudes das pessoas que os integram e, em grande parte, às atitudes e competência pessoal-profissional de suas lideranças.

Podemos tecer as seguintes considerações: há nesse organismo institucional, o CRP-SP, uma disposição favorável à constituição de grupos de diálogo. Porém, tanto os temas quanto a vida útil dos grupos de diálogo inseridos nesse amplo sistema, dependem de um complexo conjunto de variáveis. No caso específico do

DiverPsi, espaço de debates ainda vivo e pulsante, foi extinto por ocasião do encerramento das atividades do Subnúcleo DiverPsi ao final da gestão 2013-2016, comprometendo o avanço do processo.

Buscando responder à segunda questão norteadora - O que caracteriza os coletivos que abrigam diálogos assim desafiadores? - podemos tecer as seguintes considerações: esses coletivos, caracterizáveis como redes de organizações e movimentos sociais, reúnem indivíduos que, em sua maioria, são, simultaneamente, nodo e elo – nodo desse coletivo e elo entre coletivos. Contudo sua sobrevivência, que depende de fatores de tempo, lugar e circunstâncias, nem sempre é possível dado o fato de não haver convergência entre o tempo exigido pelo processo grupal e o tempo institucional.

Finalmente, buscando responder à terceira questão norteadora - Há um perfil individual favorável à participação em tais coletivos? - podemos tecer as seguintes considerações: observemos que, de modo geral, nos coletivos há indivíduos incapazes de dialogar, por este ou aquele motivo, geralmente por dificuldade, ou impossibilidade, de estabelecer relações dialéticas e dialógicas e tendência a estabelecer relações dilemáticas. Diante dos desafios impostos pelas temáticas Psicologia-Religião/Saberes Tradicionais ou Ciência-Religião ou Saúde-Espiritualidade, entre outras, parece haver duas tendências opostas: ou o indivíduo fundamentalista é “naturalmente” excluído do coletivo ou compromete a dinâmica grupal, favorecendo o enfraquecimento dos debates, podendo conduzir à falência do coletivo.

Sendo assim relevante o fator individual na composição desses coletivos, parte da ênfase deve recair sobre esta questão. De modo geral, condições de tempo, lugar e circunstâncias favorecem, dificultam ou até mesmo impedem a disposição pessoal para o diálogo, seja qual for o tema abordado. A abertura ao diálogo e seu cultivo são possíveis, desde que não haja sérios impedimentos de ordem psicológica e desde que haja disposição para isso, pois a trajetória biográfica de uma pessoa a predispõe – ou não – para a convivência com diferentes crenças, concepções e representações da realidade; para o apreço - ou não - da diversidade.

Diz o provérbio africano que *são muitas as pessoas da pessoa*. Observando nossa subjetividade, constatamos que o diálogo e o cultivo de disposição para o diálogo interpessoal exigem disposição para outro diálogo - o intrapsíquico - que deve ocorrer em foro íntimo.

Em outras palavras, é preciso haver condições psíquicas que predispõem ao diálogo, dado que, entre os pré-requisitos para o diálogo entre indivíduos que adotam distintas representações da realidade ou distintas crenças se inclui a capacidade pessoal de colocar em diálogo os “habitantes” da própria subjetividade. Uma pessoa que tenha, por exemplo, dupla ou múltipla pertença religiosa, precisará que esses corpos de crença e/ou fé dialoguem satisfatoriamente entre si. Se, por exemplo, os princípios que fundamentam o fazer científico de um estudioso se opõem ou contradizem sua concepção de universo, tempo e pessoa, ou são cognitivamente dissonantes dos princípios que fundamentam sua prática religiosa, é indispensável o diálogo entre o pesquisador e o devoto que habitam sua subjetividade.

Essa necessidade é óbvia. Ao considerarmos que os fatores da dinâmica psicológica intrassubjetiva interagem continuamente com fatores de ordem sociocultural, temos a dimensão do que sejam os desafios para o diálogo autêntico.

Disposição para a acolhida, o dom e a dádiva são requisitos básicos para a realização de autêntico diálogo intrassubjetivo e interpessoal. Mas, além disso, é preciso considerar outros componentes da adesão a determinado sistema de crença ou de representação da realidade, que podem interferir. Entre esses componentes, incluem-se os apresentados a seguir.

Considerando que os âmbitos de diálogo - interpessoal e intrassubjetivo - não são estanques, ou seja, que a dinâmica estabelecida em cada um deles se reflete no outro, lembremos que as variações de indivíduo para indivíduo dependem, principalmente, de condições pessoais para estabelecer relações dialógicas nos dois âmbitos mencionados. Pichon-Rivière (1977) considera que as pessoas incapazes de estabelecer relações dialógicas e dialéticas, são capazes somente de estabelecer relações dilemáticas.

A interação entre esses âmbitos faz com que as conquistas obtidas em um deles ampliam as chances de

conquista do outro. O que significa isso? Significa que a possibilidade de uma pessoa estabelecer relações dialógicas e dialéticas com outra(s) pessoa(s) depende em grande parte de sua possibilidade de colocar em relação dialógica e dialética “as pessoas de sua pessoa”.

Consistência e congruência subjetivas favorecem, e muito, o diálogo que se pretende estabelecer. Na contramão, dialeticamente, experiências de diálogo bem sucedidas fortalecem o diálogo intrassubjetivo. Daí a importância inestimável de espaços propiciadores de diálogo inter-crenças e inter-representações da realidade. Esses espaços de diálogo são canteiros de cultivo de sementes. Tivemos no DiverPsi um bom exemplo de criadouro de sementes da Paz e da Justiça, por meio do estímulo ao diálogo.

Não podemos deixar à margem dessas reflexões o componente psicossocial da adesão a sistemas de crenças, nem a questão das implicações cognitivo-afetivas da formação identitária. Adoto a posição teórica que admite ser a identidade fortemente marcada pelas relações maioria/minoria. No caso brasileiro, em que a identidade branco-cristã constitui modelo identificatório hegemônico, o segmento branco é apresentado como “maioria”, tal identidade tornou-se marco de referência para os demais segmentos, impropriamente considerados minoritários e “inferiores”. A adesão a sistemas de crença dos segmentos populacionais dominantes explica-se parcialmente pelo fato de a pertença a grupos que adotam tais sistemas de crença favorecer a inclusão social ou, pelo menos, iludir quanto a essa possibilidade. Também no campo científico observamos ocorrências análogas a esta.

Sob a perspectiva econômica, nas sociedades ocidentais os homens são sobretudo egoístas: agem de acordo com os próprios interesses, raramente movidos pela gratuidade e sim pelo desejo de posse, domínio e prestígio. Nessas sociedades o componente econômico favorece o desenvolvimento de atitudes egoístas que, transbordando a esfera do econômico, impregnam as demais esferas. O sistema capitalista, que opera segundo a lógica do lucro, exige otimização de resultados, eficácia e produtividade, em conformidade com uma lógica que deixa pouca margem a valores como verdade, justiça, igualdade e solidariedade.

Na dinâmica de relações estabelecidas em espaços institucionais interfere também um componente político: o poder simbólico, como todo poder, simultaneamente complacente e intransigente, inclusivo e excludente, gera uma dinâmica de exclusão-inclusão. Observando a rotina de atores sociais, sejam quais forem os seus papéis, seja qual for a posição por eles ocupada no sistema hierárquico dos coletivos a que pertencem: certamente presenciaremos relacionamentos cuja ênfase recai ora na competição, ora na cooperação.

O fenômeno mencionado por Weber (apud PEREIRA, 2009) da transformação de cenários religiosos em “palcos de luta pacífica” é observável em outros cenários de convivência grupal e essa dinâmica exclusão-inclusão deve-se, em parte, à dificuldade, ou mesmo impossibilidade, de termos nas sociedades hierarquizadas espaços institucionais que não reproduzam esse modelo de relações.

Finalmente, consideremos a expressiva interferência do componente “sentido existencial” na dinâmica considerada: a ótica antropológica, enriquecida pelas contribuições da psicologia, que inclui entre seus objetos de interesse os dinamismos subjetivos e os processos de subjetivação, enfatiza, como assinalam Bizerril e Neubern, a importância de reconhecer os pontos de vista dos indivíduos como posicionamentos particulares no interior heterogêneo de um campo cultural. A observação desses coletivos que incluem entre suas tarefas o diálogo confirmou o fato de que a pluralidade das experiências existenciais dos indivíduos que os integram é mais bem compreendida à luz dos códigos socioculturais disponíveis para a sua compreensão.

Referências

BERNI, L. E. V. **Laicidade em Disputa**: um estudo a partir do Voto sobre Ensino Religioso Confessional no STF. Relegens Tréskeia, Curitiba, v. 9, n.2, 2020. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/relegens/article/view/72872>. Acesso em: 27 nov 2020.

BIZERRIL, J.; NEUBERN, M. Experiência religiosa e subjetividade no contexto contemporâneo: diálogo entre a Psicologia e a Antropologia. In: FREITAS, M. H. de; PAIVA, J.G. de (Org.). **Religiosidade e cultura contemporânea: desafios para a Psicologia**. Brasília: Universa, 2012.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Caderno de Deliberações**. Moção de apoio à inclusão do diálogo com as epistemologias não-hegemônicas e os saberes tradicionais nos ambientes de formação e pesquisa (14ª Moção - VIII CNP), 2013. Disponível em: www.cfp.org.br. Acesso em: 16 set 2020.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Caderno de Deliberações**. Moção de Repúdio - Contra ações reducionistas que atentem contra a liberdade de crença e consciência (15ª Moção - VIII CNP), 2013.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Carta GT Nacional Laicidade e Psicologia** (texto aprovado na APAF de maio de 2013). Disponível em: www.cfp.org.br. Acesso em: 16 set 2020.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Nota Técnica Psicologia, Religião e Espiritualidade, 2020**. Disponível em: www.cfp.org.br. Acesso em: 16 set 2020.

CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DE SÃO PAULO. Laicidade, Religião, Direitos Humanos e Políticas Públicas – Volume 1. **Coleção: Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e a Espiritualidade**. São Paulo: CRP - SP, 2016.

CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DE SÃO PAULO. Na Fronteira da Psicologia com os Saberes Tradicionais: Práticas e Técnicas. Volume 2. **Coleção: Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e a Espiritualidade**. São Paulo: CRP - SP, 2016.

CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DE SÃO PAULO. Psicologia, Espiritualidade e Epistemologias Não-Hegemônicas. Volume 3. **Coleção: Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e a Espiritualidade**. São Paulo: CRP - SP, 2016.

LUZ, M. T.; BARROS, F. B. **Racionalidades médicas e práticas integrativas em Saúde: estudos teóricos e empíricos**. Rio de Janeiro: Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro/ABRASCO, 2012. (Coleção Clássicos para Integralidade em Saúde).

PEREIRA, J. C. **Religião e Exclusão Social**. A dialética da exclusão e inclusão nos espaços sagrados da Igreja Católica. São Paulo: Santuário, 2009.

PICHÓN-RIVIÈRE, E. **El proceso grupal: del Psicoanálisis a la Psicología Social**. Buenos Aires: Nueva Visión, 1977.

RIBEIRO, R. I.; FRIAS, E. R. Etnopsicologia, Psicologia da Libertação e Educação para a Diversidade. In: GODOY, D. B. O. A.; BAIRRÃO, J. F. M. H. **Etnopsicologia Brasileira**. Mosaicos e Aplicações. Ribeirão Preto: FFCLRP/USP, 2018.

SCHERER-WARREN, I. Das mobilizações às redes de movimentos sociais. **Soc. estado**, Brasília, v. 2, n. 1, 2006. Dossiê: Movimentos Sociais. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69922006000100007>.

Acesso em: 10 ago 2020.

TEIXEIRA, F. Diálogo Inter-religioso. O desafio da acolhida da diferença. **Persp. Teol.**, [S.l.], v. 34, p. 155-177, 2002.

(Des)crença nos semblantes como operador clínico da Psicologia?

Jailson Salvador da Silva
Mestre em Psicologia pela UFSJ

Resumo: O artigo reflete sobre o impacto dos semblantes nos saberes tradicionais dos Reinadeiros de Oliveira com o intuito de pensar operadores clínicos aplicáveis à interface psicologia e tradição. As pluriépistemologias permitiram uma abordagem condizente e um outro estatuto para o estudo de tais manifestações. A análise toma como caso, os saberes que tratam a saúde psíquica dos Negros do Rosário, que circulam nos espaços litorâneos onde os processos de subjetivação acontecem na expressão religiosa e cultural denominada Festa de Nossa Senhora do Rosário. O escrito se organiza como um ensaio clínico, de teor bibliográfico, ao articular psicanálise e elementos do feminismo negro, como um operador clínico possível para a Psicologia, numa escuta ética, fundamentada por uma epistemologia afrocentrada e ou afroreferenciada. Como resultado deste percurso, pretendeu-se evidenciar um repensar das relações étnico-raciais na clínica questionando o substrato colonialista, tributário da maioria dos operadores da psicologia, a partir dos pressupostos decolonialistas e antirracistas.

Palavras-chave: Reinado, Tradição, Decolonialismo, Operador clínico, Psicologia.

Introdução

Os saberes tradicionais se inscrevem no campo da tradição pela dupla via: da atualização de um evento originário e pela invenção da singularidade. As pluriépistemologias em ruptura com uma epistemologia hegemônica eurocentrada, permitiram uma abordagem correspondente e um outro estatuto para o estudo de tais manifestações.

O Reinado de Nossa Senhora do Rosário, da cidade de Oliveira é tomado como estudo de caso a ser analisado por meio da interface Psicologia e Tradição¹, com o escopo de discutir a adoção de operadores clínicos para uma escuta profissional advertida dos sujeitos que processam em sua subjetivação os elementos simbólicos, reais e imaginários, presentes nesta expressão religiosa e cultural.

O Reinado, em sua antiguidade centenária, em Oliveira, engloba, em sua diversidade religiosa e cultural, elementos do Candomblé, vindo de Angola, de um Catolicismo colonial e da Umbanda. Nesta análise, por uma função litorânea, colocam-se em relevo, alguns espaços, derivados do Reinado, terreno fértil de experiências emancipatórias em seu desenrolar histórico, são eles: o 'Encontro de Cultura afro-brasileira de Oliveira', um grupo de profissionais reinadeiros, das mais variadas áreas do saber, que constroem ações afirmativas com os negros no município e; recentemente, o 'Reinadinho', um grupo de crianças e adolescentes cuja experiência fomenta, por sua inventividade, a tradição congadeira.

Esta manifestação religiosa e cultural, tomada como estudo clínico, permite pensar o que recebe a subjetivação dos "Negros do Rosário" produzida e atendida nos terreiros e ou quartéis, com seu tratamento próprio; que outro tipo de tratamento seria possível no Encontro de Cultura e o que receberia por meio de uma escuta clínica da Psicologia. Pretende-se, assim, evidenciar, como resultado deste percurso, um repensar das relações étnico-raciais na clínica, questionando o substrato colonialista, subjacente à maioria dos operadores da psicologia, a partir dos pressupostos decolonialistas e antirracistas.

¹ Artigo apresentado no I Congresso Mineiro de Psicologia, Laicidade, Espiritualidade, Religião e outros Saberes Tradicionais, GT 4 - Psicologia e outras Tradições, promovido pelo CRP-MG, de 3 a 5 de novembro de 2020.

1. A tradição no Reinado de Oliveira

Os saberes tradicionais são uma expressão exuberante no Reinado de Nossa Senhora do Rosário, na cidade de Oliveira², situada no centro-oeste mineiro. Estes saberes, a partir das pluriepistemologias³, na universidade, saltaram do que se classificou como senso comum, e se constituiu uma formação transversal⁴ em relação à epistemologia eurocentrada. Desde então, os conceitos amplamente em uso no social, como folclore, decretado em 17 de agosto de 1965, pela lei 56.747, saber popular; ou aqueles adotados pelos documentos católicos, como religiosidade popular e sincretismo, precisam de novos contornos ao tentar dar conta destas realidades.

Tais saberes se inscrevem no campo da tradição (GOMEZ, 2011, p. 388) pela via da rememoração fazendo pensar no aspecto atualizador de um evento originário, mas também, pela via da inventividade, estes saberes, trazem luzes aos apelos do fazer histórico dos Negros do Rosário⁵.

Os saberes tradicionais que circulam nesta expressão cultural e religiosa do Reinado vão das artes do canto, da dança e das técnicas de produção de instrumentos musicais até aos rituais vivenciados pelos reinadeiros, naquele mesmo período do ano⁶. Há uma coexistência plural, em que ritualística candomblecista, católica e umbandista são abrigadas pelo Reinado. Sem hierarquização, numa espécie de funcionalidade que faz parte da estratégia do possível, para que mesmo em tempos de uma cultura monolítica, tais tradições pudessem ter lugar.

Percebe-se, de saída, que o pluralismo religioso que vigora na constituição mesma do Reinado traz afinidades com o princípio da laicidade como um processo cotidiano de construção. Os saberes tradicionais no Reinado de Oliveira, portanto, sustentaram uma estratégia de resistência identitária em relação a uma tendência homogeneizante catequética; elaboraram um modo de lidar com as derivações das tradições de Matriz Africana pós- coloniais; e funcionam, ainda, como espaço de subjetivação. Os Reinadeiros de Oliveira assim apresentam seu mito fundante:

À época da escravidão, Nossa Senhora aparecera – numa gruta, no mar ou num tronco de árvore – a um negro que fora buscar madeira para fazer um carro-de-bois. Os religiosos brancos tentaram levar a imagem até a igreja, com procissão e banda de música, mas os esforços eram em vão, no dia seguinte, a imagem voltava ao mesmo lugar da aparição. Até que um terno de negros se ofereceu para buscar

² O Reinado de Nossa Senhora do Rosário é uma expressão cultural e religiosa oliveirense que tem sido estudada por vários pesquisadores reinadeiros, simpatizantes ou não. Os que vivem esta festa são chamados de Reinadeiros ou congadeiros como uma referência ao congo.

³ A decolonialidade enquanto projeto político e epistêmico implica uma análise da relação entre conhecimento e colonialidade. Trata-se de um lugar de crítica da epistemologia eurocêntrica e, desta maneira, dos discursos colonialistas. Além disso, a decolonialidade também diz respeito à emergência de distintos saberes que surgem a partir de diferentes espaços de pensamento. Vide Decolonialidade. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/95973>. Acesso em 28 de out de 2020.

⁴ <https://www.saberestradicionais.org/>. A UFMG conferiu à Pedrina Lourdes dos Santos, capitã de Massambique de Nossa Senhora das Mercês, do Reinado de Oliveira e a outros Mestres em Saberes Tradicionais em Minas Gerais, o título de doutora com todos os direitos de transmissão dos Saberes Tradicionais nas Universidades. Vide tese sobre a Capitã Pedrina e sua atuação universitária neste campo do saber, respectivamente: Soares, Dalva Maria, “Muita religião, seu moço!”: os caminhos de uma congadeira. Tese doutoral defendida no programa de pós-graduação de Antropologia Social, da UFSC. Destaco a Orientação de Tese de doutoramento de Altivo, Bárbara, pela UFMG, em 2019, intitulada: Rosário dos kamburekos: Espirais de cura da ferida colonial pelas crianças negras no reinadinho (Oliveira-MG).

⁵ A nomenclatura ‘Negros do Rosário’ surge na capa de um dos registros de áudio captado entre 1986 e 1987 no durante o Reinado pelas ruas de Oliveira. A produtora Titane lança esta obra em 1998, pela gravadora Lapa discos

⁶ Ciclo do Rosário é uma coordenada temporal que se entende de maio a outubro.

a imagem, com seus tambores, cantos e danças. Responsabilizando-se, diante de seu senhor, caso não obtivessem sucesso, pelo chicote no lombo, lá foram os negros, dançando o massambique⁷, com suas roupas simples e pés no chão. E assim, escoltaram a nossa Senhora para a Igreja. (Cf. MAURÍCIO E SANTOS, 1998)

As mitologias⁸, as divindades, as espiritualidades das três tradições se fizeram includentes e inventivas para estes reinadeiros. Mesmo que se convoque a uma tradição, a genuína originalidade, as subjetividades parecem manter viva as três tradições (ALTIVO, 2019, p. 12) que testemunham o processo inventivo da recriação das tradições africanas nas Américas pós-colonizadas, o processo de sincretismo com o catolicismo majoritário e a liberdade franqueada pelo paradigma do pluralismo religioso.

Os guardiões desses saberes tradicionais são pessoas e instituições. As pessoas são chamadas de “Os mais velhos” na idade ou pela iniciação nas tradições do Reinado, a eles cabe a manutenção dos fundamentos, sacramentos e mandamentos, como aspectos doutrinários da prática religiosa e o cuidado da instrução e aconselhamento dos “Os mais novos”. A instituição que se encarrega das relações com “a cidade letrada”, como nomeia Rubião (2010, pág. 20), no reinado de Oliveira é denominada pelos reinadeiros como “Estado Maior” e sua sede está na Casa dos Congadeiros⁹.

Inaugurado em 2012, pesquisadores de vários campos do saber (mestra em saberes tradicionais, capitães, reis e rainhas, jornalistas, historiadores, teólogos, cientistas da religião, psicólogos, psicanalistas, antropólogos, pedagogos, artistas, entre outras) ligados ao Reinado, decidiram formar um coletivo denominado “Encontro de Cultura afro-brasileira de Oliveira - ECAO”¹⁰, para discutir o processo de legitimação do fazer dos reinadeiros, a partir do contexto das Religiões de Matriz Africana. Cientes do abandono do modelo confessional de interpretação da experiência religiosa no intuito de avançar pelo paradigma pluri-religioso, o coletivo vai se constituindo como uma espécie de observatório¹¹ dos modos de subjetivação dos reinadeiros, neste espaço de construção simbólica.

Nos últimos anos, o reinado de Oliveira viu surgir o que se denominou congadinho. Um grupo de crianças e adolescentes que nas posições de Capitães, Caxeiros, dançadores, reis e rainhas, príncipes e princesas fomentam a ‘tradição congadeira’ (RUBIÃO, 2010, pág. 141). Algo que surge na subjetivação dos mantenedores desta tradição produzindo suspeita e expectativa.

Os reinadeiros são afrodescendentes que mantiveram, estrategicamente viva, a sua cultura e espiritualidade, a pesar das classificações segregatórias, de seus ritos e estilo de vida. São homens e mulheres negros, em sua maioria, em que o processo de colonização, apagou a descendência mais distante, deixando remanescente, o que se atualiza ao toque do tambor. Seus cantos retratam uma história que parece ter ficado recuada no tempo, ao mesmo instante que por meio dos processos identificatório geram força de resistência para as lutas cotidianas.

‘O tornar-se negro’, na acepção de Souza (1983), se faz possível numa experiência sustentada pelo coletivo, no Reinado, através da linguagem simbólica no espaço urbano do município de Oliveira. A área central da cidade pouco utilizada pelos reinadeiros durante o ano, nos dias do Reinado, os traz pelas ruas principais como reis, rainhas, príncipes e princesas, atraindo os olhares dos admiradores. O ciclo do Rosário

⁷ A escrita reflete a matriz linguística quimbundo que significa dança sagrada que vem de Angola (Cf. ALTIVO, 2019, p. 6).

⁸ PRANDI, R. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

⁹ Disponível em <<https://www.facebook.com/casadocongadeiro/>>.

¹⁰ Disponível em <<https://www.facebook.com/EncontroDeCulturaAfrobrasileiraOliveira/about>>.

¹¹ De fato, a prática do ECAO passa pela concepção de um núcleo de pesquisa, espaço de conversação que transmite o resultado de suas buscas e por vezes, se faz instrumento de informação e suporte às decisões do Estado-Maior e da sociedade em geral.

se apresenta como tempo em que se pode viver quem se é, tempo em que se fortalece pela pertença. O rufar dos tambores ecoam nos recantos da cidade sinalizando a presença do negro, no ontem e no hoje, daquele espaço geográfico.

1.1 As instâncias litorâneas de subjetivação dos Negros do Rosário

As duas instâncias que chamo litorâneas no Reinado de Oliveira são o 'Estado Maior' e o Encontro de Cultura Afro-Brasileira. Utilizo a expressão litorânea, primeiramente, valendo-me da semântica da travessia do Atlântico e em segundo lugar, para evocar o conceito de litoral, no qual Lacan (1956/2003, p. 20) fala de dois espaços topológicos distintos, de bordas modificáveis um pelo outro, sem que um defina o outro, de modo permanente¹².

Há uma condição litoral nos processos de subjetivação experimentados nas instâncias do 'Estado maior' e do 'Encontro de Cultura Afro-brasileira de Oliveira'. Todavia, esta mesma condição litoral localiza-se, também, nestas duas instâncias para com o próprio Reinado de Oliveira. O devir histórico dos Negros do Rosário se depara com as contingências que alteram suas bordas.

As exigências dos protocolos sanitários devido aos riscos da transmissão do coronavírus¹³ introduziram uma variável temporal e simbólica nova durante a pandemia de Covid 19. A espessura do tempo denso pelo toque dos tambores, pelo ritmo da dança e a sonoridade dos cantos foi minimizado pelas transmissões, organizadas pelo 'Estado Maior'. A impossibilidade do encontro, do cortejo, ativou memórias de tempos sombrios em que Festa do Rosário fora proibida no final da década de 20. As orações, devoções, visitas de coroa e de bandeiras que marcam as transformações subjetivas que reinadeiros vinculam aos ritos anuais foram realizadas por delegação.

Não foi a primeira vez que a tradição se encontrou com o inédito e teve que se adaptar. Algo daquilo que só se sentiria no corpo tais precauções deram outro encaminhamento. É preciso registrar historicamente tal leitura desta tradição neste tempo de pandemia. A Festa do Rosário acostumada a ser filmada precisou ser transmitida e os enquadres do cinegrafista, neste tempo em que a imagem diz tanto, gerou nostalgia e compensação.

Historicamente, os mantenedores das relações públicas do Reinado que compõem o Estado Maior fazem o serviço de relações públicas e constituíram a Casa dos Congadeiros como uma referência para o fazer artístico, cultural e religioso dos Negros do Rosário. Oficinas de instrumentos e de indumentárias incentivaram o que Nbembe (2014, p. 57) aponta que seriam os atributos do ser negro. Parece que esta instância vale-se da universalidade do reconhecimento do ser negro para manter as tradições.

Os aspectos subjetivos dos Reinadeiros são trazidos para os dispositivos de conversação, a partir do Encontro de Cultura Afro-Brasileira de Oliveira, numa perspectiva diferente da anterior. Nesta outra instância, o negro é um devir. Um 'tornar-se', no que tange sua maneira de amar, de intervir na sociedade, de assumir seu lugar de fala e de reconhecer as estratégias do racismo estrutural que lhe impactam sorrateiramente.

Para uma abordagem psíquica é importante reconhecer o trabalho de acolhida destas mesmas demandas feito dentro dos terreiros ou quartéis. Esses são espaços legítimos da tradição para os quais os sujeitos endereçam suas buscas de tratamento de suas vivências. A experiência ritualística, com seus ditos ancestrais, com sua medicina fitoterápica e simbologia promove um certo tipo de enlaçamento subjetivo para os Negros

¹² Esta é a lógica não-toda ou feminina que a psicanálise utiliza para lidar com a experiência de um gozo estranho.

¹³ Referência ao estado de pandemia declarado pela OMS em 11 de março de 2020.

do Rosário. As questões que emergem para esta interface psicológica e tradição a partir destas demandas, como se pode observar, são de ordem epistemológica primeiramente. Cansados de usar sua máscara branca na 'cidade letrada', a partir dos terreiros e quartéis os negros podem simplesmente se apresentar com sua pele negra, usando a expressão de Frantz Fanon (1952).

Tomar o Reinado de Oliveira como um caso é uma metodologia para evidenciar o que as epistemologias propostas pelos autores negros tem alertado sobre o modo de lidar com o negro levando em conta o racismo estrutural que oprime e a necessária postura antirracista de um profissional da psicologia nas relações interraciais da clínica. O profissional da escuta, advertido por uma abordagem psicológica decolonialista, poderá captar aspectos do sofrimento psíquico decorrentes da agressiva sutileza que os efeitos decorrentes dos mais de três séculos de escravidão (Cf. GOMEZ, 2019) vêm estruturando nossa sociedade brasileira.

Essas duas instâncias litorâneas lidam cada uma a seu modo com os sintomas inibidores gerados pelas enunciações paradoxais que reverberam pela cidade: não acredito numa raça negra, acredito na raça humana; a fé é boa, só não pode confundir; o povo do Rosário faz uma festa linda, o problema é que bebem muito e tem uma mistura. Estado Maior e Encontro de Cultura empreendem como podem o que aqui chamo de crença e descrença em relação aos semblantes, pois, a raça é um mero efeito de discurso (MILLER, 2017, p. 57); a fé do Rosário não é exclusivista; e sobre o modo que os reinadeiros lidam com sua vida, parece que há uma concepção própria para esse aprendizado que é silenciada. O reinado é lido pelos participantes como uma metáfora para a própria vida. Os movimentos de libertação coletiva, as táticas empreendidas, as alianças familiares e as revoltas diante do Outro opressor fazem parte de seu processo de subjetivação.

1.2 Tradição e o declínio generalizado do sentido

As Tradições são espaços de subjetivação por meio dos fenômenos psíquicos de identificação e de alienação significativa. As tradições religiosas tais como comparou Lacan (1974) funcionam na cultura como glândulas secretoras de sentido para os sujeitos que fazem seus arranjos psíquicos. Se por um lado, reconhecemos nas tradições esta potência secretora que não estingue e de modo pulsional, de fato, não se estingue; por outro lado, as tradições são confrontadas com uma derrisão generalizada do sentido. Mandil (2014), assim apresenta as variadas formas deste declínio:

[...] desde o fim das grandes narrativas, passando pelo próprio sentido da noção de natureza como modo de aparelhamento do real, atingindo os fundamentos da religião como forma de injetar sentido na vida, até o desvanecimento das bases sobre as quais se supunha estar apoiada a noção de 'humano'. (MANDIL, 2014, p. 342)

Nessas formas de declínio do sentido localizamos o real com o qual lida o sujeito religioso: a falta de um sentido absoluto para aquilo que nos sustenta e que está no fundamento da própria estrutura dos seres falantes. Lacan investiga a relação do sujeito com o religioso, reconhecendo a saída pelo sentido com uma vicissitude, não a única, nem a sua prioritária e ainda assim, sem ostentar uma postura antirreligiosa. Contudo, a psicanálise, desde Freud (1927, p. 267), põe em relevo a função psíquica da religião como uma ilusão que torna a realidade suportável. Para o fundador da psicanálise os bens culturais e as instituições que interferem na prática social são ilusões ou ficções. E, nesta vertente, ou seja, no campo do discurso, Lacan concebe o semblante como um conceito operativo que se distingue do fingir ou da oposição ao verdadeiro mas se afirma como a produção de um simulacro do discurso com o qual se haverá de lidar o sujeito. Todas as produções do sujeito falante participam como semblante da cultura, ora enodando algo em sua subjetividade, ora desenodando algo. Por isso, Lacan (1972-73, p. 83) se interroga sobre a nomeação Deus como uma das faces do gozo feminino. Interessa à psicanálise lacaniana, portanto, a relação que cada sujeito estabelece com

as formas religiosas produtoras de semblante, como algo inerente ao ser humano, da ordem do indestrutível, algo estrutural, como repetição que insiste e resiste. Ao mesmo tempo, que a psicanálise investiga o impacto dos semblantes produzidos pelos vários discursos do laço social sobre os sujeitos falantes.

É importante introduzir um adendo, neste ensaio clínico, para afastar qualquer forma de epistemicídio (CARNEIRO, 2005). A psicanálise, como um saber branco, europeu e tributário de uma tradição conceitual colonialista, não é a mesma ao longo de seu desenrolar histórico. Enfatiza-se, neste ensaio, o aporte de Lacan (1974-75) em que a linguagem e os modos de gozo do sujeito falante como substância dos enodamentos dos registros topológicos - real, simbólico e imaginário - constituem a subjetividade humana. A clínica dos modos de gozo levou a psicanálise de orientação lacaniana à questão do racismo e a segregação (LACAN, 1973/2003). Embora Veras (2018) assuma o atraso histórico da psicanálise, no Brasil, em abordar as questões do sofrimento psíquico ligadas ao racismo.

2. Operadores clínicos para uma intervenção étnica

Pensar operadores clínicos para uma intervenção com sujeitos atravessados por questões étnico-raciais e sobre os processos de subjetivação me remeteu à construção conceitual feita por Castro (2019) ao explicitar a articulação da ética com o seu agente: o psicanalista. Partindo da matemática, adota o termo operador para o campo psi distinto, pela natureza de sua intervenção, da utilização na cibernética, ou seja, referindo-se a sistema de controle das máquinas. Um operador, na análise matemática, é tomado como “símbolo de uma operação que se efetua sobre uma variável ou sobre uma função” (p. 15).

A especificidade desta formulação diz respeito, portanto, a uma articulação entre a ética do operador clínico e uma epistemologia afroreferenciada¹⁴ como um instrumento de intervenção possível para uma clínica que opere com pressupostos antirracistas. A articulação postulada aqui delimita um lugar para aquele que escuta numa relação inter-racial e dá contornos a sua ética.

Juntamente com os autores negros que dialogaram com a psicanálise para expressarem seu pensamento. Extraio dos Seminários de Lacan o conceito de semblante para esta construção do operador clínico. No Seminário 18, de um discurso que não fosse semblante, Lacan (1971) aponta a dimensão operativa do semblante:

Tudo o que é discurso só pode se apresentar como semblante, e nada se constrói aí senão sobre a base do que se chama significante. Desde esta perspectiva que apresento hoje, o significante é idêntico ao estatuto, como tal, do semblante.

O semblante é um significante para falar do esforço do simbólico para apreender o real, um modo de tratamento do real que aponta para um nó que configuram a repetição e o gozo (SALMAN, 2011, p. 346) para um sujeito. Nessa discussão sobre os saberes tradicionais e as instâncias de subjetivação dos Negros do Rosário a crença e a descrença nos semblantes se liga à operação clínica como intervenção possível. As religiões como secretoras de sentido para as tradições, diante da desordem do simbólico, enfrentam a erosão dos significados, efeitos de verdade. São os semblantes, ora enlaçados com a repetição e gozo e ora enlaçado com um vazio de significação que podem apaziguar algo do mal-estar da cultura que, por vezes,

¹⁴ A afrocentricidade como perspectiva epistemológica no contexto brasileiro é irrenunciável ao fazer profissional. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/344976542_A_afrocentricidade_como_perspectiva_epistemologica_no_contexto_brasileiro>.

explode em intolerância e violência.

Saber servir-se dos semblantes para prescindir deles é uma operação clínica; uma descrição da crença e descrença nos semblantes como operador clínico pode fazer avançar o fazer profissional de uma clínica orientada por pressupostos antirracistas.

O atendimento psíquico advertido do racismo estrutural se dará conta de que a relação profissional será atravessada pelas relações inter-raciais¹⁵. O psicólogo, como aquele que opera a/na clínica, posicionado epistemologicamente afroreferenciado e afrocentrado possibilitará encaminhamentos inéditos com cada sujeito que constrói seu caminho. Ao falar de um operador clínico penso na articulação que se pode fazer entre a ética psicológica e os conteúdos antirracistas para uma intervenção sobre os sintomas produzidos pelos efeitos do racismo.

Minha aposta neste artigo é esta e ela não é a primeira a subsidiar uma prática psicológica sensível ao sofrimento do sujeito negro. O Centro de referências técnicas em psicologia e políticas públicas (CREPOP), do Conselho Federal de Psicologia, lançou, com distribuição gratuita e disponível no site para *download*, em 2017, as Referências Técnicas para a atuação de Psicólogas (os) ligadas às relações raciais.

Os semblantes para Lacan (1971) são produzidos pelos discursos do laço social e tem como objetivo universalizar o singular, tendo em vista sua objetificação. Desta forma, a (des)crença é um ato assertivo gerador de saúde psíquica. O feminismo negro, como elaboração epistemológica afrodiaspórica, em seu contato com os aportes de Nbembe (2014, p. 273) relendo Fanon, enfatiza no operador clínico algo do político, na clínica do sujeito atravessado pelas questões étnico-raciais. Tal posição subjetiva possibilita uma intervenção mediante as estratégias sempre violentas de silenciamento, mistificação, naturalização, coisificação, neutralização da diferença, desautorização e privilégio enunciativo, evidenciados pelo paradigma da interseccionalidade (AKOTIRENE, 2019), que apontam para um singularização do sujeito negro, em meio aos semblantes que se acreditou ser um discurso de afirmação do negro. Primeiro, porque a ambiguidade da nomeação negro, pelo discurso do outro, já mostrou seus efeitos violentos historicamente. Segundo, porque entender-se negro, por meio da identificação, a atributos parece ser mais uma estratégia de gueto para a subjetivação destes sujeitos. A (des)crença dos semblantes como operador clínico da psicologia talvez possa operar, com estes sujeitos, apontando para o tornar-se negro pela diferença que numa experiência de extimidade com sua comunidade negras¹⁶ se autorizam, pelo seu modo de gozo, em sua singularidade.

Conclusão

Os saberes tradicionais dão corpo a uma tradição em que sujeitos se veem representados ou fazem a experiência da erosão do sentido. Os produtos da cultura capitalista liberal como semblantes, não raramente, contrastam com as tradições enfraquecendo os processos identificatório e gerando segregação.

A crença ou descrença nos semblantes é uma estratégia psíquica em relação ao que se repete no discurso de ódio pelo insuportável do gozo do Outro, que servindo-se dele e podendo prescindir dele, pode ser um horizonte nas variadas formas de lidar com o mal-estar no laço social.

A construção de um operador clínico que articule os elementos de epistemologias afroreferenciadas e antirracistas pode contribuir com a tarefa da psicologia como profissão nessa etapa histórica do seu fazer. Para além dos semblantes que fariam submergir o sujeito, na massa, a aposta no um da diferença, abriria

¹⁶ NBEMBE, A. **Crítica da Razão Negra**, p. 274.

uma via para uma invenção singular, sem perder de vista o laço social.

Referências

AKOTIRENE, C. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro, Polém, 2019.

ALTIVO, B. **Rosário dos kamburekos**: Espirais de cura da ferida colonial pelas crianças negras no reinadinho. Minas Gerais: Oliveira, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/30884>. Acesso em: 28 out 2020.

CFP. **Relações Raciais**: Referências Técnicas para a atuação de Psicólogos (os). Belo Horizonte: CREPOP, 2017

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Edufba, 1952/1980.

FREUD, S. O futuro de uma Ilusão. In:_____. **Cultura, Sociedade, Religião**: O mal-estar na cultura e outros escritos. (Obras incompletas de Sigmund Freud). São Paulo: Ed. Autêntica, 1927/2020.

GAIA, R. S. P. e SCORSOLINI-COMIN, F. A Afrocentricidade como perspectiva epistemológica no contexto brasileiro. **Revista África e Africanidades**, Rio de Janeiro, v. 34, 2020. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/344976542_A_afrocentricidade_como_perspectiva_epistemologica_no_contexto_brasileiro. Acesso em 28 out 2020.

GÓMEZ, A. Tradição. In.: HARARI, Angelina e RIBEIRO Vera A. (orgs. da ed Brasil). **Scilicet**: A ordem simbólica no século XXI. Belo Horizonte: Scriptum Livros, 2011.

KIDDY, E. W. Progresso e religiosidade: Irmandades do Rosário em Minas Gerais, 1889-1960. **Tempo**, Niterói, n. 12, p. 93-112, dez. 2001. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=167018164005>>. Acesso em: 28 out 2020.

LACAN, J. **O Seminário**: livro 22 - RSI, inédito, 1974-75.

LACAN, J. **“O triunfo da religião” precedido de “Discurso aos católicos”**. Tradução de André Teles. Revisão técnica de Ram Mandil. Rio de Janeiro: Zahar, 1974/2005.

LACAN, J. Lituraterra. In: LACAN, J. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2003.

LACAN, J. **O Seminário**. Livro 18: de um discurso que não fosse semblante. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1971/2009.

LACAN, J. **O Seminário**: livro 20 – Mais, ainda. Rio de Janeiro: J. Zahar, (1972-73/1999).

LACAN, J. Televisão. In: LACAN, J. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed. 1973/2003.

MANDIL, R. Sentido. In: ASSOCIAÇÃO MUNDIAL DE PSICANÁLISE. **Scilicet**: Real no século XXI. Belo Horizonte: Scriptum, 2014, v. , p. 342-344.

MILLER, J-A. **Extimidad**. Buenos Aires: Paidós, 2017.

NBEMBE, A. **Crítica da Razão Negra**. Trad. Marta Lança, Portugal: Antígona Editores Refractários, 2014.

PONTES, H. **O congado em Oliveira**: tributo a Leonídio João dos Santos. Poços de Caldas/MG: Sulminas, 2003

PRANDI, R. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001

RUBIÃO, F. P. **Os negros do rosário, Memórias, identidades e tradições no congado de Oliveira (1950-2009)**. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Os%20negros%20do%20ros%C3%A1rio.pdf>>. Acesso em: 28 out 2020.

SALMAN, S. Semblante. In: ASSOCIAÇÃO MUNDIAL DE PSICANÁLISE. **Scilicet**: A ordem simbólica no século XXI. HARARI, Angelina e RIBEIRO Vera A. (orgs. da ed Brasil) Belo Horizonte: Scriptorum Livros, 2011.

SILVA, A. C. R. F. da; MESQUITA, M. R. Interseccionalidade e participação política: a experiência de mulheres negras jovens feministas. **Rev psicol. polít.**, São Paulo, v. 20, n. 48 maio/ago, 2020. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519549X2020000200007>. Acesso em: 28 out 2020.

SOARES, D. M. **“Muita religião, seu moço!”**: os caminhos de uma congadeira. 2016. 171 f. Tese (Doutorado Antropologia Social) Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/95973>>. Acesso em: 28 out 2020.

SOUSA, N. S. Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

VERAS, M. **A contingência negra**. Disponível em: <https://www.ebp.org.br/correio_express/extra001/texto_MarceloVeras.html>. Acesso em: 28 out 2020.

A cultura das benzedeiros do cariri cearense e os ritos curandeiros

Djailson Ricardo Malheiro

Prof. bolsista do Programa Pesquisa Produtividade ESTÁCIO FMJ e
doutorando do programa de Pós Graduação em Geografia
da Universidade Federal do Ceará

Christian Dennys Monteiro de Oliveira

Prof. Associado do Departamento de Geografia
da Universidade Federal do Ceará

Resumo: A cura pela fé está presente na sociedade ocidental desde os primórdios da humanidade. Muitos buscam nas orações das benzedeiros respostas para curas de suas enfermidades, em alguns casos muito antes da procura por assistência médica. O ofício das benzedeiros é passado de geração a geração, porém, hoje, pode-se considerar que o papel das pessoas que curam pela fé está desaparecendo porque as novas gerações não têm interesse na continuidade desse legado. Diante do risco de desaparecimento dessa cultura surge a inquietação em saber em que espaços as benzedeiros ainda estão atuando. Objetivamos investigar e analisar as atividades dessas mulheres como movimento de resistência diante da medicina convencional. Percebemos um pesar nas falas das protagonistas da pesquisa ao relatar que as pessoas estão cada vez mais em busca da medicina convencional e que as não existe interesse das filhas ou netas seguirem com suas missões. Sabendo elas que, possivelmente, são as últimas benzedeiros da região e que desaparecerão juntamente com seu ofício de curar.

Palavras-chave: Benzedeiros. Cura. Fé.

Introdução

A saúde como apresentada atualmente remonta há pouco menos de cinco séculos, iniciada no período do Renascimento. Daí em diante, a medicina teve grandes avanços como ganhos de especialidades, industrialização dos medicamentos e o surgimento de tecnologia para exames dos mais simples aos mais complexos podendo, inclusive, mapear o corpo humano. Nesse momento, os mitos, rituais, magias e as justificativas das doenças relacionadas as questões divinas começam a dar lugar ao conhecimento científico.

Será que a fé para a cura de algumas enfermidades foi substituída pelos processos de medicalização? Hoje, ainda existem espaços para curandeiros/as, rezadores/as e conhecedores/as de ervas e palavras que durante milhares de anos atenderam às pessoas doentes foram “curadas e/ou salvas da morte”? Apresentamos na pesquisa, mulheres benzedeiros que resistem às mudanças do contemporâneo, tendo em suas comunidades o papel fundamental na crença da “cura pela fé”.

Buscando fragmentos e interpretações das análises de Eller (2018) podemos dizer que as palavras precisam ser bem ditas e muitas culturas acreditam que elas têm um grande poder de fazer coisas acontecerem. Dessa maneira, a crença se firma apresentada nos estudos interculturais os aspectos objetivos voltados à pretensão da verdade e subjetivos quando interpretados como estados mentais. Aqui está em disputa um protagonismo. De um lado as mulheres benzedeiros com suas crenças e conexões com o divino, tendo nelas um instrumento de cura através das palavras e da sua fé, auxiliando-as nos processos das benzas, e, do outro, a consolidação nos avanços das ciências médicas e da saúde.

Pretensiosamente, a pesquisa busca mapear e imortalizar registros de benzedeiros na região Metropolitana do Cariri cearense, mostrando, assim, a resistência do ofício ou missão de mulheres que dedicaram parte das duas vidas para ajudar pessoas das suas comunidades e até de outras regiões. Em geral são enfermos/as que necessitam de possíveis curas através das benzeções na certeza que estão diante de seres de luz que têm

uma conexão direta com o Divino e por isso podem ajudar nos processos da cura.

1. Benzimentos

1.1 Afinal o que é benzer?

Figura 1. Ato de benzer – “espinhela caída”.



Fonte: Acervo dos autores (2021)

Benzer é um ato de amor, troca de energia e doação do “pouco eu” para o seu necessitado. Uma palavra que transmite positividade é bem-dizer igual a benzer (NAYLAH, 2020 p. 33-34). As benzedeadas abdicam de muitos eventos ao longo da vida para se dedicar à cura através da oração e/ou da prece.

A prece e a oração fazem parte da semântica dita pelas benzedeadas como caminho ao encontro com o Divino e como força no poder da cura. A oração verbalizada nem sempre é ouvida ou entendida pelo paciente/cliente. Algumas consideram que essa incompreensão linguística faz parte da magia dos ritos. Entretanto, há aquelas que se fazem compreender nas palavras como uma maneira de compactuar o ato da reza e para que não se confundam com práticas que não são próprias das benzedeadas.

Para Piazza (1983 p. 108) “a prece revela a natureza da experiência religiosa e define o valor da fé que ela busca (...), é um fenômeno de comunicação e, pois, está vinculada à linguagem humana, tanto do gesto quanto da palavra”. Parte das benzedeadas entrevistadas colocam que a prece se dá através de frases curtas e ditas rapidamente, como que em meio a uma urgência de cura divina. Já a oração faz parte de um rito mais prolongado e algumas vezes com retornos para reforço no tratamento.

Naylah (2019 p. 34) reafirma que benzer é um ato simples e que atende à comunidade desde a antiguidade. Esses atendimentos sempre aconteceram e continuam se realizando nas residências das benzedeadas em meio aos seus afazeres domésticos e/ou do campo. Por esse motivo utilizam elementos que estão ao seu alcance como por exemplo tecidos, agulhas, linhas, velas, chás e o mais importante, as suas falas e a imposição das mãos.

Conhecidas como guardiãs de uma prática milenar, as benzedeadas protagonizam a manutenção de uma cultura e transformações na identidade das comunidades ao longo de séculos. Algumas delas chegam a ser conhecidas e reconhecidas até fora do seu lugar de residência, rompendo fronteiras e alcançando outros lugares. Nesses casos fazem uso da mística do poder da mente e da fé, benzendo a distância, sendo necessário apenas o nome, uma foto ou um objeto da pessoa que precisa ser curada através da benzedura (OLIVEIRA;

MALHEIRO; PINHO, 2020 p. 208).

1.2 Santos de devoção e religiosidade

Em geral as benzedeadas têm sua fé no catolicismo popular, na instituição católica e na conexão direta com o Divino: Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo. Os santos de devoção fazem esse elo do humano com sagrado e cada uma, além da diversidade de imagens, tem seu santo ou santa de coração/devoção como: Nossa Senhora, nas diversas manifestações e aparições de Maria; Santa Edwiges, Santa Luzia, Mártir Benigna – além dos santos oficiais e não oficiais como São João Paulo II, São Cristóvão, São Amâncio, São Francisco, Padre Cícero, Frei Damião entre outros/as (CALHEIROS, 2017).

Figura 2. Sala dos Santos e de benção, residência de uma benzedeadas



Fonte: Acervo dos autores (2020)

Calheiros (2017) aponta que “nem todas as benzedeadas são de religião católica, algumas estão em contato com outras religiões especialmente de matriz africana como a Umbanda e Candomblé, fato esse que influencia diretamente no modelo de ação do ofício”. É notório o receio de serem associadas com práticas de outras religiões por causa do preconceito. Não podemos culpá-las por esse medo haja vista que parte dessas mulheres não tem uma formação acadêmica e durante as suas vidas foi posto para elas que toda prática que não cumpra os ritos católicos ou das suas benzas, são consideradas maléficas. Mudar esse pensamento em pessoas idosas se torna mais difícil, mas algo passível de ser desconstruído com uma pedagogia que envolva explicação e informação de que cada religião tem suas práticas e crenças.

Oliveira, Malheiro e Pinho (2020 p.211) nos mostram como é o papel das benzedeadas para a comunidade em seus atos de acolher e cuidar do outro:

Vistas como mulheres sábias, amiga do bem, advogadas, ser de fé e devoção que tem o poder de curar através da fala marca o registro das benzedeadas, principalmente no sertão nordestino. É de grande percepção esse papel acolhedor onde também fica em evidência o respeito da população para com elas, nos mostrando que de fato a conexão entre benzedeadas e a comunidade é muito forte e com uma confiabilidade ímpar. Podemos até dizer que há uma relação maternal, pois em alguns casos seus “pacientes” chegam a chamá-las de mãe ou avó, tamanho respeito, admiração, crença e tempo de convívio, pois alguns casos uma benzedeadas acompanha duas ou três gerações em uma mesma família.

Para Santos (2009) “as rezadeiras ou benzedeadas são mulheres que realizam as benzeduras, termo que

abrange um repertório material e simbólico que pode ser bastante abrangente”. A autora ainda reafirma o que foi exposto anteriormente sobre o ofício das benzas:

Para executar esta prática, elas acionam conhecimentos do catolicismo popular, como “súplicas” e “rezas”, com o objetivo de restabelecer o equilíbrio material ou físico e espiritual das pessoas que buscam a sua ajuda. Para compor este ritual de cura, as rezadeiras podem utilizar vários elementos acessórios, dentre eles: ramos verdes, gestos em cruz feitos com a mão direita, agulha, linha e pano, além do conjunto de rezas. Estas podem ser executadas na presença do cliente, ou à distância. Em seu ofício, de amplo reconhecimento, essas mulheres “rezam” os males de pessoas, animais ou objetos, bastando apenas que alguém diga os seus nomes e onde moram.

1.3 Benzas e práticas integrativas

A indústria farmacêutica produz medicamentos para doenças específicas e os mesmos precisam de uma prescrição médica para administração. No caso das benzas existe uma diversidade de orações, preces e instrumentos utilizados nos rituais de cura. As benzedeadas têm um conhecimento amplo e que para cada processo de adoecimento fazem eles uso de práticas direcionadas para os problemas ou queixas das pessoas que as procuram para um tratamento considerado menos invasivo e que traz consigo “doses” de esperança e de cura presentes nas falas e nos gestos ritualísticos.

Rodrigues (2018 p. 114) aponta que “as terapias integrativas e complementares, ainda que assim denominadas como alternativas e complementares à medicina biomédica, trazem estratégias criativas de reinvenção de modos de cura”. Para os sujeitos que buscam os serviços das benzedeadas esse processo não é alternativo e sim uma prática de fé que ajuda, acolhe e cura os males do corpo e do espírito.

Infelizmente alguns profissionais da saúde negam a importância das benzedeadas nas comunidades por considerarem as práticas do benzimento como charlatanismo, bruxaria ou que a fé não pode ser considerada como elemento principal nos encaminhamentos da cura. Porém, temos profissionais que pensando em uma perspectiva agregadora, multiprofissional e multicultural reconhecem nessas mulheres um grande elo entre a comunidade e a instituição da saúde, potencializando dessa maneira o tratamento.

2. Caminhos metodológicos da pesquisa

A pesquisa qualitativa nos permite navegar pela subjetividade presente nos espaços das benzedeadas. Desse modo, fez-se necessário um trabalho agregador em diversas áreas do conhecimento e que se complementam com a Geografia, Antropologia, Psicologia, Filosofia, Saúde entre outras. E assim o fizemos a partir de uma busca pelos escritos da Fenomenologia. Buscamos em Moreira (2002 p. 67) alguns conceitos preliminares sobre esta para compor nossa fundamentação e destacamos o seguinte: “a fenomenologia é uma ciência cujo propósito é descrever fenômenos particulares, ou a aparência das coisas, como experiência vivida”. Entretanto, Dartigues (2003) apresenta a Fenomenologia como “estudo ou ciência do fenômeno. Como tudo o que aparece é fenômeno, o domínio da fenomenologia é praticamente ilimitado e não poderíamos, pois, confiná-la numa ciência particular”. Nesse caso, a investigação segue em torno dos processos dos benzimentos, das benzedeadas, dos ritos e da cura pela fé como elementos que transcendem a partir das vivências postas pelas mulheres que rezam e por seus “pacientes”.

A pesquisa tem como fomento, estudos da Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Ceará, do Laboratório de Estudos Geoeducacionais e Espaços Simbólicos – LEGES/UFC e do Programa Pesquisa Produtividade ESTÁCIO FMJ.

O interesse pelo tema se deu a partir da necessidade de conhecer o papel das benzedeadas na Região Metropolitana do Cariri (RMC) cearense e o porquê de a cada geração esse ofício vem diminuindo, correndo

o risco de desaparecer por completo. Percebemos a necessidade de imortalização através de registros dessas práticas culturais milenares e nesse caminhar encontramos muitos achados em diversas universidades, centros culturais, ONG's e associações com a mesma preocupação de manter vivo esse segmento da cultura popular, uma vez que faz parte da memória afetiva das pessoas.

Focamos nos nove municípios que compõem a RMC. Como roteiro objetivou-se traçar características próximas de cada lugar formando uma rede com aspectos socioambientais e culturais voltados para além do social, para o religioso institucionalizado e para uma religiosidade popular.

Entre benzedeadas e benzedores, a escolha em pesquisar mulheres se deu pelo seu papel social nas comunidades, não diminuindo o lugar que os homens também ocupam nesse ofício. Mas para a mulher benzedora é dada a função materna, de líder, de empoderamento e a sua maneira de acolher o outro com a sua sensibilidade e força a difere da figura masculina do benzedor.

3. A Região Metropolitana do Cariri cearense

A região do Cariri está localizada no sul do Ceará sendo composta por 29 municípios¹. A RMC surge oficialmente pela Lei Complementar nº 78 de 29 de junho de 2009, sendo contemplados nove municípios, sendo eles: Barbalha, Caririçu, Crato, Farias Brito, Jardim, Juazeiro do Norte, Missão Velha, Nova Olinda, Santana do Cariri (IPECE, 2017).

O catolicismo popular, principalmente, voltado para o Padre Cícero Romão Batista e os/as Santos/as oficiais da Igreja Católica permeiam a fé e o imaginário das pessoas nessa região. As características socioambientais e culturais se assemelham em confronto com o desenvolvimento de cada município.

A presença das benzedeadas tanto na área urbana quanto rural ainda resiste ao tempo e ao desenvolvimento regional. Muitos acreditam que a fé nessas mulheres pode de fato curar, entretanto, percebemos um número pequeno de benzedeadas em algumas localidades, chegando a ter apenas uma para atender toda uma comunidade.

4. As benzedeadas do Cariri cearense

Reconhecer nas benzedeadas elementos culturais dentro de um microespaço temporal a partir do sagrado, "a sala dos santos", é guardar na memória dos sentimentos, lembranças de acolhimento, fé e cura nos braços da simbologia materna que cuida. Cada geração que procura os atendimentos dessas mulheres guarda uma afetividade e uma sensação de abraço não apenas físico, mas espiritual como se se aproximasse de algo divino materializado nas benzedeadas. Meslin (2014 p. 396) fala um pouco sobre a função cultural da memória entre o sagrado e o humano:

A função cultural da memória é então lembrar ritualmente ao fiel os benefícios de seu Deus. Num nível mais interior, porém, a memória aparece também como o lugar possível da presença divina, no homem que se esforça por se recordar. A "lembrança de Deus" efetivamente é um tema frequente num grande número de espiritualidade e marca, de certa forma, a capacidade humana do divino.

¹ Municípios componentes do Cariri cearense: Abaiara, Altaneira, Antonina do Norte, Araripe, Assaré, Aurora, Barbalha, Barro, Brejo Santo, Campos Sales, Caririçu, Crato, Farias Brito, Granjeiro, Jardim, Jati, Juazeiro do Norte, Lavras da Mangabeira, Mauriti, Milagres, Missão Velha, Nova Olinda, Penaforte, Porteiras, Potengi, Salitre, Santana do Cariri, Tarrafas e Várzea Alegre.

Percebemos que a fé em Deus e a devoção em seus/as santos/as é a mola propulsora para décadas de dedicação, missão ou ofício como parte das benzedeiros preferem dizer. Em alguns municípios essas mulheres têm grande popularidade e reconhecimento local devido ao seu trabalho seguir realizado em muitas gerações da mesma família, traçando um laço afetivo e de respeito como se fossem quase um ser familiar e divinal. Malheiro et al. (2021) descreve essas mulheres como:

São mulheres queridas pela comunidade, que passam as suas vidas inteiras dedicadas a cuidar de suas famílias e dos necessitados de uma palavra, de uma oração e de um benzimento. Algumas são chamadas de mãe perante a comunidade, pois sua função materna em acolher a dor e sofrimento do outro lhes confere respeito admiração e crença em suas palavras de cura. Mulheres empoderadas, firmes e que, mesmo aquelas sem letramento, sabem fazer uso das palavras para confortar e aconselhar.

Conheceremos quatro dessas personalidades das benzas do Cariri cearense. Em geral são mulheres idosas que aprenderam a rezar por diversos caminhos. Algumas a mãe lhes ensinou, outras aprenderam sozinhas e há aquelas a que o dom da oração veio num momento de desespero por adoecimentos de familiares, através de sonhos ou inspiração divina. O fato é que independentemente de como adquiram seus ofícios, a missão está com elas até seus últimos dias terrenos. Todavia, a maioria não repassa seus conhecimentos para as gerações mais novas por acreditarem que caso ensinem possam perder as “suas forças de curar” e quando o repasso acontece, a mulher só pode geralmente fazê-lo a um homem e vice-versa. A oralidade é uma marca essencial nos processos de cura, por esse motivo que não deixam escritas as suas orações, como se até mesmo materializando a palavra, ela perdesse o seu sentido e valor de ajudar o outro.

4.1 Homenagem à Dona Otília – Benzedeira – pela vida rezando nas pessoas

Figura 3. Dona Otília, 1923-2020 (em memória).



Fonte: Acervo dos autores (2020).

Dona Otília, 97 anos de idade e mais de 80 como benzedeira, nascida em Abaiara – Ceará. Ainda na adolescência foi residir em Juazeiro do Norte onde aprendeu a rezar e teve como mentora uma beata que residia na casa do Padre Cícero Romão Batista. Tem em Nossa Senhora Aparecida e Santo Expedito seus santos de maior devoção. Segundo ela, as orações vêm da fé e por isso não podem ser cobradas. Em vida dedicou-se a ajudar as pessoas que, em determinados dias, enchiam sua sala à procura da sua benzeção. Nunca deixou de rezar porque se sentia muito bem com essa missão de vida.

4.2 Dona Maria Gercina – Benzedeira

Dona Maria Gercina, 65 anos de idade, benzedeira, professora e doutoranda. Os pais e o irmão eram benzedores. Ela nos fala: “Nunca peça pra rezar em ninguém, reze quando alguém pedir e nesse caso nunca deixe de rezar”; “Antes de Cristo já tinham as formas de benzer, Cristo curava e as pessoas o procuravam para esse fim. Claro que não rezamos igual a ele. Por isso a reza nas pessoas é cultural, milenar”; “A cultura vai ser perdendo porque os jovens rezam diferente ou não tem interesse”. Para ela, a reza é um instrumento de fé e ela mesma se sente como um instrumento de cura.

4.3 Dona Maria do Pobre – Benzedeira

Aos 73 anos de idade, ela reside na área rural de Farias Brito – Ceará. Dona Maria do Pobre começou a rezar aos 18 anos quando após dois meses em coma e ainda no hospital foi acordada por “um servo de Deus”. Na ocasião, ele lhe disse que a partir daquele momento seu nome seria Fátima e ensinou-a a rezar para que ajudasse a curar pessoas. Segundo ela, há momentos que chegam ônibus com pessoas de outras regiões em busca do seu encontro. Após cinquenta e cinco anos rezando nas pessoas ela nos diz: “me sinto bem, porque foi uma graça que Deus me deu e uma mensagem que deixou pra mim. Mesmo sem conseguir andar há quase cinco anos, mas não tenho nenhuma ferida e isso é uma graça, Deus me deu essa missão grande então eu tenho que atravessar”.

4.4 Dona Antônia Josefa – Benzedeira

Conhecida na localidade de Jamacaru, distrito de Missão Velha – Ceará, como Socorro de Romão, Dona Antônia Josefa tem 59 anos de idade e é benzedeira há 35 anos. Aprendeu a rezar com a mãe, que por sua vez aprendeu com o sogro. A mãe queria que, após sua morte, uma das filhas ficasse rezando em crianças. Sua primeira experiência como benzedeira foi rezando em seu primogênito. O conselho da mãe foi que nunca cobrasse nada porque a palavra de Deus vendida não serve. Segundo dona Socorro de Romão, para cada doença existem orações diferentes e que só não troca o Pai Nosso, a Ave Maria e a Salve Rainha.

Ela nos relata que se sente bem após tantos anos de reza porque aprendeu coisas boas nesse tempo e prossegue: “quando amanhece o dia eu levanto as mãos, agradeço e digo Deus muito obrigado pelas Graças recebidas, por todas as coisas que alcancei até aqui, principalmente com aquilo que eu não posso. Porque o mundo é de Deus”.

Nesta e nas demais narrativas percebe-se como o poder da fé (co)moveu as vidas dessas mulheres que têm no ofício da benzeção uma missão de amor ao próximo. Nota-se grandes proximidades das narrativas na construção de vida dessas mulheres-benzedeiros. As divergências entre suas práticas são mínimas diante do legado galgado em décadas de experiências e vivências de crenças, ritos e principalmente de acolhimento do outro em momentos de aflição.

Algo que se registra para além do imaginário da cura, mas na concretização e materialização quando no final de cada benzimento os ramos, por exemplo, estão totalmente murcho, sem vigor. Segundo as benzedeiros quando isso acontecer significa que a pessoa estava de fato adoecida e vai para o ramo, sem falar também que algo de ruim que esteja em que está sendo atendida não será transferido para quem está benzendo, como se criasse um escudo de proteção.

Apresentamos na tabela 1 uma amostragem das benzedeiros entrevistadas nos nove municípios que compõem a Região Metropolitana do Cariri cearense, aqui substituiremos seus nomes reais por Marias mais um pseudônimo:

Tabela 1. Benzedeiiras do Cariri cearense

| Nome fictício | Idade | Tempo/anos de benzedeira | Município |
|--------------------|-------|--------------------------|-------------------|
| Maria da Fé | 79 | 39 | Barbalha |
| Maria do Alto | 65 | 35 | Caririaçu |
| Maria da Cultura | 72 | 65 | Crato |
| Maria dos Caminhos | 73 | 55 | Farias Brito |
| Maria dos Filhos | 79 | 39 | Jardim |
| Maria da Paz | 97 | 80 | Juazeiro do Norte |
| Maria de Jamacaru | 59 | 35 | Missão Velha |
| Maria da Liberdade | 89 | 62 | Nova Olinda |
| Maria do Espírito | 64 | 34 | Santana do Cariri |

Fonte: Entrevistas com as benzedeiiras – autoria própria (2020/2021).

A tabela 1 nos mostra que a grande maioria dessas mulheres são representadas por uma em cada município e reiterando que alguns contam apenas com a presença de uma única benzedeira. Em geral são pessoas idosas e por questões físicas e mentais limitam seus atendimentos, mas não os abandonam totalmente focando em um público específico, como por exemplo as rezas em crianças. Com essa permanência das benzas resiste-se e preserva-se ao mesmo tempo a cultura local no campo das benzedeiiras. Oliveira, Malheiro e Pinho (2020 p. 216/217) pontuam essa exposição que fortalece esses processos de mudanças e de resgate para a permanência desse ofício nas comunidades e ao mesmo tempo mantendo “viva” essa cultura milenar:

As mudanças na sociedade contemporânea possibilitam riscos de extinção dessa prática, onde várias benzedeiiras admitem que por conta da idade, já não possuem tanta disposição física e espiritual para continuar com os procedimentos. (...) Vale ressaltar que existe uma contínua procura pelos serviços dessas mulheres, apesar da tecnologia está mais desenvolvida e com isso os avanços medicinais estarem mais presentes e eficientes, as benzedeiiras em si representam um meio de cura diferenciado, que se mantém vivo a partir da preservação dessa tradição.

Diante do exposto, Corrêa (2010 p. 13) diz que “a cultura pode ser vista em uma perspectiva abrangente, abarcando inúmeros aspectos como crença, hábitos, linguagem, arte, dieta alimentar e habilidades, ou em uma perspectiva restrita, na qual constitui os significados (re)construídos a respeito das diversas esferas da vida”. No caso das benzedeiiras e seus ritos a cultura subjetiva e mítica do ser divino através da imaterialidade e no campo da espiritualidade nos processos de cura.

Conclusão

Após um ano de investigação podemos dizer que os objetivos da pesquisa foram alcançados por termos conseguido investigar, localizar e perceber a resistência das mulheres- benzedeiiras em tempos modernos em que a indústria farmacêutica e as ciências da saúde, principalmente no campo da medicina apontam com grandes avanços tecnológicos, de pesquisas e com especialidades que atuam nas mais diversas patologias, como jamais visto na história da humanidade.

O ofício das benzedeiiras faz parte de uma cultura agregadora de elementos religiosos e/ou espirituais, ritos próprios pautados na ancestralidade numa busca de unir o sagrado com o humano para ajudar, proteger e curar pessoas enfermas. Mesmo que em alguns casos a palavra dita sirva como conforto psicológico e acolhimento humano para aqueles que buscam nas benzedeiiras sinais de esperança para seus males.

Vimos também que muitos adultos guardam em suas memórias afetivas momentos representativos

da infância presentes nas “salas dos santos” e vozes sensíveis de mulheres que tinham o “dom de curar”. Algumas ainda indicavam a partir de plantas medicinais manipulações que possivelmente potencializariam o fenômeno das benzas através do processo de cura e de fortalecimento da crença nas benzedeadas.

Por fim, as práticas integrativas já aceitas por muitos profissionais da saúde compactuam com o papel das mulheres-benzedeadas em suas comunidades. Dessa maneira fortalecem a empatia das pessoas em relação a equipe multiprofissional da saúde porque nesse momento sentem que as suas crenças e benzedeadas são respeitadas e valorizadas.

Referências

CALHEIROS, Karla Rachel Jarsen de Melo. A CURA ATRAVÉS DA FÉ: Um olhar sobre as benzedeadas/rezadeiras alagoanas. IX Mestres e Conselheiros Agentes Multiplicadores do Patrimônio. **Anais**. Belo Horizonte/MG:2017.

CORRÊA, Roberto Lobato. **Temas e caminhos da geografia cultural**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010.

ELLER, Jack David. **Introdução à antropologia da religião**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

IPECE. Instituto de Pesquisa e Estratégia Econômica do Ceará. **Perfil das regiões de planejamento Cariri**, 2017.

MALHEIRO, Djailson Ricardo et al. Benzedeadas do CRAJUBAR: saberes e práticas remanescentes. Iguatu – CE: Quipá Editora, 2021.

MESLIN, Michel. **Fundamentos de antropologia religiosa: a experiência humana do divino**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

MOREIRA, Daniel Augusto. **O método fenomenológico na pesquisa**. São Paulo – SP: Pioneira Thomson, 2002.

NAYLAH, Jacqueline. **Eu te benzo: o legado de minhas ancestrais**. 2ª ed. Porto Alegre: Besourobox, 2019.

OLIVEIRA, Christian Dennys Monteiro de; MALHEIRO, Djailson Ricardo; PINHO, Lucas Fernandes de. **A força da fé: existência, resistência e resiliência da religiosidade popular brasileira**. Ituiutaba: Barlavento, 2020.

PIAZZA, Waldomiro Octavio. **Introdução à fenomenologia religiosa**. 2. ed. reformulada. Petrópolis, RJ. 1983.

RODRIGUES, Melina Soares Rodrigues. **Benzedeadas e Raizeiras: entre novas e velhas práticas**. 2018. 154 f. Dissertação (Mestrado em Ciências e Tecnologia em Saúde) – Universidade de Brasília, 2018.

SANTOS. Francimário Vito dos. O ofício das rezadeiras como patrimônio cultural: religiosidade e saberes de cura em Cruzeta na região do Seridó Potiguar. **Revista CPC**, São Paulo, n. 8, p. 6-35, maio 2009/out. 2009.

Espiritualidade e religiosidade como dimensões para um cuidado integral a sujeitos em uso nocivo de álcool e outras drogas

Aline Maria Figueiredo Ko da Cunha

Especialista em Atenção a Usuários de Drogas no SUS
(Escola de Saúde Pública do Estado de Minas Gerais - ESPMG)
e em Educação na Saúde para Preceptores do SUS
(Instituto de Ensino e Pesquisa do Hospital Sírio Libanês/Ministério da Saúde)

Antônia Gonçalves de Souza

Psicóloga especialista em Direitos Humanos
(Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri - UFVJM)

Luís Paulo Souza e Souza

Prof. Dr. Adjunto do Curso de Graduação em Medicina do
Instituto de Saúde e Biotecnologia (ISB) da
Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e
Professor Credenciado da
Escola de Saúde Pública do Estado de Minas Gerais (ESPMG)

Resumo: Objetivo: Analisar a produção científica brasileira acerca do papel da espiritualidade e da religiosidade no consumo nocivo de drogas. Método: Revisão integrativa, realizada em fevereiro de 2019, nas bases de dados incluídas na Biblioteca Virtual em Saúde. Incluíram-se artigos publicados em português, disponíveis na íntegra eletronicamente e com acesso gratuito. Resultados: Foram selecionados 18 artigos após análise sistemática. A maioria dos estudos foi publicada em 2012 (n=3; 16,7%), era do tipo transversal, quantitativa (n=9; 50,0%), encontrou indícios de influência positiva da religiosidade e/ou da espiritualidade no menor consumo de drogas. Considerações finais: Destacam-se a influência da família e da educação religiosa na infância como fatores protetores ao uso nocivo de drogas através do desenvolvimento de uma religiosidade denominada intrínseca, que se aproxima do conceito de espiritualidade. A espiritualidade e a religiosidade são dimensões humanas que devem ser consideradas pelos profissionais da saúde, na busca da garantia do cuidado integral e do direito à saúde.

Palavras-chave: Abuso de Álcool; Abuso de Drogas; Espiritualidade; Religiosidade; Estratégia de Enfrentamento.

Introdução

O uso de substâncias psicoativas (SPA) esteve presente em diversos contextos da vida humana desde os seus primórdios, seja em práticas sociais e culturais, em ritos religiosos, no uso medicinal, como formas de obtenção de prazer ou alívio das dores existenciais. Nem sempre se constituiu em um problema de saúde ou social como vemos nos dias atuais. Foi a partir do século XX que o consumo de drogas se tornou uma preocupação mundial pelo seu aumento significativo e pelo comércio ilegal e suas consequências (OLIVEIRA et al., 2017).

Ações de prevenção e tratamento ao uso nocivo de drogas requerem um olhar abrangente para a vida humana, conforme é preconizado pela Política de Atenção Integral a Usuários de Álcool e outras Drogas, do Ministério da Saúde (BRASIL, 2003). Para se ofertar um cuidado integral em saúde, é imprescindível que as dimensões biopsicossociais do ser humano sejam contempladas, e, dentre elas, destacamos as dimensões espirituais e religiosas.

Por religiosidade, entende-se o conjunto de crenças e práticas ritualísticas de uma religião, realizadas coletiva ou individualmente, que auxiliam a aproximação com o sagrado. A espiritualidade é a forma pessoal de se relacionar com o sagrado, com algo transcendente, que produz sentidos para a vida (SILVA et al., 2010; ZERBETTO et al., 2017).

A relação do homem com o sagrado é milenar, sendo esta relação com o transcendente que possibilita ao homem encontrar respostas para suas questões existenciais e sentidos para o seu viver. No entanto, observa-se a marginalização dessas dimensões humanas pelos profissionais de saúde, em especial, no campo da Saúde Mental. As construções espirituais ou religiosas dos indivíduos têm sido tratadas por esses profissionais como algo imaginário ou de menor importância quando comparadas com o saber científico e técnico, que se impõem como o saber legítimo. Sendo assim, um recurso importante de auxílio fica de fora dessa relação de cuidado (CUNHA et al., 2020).

O presente estudo consiste em uma revisão integrativa de literatura, que visou analisar a produção científica brasileira acerca do papel da espiritualidade e da religiosidade diante do uso abusivo e da dependência de álcool e outras drogas.

A pesquisa iniciou com a definição do seguinte problema: *“Qual é o papel da espiritualidade e da religiosidade diante do uso abusivo e/ou dependência de álcool e de outras drogas?”*. A hipótese inicial era de que as dimensões espirituais e religiosas do ser humano, quando fortalecidas, aumentam sua capacidade de lidar com frustrações e sofrimentos oriundos da vida. Ao aumentar a resiliência psicológica¹, a espiritualidade e a religiosidade atuam como fatores protetores contra o uso nocivo de substâncias psicoativas.

Assim, seguiram-se protocolos já estabelecidos e cientificamente aceitos para elaboração desta revisão (MENDES; SILVEIRA; GALVÃO, 2008; SOUZA; SILVA; CARVALHO, 2010). A revisão foi desenvolvida de forma sistematizada, seguindo as etapas preconizadas por Souza, Silva e Carvalho (2010): 1) elaboração da pergunta norteadora; 2) busca ou amostragem na literatura; 3) coleta de dados; 4) análise crítica dos estudos incluídos; 5) discussão dos resultados; 6) apresentação da revisão integrativa.

A busca bibliográfica ocorreu na primeira quinzena do mês de fevereiro de 2019 e foi realizada por mais de um autor, separadamente, para validá-la. Os critérios de inclusão utilizados foram: textos em português, do tipo artigo original (observacionais, experimentais, relatos de experiência, entre outros), disponíveis eletronicamente, de forma completa e gratuita. Como critérios de exclusão, foram adotados: estudos repetidos nas bases de dados, que abordavam o consumo de SPA que não se enquadrava na modalidade de abuso ou dependência, revisões de literatura, relatórios técnicos, dissertações e teses.

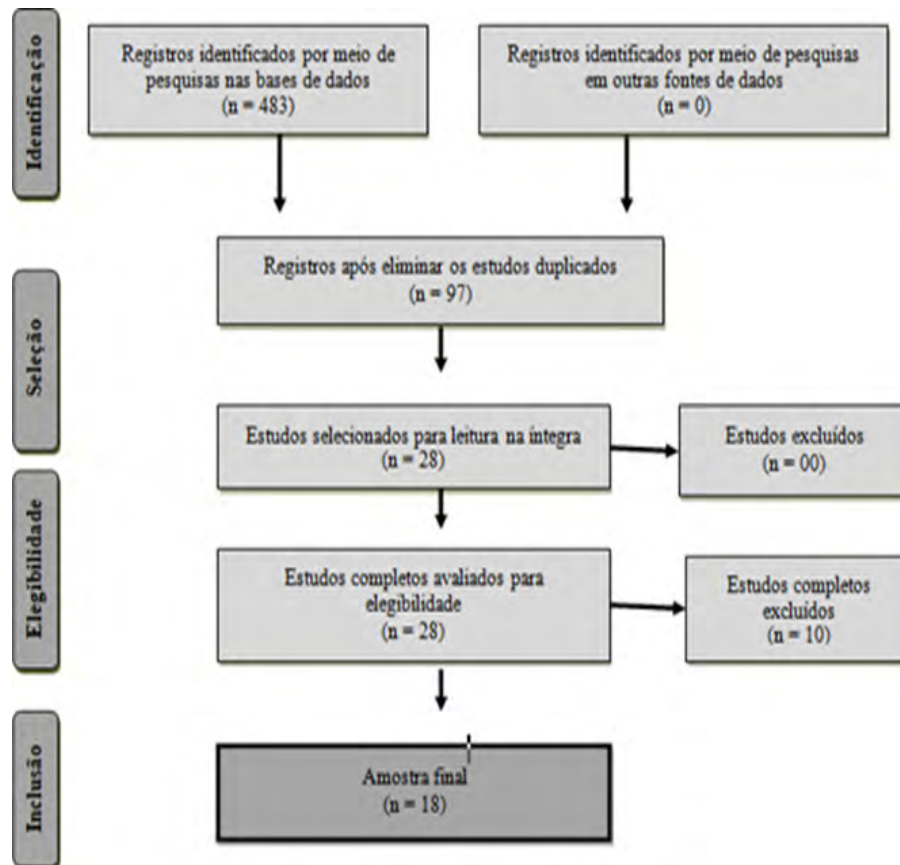
Para a coleta de dados, foram utilizadas as bases indexadas junto à Biblioteca Virtual em Saúde (BVS). Estas bases foram escolhidas pelos autores por entenderem que abrangem a literatura publicada no Brasil e incluem periódicos conceituados da área da saúde. Após consulta aos Descritores em Ciências da Saúde (DeCS), foram selecionados dez descritores com o intuito de ampliar a capacidade da busca. Os descritores utilizados foram “Abuso de Álcool”, “Alcoolismo”, “Abuso de Drogas”, “Dependência de Drogas”, “Espiritualidade”, “Religiosidade”, “Resiliência Psicológica”, “Resiliência”, “Enfrentamento” e “Estratégias de Enfrentamento”. Foi realizado o cruzamento dos descritores utilizando os operadores booleanos “AND” e “OR”.

As referências relevantes foram selecionadas pelos títulos e resumos por mais de um autor, sendo que as discordâncias foram resolvidas por consenso. Caso o resumo estivesse indisponível, o texto completo era

¹ Definida, segundo os Descritores em Ciências da Saúde (DeCS), como “habilidade humana de se adaptar diante de tragédias, traumas, adversidades, privações e de fatores estressantes significativos e corriqueiros da vida”. Disponível em: <<http://decs.bvs.br/cgi-bin/wxis1660.exe/decsserver/>>. Acesso em: 27 abr 2019.

acessado a fim de determinar elegibilidade. O esquema de seleção e inclusão dos artigos é representado na Figura 1.

Figura 1. Esquema representativo dos procedimentos de seleção dos artigos. Fevereiro, 2019.



Fonte: Os autores (2019).

Realizou-se uma leitura mais criteriosa dos 18 artigos, de forma analítica e interpretativa, buscando ordenar as informações contidas nas fontes com a leitura analítica e buscando conferir um significado global dos dados encontrados, tornando possível uma associação com conhecimentos previamente obtidos com a leitura interpretativa. Destaca-se que a análise dos estudos foi baseada em protocolos já estabelecidos (SAMPAIO; MANCINI, 2007; MENDES; SILVEIRA; GALVÃO, 2008; SOUZA; SILVA; CARVALHO, 2010), adaptados ao objeto deste estudo; avaliando-se: título e autores do artigo; ano de publicação; local e população do estudo; tipo de abordagem e método do estudo; tipo de drogas analisadas pelos autores (álcool ou outras drogas); critérios de análise do consumo de drogas e da espiritualidade e religiosidade; diferenciação entre os conceitos de espiritualidade e religiosidade e entre ter e praticar uma religião; principais resultados (papel da espiritualidade e religiosidade); qualidade do conteúdo; discussão das ideias dos autores; e limitações dos estudos.

Resultados e discussão

Para facilitar a apresentação dos resultados, criou-se um quadro sinóptico que contemplou os aspectos considerados pertinentes (**Quadro 1**).

Observou-se que maior parte dos estudos foi publicada no ano de 2012 ($n = 3$; 16,7%); na região Sudeste

(n = 11; 61,1%); era do tipo transversal, quantitativo (n = 9; 50,0%); desenvolvida com usuários de substâncias psicoativas em tratamento (n = 8; 44,4%). Dos 18 textos, 12 (66,7%) foram encontrados na base de dados Literatura Latino-Americana e do Caribe em Ciências da Saúde (LILACS), 3 (16,7%) na Base de Dados de Enfermagem (BDENF), 2 (11,1%) na Index Psicologia (Index Psic) e 1 (5,6%) na Literatura Internacional em Ciências da Saúde (MEDLINE).

Destaca-se que, em relação ao tipo de droga analisada pelos autores, maior parte dos estudos (n = 8; 44,4%) analisou o papel da espiritualidade e/ou da religiosidade no consumo de álcool e outras drogas, especificando os tipos de drogas analisadas; seguido por aqueles que analisaram especificamente no consumo de álcool (n = 6; 33,3%). Destacam-se aqueles estudos que citavam “consumo de drogas”, no geral (n = 3; 16,7%), além daqueles que analisaram especificamente no consumo de crack (n = 2; 11,1%). Quanto à diferenciação do conceito de espiritualidade e religiosidade, 10 (55,6%) dos artigos a levou em consideração, e 9 (50,0%) estudos diferenciaram a prática religiosa de ter uma religião.

Quadro 1. Descrição dos artigos incluídos na revisão segundo variáveis de interesse. Fevereiro, 2019.

| Título do artigo | Autores, ano de publicação e local da pesquisa | População | Tipo e abordagem / método do estudo | Drogas analisadas | Critérios de análise do consumo de drogas | Critérios de análise da espiritualidade e da religiosidade | Papel da espiritualidade e da religiosidade no abuso e/ou dependência de drogas* |
|---|---|---|---|--|---|--|---|
| Fatores protetores de adolescentes contra o uso de drogas com ênfase na religiosidade | Sanchez; Oliveira; Nappo (2004). Rio de Janeiro – Rio de Janeiro | Adolescentes e jovens adultos de classe social baixa, moradores de favelas e conjuntos habitacionais do governo | Qualitativo Entrevistas analisadas pela técnica de Análise de Conteúdo | Drogas psicotrópicas sem especificar quais | 1) Não usuários 2) Usuários abusivos | Não informado | Religiosidade e Espiritualidade como influências positivas para um menor consumo de drogas e na recuperação diante do uso abusivo |
| Religião e uso de drogas por adolescentes | Dalgarrondo <i>et al.</i> (2004). Campinas – São Paulo | Adolescentes de escolas públicas e privadas | Quantitativo Transversal, analítico, utilizando questionário autoaplicável | Álcool, Tabaco, Medicamentos Maconha, Solventes, Cocaína e Ecstasy | Definições da Organização Mundial da Saúde (OMS): 1) Uso no mês 2) Uso frequente 3) Uso pesado | Variáveis relacionadas à religiosidade: ter ou não uma religião, filiação religiosa; tempo em que está na religião; frequência de ida à igreja mensal; considerar-se uma pessoa religiosa e educação religiosa na infância | Religiosidade como influência positiva para um menor consumo pesado (abusivo) de drogas |
| Religiosidade e problemas com o álcool: um estudo de caso | Xavier (2005). Não informado | Etista do sexo masculino em psicoterapia particular | Qualitativo Estudo de caso único, com entrevista em profundidade | Álcool | Já foi definido que o participante era dependente alcoólico | Questões norteadoras sobre a relação da religiosidade e os problemas com o álcool | Religiosidade- Espiritualidade como influência positiva no tratamento da dependência alcoólica |
| Intervenção religiosa na recuperação de dependentes de drogas | Sanchez; Nappo (2008). São Paulo – São Paulo | Ex-usuários de drogas que frequentavam instituições religiosas | Qualitativo Entrevistas em profundidade, com observação participante | Álcool e outras drogas, como cocaína e crack | Dependência de drogas diagnosticada por meio da aplicação de questões do DSM-VI ¹ | Práticas religiosas (oração, frequência a cultos e outros) e dimensões espirituais (fé em Deus e na existência do espírito imortal) | Promoção da abstinência |

| | | | | | | | |
|--|---|--|---|------------------------|---|--|--|
| Alcoolismo e família: a vivência de mulheres participantes do grupo de autoajuda Al-Anon | Filzola <i>et al.</i> (2009). Não informado | Familiares de alcoolistas que frequentam o grupo Al-Anon | Qualitativo Entrevistas semiestruturadas | Álcool | Dependência de álcool do familiar das frequentadoras do grupo Al-Anon | Serem mencionadas como estratégias de enfrentamento do alcoolismo na família durante a entrevista | Estratégia de enfrentamento do alcoolismo na família |
| Relação entre prática religiosa, uso de álcool e transtornos psiquiátricos em gestantes | Silva <i>et al.</i> (2010). Juiz de Fora – Minas Gerais | Gestantes em acompanhamento pré-natal | Quantitativo Transversal, analítico, com instrumento aplicado pelos pesquisadores | Álcool e outras drogas | Uso disfuncional de álcool: por meio do AUDIT ² Abuso de uma ou mais substâncias psicoativas: por meio do MINI ³ | Aspectos da <i>religião</i> : ter ou não ter; filiação religiosa; e praticar ou não a religião | Religiosidade como influência positiva diante do uso abusivo de drogas e nula para uso de álcool |
| Uso de álcool e espiritualidade entre estudantes de enfermagem | Pillon <i>et al.</i> (2011). Interior de Minas Gerais | Universitários de uma instituição pública | Quantitativo Transversal, analítico, uso de questionário autoaplicável | Álcool | Uso disfuncional de álcool: por meio do AUDIT | Escala de Espiritualidade; Questões sobre espiritualidade e religiosidade | Influência nula diante do uso abusivo de álcool |
| Alcoolismo no contexto familiar: estratégias de enfrentamento das idosas usuárias da terapia comunitária | Ferreira <i>et al.</i> (2012). João Pessoa – Paraíba | Mulheres idosas que lidam com alcoolismo na família e participantes de Terapia Comunitária Integrativa (TCI) | Quantitativo Retrospectivo, documental, conteúdo organizado em forma de narrativas e categorias analíticas | Álcool | Registros de rodas de Terapia Comunitária Integrativa que mencionavam conflitos gerados por dependência de álcool na família | Registros de rodas de Terapia Comunitária Integrativa que mencionavam estratégias de enfrentamento do alcoolismo na família relacionados à espiritualidade/religiosidade | Estratégia de enfrentamento do alcoolismo na família |
| Oficinas de espiritualidade : alternativa de cuidado para o tratamento integral de dependentes químicos | Backes <i>et al.</i> (2012). Região central do Rio Grande do Sul | Usuários de drogas em condições de extrema vulnerabilidade física, psíquica e social | Qualitativo Relato de experiência | Crack | Dependentes de crack em tratamento de desintoxicação da SPA em instituição hospitalar, em regime semifechado | Interesse em participar da oficina de espiritualidade | Influência positiva no tratamento |

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|--|--|---|---|
| Coping religioso-espiritual e consumo de alcoólicos em hepatopatas do sexo masculino | Martins <i>et al.</i> (2012). Juiz de Fora – Minas Gerais | Hepatopatas alcoólicos e não alcoólicos do sexo masculino em tratamento ambulatorial | Quantitativo Transversal, analítico, utilizando questionário autoaplicável | Álcool | Instrumentos validados no Brasil para rastreamento de: 1) Síndrome de Dependência Alcoólica na vida: por meio do questionário CAGE ⁴ ; 2) Uso disfuncional de álcool: por meio do AUDIT | <i>Coping</i> Religioso-Espiritual(CRE), por meio da Escala de <i>Coping</i> Religioso-Espiritual | Não foi encontrada associação entre maior uso de CRE e menor consumo de álcool. Índícios que de o CRE Positivo produza benefícios à saúde física e mental, mas, que o CRE Negativo gere prejuízos à saúde |
| Fatores de risco e proteção à recaída na percepção de usuários de substâncias psicoativas | Silva; Guimarães; Salles (2014). Município do interior de São Paulo | Usuários de drogas em uma Comunidade Terapêutica | Quantitativo Transversal, descritivo, utilizando questionário semiestruturado | Álcool, Cocaína/ <i>Crack</i> , Tabaco, Maconha, Inalantes, Anfetaminas/ <i>Ecstasy</i> , Alucinógenos | Uso abusivo e dependência de álcool e/ou drogas por meio de questionário baseado nos testes AUDIT; CAGE; ASSIST ⁵ e DUSI ⁶ | Ser mencionada como fator protetor à recaída no preenchimento do questionário | Religiosidade como influência positiva no tratamento |
| Uso de álcool e/ou drogas: avaliação dos aspectos da espiritualidade e religiosos | Gonçalves; Santos; Pillon (2014). Quatro municípios do interior de São Paulo | Usuários de drogas do sexo masculino em tratamento em CTs ⁷ , CAPS-AD ⁸ e em grupo de AA ⁹ . | Quantitativo Transversal, descritivo, utilizando questionário autoaplicável | Álcool, Maconha, Cocaína, <i>Crack</i> e outras | 1) <i>Uso disfuncional de álcool</i> : por meio do AUDIT, versão C 2) <i>Uso das demais drogas</i> : sim versus não | Avaliou questões da espiritualidade, por meio da Escala de Espiritualidade | Estudo descreve o perfil religioso e espiritual de usuários de SPA em CAPS-AD, AA e CTs. O resultado mais importante é que há diferença entre espiritualidade e prática religiosa entre grupos de usuários de álcool e drogas em tratamento |

| | | | | | | | |
|--|---|---|--|--|--|--|---|
| Adolescência, drogas e religiosidade no município de São Paulo – Brasil | Gomes <i>et al.</i> (2015). São Paulo – São Paulo | Adolescentes de escolas públicas e privadas | Quantitativo Transversal, analítico, com questionário autoaplicável | Álcool, Tabaco, Maconha e Cocaína | Critérios da OMS: "uso na vida", "uso no mês" e "uso pesado", utilizando o <i>Research and Reporting Project on the Epidemiology of Drug Dependence 10</i> | Foram avaliadas diversas orientações religiosas | Religiosidade como influência positiva para o menor consumo pesado de álcool, tabaco e maconha |
| Associação entre religiosidade e saúde mental em pacientes com HIV | Silva; Passos; Souza (2015). Pelotas – Rio Grande do Sul | Pacientes HIV positivo em tratamento ambulatorial | Quantitativo Transversal, analítico, por meio de questionário aplicado pelos pesquisadores | Álcool e Tabaco | Rastreamento de abuso e dependência de álcool, tabaco e outras drogas, por meio do teste de triagem ASSIST 2.0. | Religião: ter <i>versus</i> não ter; Prática religiosa: frequência à missa, culto ou sessão na religião do entrevistado e a oração; Religiosidade: conjunto de ter e praticar a religião | Religiosidade como influência positiva diante do abuso/ dependência do tabaco |
| Qualidade de vida, espiritualidade, religião e crenças pessoais de dependentes químicos em tratamento | Bettarello <i>et al.</i> (2016). Uberaba – Minas Gerais | Usuários de drogas do sexo masculino internados em uma Comunidade Terapêutica | Quantitativo Transversal, descritivo, utilizando questionário autoaplicável | Drogas psicotrópicas sem especificar quais | <i>Os participantes foram classificados como dependentes químicos previamente ao estudo</i> | WHOQOL-SRPB ¹¹ , contemplando oito facetas [conexão a ser ou força espiritual; sentido da vida; admiração; totalidade e integração; força espiritual; paz interior; esperança e otimismo; fé] | Apenas uma faceta da Espiritualidade e Religiosidade mostrou influência positiva no tratamento da dependência, que foi a "Admiração" (que envolveria admirar e apreciar as coisas, de forma a inspirar o usuário a viver) |
| Religiosidade e espiritualidade: mecanismos de influência positiva sobre a vida e tratamento do alcoolista | Zerbetto <i>et al.</i> (2017). São Carlos – São Paulo | Alcoolistas em tratamento em um Centro de Atenção Psicossocial Álcool e outras Drogas | Qualitativo Entrevistas analisadas pela técnica de Análise de Conteúdo | Álcool | Usuários diagnosticados com Transtornos mentais e comportamentais devidos ao uso de álcool - síndrome de dependência, de acordo com critérios CID-10 ¹² : F10.2 | Participante declarar ter uma religião | Influência positiva no tratamento |

| | | | | | | | |
|--|--|--|--|-------------------------------|---|---|--|
| Terapia Comunitária Integrativa como estratégia de enfrentamento às drogas entre internos de comunidades terapêuticas: pesquisa documental | Lemes <i>et al.</i> (2017). Barra do Garça - Mato Grosso | Usuários de drogas do sexo masculino de uma Comunidade Terapêutica | Qualitativo Retrospectivo, documental, analisando fichas de registro de rodas de terapia comunitária integrativa | Álcool, crack e outras drogas | <i>Definido a priori o público de dependentes químicos</i> | Dimensões da espiritualidade ou religiosidade terem sido mencionadas como estratégias de enfrentamento ao sofrimento oriundo da dependência química, nas rodas de TCI | Influência positiva no tratamento |
| O tratamento da dependência na perspectiva das pessoas que fazem uso de crack | Almeida <i>et al.</i> (2018). Recife, Jaboatão dos Guararapes, Cabo de Santo Agostinho e Caruaru – Pernambuco | Usuários de crack atendidos por um programa social governamental | Qualitativo Entrevistas analisadas pela técnica de Análise de Conteúdo | Crack | <i>Os participantes foram classificados como dependentes de crack previamente ao estudo</i> | Espiritualidade ter sido mencionada nas entrevistas como recurso relacionado ao sucesso do tratamento | Espiritualidade como influência positiva no tratamento da dependência do crack |

Notas: *A opção por trazer o papel separadamente se deu pelo fato de que, em grande parte dos artigos – principalmente os qualitativos, os autores não padronizam ou diferenciam a utilização dos termos no momento da coleta, aparecendo os termos de formas separadas nos achados. Assim, escolhemos apontar o efeito separado, nos artigos que assim o fizeram.

1 DSM-VI: Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders;

2 AUDIT: Alcohol Use Disorders Identification Test;

3 MINI: Mini International Neuropsychiatric Interview;

4 CAGE: Cut-down, Annoyed, Guilty e Eye-opener;

5 ASSIST: Alcohol, Smoking and Substance Involvement Screening Test;

6 DUSI: Drug Use Screening Inventory;

7 CTs: Comunidades Terapêuticas;

8 CAPS-AD: Centro de Atenção Psicossocial - Álcool e outras Drogas;

9 AA: Alcoólicos Anônimos;

10 Research and Reporting Project on the Epidemiology of Drug Dependence: Projeto de Pesquisa e Relatório sobre a Epidemiologia da Dependência de Drogas;

11 WHOQOL-SRPB: World Health Organization Quality of Life instrument-Spirituality, Religiousness and Personal Beliefs (teste de Qualidade de Vida da OMS que aborda Espiritualidade, Religiosidade e Crenças Pessoais);

12 CID- 10: Código Internacional de Doenças, versão 10.

A maioria dos artigos analisados encontrou indícios da associação positiva da espiritualidade e da religiosidade com o menor consumo de substâncias psicoativas, possibilitando inferir que atuem como fatores de proteção ao uso nocivo das mesmas, além de se apresentarem como um recurso complementar ao tratamento da dependência e abuso de drogas, bem como, suporte e estratégias de enfrentamento para os familiares de alcoolistas.

Os estudos que não encontraram essa associação positiva entre religiosidade e/ou espiritualidade e o menor consumo de substâncias psicoativas, se referiam à análise de consumo de álcool e ocorreram em três estudos, a saber, com gestantes (SILVA et al., 2010), com universitários (PILLON et al., 2011) e com hepatopatas (MARTINS et al., 2012).

No estudo de Gomes et al. (2015) com escolares do ensino médio, observou-se que a religiosidade apresentou associação positiva com o menor consumo pesado de álcool somente entre os jovens protestantes/evangélicos, uma vez que os não religiosos, os espíritas e os católicos apresentaram índices de consumo semelhantes. Algo que não ocorreu em relação às drogas ilícitas, pois os não religiosos apresentaram consumo pesado de maconha e cocaína com mais frequência do que os que declararam possuir alguma religião. Essa evidência se repetiu no estudo com gestantes, onde a prática religiosa não se associou estatisticamente ao menor consumo de álcool, mas se associou ao menor abuso de substâncias psicoativas (SILVA et al., 2010). Esse indício de que a religiosidade atue menos como um fator protetor ao consumo nocivo de álcool do que em relação a outras drogas precisa ser mais bem investigado em pesquisas futuras.

Na pesquisa com universitários de Pillon et al. (2011), a grande maioria da amostra (78%) se declarou católica. Em revisão de literatura realizada por Sanchez e Nappo (2007) foi evidenciado que os católicos apresentaram o maior consumo de álcool entre os diferentes grupos religiosos, assemelhando-se ao padrão de consumo dos que se declararam sem religião. As autoras discutem que a maneira como os indivíduos avaliam pertencer ou não a um grupo religioso pode interferir no resultado da pesquisa, e assinalam que pelo fato de o Brasil ser um país de maioria católica, muitos se autodenominam católicos sem ter uma prática religiosa ou um envolvimento mais profundo com sua religião. Quanto à amostra da pesquisa de Pillon et al. (2011), observamos que apesar da maioria da amostra se declarar praticante de sua religião (71%), os níveis de espiritualidade foram baixos (média de 12,9 e desvio padrão de 4,05), constatados pela Escala de Espiritualidade (Spirituality Self-Rating Scale - SSRS), evidenciando que praticar uma religião não é sinônimo de ser uma pessoa espiritualizada.

A partir dos resultados da Escala de Espiritualidade (SSRS), Pillon et al. (2011) destacam que os estudantes de enfermagem valorizavam a presença em cultos como

manifestação da sua espiritualidade, não acreditando que orações solitárias tivessem a mesma importância do que quando são feitas coletivamente. Esse dado nos permite questionar se a religiosidade manifesta pelos estudantes dessa amostra se trataria de uma religiosidade extrínseca, conforme definiram Dalgarrondo et al. (2004), a saber, uma religiosidade que estaria: “[...] relacionada à busca utilitarista na igreja de segurança, sociabilidade, status e auto-justificação” (DALGARRONDO et al., 2004, p.89), enquanto a religiosidade intrínseca estaria relacionada a valores religiosos e normas éticas pessoais introjetadas ao longo da vida. Estes autores propõem que a religiosidade intrínseca teria maior poder de proteção e moderação do uso de substâncias psicoativas do que a religiosidade extrínseca (DALGARRONDO et al., 2004).

A partir desses elementos, levantamos a hipótese de que baixos níveis de espiritualidade estariam relacionados a uma religiosidade extrínseca e elevados níveis de espiritualidade estariam associados a uma

² *Coping*: forma de lidar

religiosidade intrínseca; e que seria essa segunda forma de religiosidade que atuaria como fator de proteção ao consumo ou uso prejudicial de substâncias psicoativas. Questões estas que não foram completamente respondidas, mas que mostram um caminho importante a ser investigado em novas pesquisas.

O terceiro estudo em que o uso de recursos religiosos e espirituais não se relacionou ao menor consumo nocivo de álcool foi o de Martins et al. (2012) com hepatopatas em tratamento. Essa pesquisa utilizou a Escala de *Coping* Religioso e Espiritual (Escala CRE), que traz 66 estratégias consideradas como *coping* religioso/espiritual positivo (CREP) e 21 estratégias de *coping*² religioso/espiritual negativo (CREN), onde CREP se refere à relação positiva com a ideia de Deus e práticas religiosas, além de ações de auxílio ao outro e vivência de transformação íntima; e o CREN tem relação com concepções negativas de Deus e a insatisfação com instituições religiosas.

Os autores definem *Coping* Religioso-Espiritual como o uso de crenças e práticas religiosas e espirituais como meios de lidar com problemas, prevenir ou amenizar sofrimentos oriundos de circunstâncias estressantes da vida. Afirmam que eventos estressantes aumentam o uso de CRE, seja positivo ou negativo. Pessoas interpretam vivências difíceis como uma oportunidade de crescimento pessoal ou de conexão com Deus, assim como interpretam como um abandono ou punição por parte Dele (MARTINS et al., 2012).

Na análise dos consumos do álcool, foram utilizados o questionário CAGE para rastreamento de possível síndrome de dependência alcoólica na vida e o AUDIT para conhecimento do uso disfuncional de alcoólicos no último ano.

Essa pesquisa constatou que pacientes hepatopatas identificados como prováveis dependentes alcoólicos durante a vida apresentavam maior padrão de uso de coping religioso e espiritual, tanto positivo quanto negativo, bem como aqueles que eram prováveis não dependentes alcoólicos apresentavam menor padrão de uso de CRE positivo e negativo.

Martins et al. (2012) analisam que este resultado parece estar em contradição com outros estudos que constata menor consumo de álcool em indivíduos mais religiosos, no entanto, trazem uma chave interpretativa interessante. Citam estudos que apontam para uma maior utilização de recursos religiosos e espirituais diante de enfermidades e de eventos vitais estressantes. Considerando-se que todos os participantes de sua pesquisa eram hepatopatas em tratamento e que a dependência alcoólica poderia ser entendida como uma enfermidade a mais, os resultados encontrados tornam-se mais compreensíveis. A maior utilização do coping religioso e espiritual por este grupo pode ser entendida como uma estratégia de enfrentamento dos sofrimentos oriundos da enfermidade.

Ainda a respeito da pesquisa de Martins et al. (2012), destacamos um dado relevante. Foi constatado menor uso de CREN entre hepatopatas abstinentes e com consumo classificado como provável não dependência alcoólica na vida ou com consumo de álcool de baixo risco no último ano, assim como, foi observado maior uso do *coping* negativo entre os hepatopatas com padrão de consumo de provável dependência alcoólica na vida e com consumo de álcool de médio risco no último ano. Sugerindo que concepções e vivências negativas da religiosidade e da espiritualidade possam gerar efeitos prejudiciais à saúde. Os autores destacam que apesar de diversos estudos encontrarem evidências de que o uso de *coping* religioso/espiritual positivo esteja relacionado à promoção de saúde física e mental, sua pesquisa encontrou indícios de que o uso de coping negativo produza efeitos nocivos à saúde. Levantam a hipótese de que o uso de CREN tenha mais impacto negativo na saúde do que o uso de CREP gere benefícios à mesma. Diante disso, sugerem a ampliação de pesquisas que enfoquem os efeitos do coping negativo na vida e na saúde da população (MARTINS et al., 2012).

Dentre os benefícios relacionados à espiritualidade e à religiosidade encontrados nos 18 artigos, foram evidenciadas as ideias de resiliência, força pessoal, sentimento de proteção e amparo, transformação íntima, construção de sentidos para a vida e nova leitura da realidade, mudanças nos hábitos de vida, melhoria das relações interpessoais, redução da ansiedade e da angústia, alívio do sofrimento, sentimento pessoal positivo,

otimismo, respeito a limites, autorreflexão produzindo harmonia consigo e com o mundo, construção de nova rede de amizades e suporte social, melhoria na qualidade de vida.

Dalgarrondo et al. (2004), em estudo transversal com 2.287 estudantes do 1º e 2º graus de escolas particulares e públicas da cidade de Campinas, São Paulo, investigaram se diferentes variáveis da religiosidade tinham influência no uso frequente ou pesado de álcool e outras drogas. As variáveis pesquisadas são: ter ou não religião (qualquer denominação religiosa); filiação religiosa; frequência de ida à igreja por mês; considerar-se uma pessoa religiosa (muito, moderadamente, pouco ou não religioso); e educação religiosa na infância (muito religiosa, moderadamente, pouco ou não religiosa).

Na análise bivariada, com exceção da variável “frequência religiosa”, todas as outras relacionadas à religiosidade apresentaram significância estatística quando associadas ao uso pesado de drogas, apresentando uma relação inversa, ou seja, quanto mais religioso o subgrupo avaliado, menor a frequência de uso pesado de droga (DALGALARRONDO et al., 2004).

Evoluindo para a análise multivariada, a variável que mais se destacou quanto à associação a um possível efeito inibidor de consumo (no mês e uso pesado) de álcool e outras drogas foi “ter tido educação religiosa (ou muito religiosa) na infância”. Foi encontrada associação também entre a presença de sintomas psicopatológicos (identificada por meio do teste GHQ-12 – *General Health Questionnaire*) e as variáveis “não ter tido educação religiosa na infância” e “considerar-se uma pessoa não religiosa”. Os autores fazem uma interessante interpretação dos resultados encontrados em sua pesquisa:

De forma geral, os dados do presente estudo (maior influência da “educação religiosa”, “considerar-se mais religioso” e a menor influência da “frequência aos cultos”) indicam que dimensões da religiosidade relacionadas à internalização de normas, valores e atitudes morais e religiosas foram mais importantes do que uma possível prática social religiosa, como ir com frequência a cultos e missas. (DALGALARRONDO et al., 2004, p.88)

A variável “educação religiosa na infância”, para os autores, pode estar relacionada a normas morais e comportamentais bem definidas, a um ambiente sociofamiliar mais estruturado e a internalização de valores que dão sentido à vida. Sendo essa “bagagem interna”, consolidada na subjetividade do adolescente, que teria maior influência sobre o uso ou não uso de drogas (DALGALARRONDO et al., 2004).

Dalgarrondo et al. (2004) trazem os conceitos de *religiosidade intrínseca e extrínseca*. A primeira forma de religiosidade estaria relacionada a valores religiosos e normas éticas pessoais assimiladas no decorrer da vida por meio de relações sociofamiliares, que produzem modificações subjetivas profundas, influenciando o modo do sujeito ser no mundo, e a segunda-fera estaria relacionada à inserção em grupo religioso com o compartilhamento de seus ritos, crenças e normas, sem que essa experiência produza modificações subjetivas significativas. Os autores concluem que a religiosidade intrínseca possui maior poder protetor e moderador do consumo de drogas do que a religiosidade extrínseca.

Tanto o estudo de Dalgarrondo et al. (2004) quanto o de Gomes et al. (2015) constataram que protestantes fazem menor consumo nocivo de SPA do que outros grupos religiosos. Índícios que merecem maior investigação em pesquisas futuras. Alguns autores levantam a hipótese de que o fator de proteção atribuído à religião possa estar relacionado à menor permissividade em relação ao consumo de drogas dentro de uma dada religião, haver clareza entre o que é permitido ou não, entre o que é desejável ou não é importante para auxiliar o indivíduo a se posicionar diante das situações da vida (DALGALARRONDO et al., 2004; SANCHEZ; NAPPO, 2007). Outros autores atribuem esse possível fator protetor da religião ao suporte social ofertado por líderes e comunidade religiosa e a criação de nova rede de amizades onde a droga não é ofertada ou valorizada, sendo essa característica bastante marcante nos grupos protestantes (SANCHEZ; NAPPO, 2007; 2008; SILVA; GUIMARÃES; SALLES, 2014; LEMES et al., 2017).

Sanchez e Nappo (2008) realizaram estudo de abordagem qualitativa e exploratória, através de observação

participante, durante 17 meses, em 21 instituições religiosas da cidade de São Paulo, com ex-usuários de drogas que haviam utilizado recursos religiosos e não- médicos para tratar a dependência de drogas e estavam abstinentes há, no mínimo, seis meses. As religiões católica, evangélica (protestante) e espírita (kardecista) foram escolhidas por representarem 95% da população brasileira que professa alguma religião. A amostra foi composta por 69 homens (81%) e 16 mulheres (19%). Houve predomínio do consumo de substâncias ilícitas como cocaína e crack entre os evangélicos; e entre os católicos e os espíritas, houve maior prevalência do consumo de álcool.

De acordo com os participantes da pesquisa, o principal fator que os vinculou à religião foi o acolhimento recebido no momento em que buscaram auxílio, destacando tanto a prontidão do acolhimento, quanto sua qualidade. Os entrevistados que buscaram tratamentos convencionais prévios mencionaram dificuldade de encontrar tratamento na rede pública, queixaram-se da demora para agendamento de consultas, além do tratamento frio e distante dos profissionais da área da saúde. Assim, o bom acolhimento nos diferentes grupos religiosos estaria relacionado à vinculação do novo membro ao grupo (SANCHEZ; NAPPO, 2008).

Os recursos de tratamento comuns às três religiões pesquisadas consistiam na frequência às reuniões religiosas, onde são feitas as leituras e reflexões acerca dos textos bíblicos (e no caso dos espíritas também das obras de Allan Kardec) que constituíam referenciais morais aos indivíduos (uma nova leitura da realidade); na prática regular da oração; no exercício da fé; e na conscientização da vida após a morte.

Para todas elas, a prece, ou oração, seria a forma de contato direto com Deus, como um diálogo entre pai e filho. Em relação ao tratamento da dependência, a oração é considerada o substituto da terapia farmacológica e teria função ansiolítica semelhante a um fármaco para esse fim. (SANCHEZ; NAPPO, 2008, p. 269)

A oração seria, portanto, uma forma de conexão com Deus, fonte irrestrita de força e amparo, que promoveria tranquilidade por meio de um estado meditativo. A oração estaria diretamente relacionada à fé, esta promoveria alívio das angústias vividas solitariamente através da crença em uma força superior, permanentemente disponível, que cuida e protege, com quem se divide o peso e a responsabilidade pelo tratamento. Já a crença na imortalidade da alma ampliaria a concepção de futuro, gerando efeitos nas ações da vida presente, como a adoção de hábitos mais saudáveis e a consequente melhoria da qualidade de vida (SANCHEZ; NAPPO, 2008).

Quanto às especificidades de cada grupo religioso, observaram-se entre os católicos a prática da confissão (perdão dos erros passados e perspectiva de um novo futuro) e a eucaristia (na comunhão os fiéis receberiam simbolicamente o corpo de Cristo que os protegeria e fortaleceria para os desafios), além da oferta de grupos que seguem os moldes do AA. Entre os evangélicos, encontraram-se a “célula”, um pequeno grupo de fiéis que se reunia semanalmente para ler a bíblia e se apoiar mutuamente; os cultos de cura e libertação; os testemunhos de fé durante os cultos; e a leitura bíblica regular como forma de receber bênçãos divinas. Já entre os espíritas, foram encontrados o “passe” que promoveria reequilíbrio energético; o método da desobsessão (similar ao culto de cura e libertação dos evangélicos, onde haveria um afastamento de influências espirituais negativas); e a utilização da moral contida nos evangelhos para instrumentalizar os seus membros a lidar com as dificuldades da vida. Não houve valorização no discurso dos espíritas das terapêuticas do passe e da desobsessão, mas enfatizaram que a sua religião promoveu modificação no modo de pensar e agir, melhorando a maneira de viver, sensibilizando-os para práticas de caridade, o que favoreceria o recebimento de ajuda dos “espíritos protetores” (SANCHEZ; NAPPO, 2008).

O tempo médio de abstinência dos entrevistados pertencentes aos três grupos foi de cinco anos, quase todos se encontravam abstinentes há mais de dois anos, um indício de sucesso do tratamento. Os espíritas foram os que apresentaram os períodos mais longos de abstinência e os evangélicos os mais curtos, sendo

provável que esse achado se relacione à diferença de faixa etária entre eles, pois os primeiros tinham em média 48,1 anos e os segundos, 35 anos (SANCHEZ; NAPPO, 2008).

Sanchez e Nappo (2008) ressaltam a importância do acolhimento e do suporte social ofertado num primeiro momento quando o usuário de drogas busca auxílio. No entanto, sinalizam que a espiritualidade propriamente dita emerge como recurso terapêutico num segundo momento. Possivelmente, quando a leitura de mundo do sujeito começa a ser transformada pelos estudos bíblicos e pela convivência com pessoas que já desenvolveram a própria espiritualidade, onde uma nova moral passa a nortear o seu jeito de pensar e agir no mundo. Além de uma possível construção ou resgate de sua relação com Deus, um Ser Superior com quem se estabelece uma relação de pai e filho.

Essa ideia se relaciona com o que foi encontrado na pesquisa de Dalgarrondo et al. (2004), que fala sobre a importância da educação religiosa na infância desenvolvendo o que nomeou *religiosidade intrínseca*, que se apresenta como um arcabouço moral, internalizado, que guia o sujeito em sua vida e norteia suas escolhas. Ela é constituída na relação com outro, ao longo da vida, mas é algo que se torna do próprio sujeito.

Damos destaque a esse conceito de religiosidade, e interrogamos se ele não estaria bem próximo ao conceito de espiritualidade, que parece ter ação mais significativa e duradoura do que a religiosidade extrínseca. Algumas práticas religiosas parecem ter efeitos reguladores externos, que parecem funcionar quando esse efeito autorregulador não está operante. No entanto, quando esses reguladores externos (exercidos pelos pares nas relações sociais dentro de comunidades religiosas) deixam de atuar, o indivíduo não consegue sustentá-los sozinho. Levantamos a hipótese de que a religiosidade intrínseca ou a espiritualidade sejam operadores mais efetivos e duradouros para a proteção ao consumo nocivo de drogas, porém, mais raros. Uma vez que para serem desenvolvidos é necessária uma trajetória relacional com outros espiritualizados, até que em algum momento aquela experiência deixa de ser externa e passa a ser interna, constitucional, ou seja, passar a fazer parte da subjetividade daquele ser, e, portanto, passa a nortear suas escolhas e ações, seja no campo do uso nocivo de drogas, seja nos diversos âmbitos da vida. Consideramos, ainda, que essa dimensão espiritual do ser também possa se constituir sem necessariamente passar pela relação com um outro espiritualizado, mas se desenvolver diretamente entre o ser humano e o ser metafísico ou Deus.

Para concluir, enfatizamos o conceito trazido por Gonçalves, Santos e Pillon (2014) de *transmutação da religião em espiritualidade* que parece estar em consonância com o que estamos propondo. Entendendo a espiritualidade como algo mais profundo do que a religião e do que a religiosidade extrínseca, que diz respeito a uma relação pessoal e íntima com o transcendente, com o metafísico, que amplia o olhar sobre o mundo e produz novos sentidos para a vida, trazendo possibilidades de realizações e satisfações não apenas materiais, mas, subjetivas e espirituais. Nesse sentido, a espiritualidade nos remete ao conceito freudiano de sublimação, onde a satisfação pulsional encontra caminhos mais elevados para a sua realização, como a arte, a ciência e, quiçá, a religiosidade e a espiritualidade. Algo que fica como mais uma vertente a ser explorada em pesquisas futuras.

As limitações da presente revisão relacionam-se ao fato de analisar somente artigos em português e a quase totalidade das pesquisas serem do tipo transversal, seja com abordagem quantitativa ou qualitativa. Assim, estudos de corte longitudinal nesta área precisam ser desenvolvidos, de forma a analisar mais profundamente a relação entre as variáveis, vendo como se comportam os sujeitos ao longo do tempo. As pesquisas nesse campo são relativamente recentes e ainda se encontram em fase de exploração do tema. Como desafios para o seu desenvolvimento, encontramos a multiplicidade de entendimentos e conceituações do que seja espiritualidade e religiosidade; a dificuldade de mensurá-las e, portanto, de comparar os estudos; a não clareza de quais variáveis desses constructos de fato atuam como fatores protetores e auxiliam no tratamento do uso abusivo de SPA; quais os mecanismos pelos quais essas dimensões influenciam na questão do consumo de álcool e outras drogas. Questões que ainda precisam ser respondidas, sendo importante avançar nas pesquisas.

Considerações Finais

A presente revisão encontrou indícios da associação positiva da espiritualidade e da religiosidade com o menor consumo nocivo de substâncias psicoativas, possibilitando inferir que atuam como fatores de proteção ao uso prejudicial das mesmas, além de se apresentarem como um recurso complementar ao tratamento da dependência e abuso de drogas e como suporte e estratégias de enfrentamento para os familiares de alcoolistas.

Poucos estudos analisando essa temática foram encontrados, demonstrando a existência de entraves e estigmas com relação ao tema e a dificuldade de reconhecer a espiritualidade e a religiosidade como formas de enfrentamento, cuidado e tratamento ao uso nocivo de drogas. Ressalta-se, portanto, que a abertura dos profissionais de saúde, em especial da Saúde Mental, para acolher o sujeito em sofrimento relacionado ao uso prejudicial de drogas, contemplando todas as suas dimensões, inclusive as espirituais e religiosas, é fundamental para a realização de um cuidado integral em saúde.

Referências

ALMEIDA, R.B.F. et al.. O tratamento da dependência na perspectiva das pessoas que fazem uso de crack. **Interface**, Botucatu, v. 22, n. 66, p.745-756, 2018. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-32832018000300745&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 20 ago 2019.

BACKES, D.S. et al. Oficinas de espiritualidade: alternativa de cuidado para o tratamento integral de dependentes químicos. **Revista da Escola de Enfermagem da USP**, São Paulo, v.46, n.5, p.1254-1259, 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0080-62342012000500030>. Acesso em: 02 jun 2019.

BETTARELLO, V. C . et al. Qualidade de vida, espiritualidade, religião e crenças pessoais de dependentes químicos em tratamento. **Revista Eletrônica de Enfermagem**, [online], v. 18, p. 1-10, 2016. Disponível em: <<https://revistas.ufg.br/fen/article/view/41677/22101>>. Acesso em: 20 ago 2019.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria Executiva. Coordenação Nacional DST/Aids. A política do Ministério da Saúde para a atenção integral a usuários de álcool e outras drogas. Brasília: Ministério da Saúde, 2003.

CUNHA, A.M.F.K. et al. O uso e abuso de drogas no Brasil: aspectos históricos, conceituais e a discussão emergente envolvendo a Espiritualidade e a Religiosidade. In: MATOS,T.N.F. org. **Conhecimento e diversidade em psicologia: abordagens teóricas e empíricas**. Ponta Grossa: Editora Atena, 2020. p. 113-123. Disponível em:<<https://www.atenaeditora.com.br/arquivos/ebooks/conhecimento-e-diversidade-em-psicologia-abordagens-teoricas-e-empiricas>>. Acesso em: 20 jan 2021.

DALGALARRONDO, P. et al. Religião e uso de drogas por adolescentes. **Revista Brasileira de Psiquiatria**, [S.l.], v. 26, n. 2, p. 82-90, 2004. Disponível em:<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-44462004000200004&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 20 ago 2019.

FERREIRA, M. O. et al. Alcoolismo no contexto familiar: estratégias de enfrentamento das idosas usuárias da terapia comunitária. **Revista Rene**, [S.l.], v. 13, n. 1, p. 26-35, 2012. Disponível em:<<http://www.periodicos.ufc.br/rene/article/view/3762/2979>>. Acesso em: 20 ago 2019.

FILZOLA, C. L. A. et al. Alcoolismo e família: a vivência de mulheres participantes do grupo de autoajuda Al-Anon. **Jornal Brasileiro de Psiquiatria**, [S.l.], v. 58, n. 3, p. 181-186, 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0047-20852009000300007&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 20 ago 2019.

GOMES, M. B. et al.. Adolescência, drogas e religiosidade no município de São Paulo - Brasil. **Boletim de Psicologia**, São Paulo, v. 65, n. 142, p.1-13, 2015. Disponível em:<http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0006-59432015000100002&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 20 ago 2019.

GONÇALVES, A. M. S.; SANTOS, M. A.; PILLON, S. C. Uso de álcool e/ou drogas: avaliação dos aspectos da espiritualidade e religiosos. **SMAD, Revista Eletrônica Saúde Mental, Álcool e Drogas**, [online], v. 10, n. 2, p. 61-69, 2014. Disponível em:<http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1806-69762014000200003&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 20 ago 2019.

LEMES, A. G. et al. Terapia Comunitária Integrativa como estratégia de enfrentamento às drogas entre internos de comunidades terapêuticas: pesquisa documental. **SMAD, Revista Eletrônica Saúde Mental, Álcool e Drogas**, [online], v. 13, n. 2, p. 101-108, 2017. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1806-69762017000200007&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 20 ago 2019.

MARTINS, M. E. et al. Coping religioso-espiritual e consumo de alcoólicos em hepatopatas do sexo masculino. **Revista da Escola de Enfermagem da USP**, São Paulo, v. 46, n. 6, p. 1340-1347, 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0080-62342012000600009&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 20 ago 2019.

MENDES, K. D. S.; SILVEIRA, R. C. C. P.; GALVÃO, C. M. Revisão integrativa: método de pesquisa para a incorporação de evidências na saúde e na enfermagem. **Texto & Contexto Enfermagem**, [S.l.], v. 17, n. 4, p.758-764, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-07072008000400018&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 20 maio 2019.

OLIVEIRA, A. L.C.B. et al. Espiritualidade e religiosidade no contexto do uso abusivo de drogas. **Revista da Rede de Enfermagem do Nordeste**, Fortaleza, v. 18, n. 2, p. 283-90, 2017. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufc.br/rene/article/view/19273/29987>>. Acesso em: 18 fev 2019.

PILLON, S.C.et al..Uso de álcool e espiritualidade entre estudantes de enfermagem. **Revista da Escola de Enfermagem da USP**, São Paulo, v. 45, n. 1, p. 100-107, 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0080-62342011000100014&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 20 ago 2019.

SAMPAIO, R.F.; MANCINI, M.C. Estudos de revisão sistemática: um guia para síntese criteriosa da evidência científica. **Revista Brasileira de Fisioterapia**, [online], v. 11, n. 1, p. 83-89, 2007.

SANCHEZ, Z.V.M.; NAPPO, S. A. A religiosidade, a espiritualidade e o consumo de drogas. **Archives of Clinical Psychiatry**, São Paulo, v. 34, supl. 1, p.73-81, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-60832007000700010&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 20 ago 2019.

SANCHEZ, Z. V. M.; NAPPO, S. A.. Intervenção religiosa na recuperação de dependentes de drogas. **Revista de Saúde Pública**, [online], v. 42, n. 2, p. 265-272, 2008. Disponível em: <<https://scielosp.org/scielo>>.

php?script=sci_arttext&pid=S0034-89102008000200011>. Acesso em: 20 ago 2019.

SANCHEZ, Z. V. M.; OLIVEIRA, L.G.; NAPPO, S. A. Fatores protetores de adolescentes contra o uso de drogas com ênfase na religiosidade. **Ciência & Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 43-55, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81232004000100005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 20 ago 2019.

SILVA, C. S. et al. Relação entre prática religiosa, uso de álcool e transtornos psiquiátricos em gestantes. **Archives of Clinical Psychiatry**, São Paulo, v. 37, n. 4, p. 152-156, 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-60832010000400002>. Acesso em: 20 ago 2019.

SILVA, M. L.; GUIMARÃES, C.F.; SALLES, D. B. Fatores de risco e proteção à recaída na percepção de usuários de substâncias psicoativas. **Revista Rene**, Fortaleza, v. 15, n. 6, p. 1007-1015, 2014. Disponível em: <http://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/11324/1/2014_art_mlsilva.pdf>. Acesso em: 20 ago 2019.

SILVA, S. K.; PASSOS, S. M. K.; SOUZA, L. D. M. Associação entre religiosidade e saúde mental em pacientes com HIV. **Psicologia: Teoria e Prática**, São Paulo, v. 17, n. 2, p. 36-51, 2015. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-36872015000200003&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 20 ago 2019.

SOUZA, M. T.; SILVA, M. D.; CARVALHO, R. Revisão integrativa: o que é e como fazer. **Einstein**, São Paulo, v. 8, n. 1, p.102-106, 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/eins/v8n1/pt_1679-4508-eins-8-1-0102.pdf>. Acesso em: 20 maio 2019.

XAVIER, M. Religiosidade e problemas com o álcool: um estudo de caso. **Psicologia: Ciência e Profissão**, [online], v. 25, n. 1, p. 88-99, 2005. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932005000100008&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 20 ago 2019.

ZERBETTO, S. R. et al. Religiosidade e espiritualidade: mecanismos de influência positiva sobre a vida e tratamento do alcoolista. **Escola Anna Nery**, [online], v. 21, n. 1, p.e 20170005, 2017. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-81452017000100205&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 20 ago 2019.

Grupo de Trabalho 5

Psicologia e o atravessamento da religião nas questões contemporâneas

Coordenadores sala 1: **Luiz Henrique Lemos, José Maurício Ferraz e Wanderson Xavier Mendes**

Coordenadores sala 2: **Paulo S. Macedo, Anderson M. Maia, João e Glaydson de O. Souza**

Ementa: Compreender como a Psicologia observa a relação entre as questões do mundo contemporâneo e o fenômeno religioso, destacando as questões de gênero, raça, ambientais e políticas.

Feminino, a Religião e a Ciência: das deusas e sacerdotisas à continuidade do “martelo das feiticeiras”

Anderson Marinho Maia

Doutor em Ciências Sociais pela PUC/Minas

Soraia Aparecida Belton Ferreira

Doutora em Educação pela PUC/Minas

Resumo: O presente artigo apresenta uma análise sobre o feminino entre o saber da religião e da ciência e mostra subversão de valores que se perpetua na atualidade desde a misoginia histórica centrada na caça às bruxas. O feminino, portador da vida, que doava o conhecimento intuitivo, o grande elemento do cuidado e do ensinar ao outro, passou a ser violentado e marginalizado. De todas as épocas da história mundial, foi através do *Malleus Maleficarum* (o Martelo das Feiticeiras - Tratado inquisitorial de 1484), da acumulação primitiva de capital e do domínio do masculino que se oficializou o silenciamento do feminino nos campos da religião e da ciência. Deste modo, utilizou-se como metodologia uma interpretação sobre o feminino auxiliado por autores da psicologia analítica (Bynton, 1993 e Muraro, 1993), da filosofia da ciência (Russell) e da história (Federici). Concluiu-se que as consequências nefastas desta(s) violência(s) contra o feminino do período medieval/moderno são reforçados ainda no mundo contemporâneo como mutilação simbólica e real do(s) saber (es) do feminino.

Palavras-chave: feminino, religião, ciência, história, psicologia analítica

Introdução

Inspirado nas análises de Rose Marie Muraro (1993), Carlos Byington (1993), Bertrand Russell (2009) e Silvia Federici (1993), este artigo faz uma análise sobre o feminino relacionado ao *Malleus maleficarum* (o Martelo das Feiticeiras - Tratado inquisitorial, máxima do direito canônico contra hereges e feiticeiras), escrito no ano de 1484 pelos inquisidores dominicanos Heinrich Kramer e James Sprenger. Destarte, cada uma dessas análises a seu modo, com visões afins sobre a caça às bruxas, mostram a retaliação do feminino e também o que estas retaliações fizeram com a humanidade ao dificultar a livre expressão do feminino e negar sua contribuição para o mundo.

Para Carlos Byington (1993), analista junguiano, o *Malleus Maleficarum* é uma das páginas mais terríveis da história do cristianismo, soma-se a isto a análise filosófica de Bertrand Russell (2009) em sua obra *Religião e ciência* e a análise histórico social da acumulação primitiva do capital em o “Calibã e a bruxa” de Silva Federici (2017). O domínio masculino exagerado, as crenças supersticiosas que permaneciam e se misturavam a este domínio e o surgimento da acumulação primitiva de capital foram fatores que subjugarão o poder do feminino e ainda influenciam na marginalização do feminino na atualidade.

Desde o neolítico, o feminino era a representação do divino e passou a ser substituído pela representação do divino masculino. Segundo Rose Muraro (1993), intelectual feminista, de matricêntrica, a cultura humana passou paulatinamente a ser patriarcal. O feminino sempre teve força de representação simbólica. A esse respeito podemos citar: Nanã e Geia (Grandes mães Terra), as Parcas/Moiras (na condução do destino), Medeia (e sua importância na fuga dos argonautas) Menemosine e suas ninfas (na declamação da *Ilíada* e *Odisseia*), as Pitonisas (como intermediárias de Apolo), as Sibilas (na elaboração das leis do antigo Império Romano), Maria Mãe santíssima e Eva pecadora (na representação do cristianismo) (SOUZA, 1987; BILFINCH, 2006; COMMELIN, 199?).

Diante do que foi exposto, vale indagar: onde fica o feminino e seu conhecimento na religião e na ciência, uma vez que nos séculos XIII ao XVII, houve perseguição maciça ao saber do feminino sob a acusação de que muitas das mulheres eram servas do demônio e, mesmo no século XVIII com o Iluminismo, o feminino não foi devidamente valorizado?

Foi a partir da Alta Idade Média e o início da Idade Moderna, período de mudanças sociais, políticas, econômicas e psicológicas que o feminino foi veementemente combatido sob a ideologia da caça às bruxas, uma perseguição às feiticeiras. Dos cultos pagãos e populares com forte expressão do feminino, o mundo passava gradativamente para as religiões monoteístas com forte expressão do poder masculino (Judaísmo, Cristianismo e Islamismo). Após o momento em que o cristianismo foi aceito como religião oficial do Império Romano, o masculino – como eixo – entrou no poder papal com a primazia da Igreja Católica Apostólica Romana em Roma e a primazia da Igreja Católica Ortodoxa em Constantinopla.

No Ocidente europeu, o cristianismo aliado ao poder papal deu origem a duas correntes filosófico-teológicas a Patrística e a Escolástica (um misto de fundamentações greco-judaico cristãs). No direito canônico do século XV, surgia o *Malleus Malleficarum* que foi um bater de “martelo¹” dos tribunais contra as feiticeiras – utilizado como o importante manual que perseguia os hereges e aguçava a misoginia, milhares de mulheres assassinadas sem precedentes na história em que no período da Reforma protestante e da Contra-Reforma católica com suas diferenças teológicas, contudo, unidos para a caça e ao massacre às bruxas.

Segundo Russell (2009), ao longo dos séculos, o pensamento do homem religioso centrado em Deus abria espaços para discussões sobre a astronomia, a física, a química, a biologia (evolução), ao estudo do corpo e da alma. Lakatos e Marconi (1999), por sua vez, apresentam o surgimento de três níveis da história da ciência: inorgânico, orgânico e superorgânico. É importante observar que mesmo com o avanço da ciência não houve uma oficialização jurídica e social de que perseguir mulheres acusadas de feiticeiras era um crime contra a humanidade.

A Ciência carregada da influência pré-socrática, socrática e medieval constituiu-se com pensadores que marcariam a sua modernidade a partir de Galileu e Giordano Bruno e por expressões filosóficas menos teocêntricas e mais antropocêntricas que, além do empirismo e racionalismo como filosofias modernas, permitiam o uso de métodos e técnicas para o surgimento da ciência moderna – tão masculinas quanto o próprio mito de Prometeu.

Partindo dessas considerações tem-se que, na essência, a ciência não quebrou a misoginia (o ódio e a aversão às mulheres). Ao contrário, ela silenciou sobre o massacre contra mulheres e manteve a violência contra elas em uma “penumbra” ao afirmar que a feitiçaria e a bruxaria eram simples crenças e superstições, enfatizando que a racionalidade esclareceria e apagaria estas sombras. Neste sentido, a ciência ajudou a banalizar o assassinato de milhares de mulheres e, assim, deslocou toda esta violência contra o feminino para a figura fantasiosa e caricatural da bruxa que existe somente em contos de fadas e “ignorantes” superstições folclóricas.

Esta banalização da violência contra o feminino continuou, mesmo com os pensadores do século XIX que questionavam o *status quo*, tais como Marx, Nietzsche, Freud e outros (lembrando que todos eles eram ocidentais, homens, brancos e europeus). Tal violência contra o feminino já se encontrava, pois, cristalizada

¹ Bater o martelo é o ato do juiz após o veredito (do *verdictum*, “verdadeiramente dito”) é a decisão proferida por um juiz ou júri sobre matéria submetida ao seu julgamento. Chamado de malhete ou martelo do juiz, todo em madeira, é um dos mais fortes e conhecidos símbolos do direito e da justiça. Pesquisadores dizem que a figura do martelo liga-se ao deus grego Hefesto; para outros o martelo está ligado ao deus escandinavo Thor que nunca erra seu alvo; outros dizem ser o martelo símbolo do cajado utilizado pelos sacerdotes judeus e cristãos, que fazia uso deste cajado, quando presidindo os cultos ou reuniões públicas (BRASIL, 2012).

na cultura e no inconsciente da humanidade.

Soma-se a todos estes questionamentos apontados acima, a visão histórica, social, política e econômica de Federici (2019) que afirmou que a manutenção e a reelaboração da discriminação contra mulheres é fortalecida e sistematizada desde o início do capitalismo - juntamente com os cercamentos de terras, com a escravidão moderna e com a invasão de territórios latino-americanos.

Segundo Federici (2019) as mulheres foram o principal alvo de perseguição nas diversas esferas relacionais, uma vez que elas foram severamente empobrecidas pela capitalização da nova vida econômica que surgia. Para a referida autora a regulação da sexualidade e da capacidade reprodutiva femininas foi a condição mais rígida de controle do pré-capitalismo somado ao constante “medo” dos homens em relação àquelas mulheres que sobressaíam como líderes comunitárias e sabedoras de seus costumes.

Na história da humanidade, desde a Idade Média passando pela Idade Moderna e desembocando na Idade Contemporânea, sempre existiu um genocídio misógino - seja no campo religioso, científico, social, político e econômico. Ainda hoje, não houve uma ruptura definitiva da caça às bruxas, outrossim, houve e há uma readaptação da banalização do feminino capaz de perpetuar e manter a violência contra as mulheres.

1. Da Gênese ao Martelo das feiticeiras: o feminino entre a religião e a ciência

Sabe-se que o ser humano habita o planeta há mais de dois milhões de anos. Ao longo das fases de adaptação e sobrevivência começaram as formações de tribos e a humanidade de coletora e caçadora passava para o domínio da agricultura e do pastoreio. Nestas comunidades, a mulher exercia um poder central e era representada em estátuas de fecundação². Ou seja, a humanidade primitiva reconhecia o poder de gestação da vida e atribuíam uma ligação divina do poder de criação ao feminino. Mesmo nos dias de hoje, em algumas tribos tais como os Mahoris, pigmeus e bosquímanos, a mulher ainda é considerada um ser sagrado, a portadora da vida.

A própria natureza biológica da mulher, o ciclo menstrual e a fecundação tornou o feminino portador da vida e apto à maternidade – um “ritual mágico” de transformação do invisível para o surgimento visível do ser.

Para Muraro (1993), ao longo da história primitiva, o domínio feminino, lentamente passou a dividir poder com o masculino e a partir do surgimento dos Estados e dos Impérios o poder masculino passou a subjugar o poder feminino. Assim, “é neste contexto que transcorre todo o período histórico até os dias de hoje. De matricêntrica, a cultura humana passa a patriarcal” (MURARO, 1993, p. 8). Desta forma:

Enquanto as sociedades eram de coleta, as mulheres mantinham uma espécie de poder (...) Essas culturas primitivas [matriarcais] tinham que ser cooperativas para poder sobreviver em condições hostis e portanto não havia coerção e centralização, mas rodizio de liderança e as relações entre homens e mulheres eram mais fluidas do que viriam a ser nas futuras sociedades patriarcais. (MURARO, 1993, p. 6)

Nestas sociedades comunais primitivas prevalecia mais a cooperação do que a dominação e a guerra,

² A Vênus de Willendorf que foi desenterrada em 8 de Agosto de 1908 pelo arqueólogo Josef Szombathy que a descobriu no sítio arqueológico do paleolítico situado perto de Willendorf, na Áustria. é uma estatueta esculpida em calcário oolítico (material que não existe na região), e colorida com ocre vermelho. Possui 11,1 cm de altura e representa estilisticamente uma mulher. Estima-se que a Vênus de Willendorf tenha sido esculpida há aproximadamente 22 ou 24 mil (INFOESCOLA, 2006).

contudo, paulatinamente, ocorreu a descentralização coletiva do matriarcado para o avanço da tecnologia do patriarcado. Esta mudança do poder feminino para o poder masculino possui representatividade simbólica e binária no surgimento e na re-elaboração dos mitos de origem³.

Rose Marie Muraro (1993) apresentou 4 etapas dos mitos mais comumente conhecidos sobre a criação: 1ª) O mundo é criado pela deusa mãe sem auxílio de ninguém (Géia, Nanã Buruquê); 2ª) O mundo é criado por deuses andrógenos (*yin e yang*) as polaridades; 3ª) O mundo é criado por deusas que são destronadas por deuses masculinos (Suméria- Sidruri e o deus solar; Astecas – Xoxiquetzl destronada por Huitzilopochtli); e 4ª) O mundo é criado por um deus macho (mitos Medo Persas, e o cristão Javé).

Na perspectiva judaico-cristã, surge Eva de uma costela torta de Adão. A mulher passa, então, a ser o instrumento de perdição da humanidade que cede espaço para o pecado original. O trabalho passou a ser o domínio do masculino (Adão) que precisa dominar e controlar o feminino (Eva - natureza/sexualidade - o pecado original). Surgindo, assim, a misoginia da gênese judaico-cristã. Na visão de Muraro (1993) é a partir desta visão misógina que se constituíram estruturas que diferenciaram a psique feminina da psique masculina.

Ao longo dos séculos esta misoginia desenvolveu a caça às bruxas/feiticeiras cuja obra prima foi o Tratado inquisitorial (1484) *Malleus Maleficarum* (O Martelo das Feiticeiras) incorporado ao Direito Canônico. Com isto:

De agora em diante, poder, competitividade, conhecimento, controle, manipulação, abstração e violência vem juntos. O amor, a integração com o meio ambiente e com as próprias emoções são os elementos mais desestabilizadores da ordem vigente. Por isso é preciso precaver-se de todas as maneiras contra a mulher, impedi-la de interferir nos processos decisórios, fazer com que ela introjete uma ideologia que a convença de sua própria inferioridade em relação ao homem. (MURARO, 1993, p. 11)

Dos séculos III ao X d.C., além das grandes culturas patriarcais que iam se sucedendo, também houve séculos de sedimentação do cristianismo entre as tribos bárbaras da Europa. Em muitas culturas, nestes povos bárbaros, a mulher em épocas de guerra necessariamente ocupava o lugar público e retornava ao lugar doméstico ao final das batalhas.

Na Alta Idade Média, período em que o mundo começa a preparar-se para grandes transformações que viriam séculos mais tarde com a Renascença (germe das ciências modernas), a condição das mulheres floresce (ciências e literatura). Contudo, logo depois desta época, do século XIV até meados do século XVIII “aconteceu o fenômeno generalizado em toda a Europa: a repressão sistemática do feminino. Estamos nos referindo aos quatro séculos de “caça às bruxas” (MURARO, 1993, p.13).

Ainda segundo Muraro (1993), entre os séculos XV e XVI, houve milhares e milhares de execuções na Alemanha, Itália e em outros países, sendo espantosa a extensão da caça às bruxas que, normalmente, eram queimadas vivas na fogueira. Em meados do século XVI, começando pela França e pela Inglaterra, o terror se espalhou por toda a Europa. Dados informam que em certas cidades houve em média 600 execuções por ano. Excetuando-se o domingo, calculou-se uma média de 2 mulheres executadas por dia, e em um único

³ O antropólogo Lévi-Strauss (1993) queria entender o homem (humanidade) a partir da estrutura de modelos e regras sociais, pertinentes e não pertinentes, sempre como estruturas binárias: inconsciente/consciente; significante/significado; diacrônico/sincrônico, normal/patológico, etc. Ou seja, todo pensamento humano opera através de pares de oposição. Esta oposição binária é uma herança do mito e do pensamento pré-lógico do seres humanos. Daí a polaridade masculino e feminino.

ano calculou-se que 900 “bruxas” foram executadas na área de Wertzberg (Baviera) e cerca de 1000 na diocese de Como. “Muitos escritores estimaram que o número total de mulheres executadas subia à casa dos milhões e as mulheres constituíam 85% de todos os bruxos e bruxas que foram executados” (MURARO, 1993, p. 13).

As doenças ou eram enviadas por Deus como castigo e punição ou obra do demônio, sendo que as bruxas eram vistas como suas servas e colaboradoras. A melhor forma de expulsar o demônio era a tortura, nos cárceres religiosos os loucos eram tratados duramente para abater o orgulho do demônio. Juntamente com a possessão demoníaca estava a crença na feitiçaria e não crer na feitiçaria significava não crer na bíblia (RUSSELL, 2009).

Segundo Russell (2009, p. 66), “o assunto bruxaria e mais amplamente a magia e a feitiçaria são, ao mesmo tempo, interessantes e obscuros”. Rivers⁴ ao escrever “Medicina, Magia e Religião (1924)” define magia como atributo ao poder de um objeto e religião, é o poder relativo a um ser transcendente. Ele também mostrou que como a medicina ainda era atrasada, era no misto de magia e religião que se acreditava possível a obtenção das curas.

Na Idade Média, pela oficialização das religiões monoteístas, a magia passava a ser a crença na invocação dos espíritos maus. Assim, ainda que se tem/tinha muito de magia nestas religiões, a magia passou a ser veementemente repudiada. Nas interpretações dos textos bíblicos, contudo, termos como bruxa, bruxaria, feitiçaria e feitiçaria, se desdobraram a partir do pecado de Eva, inscrito como parte das escrituras sagradas. Deste modo, a bruxaria e a feitiçaria era o pacto com forças diabólicas. “Satanás, assim como Deus poderia operar milagres como Deus” (RUSSELL, 2009, p. 66). Porém, acreditava-se que os milagres do demônio era para auxiliar humanos corrompidos e os milagres de Deus operavam para humanos de bom coração.

Ainda Segundo Russell (2009), os cultos pagãos foram associados à adoração ao diabo na Europa cristã, na antiguidade pré-cristã a magia era crime e já havia leis contra ela. No século XV com o surgimento do “Malleus maleficarum” a bruxaria foi associada completamente ao feminino surgiu extremas torturas. Na informação de Russell (2009), coadunando com Muraro (1993), somente na Alemanha, entre 1450 e 1550, foram queimadas mais de 1000 mulheres acusadas de bruxaria. Na Escócia a perseguição foi pior do que na Inglaterra; atribuíram tempestades a bruxas (próximo a Escandinávia) e torturavam as mulheres com alfinetes enfiados nas unhas.

Alguns racionalistas, no entanto, começaram a duvidar das acusações de bruxaria feitas contra essas mulheres, sendo este o caso de Flade (Juiz Supremo da Corte Eleitoral) que, depois de torturar várias mulheres, começou a perceber que elas assumiam a culpa para não serem torturadas, mas o mesmo foi enforcado e queimado. Inúmeros outros homens influentes que defendiam a existência da bruxaria e que depois começaram a questioná-la tiveram fins semelhantes ao de Flade (RUSSELL, 2009).

Esta histeria de caça às bruxas era individual e coletiva causando torturas, assassinatos e desordens sociais, réus e vítimas se misturavam e se redefiniam constantemente. Muitas destas histerias são ilustradas em obras literárias e cinematográficas, tais como: O nome da Rosa (1986); Haxan – a feitiçaria através dos tempos (1921); As bruxas de Salém (1996), entre diversas outras.

Quando a ciência moderna começou a desabrochar, começaram a surgir vozes de “bom-senso” ainda que muitas se expressassem timidamente. Juntamente com o avanço da ciência, o ceticismo surgia em voga. Na Escócia, as pessoas mais cultas começaram a desacreditar das leis na Inglaterra, mas a crença na feitiçaria foi mantida pelos puritanos.

⁴ William Halse Rivers Rivers, (1864-1922) foi um antropólogo, neurologista, etnologista e psiquiatra inglês.

Segundo Russell (2009) a última execução oficial ocorreu em 1682, embora sabe-se de algumas execuções ocorridas em 1712. Porém, na Escócia tem-se notícias de que a última bruxa foi queimada em 1722, na França em 1718. Em regiões rurais, a crença permanecia mais forte, e, em 1863 na vila de Essex (Inglaterra), um velho foi linchado como feiticeiro. Na Espanha, uma mulher foi queimada em 1780. Na Irlanda, os crimes contra as feiticeiras foram abolidos somente em 1821.

Deve ser enfatizado que os protestantes, que exigiram uma nova ordem cristã religiosa, também perseguiram mulheres acusadas de serem feiticeiras. Porém, alguns livres pensadores, inclusive protestantes, eram céticos à bruxaria e aos espíritos. Segundo Russel (2009) citando Lecky⁵ em seu livro “História do Racionalismo na Europa” a crença na magia negra foi minguada graças à lógica da lei natural. A mudança na racionalização de que Deus permitiu milagres nos dois primeiros séculos da era cristã e depois cessou esses milagres, também, demonstrou que o diabo não poderia mais fazer milagres, deste modo “surgiam os primeiros passos da meteorologia científica, que não deixava margens para interpretações de que velhas mulheres em vassouras pudessem provocar tempestades” (RUSSELL, 2009, p. 73).

Nesta nova mentalidade que surgia, Deus criou a natureza e decretou suas leis naturais, os fenômenos naturais agora são atos de Deus. Depois das leis de Newton abolirem cada vez mais as superstições, começava a diminuir a crença nos demônios e suas servas. Contudo, a prova na bruxaria nunca foi refutada, ela simplesmente deixou de parecer digna de exame. (RUSSELL, 2009). Então, o *Malleus Maleficarum* (O martelo das feiticeiras) nunca foi veementemente combatido. Ele aparentemente foi deixando de ser utilizado, mas não foi diretamente condenado.

Mesmo com o avanço da ciência, as superstições sobre as feiticeiras não eram totalmente ignoradas. A crença religiosa e seus valores eram, ainda que sutilmente, incorporadas nas descobertas científicas, sendo este o caso da vacina, por exemplo. A vacina foi também vista como desafio a Deus. Os anestésicos também foram recriminados pelos teólogos, pois, o sofrimento do parto lembrava a desobediência de Eva. Com isso, Simpson⁶, então, disse que o homem (masculino) poderia ser anestesiado, uma vez que Deus fez Adão dormir para retirar-lhe uma costela. A mulher deveria sofrer todo o tipo de dor para lembrarem de que foi Eva a responsável pela expulsão do homem do paraíso. O controle da natalidade é visto como pecado contra a vontade de Deus e seguem-se as mesmas normas em relação ao aborto (RUSSELL, 2009).

A ciência não uniu forças com o Estado como ocorreu com a Religião. A religião católica e a protestante contribuíram para uma centralização do poder do Estado (ditador e centralizador). Havia junções de forças religiosas, seculares e políticas contra o feminino, um deles era o controle sistemático de um cristianismo dogmático e imperial que filtrava o que deveria ser aceito como revelação e o que era superstição, crendice ou obras do diabo.

Num mundo teocrático, a transgressão da fé era também a transgressão política. Mais ainda, a transgressão sexual que grassava solta entre massas populares. Assim os inquisidores tiveram a sabedoria de ligar a transgressão sexual à transgressão da fé. E punir as mulheres por tudo isso. (MURARO, 1993, p. 15).

Reforçado pelas leis canônicas do *Malleus Maleficarum* (O martelo das feiticeiras) as mulheres foram incansavelmente perseguidas pela religião oficial e mesmo com o constante avanço da ciência, esta não serviu de instrumento de total libertação contra os abusos feitos ao feminino. Sabe-se, também, que em um mundo machista, a ciência não aproveitou bem os conhecimentos do feminino, e assim, ora estes conhecimentos

⁵ LECKY. *História do Racionalismo na Europa*, vol. I, p.114.

⁶ Albert Benjamin Simpson (1843-1919) foi um pregador evangélico canadense, teólogo, autor, e fundador da Comunidade mundial da Aliança, uma denominação cristã evangélica com ênfase em missões de evangelismo global.

eram desvalorizados, ora eram apropriados por homens.

O historiador clássico Jules Michelet (1993, p. 8) afirmou que “o único médico do povo, durante mil anos, foi a feiticeira”. As mulheres, desde as épocas primitivas, eram conhecedoras de ervas, parteiras, anatomistas de seu tempo, conhecedoras profundas do corpo e da alma e mais tarde tornaram-se ameaças para os estudos de medicina que começava nas faculdades medievais.

A supremacia do poder do masculino exerceu um excesso de controle social e psíquico. Para Muraro (1993, p. 15) “Todos, homens e mulheres, passam a ser, então, os próprios controladores de si mesmos a partir do mais íntimo de suas mentes. É assim que se instala o puritanismo” essencial para o sistema capitalistas que estava sendo forjado no seio do próprio feudalismo: um controle sobre o corpo e a sexualidade, constituindo o corpo dócil do futuro trabalhador assalariado (visão foucaultiana). Ou seja, homens e mulheres reprimindo e controlando a si mesmos. E mesmo com o Iluminismo do século das luzes (XVIII) o mundo não se transformou verdadeiramente para dar espaço para reconhecer o conhecimento do feminino e, nem foi capaz de exigir e cobrar o pagamento do débito feito contra as mulheres - causado principalmente pela perseguição de feiticeiras através do *Malleus Maleficarum* (O martelo das feiticeiras).

2. Análise sobre o *Malleus Maleficarum* (O martelo das feiticeiras) através da psicologia analítica

Segundo Byington (1993), como afirmado anteriormente, o *Malleus Maleficarum* é uma das páginas mais terríveis da história do cristianismo. Ele foi durante três séculos a Bíblia do inquisidor – um manual de ódio, tortura e morte. Além de delirante, sádico e patológico. O *Malleus Maleficarum* (O martelo das feiticeiras) foi dividido em três partes: sendo:

a 1ª parte “Das três condições necessárias para a bruxaria – o diabo, a bruxa e a permissão de Deus todo poderoso;

a 2ª parte “Dos métodos pelos quais se infligem os malefícios e de que modo podem ser curados”; e,

a 3ª parte “Que trata das medidas judiciais no Tribunal Eclesiástico e no civil a serem tomadas contra as bruxas e também contra todos os hereges medida judiciais (normas, modos, processos, métodos para lavrar sentenças)”.

Aí compreende-se como o livro é ardiloso. Em realidade, as duas primeiras partes são escolasticamente racionalizadas para justificar toda sorte de aberrações e crueldade mandadas executar na terceira parte, um verdadeiro escoadouro da patologia cultural acumulada no milênio da Idade Média. (BYINGTON, 1993, p. 20)

Para Byington (1993, p. 19) “a civilização industrial e as ciências modernas surgidas do Renascimento europeu, ao retornarem às suas raízes míticas, reencontram o mito cristão que lhes moldou os caminhos”. O mito cristão que surgiu como processo civilizatório que seus símbolos enquadrariam-se através da cultura, também trouxe seu lado sombra e gerou deformações históricas. “Uma história simbólica do Cristianismo nos mostra como a Demonologia e o ódio às mulheres cresceram às expensas da despotencialização do papel cultural revolucionário dos símbolos do Cristo e da Igreja” (BYINGTON, 1993, p. 21).

Ao analisar o cristianismo, seu mito e seu arquétipo, Byington (1993) afirma que existiram duas facetas do cristianismo - uma parte manteve a relação eu/outro; outra parte deformou o mito através da inquisição criando dissociação cultural nas polaridades Cristo/Demônio e Igreja/Bruxa (gerando uma patologia de caráter coletivo - uma psicose paranoide cultural). Assim, a inquisição misturou na crença da pureza e do amor ao próximo a projeção da sombra e seus complexos inconscientes e fomentou verdadeiros genocídios contra as mulheres.

Os arquétipos, por sua vez, são matrizes do funcionamento dos símbolos da psique humana, expressam a

normalidade e a patologia (relação do eu com o outro) e geram modelos tais como: os do herói, pai, mãe, etc. Estes arquétipos caracterizam a realização de grandes feitos e valem tanto para a psique individual quanto para a psique coletiva. Certos padrões de comportamento e funcionamento da consciência são arquétipos que são dominantes e que podem servir também de dominância a outros. Foi isto que aconteceu com o mito do Cristianismo. “Assim, a elaboração de um símbolo pode durar momentos, dias, anos ou milênios, como é o caso do símbolo de Cristo e do seu processo de institucionalização” (BYINGTON, 1993, p. 30).

Quando a elaboração de determinado símbolo é estruturado de forma parcialmente inconsciente e não recebe todo engajamento que necessita da consciência, gesta-se o efeito sombra. Segundo Byington (1993, p.30-31) “a sombra normalmente expressa símbolos ou partes simbólicas de difícil aceitação moral ou que dão muito trabalho ou que ainda não tivemos tempo de atender.” O autor afirma também que a exclusão dos evangelhos apócrifos (Tomé, Felipe e Maria Madalena) já era um possível sinal do efeito sombra sobre o cristianismo, fortalecido pela hierarquia de papas (começando por Pedro). Este efeito sombra se fortaleceu ainda mais quando o Império Romano fez do cristianismo sua religião oficial.

É importante lembrar que os cristãos primitivos eram em sua maioria mulheres e escravos. O cristianismo é em sua essência o arquétipo da Alteridade (*Anima* – o feminino no masculino e *Animus* o masculino no feminino) que deveria ser expresso para além do arquétipo patriarcal e matriarcal. “No mito cristão, este padrão [anima e animus] surge como mensagem de salvação da alma a ser buscada individual e socialmente através do amor” (BYINGTON, 1993, p. 25).

Uma vez que:

O padrão de alteridade elabora os símbolos com uma profundidade muito maior que os padrões matriarcais e patriarcais e, por isso, seu dispêndio de energia é muito mais intenso e sua formação sombra, muito menor. A abertura para o relacionamento democrático no padrão de alteridade estabelece um padrão quaternário de relacionamento do Eu com o Outro. Neste, o Eu se torna capaz de “virar a outra face”, isto é de confrontar sua própria Sombra tanto quanto o Outro. Assim, na ciência se confronta o erro, na democracia a sombra social, no amor conjugal, a sombra individual. (BYINGTON, 1993, p. 31)

A alteridade que o cristianismo possui foi distorcida pela sua sombra através do *Malleus Maleficarum* que gestou um misto de projeção psicótica e psicopatia distorcendo grandes ensinamentos em instrumentos de dominação e poder. Ainda segundo Byington (1993), é a partir do *Self* que surge a interação das forças conscientes e inconscientes - forças estas tanto individuais quanto coletivas - que são formadas por complexos conjuntos de símbolos que, muitas vezes, não são devidamente bem reelaborados e permanecem no inconsciente individual e cultural.

Portanto, “a história simbólica do Cristianismo é, assim, demarcada pelo conflito entre o padrão da alteridade no *Self* cultural e sua repatriarcalização⁷ reacionária oriunda das tradições culturais judaicas e romanas e da obra uniformizadora e repressiva da inquisição.” (BYINGTON, 1993, p. 26). Houve uma repatriarcalização do mito e flagelo à noção da consciência democrática. A consciência democrática integrou o padrão da alteridade do cristianismo no Renascimento que lentamente abria caminhos para o surgimento da ciência, contudo, manifestou-se o seu lado sombra através da imagem do diabo e da bruxa/feiticeira que

⁷ Para Byington (1993) a repatriarcalização é composta de três características marcantes que são: 1ª) o crescimento da repressão das heresias contra a Igreja juntamente com a 2ª) o crescimento do poder temporal e com a 3ª) centralização e unificação dogmática do cristianismo.

potencializou fortemente a assimetria entre o Eu e o Outro.

A mulher passou a ser vista como símbolo do mal – tomado de tamanha escuridão gestou nos inquisidores e doutores canônicos a perversão vinculada ao voyeurismo e ao sadismo na investigação de partes íntimas das mulheres consideradas ou suspeitas de feiticeiras. Deste modo, aumentou a dissociação patológica entre a mistura de um sentido humanitário de justiça com outro de extraordinária falsidade, covardia e crueldade, uma hipocrisia puritana que Reforçou a força da Demonologia e a crença no *Sabaht* (missa negra) e o *Malleus maleficarum* (O martelo das feiticeiras) foi um de seus frutos mais promissores (BYINGTON, 1993).

A Inquisição e sua história tornou seu inconsciente expressivo através do anticristo e da bruxaria. Isto se deu devido a repressão do arquétipo matriarcal e da alteridade e corrompeu de forma psicopática o arquétipo do pai e da alteridade que deturpou com a sombra patológica a mensagem cristã. Como afirmou Palou (1988, p. 8): “razão, onde está tua vitória neste mundo de medos e rancores, onde a luz não aparece senão como lampejos cortando a noite?”.

Para Byington (1993, p. 39):

Tudo era feito em nome de Cristo e de sua Igreja, cujos símbolos, apesar de enfraquecidos, eram inicialmente mantidos na luz. Todos os males eram projetados no Demônio e nas bruxas, cujos símbolos, embora cada vez mais fortalecidos, eram inicialmente mantidos nas trevas, como habitantes infernais.

O *Malleus Maleficarum*, foi a mais importante e sólida compilação escrita sobre a bruxaria e a heresia e deve ser sempre analisado do ponto de vista da psicologia, da história e da jurisdição, uma vez que para além de leis canônicas que expressavam e expressam total misoginia e violência ao feminino, ainda assim e, talvez por isto mesmo, mantém-se atual e protegido pelo relâmpago silencioso do núcleo duro e insensível do inconsciente da humanidade. Hoje, a sombra da violência contra milhares de mulheres queimadas nas fogueiras, parece apenas ter saído de contos infantis - nos dando a sensação de que elas morreram por nada - tamanha foi, e ainda é, a violência contra o feminino e a alteridade. Esta violência psíquica que projetou profundas raízes no campo religioso, cultural, social, político e econômico.

3. A Acumulação primitiva de capital como continuidade da caça às bruxas

A estrutura simbólica, apresentada no tópico acima por Byington (1993), a partir da psicologia analítica, vai de encontro com uma análise de Silvia Federici (2017; 2019). Levando em conta linguagens diferentes e formações diferentes dentre estes autores, a perspectiva tem, porém, sentidos equivalentes, a saber: a violência contra o feminino tornou-se a principal estrutura simbólica e capitalista contra os marginalizados e as minorias que surgiam de “um novo mundo” moderno e contemporâneo.

Federici (2017) afirmou que a teoria de Karl Marx não evidenciava a importância da mulher no mundo social e nem evidenciava o trabalho doméstico e não remunerado das mulheres. Segundo Muraro (1993), desde as comunidades consideradas mais primitivas do neolítico a mulher teve uma importância fundamental no desenvolvimento da agricultura e na condição de possibilitar o sedentarismo na formação das civilizações.

Por isto, em o “Calibã e a bruxa⁸” Federici (2017) defendeu que a institucionalização da caça às bruxas

⁸ O título Calibã e a bruxa inspirado na peça A Tempestade de Shakespeare. Calibã é o mestiço rebelde anticolonial e filho de uma bruxa que representa o corpo do proletariado mundial como instrumento de resistência contra a lógica do capitalismo e a Bruxa é a encarnação de um mundo de sujeitos femininos que o capitalismo precisou destruir: a herege, a curandeira, a esposa desobediente, a mulher que ousa viver só, a mulher Obeah que envenena a comida do senhor e incita os escravo à rebelião (FEDERICI, 2017, p. 23-24).

se fortaleceu devido à estrutura de acumulação primitiva de capital que se estendeu para as colônias da América. Pode-se inferir que a partir desta visão de Federici (2017; 2019) a sistematização do *Malleus Maleficarum* (O martelo das feiticeiras) não era apenas reflexões de crenças medievais. O *Malleus* foi muito mais uma possibilidade de reforçar, no campo social, político e econômico, a nova ordem mundial capitalista que, no século XV, estava sendo gestada pela acumulação primitiva de capital e se estenderia para os séculos seguintes.

Assim:

[...] a necessidade de proteger a coesão da Igreja como clã masculino, patriarcal, e de impedir que sua propriedade fosse dissipada devido à fraqueza clerical diante do poder feminino levou o clero a retratar o sexo feminino como instrumento do diabo – quanto mais agradável para os olhos mais mortal para a alma. Esse é o tema central de toda a demonologia, a começar por *Malleus Maleficarum*, provavelmente o texto mais misógeno já escrito. (FEDERICI, 2019, p. 67)

Uma das barreiras da acumulação primitiva de capital contra o saber feminino foi a dominação do seu corpo e sua expressão da sexualidade que, dominados e subjugados, se tornaram instrumentos de trabalho de menos-valia e perpetrando a total dominação da expressão da sexualidade feminina.

Neste sentido, também existe uma crítica à teoria de Michel Foucault. Segundo Federici (2017), o filósofo francês fundiu em sua teoria de dominação dos corpos histórias femininas e masculinas sem diferenciar violências sofridas pelos homens, das violências que as mulheres sofriam, “a tal ponto que [ele] nunca menciona [ou mencionou] um dos ataques mais monstruosos perpetrados na Era Moderna contra o corpo [feminino: a caça às bruxas]” (FEDERICI, 2017, p. 19). Deste modo Federici (2017, p. 18) afirma que:

Foi com esse espírito que Leopoldina Fortunati⁹ e eu começamos a estudar aquilo que, apenas eufemisticamente, pode ser descrito como “transição para o capitalismo”, e a procurar por uma história que não nos fora ensinada na escola [...] Essa [nova] história [...] fornecia também uma genealogia dos conceitos modernos de feminilidade e masculinidade que questionava o pressuposto pós-moderno da existência, na “cultura ocidental”, de uma predisposição quase ontológica para focar o gênero a partir das oposições binárias. Descobrimos que as hierarquias sexuais quase sempre estão a serviço de um projeto de dominação que só pode se sustentar por meio da divisão, constantemente renovada, daqueles a quem se procura governar.

Antes, no passado da humanidade, o feminino era na cosmologia o reflexo da natureza humana e sexual: aquela que fecunda e gesta - representação simbólica da re/produção da terra, do trabalho familiar e comunal - relacionando o feminino ao próprio corpo, principal ferramenta de trabalho das civilizações primitivas. Este cotidiano feminino de re/produção feminina passou a sofrer golpes contínuos na transição do modo de produção feudal para o modo de produção capitalista. Assim:

O elemento chave desse processo foi a destruição da concepção mágica de corpo vigente na Idade Média. Essa concepção atribuía ao corpo poderes que a classe capitalista não conseguia explicar, que eram incompatíveis com a transformação dos trabalhadores e das trabalhadoras em máquinas de trabalho e que podiam até intensificar a resistência das pessoas a esse processo. Eram poderes xamânicos que as sociedades agrícolas pré-capitalistas atribuíam a todos, ou a indivíduos específicos,

⁹ Assim como Silvia Federici, Leopoldina Fortunari é uma intelectual feminista italiana.

e que, na Europa, sobreviveriam apesar de séculos de cristianização – muitas vezes, inclusive, sendo assimilados aos rituais e às crenças do cristianismo. (FEDERICI, 2019, p. 65)

Ora, as mulheres pela sua própria condição biológica era/é capaz de produzir em si mesmo a vida e a morte. Sabe-se que muitas destas mulheres, desde épocas mais remotas, praticavam a magia, eram curandeiras, herboristas, médicas tradicionais, parteiras, etc. e muitos destes saberes eram também fontes de renda financeira e de prestígios sociais. Esses saberes e prestígios foram os principais alvos do capitalismo. “A “racionalização” do mundo natural – precondição de uma disciplina de trabalho mais organizada e da revolução científica– passava pela destruição da “bruxa (...) como forma de exorcismo contra seus poderes” (FEDERICI, 2019, p. 66).

A caça às feiticeiras/bruxas possibilitou reforçar uma sociedade capitalista onde os corpos das mulheres foram apropriados pelo Estado e pelos homens e forçados a funcionar como meios de (re)produção – maternidade, parto, sexualidade – gerando trabalhadores fortes para a sociedade. O corpo feminino passou a ser como as fábricas para os homens - trabalhadores assalariados.

A reprodução de vida pelo corpo feminino é tão forte que não existe ainda nenhuma gestação humana, seja produção independente, bebê de proveta, etc., que possa hoje descartar a barriga de uma mulher. É verdadeira e profunda a afirmação de que reproduzir vidas sem a participação do feminino “é uma das fronteiras que o capital ainda precisa superar” (FEDERICI, 2019, p. 140).

A intensificação da violência real e simbólica contra as mulheres, entretanto, se estende até os dias atuais em uma nova fase de perseguições justificadas pela religião e pela misoginia, cujas raízes se encontram na perseguição às feiticeiras no passado. Além da submissão de ter projetado uma falsa inferioridade do feminino para o inconsciente da humanidade. Inúmeras são, ainda hoje, as violências causadas pelo abuso de poder, pelo etnocentrismo e pelo feminicídio e persistem também a caça às bruxas em alguns países, tais como: Índia, África do Sul e Brasil, (FEDERICI, 2017).

Federici (2017; 2019) nos mostra através de estudos e estatísticas que atualmente e especialmente na Índia e na África do Sul e outros países ressurgiram de forma literal a caça às bruxas; isto se deu devido a mudanças de leis de propriedades de terras, da desintegração da solidariedade comunal e da expansão de seitas evangélicas neocalvinistas que pregam que a pobreza é causada por maldosas feiticeiras. Ela não excluiu o Brasil desta lista de países.

No Brasil, ainda que de forma aparentemente menos explícita e menos violenta do que no passado colonial¹⁰, ocorrem agressões¹¹ contra mulheres (mães-de-santo e outras pessoas adeptas e pertencentes às crenças afro-brasileiras, entre outros casos) que em nome de “uma cruzada evangélica” e dos “soldados de Deus” causam danos morais e propagam um discurso de ódio e intolerância contra as diferenças sexuais, étnicas e de crenças.

As acusações de bruxaria, na verdade, são o mecanismo supremo de alienação e distanciamento, na medida em que tornam pessoas acusadas – que ainda são principalmente mulheres – seres

¹⁰ Segundo Bianca Santana (2017) não é possível escrever sobre perseguição a bruxas no século XVIII sem mencionar denúncias contra Joana e Custodia da pesquisa da historiadora Carollina Rocha, O sabá do Sertão (2016). Eu acrescento nesta lista a história de acusação inquisitorial de Luzia Pinta da obra O diabo e a terra de Santa Cruz escrito pela historiadora Laura de Mello e Souza (1986).

¹¹ No Brasil tem-se um relato recente de violência contra a mulher para acabar com a feiticeira com as próprias mãos: “[...] Fabiane Maria de Jesus, de Guarujá, litoral de São Paulo, em 2014. A mulher de 33 anos de idade teria sido confundida com outra que sequestraria crianças para rituais de magia e foi linchada por cerca de cem pessoas no bairro onde vivia” (SANTANA, 2017, p.16).

monstruosos, dedicados à destruição de suas comunidades, transformando-as, portanto, em não merecedoras de qualquer compaixão e solidariedade. (FEDERICI, 2019, p. 138)

Federici (2019) aponta algumas violências contra a mulher também nos EUA. Segundo ela, nas décadas de 1920 e 1930, a visão eugenista internava em hospitais psiquiátricos mulheres contra a “promiscuidade sexual” feminina e as acusavam de portadoras de doença psíquica. Além de milhares de esterilizações como controle de natalidade nas décadas de 1950/60 de mulheres de grupos étnicos minoritários. Também, o uso da lobotomia, nesta mesma década, como método “considerado ideal para as mulheres destinadas ao trabalho doméstico, função que supostamente não requereria o cérebro” (FEDERICI, 2019, p. 93).

Ainda hoje, na Somália e em outros países, tem-se a prática da mutilação real da genitália feminina. Este tipo de mutilação genital foi tema do filme, “A flor do deserto (2009)”, onde Waris Dirie¹² quando criança, assim como outras meninas, teve sua genitália mutilada e costurada por espinhos. Federici (2019) afirma que a não violência contra as mulheres somente ocorrerá com a construção de um mundo diferente que não consumirá as pessoas como se fossem apenas produtos de acumulação de riquezas, mercadorias. Neste sentido, a caça às bruxas não é mais apenas um momento histórico específico, ao contrário tornou-se palco da globalização, e seus mecanismos são atual e constantemente usados em diversas sociedades para ridicularizar, subjugar, ostracizar e desumanizar tudo aquilo que traz em essência o saber do feminino, a empatia e a alteridade.

Considerações Finais

Reportando-nos novamente ao mito do feminino, a partir dos dizeres acima, foi possível pensar o prefácio do livro “Malleus Maleficarum”, mais conhecido como “O martelo das feiticeiras” escrito pela intelectual feminina Rose Marie Muraro e Carlos A. Byington (a pedido da editora Rosa dos Ventos). Muraro (1993) discutiu sobre o mito do feminino demonstrando que os deuses mais antigos para vários povos antigos eram deuses femininos. As estátuas femininas sagradas do período neolítico, Géia, Réia, Nanã Burukê, entre outras divindades femininas, são, deusas-mães, símbolos da terra e da fertilidade. Expressão de uma visão de mundo fundada na abordagem do feminino, tais representações ressaltam a importância da mulher e sua imprescindibilidade para a existência de uma sociedade pautada pela diversidade/alteridade.

Muraro (1993) enfatizou que com o passar do tempo o domínio masculino prevaleceu no mundo e a noção de que a mulher veio do homem por uma costela – Eva e sua perdição – remeteu a um pecado original da humanidade traduzindo-se, na Idade Média, em sentimento de misoginia, em um constante “castramento da sexualidade feminina”, colocando a mulher como feiticeira e serva do demônio: portadora da perdição. Conforme visto em Russell (2009), mesmo com o surgimento da ciência moderna, nos séculos XVII e XVIII, a mentalidade religiosa não foi totalmente ignorada – ainda que, muitas vezes, de forma quase imperceptível – as crenças e os valores morais religiosos “infiltravam-se” nas grandes descobertas científicas.

Apontamos acima, um exemplo de influência religiosa sobre conhecimento científico que sofreu reveses das teorias de teólogos. Estes teólogos (alguns deles já eram iniciados na ciência), justificavam que as mulheres não mereciam antídotos ou anestésias por culpa da fraqueza e da tentação de Eva. Além disto, houve anulação do prestígio de muitas mulheres conhecedoras de muitos saberes da vida e curas do corpo

¹² Modelo ativista a favor dos direitos femininos e contra a mutilação feminina. “Atualmente, vivendo na Áustria, Dirie continua na luta contra a mutilação de genitálias femininas na África. Ela está no comando de sua fundação Desert Flower Center, o primeiro centro médico para o tratamento e atendimento de vítimas de mutilação.” (COELHO, 2020, n. p.)

e da alma. Estes saberes do feminino passaram a ser vistos como bruxaria ou eram cooptados e nomeados pelos homens como saberes do masculino.

O analista junguiano Carlos Byington (1993), de forma ímpar nos mostrou como o lado sombra (a crença no diabo e na bruxa) contrário ao símbolo de alteridade (o Cristo e o cristianismo), foi capaz de projetar na humanidade patologias degenerativas, violentas e assassinas que depuseram contra a possibilidade da convivência Eu/Outro.

Deste modo, o *Self* cultural (consciente e inconsciente, tanto individual como coletivo) do amor ao próximo ensinado por Jesus, foi distorcido e prejudicou os arquétipos do feminino, do masculino e da alteridade. Assim, o lado sombra do amor cristão foi capaz de projetar, principalmente contra o feminino, o ódio a tudo aquilo que se refere ao campo do cuidado e do respeito ao próximo.

O auge desta patologia misoginia foi reforçada pela a demonologia e a caça às bruxas e seu maior expoente foi o *Malleus maleficarum* (O martelo das feiticeiras) que soube misturar cinicamente o humanitário sentido de justiça com uma poderosa e assustadora malevolência contra mulheres acusadas de bruxas/feiticeiras, adoradoras do diabo e participantes dos *sabhat*.

A intelectual feminista Federici (2017; 2019), trouxe uma abordagem revisionista ao lançar luz sobre a importância de repensar a história sobre as mulheres a partir da caça às bruxas. Esta abordagem partiu para além da acumulação de capital primitivo de Karl Marx e para além da dominação e controle corporal e sexual de Michael Foucault justamente porque inseriu o domínio e a perseguição do elemento feminino como uma importante característica para o surgimento do capitalismo e da padronização de como deve e deveria ser o comportamento de reprodução feitas pelas mulheres. Subjugando-as a alienação e a mais-valia, fatores estes que também se estendeu aos escravos (simbolizados como o Calibã) das colônias americanas.

Neste novo milênio mais de dois terços da humanidade passam fome para que o restante minoritário possa alimentar-se, além disto, houve aumento no número de armas nucleares e do avanço da degradação do meio-ambiente. A aceleração tecnológica tornou-se mais enlouquecida do que os antigos inquisidores. Na visão de Muraro (1993), porém, na história atual se começa a gestar uma reinserção do feminino redirecionando o prazer, a solidariedade, a união, a não-competição com a natureza e talvez, esta seja a última chance de se manter a espécie humana viva.

Já Federici (2017; 2019) não é otimista como as ideias apontadas acima por Muraro (1993). Segundo ela, as leis e políticas públicas importantes desconsideram a dívida que a humanidade tem com as mulheres. Seguindo o raciocínio de Federici (2017; 2019), Santana (2019) critica a falta de efetividade de leis e cita como exemplo a Lei Maria da Penha e faz levantamentos estatísticos do aumento assustador no número de feminicídios que ocorrem no mundo e afirma que assim como as milícias e o crime organizado, o Estado também é uma ameaça às mulheres.

A exploração do capitalismo persiste após mais de quinhentos anos do início da caça às bruxas e a globalização é movida pelo estado generalizado de guerra e pela destruição do sistema de riquezas comuns de produção e, mais uma vez, são as mulheres que pagam o mais alto preço, principalmente em regiões, tais como África e América Latina, e onde a solidariedade comunal se desmorona pelo peso da despossessão e do empobrecimento.

Por fim, como afirmou Palou (1988, p. 120) “Que imensa ilusão é a feitiçaria! Espelho mágico onde se refletem todos os temores, todas as esperanças, todas as cóleras. Espelho que não devolve como reflexo senão uma chama imensa e devoradora. (...) Feitiçaria não é senão a imagem virtual do espírito humano em seu delírio”. Para vencermos este delírio que ainda hoje assombra a humanidade é necessário resgatarmos a memória daquelas que foram e são massacradas pela ressignificação do martelo das feiticeiras.

A visibilidade e o protagonismo da mulher são fundamentais na configuração de um mundo onde bruxas, deusas e sacerdotisas sejam reconhecidas em sua importância, cuja imagem pode ser expressa nos versos de Cora Coralina (1997, p. 145): “Eu sou aquela mulher a quem o tempo muito ensinou. Ensinou a amar a

vida e não desistir da luta, recomeçar na derrota, renunciar a palavras e pensamentos negativos. Acreditar nos valores humanos e ser otimista”. A valorização do feminino é o desafio da contemporaneidade. Que cheguem os ventos dessa nova era...

Referências

AS BRUXAS de Salém. Fox Film do Brasil, 1996. 1DVD (120 min.: som, color.; Fox Film do Brasil).

BILFINCH, Thomas. **O livro de ouro da mitologia:** história de deuses e heróis. 34.ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal (STF). **Símbolos da justiça.** 2012. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/portal/cms/verTexto.asp?s.>>. Acesso em: 15 jan 2021.

BYINGTON, Carlos Amadeu B. Prefácio: O martelo das feiticeiras – malleus Maleficarum à luz de uma teoria simbólica da história. In: KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **O martelo das feiticeiras:** malleus maleficarum. 10.ed. Rio de Janeiro: Rosa dos ventos , 1993. p. 19-41.

COELHO, Penélope. Waris Dirie, a ativista que sobreviveu a graves mutilações e deu a volta por cima. **Aventuras na História,** 2020. Disponível em: <<https://aventurasnahistoria.uol.com.br/noticias/reportagem/a-saga-de-waris-dirie-apos-sobreviver-graves-mutilacoes-sua-historia- rendeu-um-emocionante-filme.phtml>>. Acesso em: 14 jan 2021.

COMMELIN, P. **Mitologia greco e romana:** um dos mais ricos patrimônios literários legados à humanidade. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

CORALINA, Cora. **Vintém de cobre:** meias confissões de Aninha. 6. ed., São Paulo: Global Editora, 1997.

FEDERICI, Sílvia. **Calibã e a bruxa:** mulheres, corpos e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante, 2017.

FEDERICI, Sílvia. **Mulheres e caça às bruxas:** da Idade Média aos dias atuais. São Paulo: Boitempo, 2019.

FLOR do deserto. São Paulo: Imovision, 2009. 1 DVD (120 min.: som, color.; Imovision).

GEERTZ, C. A. Clifford. **Interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

HAXAN - a feitiçaria através dos tempos. 1921. Cristensen. 1 DVD (122 min. Som, incolor, Cristensen).

INFOESCOLA: Vênus de Willendorf. 2001. Disponível em: <<https://www.infoescola.com/arqueologia/venus-de-willendorf/>>. Acesso em: 21 jan2021.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **O martelo das feiticeiras:** malleus maleficarum. 10. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos ventos , 1993.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Sociologia Geral.** 7.ed. São Paulo: Atlas, 1999.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Magia e religião. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

MICHELET, Jules. **A feiticeira**. São Paulo: Círculo do livro, 1993.

MURARO, Rose Marie. Breve Introdução histórica. In: KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **O martelo das feiticeiras: malleus maleficarum**. 10.ed. Rio de Janeiro: Rosa dos ventos, 1993. p. 5-17.

O NOME da rosa. Warner Home vídeo, 1986. 1DVD (131 min. Som, color, Warner Home video).

PALOU, Jean. **A feitiçaria**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

ROCHA, Carollina. **O sabá do sertão: Feiticeiras, Demônios e Jesuítas no Piauí Colonial (1750-1758)**. Rio de Janeiro: Pacto Editorial, 2016.

RUSSEL, Bertrand. **Religião e ciência**. Ribeirão Preto: FUNPEC, 2009.

SANTANA, Bianca. Prefácio. In: FEDERICI, Sílvia. **Mulheres e caça às bruxas: da Idade Média aos dias atuais**. São Paulo: Boitempo, 2019. p. 9-19.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOUZA, Laura de Mello e. **A feitiçaria na Europa moderna**. São Paulo: Ática, 1987.

O psicólogo escolar diante da intolerância religiosa

Eduardo Ribeiro Frias

Prof. Dr./Pesquisador do Instituto de Ciências Humanas
da Universidade Paulista-UNIP

Marilene Proença Rebello de Souza

Prof.^a Dra./Pesquisadora do Instituto de Psicologia
da Universidade de São Paulo-USP

Resumo: Diante da escassez de estudos sobre “relações étnico-raciais no Brasil” e “racismo na educação” no âmbito da Psicologia Escolar e Educacional (PEE), neste texto retomamos dados de três estudos etnopsicológicos que têm em comum a preocupação com o sucesso escolar de negros, para que não compactuemos com a dominação, a exploração e as desigualdades. Nesses estudos abordamos os temas: intolerância religiosa em contexto escolar; sucesso escolar de negros a despeito dos fatores desfavoráveis a eles socialmente impostos e políticas públicas em prol do apreço à diversidade. Os principais resultados apontam para a importância dos seguintes fatores: apoio familiar e comunitário para o enfrentamento da intolerância à diversidade; políticas públicas e programas governamentais em prol do apreço à diversidade; necessidade de formação e atuação de psicólogos críticos, conscientes da realidade social, do cenário político e das políticas públicas vigentes; necessidade de expansão de estudos sobre essa temática no âmbito da PEE.
Palavras-chave: Direitos Humanos; Intolerância Religiosa; Psicologia Escolar e Educacional; Relações étnico-raciais no Brasil; Teoria Histórico-Cultural

Introdução

Nosso sistema social segregacionista limita o desenvolvimento do povo brasileiro acarretando inclusive perdas econômicas na medida em que a qualidade dos múltiplos serviços decresce continuamente. Considerando a importância da educação para o progresso da nação e para a superação de crises nacionais e globais, e com o objetivo de nos contrapormos a fatores excludentes no campo da educação, nos propomos a refletir sobre preconceito e discriminação étnico-raciais e religiosos, expressões do perverso racismo em nossa sociedade e discorrer sobre a importância das políticas públicas para a superação de relações injustas. Um dos lugares privilegiados para o desenvolvimento de apreço à diversidade, uma das condições de superação do racismo, é a sala de aula, na qual se pode observar, cotidianamente, atitudes e comportamentos hostis, expressivos de intolerância à diversidade. Como educar para a plenitude do potencial humano, para a educação de seres empáticos e solidários em ambiente assim hostil?

Semelhante

Eu me
reconheço
em ti.

€_FR!@s

(FRIAS, E. R., 2020, p. 207)[2]

Múltiplos são os fatores excludentes de negros no contexto da educação formal. Compartilhando com Souza (2010) a convicção de ser preciso criar referenciais teórico- metodológicos capazes de responder aos desafios da Educação e da Psicologia, e reconhecendo que compete à Psicologia firmar compromisso político com a luta por uma escola democrática de qualidade, reconhecemos o fato de estarmos diante da exigência,

urgente, de substituir abordagens adaptacionistas, mantenedoras do status quo, por outras, propiciadoras de uma práxis psicológica que atenda de modo satisfatório à demanda de desenvolver nos educandos o apreço à diversidade.

Retomamos neste contexto dados provenientes de estudos anteriores (FRIAS, E. R., 2016 b, 2020), (FRIAS, E.R.; RIBEIRO, 2016c) e (FRIAS, E. R.; SOUZA, 2021). Trataremos de alguns fatores excludentes de negros no contexto da educação formal identificados nos estudos aqui descritos. Das incontáveis histórias esquecidas e incontáveis outras, silenciadas, nesses estudos nos debruçamos sobre pequenos fragmentos de uma realidade existente somente para quem a habita. Seu registro talvez possibilite aos demais, um vislumbre do que seja viver entre a invisibilidade e o nada.

Murmúrio

Pessoas
esquecidas
Guardam
histórias Nunca
ditas.

€_FR!@s

(FRIAS, E. R., 2020, p. 39)

A ainda recente história humana de sequestro e tráfico de negros e negras africanos, empreendimento comercial que perdurou por mais de três séculos, segundo estimativas, abrangeu 10 milhões de pessoas, das quais 40% vieram para o Brasil, país que mais se valeu da mão de obra escrava em seu desenvolvimento. O fato de havermos recebido quase metade de todo o fluxo escravista e de termos sido o último país a abolir o regime escravagista nos colocou no vergonhoso primeiro lugar no ranking dessa ação violenta contra indivíduos e coletivos.

Considerando que a escravidão no Brasil perdurou de 1534 a 1888, perfazendo o total de 354 anos e que de cada dez dias de nossa história sete foram vividos sob regime de escravidão negra, nos damos conta da urgente e necessária adoção de inúmeras medidas de mitigação de danos produzidos durante, e após, o prolongado período de holocausto negro, do qual resultaram condições de injustiça e desigualdade que permanecem desconsideradas, perpetuando a miséria, a exclusão, o preconceito e a discriminação étnico-raciais.

A migração forçada de africanos e os crimes associados e decorrentes da escravidão e das condições de miséria impostas a eles geraram consequências perpetuadas graças à escassez ou ausência de políticas públicas, fato marcante no transcurso histórico do Brasil. Tais políticas, sempre marcadas a ferro e fogo por interesses oligárquicos nacionais e internacionais, foram - e continuam sendo - omissas frente à necessidade de atendimento das demandas sociais.

É nesse panorama histórico-social que testemunhamos hoje a aguda crise ética e econômica que abala o Brasil. O alto índice de desemprego vem favorecendo a consolidação de múltiplas formas de subempregos e de trabalhos mal remunerados, contribuindo para o aumento da intolerância à diversidade, da violência e das migrações motivadas por escassez econômica. Clemente Ganz Lúcio (2017), sociólogo diretor técnico do Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos – DIEESE, afirma que a desigualdade no modo de produção e distribuição de riqueza e renda é a causa estrutural da maioria dos problemas enfrentados na sociedade brasileira.

Decreto

Para o
povo
Basta
O pasto.

€_FR!@s

(FRIAS, E. R. 2016a, p. 46)

Neste cenário, inevitavelmente, são estabelecidas relações de causa e efeito entre as condições descritas e a educação, pois o modo pelo qual se produz e distribui riqueza e renda dá origem à escassez de oportunidades de desenvolvimento e qualificação pessoal e profissional dos indivíduos, resultando disso a impossibilidade de que venham a ocupar bons postos de trabalho e, conseqüentemente, a perpetuação da miséria. Soma-se a isso o fato de que indivíduos despreparados, pouco qualificados profissionalmente, terminam por estabelecer relações de desigualdade social e econômica com outros, melhor preparados, o que afeta o sistema educacional uma vez que essa dinâmica de interações é reproduzida em todos os níveis e âmbitos da estrutura social, neles estimulando preconceitos e práticas discriminatórias.

No que tange à pesquisa científica e às práticas da Psicologia, tendo identificado a escassez de estudos e pesquisas relativos aos temas “relações étnico-raciais no Brasil” e “racismo na educação” no âmbito da Psicologia Escolar e Educacional (PEE), dispostos a reunir dados sobre as condições sociais e históricas da escolarização de negros no Brasil, temos desenvolvido estudos com o objetivo geral de produzir novos subsídios para a práxis da Psicologia Escolar e Educacional (PEE) Crítica e os objetivos específicos de descrever especificidades da discriminação religiosa de crianças praticantes de religiões de matrizes africanas. Por haver constatado que entre os estudiosos e pesquisadores da PEE o “fracasso escolar” atraía mais interesse do que o “sucesso escolar”, nos interessou conhecer especificidades do sucesso escolar de negros pertencentes a um território negro paulista (Parque Peruche), a despeito de todos os fatores desfavoráveis histórica e socialmente impostos a eles. A relevância acadêmica desses estudos se deve ao fato de contribuírem para preencher lacunas relativas a esse tema no âmbito dos debates sobre escolarização e ações emancipadoras da Psicologia e sua relevância social se deve ao fato de contribuírem para questionar a hegemonia do segmento branco e as relações injustas estabelecidas entre segmentos populacionais

Itans¹

Nos
olhos negros pude ver
A sabedoria
Africana.

€_FR!@s

(FRIAS, E. R., 2020, p. 210)

A leitura teórica dos dados de campo foi realizada com base na produção de diversos autores, entre os quais Alessandro de Oliveira dos Santos (2012), Clemente Ganz Lúcio (2017), Enrique Pichon-Rivière (1980), Hédio Silva Jr. (2016, 2017), Hélio Santos (2001), Ignácio Dobles Oropeza (2015), Ignácio Martin-Baró (2011), José Alexandre de Lucca (2016), Maria Helena Souza Patto (1981, 1987, 1999), Marie-Christine Josso (1999), Marilene P. R. Souza (2009, 2010), Raquel Rolnik (1989), Rodrigo Ribeiro Frias (2019), E em minha própria

¹ *Itan* é vocábulo do idioma iorubá (África Ocidental) designativo de narrativas do Corpus Literário de Ifá.

produção, como único autor (2016a, 2016b, 2020), e em coautoria com Ronilda Iyakemi Ribeiro (2016c) e com Marilene Rebello Proença de Souza (2021).

Souza (2010) propõe que pesquisadores do fenômeno escolar, fundamentados em referencial teórico crítico, realizem durante sua permanência em campo

[...] um processo contínuo de análise dos vínculos sociais estabelecidos entre pesquisador e participante(s), bem como de análise das dimensões pessoais e institucionais e do contexto político, social, histórico e cultural em que são desenvolvidas as ações educacionais. (SOUZA, 2010, p. 30)

Adotado esse Norte, tratamos de não perder de vista o contexto político, social, histórico, cultural, religioso e educacional do fenômeno de nosso interesse, o que demandou conhecimentos sobre políticas educacionais, projetos pedagógicos e práticas a eles associadas. Como o conhecimento e a compreensão de fenômenos individuais e coletivos complexos demandam preservação de suas características mais significativas, adotamos fundamentos e procedimentos da pesquisa etnográfica, cientes de que as informações, de cunho particular, fornecidas pelos participantes da pesquisa, dariam acesso a códigos, regras, valores, ritos e práticas cotidianas de seus coletivos de pertença. Utilizamos particularmente a observação participante e a entrevista semidirigida como procedimentos de acesso às vivências dessas pessoas que transitam em complexo contexto urbano, plurirracial, multicultural e com diferenças de classe e gênero, entre outras.

A observação e escuta ativa e empática de histórias de vida, realizadas em conformidade com o proposto por Josso (1999) e com os princípios libertários adotados por Freire (1981,1994); Pichon-Rivière (1980), Martín-Baró (2011) e Oropeza (2015), mais uma vez confirmaram o quão importante é o registro de biografias e do cotidiano de pessoas socialmente excluídas por testemunharem diversos, minuciosos, caprichosos modos de exclusão; denunciarem recursos sub-reptícios, quase invisíveis, utilizados nas práticas injustas e nos alertarem, mais que isso, nos alarmarem, para a necessidade de servirmos de polos propulsores de reflexão e de ações transformadoras.

A leitura dos dados de campo foi realizada com base na produção teórica da Psicologia e de ciências afins, com especial ênfase na construção teórica da Psicologia Escolar e Educacional de enfoque histórico-cultural, libertária, emancipadora, cuja práxis não admite o uso de recursos educacionais que hierarquizam e/ou excluam sujeitos do conhecimento.

Particularizemos, agora, dados dos principais tópicos deste artigo.

1. Intolerância religiosa em contexto escolar

A Declaração de Direitos Humanos (ONU, 2008) determina que haja respeito à opção religiosa. Atuando como supervisores de estágios de Psicologia Escolar somos questionados quanto a possíveis formas de lidar com ocorrências de discriminação étnico-racial e religiosa, esta última usualmente apoiada na discriminação étnico-racial. Para ilustrar, optamos pelo relato de um caso ocorrido em escola do Ensino Fundamental da Rede Pública de São Paulo, SP.

Bruno, menino de oito anos cujos pais são adeptos da religião tradicional iorubá, esteve ausente da escola por alguns dias porque estava sendo iniciado em Ifá-Orumilá. Retorna aos bancos escolares, orgulhoso de ser agora um iniciado de Ifá e integrante de um coletivo internacional de iniciados nesse Orixá, divindade da sabedoria do povo iorubá (etnia da África Ocidental). Exibe, com respeito e reverência, a marca de sua pertença a esse coletivo: uma discreta pulseirinha de contas marrons alternadas com contas verdes. De resto, aparece aos olhos de todos como o mesmo menino de sempre.

A professora se aproxima de Bruno, observa a pulseirinha, dirige-se ao armário da classe, pega uma tesoura, volta para perto dele, corta a pulseira e, com gestos dramáticos e expressão facial dura, a atira, com

raiva, no cesto de lixo. Os coleguinhas assistem à cena e acham muito engraçado.

O panteão da religião tradicional iorubá (África Ocidental – Nigéria, Togo e Benin) é constituído de Ancestrais Divinizados e Orixás e no templo ao qual pertence Bruno, embora os rituais ocorram somente uma vez por mês, toda a rotina diária dos adeptos é fortemente marcada por valores negro-africanos e a conduta de todos, inspirada em ideais de virtude do corpo ético- moral desse grupo étnico.

No âmbito da religião tradicional iorubá, um importante passo do caminho iniciático costuma ser a iniciação em Ifá-Orunmilá, divindade oracular de homens e deuses. A iniciação em Ifá propicia ao iniciado oportunidade de se lembrar do acordo estabelecido entre Ori, seu Eu Superior e Eledunmare, o Ser Supremo, no momento de travessia do portal da encarnação. Essa iniciação, que oferece orientação segura quanto à conduta a ser adotada para a realização do destino pessoal é, pois, muito importante para os adeptos dessa religião.

Bruno, imbuído da importância do ritual que ocupou todos os dias da semana anterior, durante a qual foi tratado com toda a nobreza que sua natureza divina exige, eis que vem para a escola e sofre o impacto desse choque traumático. O psicólogo da escola toma conhecimento do fato e é chamado a intervir. O que fazer?

Evidentemente, o gesto de repulsa da professora diante de um símbolo sagrado africano finca raízes em sua intolerância religiosa sim, mas também em sua intolerância à diversidade étnico-racial porque, afinal de contas, “macumba é coisa de preto!” O que faz o psicólogo? Lidar com isso não é tarefa fácil, porque tais raízes são profundas e a intolerância é generalizada entre os professores, entre os membros da administração institucional, entre os membros de muitas das famílias que compõem o universo escolar. Sem ilusões criadas por discursos que mascaram sentimentos de aversão ou, no mínimo, de intolerância, o fato é que compartilhamos um imaginário coletivo habitado por estereótipos negativos de África, africanos, seus descendentes e tudo o mais que lhes diga respeito.

Por isso, discursos psicológicos superficiais e estereotipados dificilmente atingem o âmago do problema. Impossível para o psicólogo atuar de modo efetivo e eficaz se, em sua subjetividade, tais questões não estiverem suficientemente elaboradas: negros e brancos têm que conviver em paz, com boa dinâmica de relações, na subjetividade do psicólogo.

Essa condição é fundamental, indispensável! Daí, sim, é possível iniciar um trabalho com os grupos constituintes da administração escolar, com os orientadores e coordenadores pedagógicos, com os docentes... Trabalhos em grupo são obrigatórios. Temos utilizado a técnica de grupos operativos de Pichon-Rivière, que valoriza a importância do vínculo e os esquemas conceituais referenciais operativos (ECROs) dos integrantes de grupos. A técnica de grupos operativos inclui o trabalho com fantasias e emergentes grupais, servindo de excelente instrumento para lidar com as dificuldades próprias do tema em questão.

Resultou da intervenção aqui relatada, primeiramente, o fato de o tema das relações étnico-raciais e sua importância terem sido reconhecidos como assunto a ser considerado no espaço escolar. Os integrantes dos vários grupos foram sensibilizados para o reconhecimento de outros episódios dessa natureza – tanto no que produzem de ressonância interna quanto e seu efeito nas interações das crianças. Foram debatidos recursos pedagógicos para lidar com situações de discriminação (étnica, racial, religiosa e outras). Entre eles, a formação de grupos de RPG (*roleplaying games*) entre os alunos para tratamento do tema e a adoção de práticas docentes cotidianas que incluam narrativas ricas em metáforas que valorizem a diversidade e incentivem o apreço à convivência entre diferentes.

Quanto à ação psicológica, concluímos que em um país como o nosso, multiétnico e plurirracial, no qual se faz presente a hegemonia do segmento branco e das religiões cristãs, é de esperar a ocorrência cotidiana de eventos como o aqui descrito. Por isso, é preciso que os psicólogos estejam devidamente sensibilizados e preparados para o enfrentamento de tais questões, que desenvolvam habilidades pessoais, ampliem conhecimentos teóricos e aprimorem recursos técnicos para responder a tais desafios.

2. No cenário da produção teórica da Psicologia Escolar e Educacional, os principais resultados do estudo “Sucesso Escolar de Negros em Território Negro”

Entre os principais resultados desse trabalho de doutorado, realizado por Eduardo Ribeiro Frias, sob orientação de Marilene Proença, merecem destaque dados advindos da análise do “Alfabetismo por variáveis demográficas no recorte referente ao item Raça/Cor”, realizada em 2018 pelo INAF, Indicador de Analfabetismo Funcional, estudo realizado desde 2001 pela ONG Ação Educativa em parceria com o Instituto Paulo Montenegro. Pois bem. Em 2018 os dados do INAF evidenciaram que do total de respondentes 44% se declararam pardos, 31% brancos, 19% pretos e 4% amarelos ou indígenas. Esses dados refletem uma crescente tendência de ampliação da autoclassificação como pardos ou pretos: em 2018 a proporção de autodeclarados brancos caiu de um patamar superior a 40% para 31%; a de autodeclarados pardos (44%) os confirmou como maioria da população e a de autodeclarados pretos atingiu por primeira vez esse patamar (19%).

Quanto à escolaridade, o INAF 2018 confirmou a desigualdade entre segmentos étnico-raciais, reafirmando que os níveis de escolaridade da população negra (pretos e pardos) são mais baixos do que os da população branca: dos brasileiros de 15 a 64 anos, não têm nenhuma escolarização 3% dos autodeclarados brancos e 8% dos autodeclarados pretos; se declaram Analfabetos 4% dos autodeclarados brancos e 18% negros (7% autodeclarados pardos e 11% autodeclarados pretos); foram considerados Funcionalmente Alfabetizados 77% dos brancos, 70% dos autodeclarados pardos e 65% autodeclarados pretos; entre os considerados Analfabetos Funcionais, dois terços (67%) eram pretos ou pardos; atingem ou superam o nível Superior 25% dos autodeclarados brancos e 12% dos autodeclarados pretos; entre os que estão no nível Proficiente, 49% dos autodeclarados brancos.

De acordo com essas informações, a pertença de um indivíduo a determinada classe socioeconômica e/ou a determinado segmento étnico-racial é forte determinante de seu fracasso ou sucesso escolar, o que sela destinos relativos às posteriores oportunidades no mercado de trabalho. Filhos e netos dos cidadãos de “segunda, terceira ou quarta categoria”, dos quais cuidamos nos “criadouros escolares”, terão boas chances de perpetuar o estigma e a condição de inferioridade de seus antepassados.

Isto significa que não bastou o prolongado período da escravidão, durante o qual todo tipo de crime foi praticado contra a população negra: continuam insuficientes as medidas adotadas para reduzir o quadro de humilhações que perpetua a miséria dos excluídos. Ocorrências de preconceito e discriminação no percurso estudantil de nossos entrevistados, mais frequentes e intensas durante o ensino fundamental e médio, foram diminuindo em frequência e intensidade na universidade graças às oportunidades de ressignificação proporcionadas pela educação superior.

Por se constituir em cenário de expressão de preconceitos, o ambiente escolar é um dos locais ideais para a intervenção psicológica em situações de discriminação, o que exige a participação do psicólogo escolar, que deverá incluir entre suas incumbências a mediação de conflitos dessa natureza em todos os níveis de ensino.

As histórias narradas pelos entrevistados mostram que seu sucesso escolar teve como principais e absolutamente imprescindíveis ingredientes sua capacidade pessoal de resiliência e de superação de adversidades produzidas por situações de discriminação étnico-racial; o apoio de uma rede social composta por familiares e amigos; a resposta ágil às oportunidades; os programas de incentivo financeiro; as cotas para negros, como parte da política de ações afirmativas e as políticas sociais promotoras de condições favoráveis a seu desenvolvimento pessoal e educacional.

Todos os entrevistados, apesar de sua diferença de idade – entre 26 e 55 anos de idade – foram unânimes ao narrar situações de discriminação étnico-racial experimentadas diretamente por eles, ou por eles presenciadas em relação a colegas negros no ambiente escolar. As manifestações de racismo foram tanto maiores quanto mais notáveis os traços fenotípicos de negritude. Em situações ocorridas no ensino

fundamental houve pouquíssima mediação por parte dos educadores e, quando houve, não foi eficaz para a superação do conflito, o que fomentou ou intensificou sentimentos de inferioridade. Em situações ocorridas no ensino médio o racismo se manifestou por meio de atos de segregação e demonstrações de desinteresse advindas de representantes do sexo oposto.

Entre os pais e mães dos entrevistados, com exceção de um único pai, todos são negros; todos os avós e avós, exceto por uma única avó, são negros e estiveram impossibilitados de estudar dada a ausência de recursos financeiros e de projeto educacional em suas vidas, aliada à necessidade de gerarem renda familiar. Pelos mesmos motivos, com uma única exceção, todos os pais e mães tiveram dificuldade de acesso aos estudos.

Ao mesmo tempo em que a escola de ensino fundamental e médio propiciava acesso ao diploma, também estimulava sentimentos de inferioridade, furtando dos discriminados o pouco que lhes pertencia: a percepção de si como sujeitos de direito. Todos os entrevistados, sem exceção, experimentaram o sentimento de não pertença à escola, de estarem fora de lugar e de terem que responder à exigência de provar, a todo instante, que mereciam estar onde estavam.

Discriminação

Fui segregado

Por causa da Diferença.

€_FR!@s

(FRIAS, E. R., 2020, p. 193)

As vivências no ensino superior e o contato com distintas pessoas e múltiplas orientações contribuíram para a redução de representações estereotipadas ao propiciarem oportunidades para a redução dos preconceitos de parte a parte nas interações, o que é bem interessante: o mesmo meio propício à discriminação étnico-racial no início da vida estudantil, se mostra favorável à dissolução de barreiras durante o ensino superior.

Além do reconhecimento da importância do apoio familiar e comunitário para alcance do sucesso escolar, os principais dados apontam para a importância de políticas públicas, programas e ações governamentais de caráter afirmativo para negros, em prol da igualdade racial. Evidencia-se a necessidade de formação e atuação de psicólogos críticos, cuja leitura da escolarização e das instituições escolares seja realizada com base na percepção atenta da realidade social, do cenário político e das políticas públicas vigentes. Torna-se evidente, ainda, a necessidade de expansão do espectro de estudos e pesquisas sobre os temas “relações étnico- raciais no Brasil” e “racismo na educação” nesse âmbito da Psicologia.

Cabe assinalar que no Peruche, território negro no qual foi realizado o estudo, os entrevistados demonstraram a preocupação de reverter ao coletivo os benefícios das próprias conquistas, o que demonstra a preservação, nesse território negro, de valores africanos de solidariedade e preocupação com o bem comum. Para dar concretude ao que estamos descrevendo, vejamos alguns excertos de narrativas.

Em decorrência do sentimento mobilizado por haver sido acusado de furtar um objeto em sala de aula, F. nos diz: “Fiquei chateado porque eu tinha sido acusado de uma coisa que não fui eu que fiz”. E, prossegue falando sobre o sentimento de vergonha que o impedia de se manifestar na escola: “(...) você fica quieto porque você acaba se sentindo inferior. A verdade é essa. Agora nem tanto, mas quando criança, você pode ver... As crianças negras de antigamente queriam ser brancas”.

Para escapar à crueldade do racismo, as crianças negras aprendem a se calar. E silenciam nesta sociedade que se propõe democrática, mas que em lugar de incentivar a participação, a inibe e, em lugar de fortalecer a proatividade dos alunos, os oprime. F. nos diz:

Mesmo entre os negros tinha esse negócio. O cara falava ‘Eu sou negro, mas o A. é azul’. Tinha essa coisa aí. É como uma autodefesa: vou criticar o outro, que tem um traço mais forte, para livrar o

meu...” (...) O negócio era claro e tinha coisas que eu participava e coisas que eu não participava. E os professores, às vezes você sentia... Teve uma coisa que aconteceu (...) uma vez eu cheguei na sala com o meu caderno, estava bem esculhambado o meu caderno, sem capa, e a professora chegou aos berros, falou: “- Que porcaria é essa? Como que você traz um caderno desses!”. Aí ela pegou e jogou o caderno, cara. Para eu ir pegar no chão. Ela disse: “- Este lixo de caderno!”. E jogou no chão. Para eu ir pegar, para me humilhar na frente de todos. Cara, eu engoli a seco aquilo. (...) Eu comecei a ficar com raiva, cara. Foi uma coisa que começou na escola... na escola não dá pra ensinar uma coisa dessas, né, cara?

Sobre suas vivências e sua aprendizagem na educação fundamental, A. diz:

O que me trouxe tudo isso aí foi minha baixa estima, porque me tirou até o que eu tinha. Porque mesmo você tendo algumas qualidades, essa coisa do racismo, de te colocarem pra baixo, tanto os professores, como os alunos, como seja quem for (...) te rouba a sua autoestima. E mesmo você sabendo, parece que você não sabe.

C. compartilha: “(...) me excluía das brincadeiras, falavam do meu cabelo. Creolina! me chamavam”.

Será que a não aceitação, a negação da presença e a discriminação do negro no ambiente escolar, são formas de excluí-lo desse ambiente mesmo que lhe seja concedido permanecer entre os muros da escola? Será que compete à escola estimular sentimentos de menos valia e de inferioridade nas crianças e jovens? Será que a Psicologia tem como contribuir para alterar tais condições?

Situações como essas e muitas outras, cuja descrição não cabe nestas folhas, não receberam na ocasião em que ocorreram qualquer modalidade de mediação institucional. Isto quando a própria equipe escolar, como vimos, não foi partícipe ou protagonista em tais manifestações, o que permite concluir que a escola brasileira ensina a alunos negros e não-negros uma triste lição. E não seria a escola o lugar por excelência para lidar com manifestações de toda forma de preconceito? A. tece as seguintes considerações:

Então tinha esse negócio de ser parcial, era algo que era muito ruim, cara. E você percebia. Eu era criança, mas eu percebia isso aí, tanto nos colegas, quanto nos professores. Esse negócio de ser parcial. Um cara que era negro, ele não era visto, ele não se destacava, só na rua. Só que na rua cara, você vê que o cara que era esperto se destacava pelos talentos dele. Você vê que quem se destacava na rua era por causa dos talentos que tinha. Mas na escola não. Na escola era por causa da aparência, você é valorizado se tem olho azul. Às vezes eu falava: - Pô! Por que que eu não tenho o cabelo do jeito desse cara?!

De fato, a valorização do segmento branco da população não seria uma reedição de processos de exclusão e extermínio já ocorridos durante o período de colonização? Somos melhores do que os colonizadores medievais? Como a sociedade não contesta elementos naturalizados, cuja aparência de normalidade garante a perpetuação do preconceito e da discriminação no meio escolar, cabe à Educação e à Psicologia intervirem para a desnaturalização da suposta superioridade/inferioridade de indivíduos e de coletivos.

3. Conclusões às quais conduzem os estudos sobre intolerância religiosa e sucesso escolar de negros

Dados históricos e resultados dos estudos aqui compartilhados, falam em favor da necessidade urgente de adotar medidas de combate ao racismo e de ampliação de oportunidades de acesso e permanência de negros em todos os níveis de ensino como recursos de mitigação de danos produzidos ao segmento de negros em nosso país ao longo de mais de cinco séculos. Além do reconhecimento da importância do apoio familiar e comunitário para o sucesso escolar, os principais resultados desses estudos apontam para a importância das políticas públicas e dos programas e ações governamentais de caráter afirmativo para negros em prol da

igualdade racial. Identificada a condição econômica e a intolerância à diversidade como principais obstáculos à permanência de negros nos bancos escolares, nitidamente se nota essa importância, cujo reconhecimento é indispensável para a ampliação de oportunidades, condição básica para o exercício pleno da cidadania.

Observação em campo e narrativas dos entrevistados reafirmam a importância das políticas públicas vigentes, que aumentam as chances de acesso à escola e falam em favor da criação de novas políticas, capazes de ampliar e acelerar as medidas de mitigação das desigualdades sociais, tanto no plano da mediação de conflitos quanto no que diz respeito à penalização do racismo em âmbito jurídico.

Podemos dizer que “o racismo vai à escola”, pois o padrão brasileiro de relações étnico-raciais, expresso sob distintas e perversas formas, se reflete no cotidiano escolar. Em sociedades pluriétnicas e multirraciais nas quais impera a hegemonia do segmento branco cristão é de se esperar a ocorrência cotidiana de atos discriminatórios, eivados de racismo e há sempre o risco de as diferenças serem transformadas em desigualdades. Se queremos proporcionar à nova geração vivências de educação emancipadora é preciso que nós, agentes educacionais e psicólogos escolares, estejamos devidamente sensibilizados e preparados para lidar com conflitos dessa natureza, o que exige autoconhecimento, habilidades pessoais, conhecimentos teóricos e recursos técnicos.

A tensão entre alunos integrantes de distintas origens étnico-raciais ou adeptos de religiões hegemônicas e não-hegemônicas, exige dos educadores e psicólogos escolares boa parte da responsabilidade de intervir. No entanto, ocorrências de discriminação racial e religiosa em sala de aula, ainda entendidas como casos particulares de embates próprios das relações interpessoais estabelecidas entre professor e aluno ou entre alunos, sem que se lhes reconheça as causas, dificilmente podem ser satisfatoriamente mediadas por agentes educacionais, certamente despreparados para essa tarefa.

À Psicologia Escolar e Educacional compete reconhecer a influência dessa lógica das relações interétnicas e interraciais e inter-religiosas na produção de queixas escolares.

A realização destes estudos somente será socialmente significativa se formos capazes de extrair e colocar em prática os principais elementos da síntese de seus resultados e conclusões capazes de entrevermos perspectivas futuras e planejarmos ações transformadoras.

4. Políticas públicas para a promoção de sucesso escolar. Para não compactuarmos com a dominação, a exploração e as desigualdades

Políticas públicas federais promovem condições favoráveis ao desenvolvimento educacional. Toda política pública é formulada, necessariamente, com base em determinada visão de mundo, de ser humano, de sociedade e de educação e, sendo assim, o que dizer de políticas públicas formuladas com base no individualismo exacerbado, próprio das sociedades ocidentais capitalistas? Testemunhamos que as profundas e resistentes raízes da perspectiva individualizante e positivista da medicina higiênica nas políticas públicas de Educação continuam dificultando, ou mesmo impedindo, uma compreensão de pessoa que inclua aspectos socioculturais, históricos, políticos e econômicos. Certamente enfrenta desafios uma psicologia escolar crítica, socialmente comprometida e promotora de direitos e de transformações sociais, ao ser colocada em diálogo com políticas públicas de uma sociedade como a brasileira, ainda impregnada de tais concepções.

Lucca chama atenção a um dos pontos centrais dessa questão: a construção e implementação de políticas públicas acham-se sujeitas a determinações do Estado. E, apoiado em Libâneo, Oliveira e Toschi (2003, apud LUCCA, 2016, p. 85), afirma que:

[...] quando se trata de políticas educacionais, nosso país necessita de projetos de Políticas Públicas que representem anseios mais amplos, a partir da concepção de educação e de homem no âmbito de um projeto amplo de sociedade. O oposto disso, vemos materializado em personalismos políticos

e partidarismos; uma vez que é tradição, a cada mudança de gestão, mudarem as propostas em andamento.

Ao tratar do diálogo da Psicologia com a Educação, com as políticas públicas e com as políticas sociais, menciona Höfling (2001, apud LUCCA, 2016), para quem as políticas públicas correspondem ao “Estado em ação”, ou seja, ao Estado como responsável pela função de implantar projetos de governo por meio de programas e ações voltadas para setores específicos da sociedade. As políticas sociais, por sua vez, visam a redistribuição de benefícios sociais para redução das desigualdades estruturais produzidas pelo desenvolvimento socioeconômico, que devem ser identificadas em determinado tempo e determinado lugar sem que se perca de vista o contexto das transformações continuamente ocorridas em escala global.

Embora a implementação e a manutenção das políticas públicas sejam usualmente compreendidas como de responsabilidade exclusiva do Estado, o fato de serem construídas ao longo de um processo de tomada de decisões que envolve não apenas órgãos públicos, mas também diversos organismos e agentes sociais, é incorreto reduzi-las à condição de políticas estatais. Sendo a realidade historicamente construída e sujeita a múltiplas determinações, toda política pública demanda contínuo processo de revisão e de adaptações.

Ao concluir sua tese de doutorado, Lucca (2016) considera ser preciso prosseguir na busca de compreensão dos complexos processos históricos de criação e implementação de políticas públicas e sociais brasileiras, sempre atentos à interferência das políticas internacionais sobre elas. Considera, também, ser preciso que a Psicologia e a Psicologia Escolar e Educacional de orientação crítica prossigam em seus esforços de propor estratégias de enfrentamento das condições excludentes, seja no âmbito das políticas de educação escolar, seja no âmbito das relações intersetoriais estabelecidas entre distintas instâncias participantes da formulação de políticas públicas e sociais. Considera, finalmente, ser preciso ampliar a garantia de direitos para que as vulnerabilidades e iniquidades sejam reduzidas ao mínimo.

Programas de incentivo à educação superior, entre os quais o FIES, o ProUni e o SISU, ampliaram as oportunidades de acesso e permanência de negros no ensino superior. Igualmente favorável a esse segmento foi o estabelecimento de cotas para negros em universidades públicas, respeitada sua proporção representativa na sociedade. Permanece, todavia, a necessidade de ampliar cada vez mais iniciativas como estas para podermos romper com o prolongado ciclo histórico de injustiças sociais.

5. Perspectivas – o que podemos/devemos realizar

5.1 No âmbito de aprimoramento do próprio ser

Para promover vivências e lidar com os obstáculos encontrados não bastam os recursos teórico-técnicos proporcionados por pensadores preocupados com essa questão. Para isso é preciso superar obstáculos, dos quais o mais difícil talvez seja o de transpor dificuldades de foro íntimo dos próprios agentes sociais incumbidos de lidar com as manhas maliciosas do racismo, que habita a cada um de todos nós, pois, sendo compartilhadas as representações estereotipadas de tudo o que diz respeito à África, aos africanos e a seus descendentes no imaginário coletivo, as mesmas inclinações ao preconceito e à discriminação presentes na subjetividade de alunos, estão igualmente presentes na subjetividade de educadores e de psicólogos. Por que não estariam? Como não estariam?

A primeira e principal tarefa a ser realizada é, pois, enfrentar monstros habitantes de nossa subjetividade para podermos realizar intervenções eficientes e eficazes.

5.2 No âmbito da formação e aprimoramento profissional de psicólogos

No que tange à atuação de psicólogos críticos na educação é evidente a necessidade de formação e de aprimoramento profissional que possibilite realizar uma leitura da escolarização e das instituições escolares com base em conhecimentos sobre a realidade social, o cenário político e as políticas públicas vigentes. Assim, é preciso adotar, entre outras tantas iniciativas, a de bem formar psicólogos que possam atuar como mediadores de conflitos e orientadores de agentes educacionais na educação básica.

Espera-se, pois, que docentes do ensino superior e supervisores de estágio em Psicologia Escolar e Educacional tenham essas questões em vista ao desenvolverem seu trabalho. Assim contribuirão para formar profissionais críticos, cuja leitura da escolarização, das relações interpessoais na escola e das instituições escolares seja realizada com base na percepção atenta da realidade social e das políticas públicas vigentes. Dificilmente um supervisor de estágios de PEE não ouve de seus estagiários que atuam em campo relatos de crianças que recebem tratamento desigual em função de sua pertença étnico-racial, sua pertença religiosa e sua condição econômica

5.3 No âmbito da construção teórico-técnica da PEE crítica

É evidente a necessidade de expansão do espectro de estudos e pesquisas sobre os temas “relações étnico-raciais no Brasil” e “racismo na educação” no âmbito da Psicologia Escolar e Educacional. Estamos nos referindo ao desenvolvimento de uma PEE crítica que, apoiada na construção teórico-prática da Psicologia Histórico-Cultural, conceda a devida importância a fatores sociais presentes na prática educacional, que exigem ações neutralizadoras de qualquer modalidade de exclusão. Tais ações supõem, entre outros fatores, a coragem para enfrentar o desafio de promover transformações sociais em meio à já mencionada lógica capitalista, que exacerba o individualismo em detrimento do bem coletivo, que privilegia o mínimo eu em detrimento do reconhecimento de que “somente sou porque somos”.

Pensamos que a ênfase dos estudos e pesquisas deve recair sobre o desenvolvimento e expansão de uma PEE de cunho histórico-cultural, libertária, emancipadora e que nenhuma de suas práticas admita o uso de recursos educacionais que hierarquizem e/ou excluam sujeitos do conhecimento. Daí a necessidade de incluirmos mais e mais no palco de seus debates os temas aqui abordados, de lançarmos novas luzes sobre o fato indiscutível, sobre a gritante realidade de sermos uma sociedade racista, cujo mito de democracia racial há muito não se sustenta.

Uma Psicologia que se afirme crítica não pode manter vendados os próprios olhos, pois há sofrimentos implicados na cegueira ou na miopia diante dessa realidade nacional. Sendo abundantes as práticas de intolerância à diversidade e de exclusão de tudo o que é não-hegemônico nesta sociedade em que diferenças são interpretadas como desigualdades, é preciso recusarmos o fato de haver poucos bancos escolares reservados a alunos negros e outros alunos não-brancos. Perguntamos: o que esperar de uma etnopsicologia escolar e educacional crítica, libertária, de fato emancipadora?

Esperamos que essa psicologia atente para as especificidades da sociedade brasileira que, a despeito de diferenças, entre as quais a do próprio idioma, inclui-se entre as sociedades latino-americanas e com elas compartilham muitos elementos significativos. Esperamos que, ao atentar a fatores históricos, sociais, culturais, políticos e econômicos, essa psicologia privilegie aspectos da prolongada história de escravidão e suas decorrências nas relações interétnicas e inter-raciais que envolvem brancos e negros. Esperamos que essa psicologia não ignore a recente conjuntura de chegada de novos grupos humanos ao Brasil e participe da tarefa coletiva de desfazer estereótipos profundamente arraigados no inconsciente coletivo, para que diferenças na composição demográfica de nosso povo sejam reconhecidas como o maior potencial de crescimento social e de construção de uma Cultura de Paz e não o avesso disso!

5.4 No âmbito da ação de psicólogos na escola

Durante o desenvolvimento de nossos estudos, ao apreciarmos e nos propormos a discutir o conteúdo das entrevistas, notamos que para propiciar vivências de uma educação emancipadora é indispensável a inclusão, no cotidiano escolar, de agentes mediadores capazes de atuar junto aos atores escolares com o propósito de desconstruir o racismo por meio, entre outros, da ressignificação de representações negativamente estereotipadas. Sem perder de vista, que a ação mediadora da PEE possui caráter profilático e preventivo.

Sendo a escola um espaço privilegiado para a expressão de preconceitos já enraizados, é nela que encontramos fatores propícios para agir sobre a raiz do problema, ou seja, para intervir sobre manifestações de racismo desde a educação infantil, ao proporcionarmos oportunidades de ressignificação e de mudança de valores relativos à diversidade, seja qual for sua forma de expressão. A convivência é sempre propiciadora de oportunidades de ressignificação e de aprendizagem do quanto são preciosas a empatia, o apreço à diversidade e a solidariedade.

A ação aqui proposta pode ser realizada, por exemplo, em oficinas psicopedagógicas de atendimento à queixa escolar. Competindo aos psicólogos escolares a tarefa, entre outras, de mediar ocorrências de preconceito e discriminação no ambiente escolar, ele se aproveitará de incidentes e de manifestações indesejáveis para transformá-los em oportunidades de intervenção profilática.

5.5 No âmbito da criação de novas políticas públicas

Precisamos de mais políticas públicas para a superação de relações injustas, para a ampliação de oportunidades, para a redução da desigualdade social, para a construção de uma sociedade igualitária e justa. Precisamos de novas políticas públicas de Educação, que favoreçam uma compreensão de pessoa que inclua aspectos socioculturais, históricos, políticos e econômicos para podermos desenvolver uma prática educacional e intervenções psicológicas socialmente comprometidas e promotoras de direitos e de transformações sociais.

Precisamos expandir o reconhecimento de que a implementação e a manutenção de políticas públicas não é responsabilidade exclusiva do Estado, pois são construídas ao longo de um processo de tomada de decisões que envolve diversos organismos e agentes sociais. O (re)conhecimento dessa dinâmica de criação, de revisão e de adaptações das políticas públicas deve servir ao propósito de mobilizar e engajar a sociedade civil para que sua participação nesse processo seja estimulada e se torne mais representativa.

Precisamos estar atentos ao fato de as políticas públicas e sociais brasileiras sofrerem interferência das políticas internacionais para podermos contribuir para o desenvolvimento de uma Psicologia Crítica, cujas estratégias de enfrentamento das condições excludentes seja eficaz. E, no âmbito das políticas de educação escolar, precisamos contribuir para a ampliação e expansão da garantia de direitos com vistas à redução máxima das vulnerabilidades e iniquidades vigentes.

Referências

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

FRIAS, Eduardo Ribeiro. **Alma Cibernética**. 100 f. São Paulo: Scortecci, 2016a.

FRIAS, Eduardo Ribeiro. **Sucesso escolar de negros em território negro da cidade de São Paulo**. 2020.

281 f. Tese (Doutorado em Ciências) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020. Orientadora: Marilene Proença Rebello de Souza.

FRIAS, Eduardo Ribeiro. Ótica negro-africana (iorubá) na formação em Psicologia Educacional e Escolar. In: CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DE SÃO PAULO. **Na Fronteira da Psicologia com os Saberes Tradicionais: Práticas e Técnicas.** – Volume 1. São Paulo: CRP-SP, 2016b (Coleção: Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e a Espiritualidade), p. 157-162.

FRIAS, Eduardo Ribeiro; RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. A professora destruiu minha pulseira de Orixá e todo mundo riu. O psicólogo escolar diante da discriminação religiosa. In: CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DE SÃO PAULO. **Laicidade, Religião, Direitos Humanos e Políticas Públicas – Volume 1.** São Paulo: CRP-SP, 2016c (Coleção: Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e a Espiritualidade), p. 209-214.

FRIAS, Eduardo Ribeiro; SOUZA, Marilene Proença Rebello de. Políticas Públicas para a Promoção de Sucesso Escolar. Para não compactuarmos com a dominação, a exploração e as desigualdades. In: SOUZA, Marilene Proença Rebello de (Org.). **Psicologia Escolar e Políticas Públicas para a Educação Básica na América Latina: pesquisas, impasses e desafios.** São Paulo: Editora do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, 2021, p. 177-192. Disponível em: <<http://www.livrosabertos.sibi.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/book/602>>. Acesso em: 16 maio 2021

FRIAS, Rodrigo Ribeiro. **Metamorfoses identitárias de lideranças religiosas não iorubás inspiradas no convívio com lideranças religiosas iorubás.** 2019. 206 f. + 1 CD-ROM Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019. Orientador: Alessandro de Oliveira dos Santos

JOSSO, Marie-Christine. **História de vida e projeto:** a história de vida como projeto e as “histórias de vida” a serviço de projetos. Educ. Pesqu, São Paulo, v.25 n. 2, jul/dez.1999.

LUCCA, José Alexandre de. **A saúde escolar na educação:** um recorte histórico desta modalidade de política no Brasil e Portugal. 2016. 198 f. + 1 CD-ROM. Tese (Doutorado em Psicologia) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

LÚCIO, Clemente Ganz. A desigualdade no Brasil. **GGN**, o Jornal de todos os Brasis, 15 de agosto de 2016. Disponível em: <<http://jornalggn.com.br/noticia/a-desigualdade-no-brasil-por-clemente-ganz-lucio>>. Acesso em: 20 jul 2017.

MARTÍN-BARÓ, Ignacio. Para uma Psicologia da Libertação. In: GUZZO, Raquel S. L.; LACERDA Jr. Fernando (Org.). **Psicologia Social para a América Latina: o resgate da Psicologia da Libertação.** Campinas, SP: Alínea, 2011.

OROPEZA, Ignacio Dobles. Psicología de la liberación y psicología comunitaria latinoamericana. Una perspectiva. **Teoría y Crítica de la Psicología**, [online], n. 6, , p. 122-139, 2015. Disponível em: <<http://www.teocripsi.com/ojs>>. Acesso em: 07 jan 2019.

PATTO, Maria Helena S. **A produção do fracasso escolar:** histórias de submissão e rebeldia. São Paulo: T. A. Queiroz, 1999.

PATTO, Maria Helena S. (Org.). **Introdução à Psicologia Escolar**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1981.

PATTO, Maria Helena S. **Psicologia e Ideologia**: uma introdução crítica à Psicologia Escolar. São Paulo: T. A. Queiroz, 1987.

PICHON-RIVIÈRE, Enrique. **Teoría del Vínculo**. Buenos Aires: Nueva Visión, 1980.

ROLNIK, Raquel. Territórios Negros nas Cidades Brasileiras (Etnicidade e Cidade em São Paulo e Rio de Janeiro). **Revista de Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 17 – CEEA, Univ. Cândido Mendes, set 1989.

SANTOS, Alessandro de Oliveira dos; SCHUCMAN, Lia Vainer; MARTINS, Hildeberto Vieira. Breve historico del pensamiento psicologico brasileño sobre relaciones étnico-raciales. **Psicologia: Ciência e Profissão**, [online], v. 32 (num. esp.), p. 166-175, 2012.

SANTOS, Hélio. **A busca de um caminho para o Brasil**. São Paulo: SENAC SP, 2001.

SILVA JR., Hédio. Discriminação racial e dano psicológico em crianças: aspectos conceituais e jurídicos. In: SILVA JR., Hédio; TEIXEIRA, Daniel (org.). **Discriminação racial é sinônimo de maus-tratos**: a importância do ECA para a proteção das crianças negras. São Paulo: Centro de Estudo das Relações de Trabalho e Desigualdades – CEERT, 2016, p. 39-48.

SILVA JR., Hédio. **Discriminação Racial nas Escolas** - Entre a Lei e as Práticas Sociais. Brasília: UNESCO, 2002. Disponível para download em: <<http://unesdoc.unesco.org>>. Acesso em: 16 nov 2017.

SOUZA, Marilene P. R. de. Psicologia Escolar e Educacional em busca de novas perspectivas. **Revista Semestral da Associação Brasileira de Psicologia Escolar e Educacional (ABRAGEE)**, Perdizes, v. 13, n. 1, p. 179-182, jan/jun 2009.

SOUZA, Marilene P. R. de. **A atuação do psicólogo na rede pública de educação: concepções, práticas e desafios**. 258 f. + anexos. Tese (Livre Docência em Psicologia) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

O cultivo do feminino e a reconexão com a alma do mundo em religiosidades e espiritualidades neo-esotéricas: uma leitura a partir da Psicologia Analítica de C.G. Jung

Manoel Pedreira Lobo
Graduado em psicologia pela PUC-SP

Karina Babuch Kris
Graduada em psicologia pela FMU

Resumo: Na atualidade, assistimos à ascensão de espiritualidades caracterizadas pela devoção a um feminino divino através do culto a deusas, à natureza enquanto grande mãe e, em essência, à sacralidade do feminino. Essas manifestações espirituais são atravessadas por questões sociais e políticas, como o feminismo e a ecologia. A fim de compreender as raízes psicológicas do interesse por espiritualidades dotadas de tais atributos no contexto urbano moderno, revisamos a literatura dedicada a movimentos religiosos dessa natureza no Brasil, e analisamos os resultados de nossa pesquisa a partir do referencial teórico da Psicologia Analítica de C.G. Jung.

Palavras-Chave: Feminino. Ecologia. Espiritualidade. Psicologia da Religião. C. G. Jung.

Introdução

É possível observar um crescente número de pessoas procurando por religiões e outros movimentos de caráter neo-esotérico em busca de uma conexão com uma grande deusa ou com um panteão de deidades femininas, frequentemente associado à reverência à natureza, enquanto Grande Mãe nutridora. Aqui, as fronteiras da espiritualidade se confundem com questões sociais e políticas como a luta feminista e o debate ecológico.

Com o objetivo de compreender quais razões psicológicas motivariam o interesse por religiosidades dotadas desses atributos dentro do contexto do mundo urbano moderno, investigamos este fenômeno através da revisão de literatura que explora as particularidades dessas formas de contato com o sagrado e analisamos as informações encontradas com base no referencial teórico da Psicologia Analítica de C.G. Jung.

Constatamos a prevalência de discursos referentes ao cultivo tanto de um relacionamento com o feminino como de uma ligação mais estreita com o mundo natural, em conformidade com um estilo de vida mais saudável e menos atravessado pelo instrumentalismo utilitário da lógica capitalista, percebido como deletério. Há também grande preocupação com o autoconhecimento e o desenvolvimento de uma experiência religiosa autêntica. São comuns ainda elementos vinculados ao ideário Nova Era e um esforço em fundamentar a crença em bases científicas.

Compreendemos que a emergência de uma espiritualidade com tais características revela um movimento compensatório em oposição ao racionalismo dominante na cultura ocidental, à falta de figuras representativas de um divino feminino nas religiões tradicionais, e à dinâmica predatória estabelecida com o meio ambiente nos tempos modernos. Além disso, os achados estão em consonância com uma tendência apontada por Jung (2013a, p. 93) em relação ao sujeito da modernidade tardia em voltar-se para si mesmo em busca de autoconhecimento, no que ele compara como uma reedição contemporânea da antiga gnose.

Revisão de literatura: Grupos mais relevantes encontrados na pesquisa

Dentre os resultados encontrados em nossa pesquisa, gostaríamos de destacar os seguintes grupos: Santo Daime, Wicca e paganismo, Mística Andina e Ritual da Lua.

1. Santo Daime

A principal referência para a caracterização do movimento do Santo Daime é o trabalho realizado por Camila De Pieri Benedito (2018), que ressalta a intersecção dos pensamentos feminista e ambientalista no discurso do grupo. Fundado em 1930 pelo seringalista Raimundo Irineu Serra em Rio Branco, o movimento se desenvolveu em torno da consagração da bebida ayahuasca, compreendida como forma de conexão com o sagrado; após fazer uso da substância, Irineu teria tido uma visão com Nossa Senhora da Conceição, que lhe deu “a missão de fundar o Santo Daime”, que se ligou, desse modo, ao culto de Maria, Rainha da Floresta, identidade conferida à Nossa Senhora por Irineu e seus seguidores. Após o falecimento do líder do movimento, uma série de conflitos relacionados à sua sucessão gerou rupturas e dissidências. É possível dividir os diversos grupos e núcleos daimistas em duas grandes vertentes: O Alto Santo e o CEFLURIS (GOULART, 2004¹; LABATE, 2004² apud BENEDITO 2018, p. 28).

Os núcleos ligados ao Alto Santo, que têm na figura de Irineu seu patrono, permanecem ainda hoje restritos em grande parte à cidade de Rio Branco. O CEFLURIS, fundado nos anos setenta por Sebastião Mota de Melo (BENEDITO 2018, p. 29), por sua vez, expandiu-se por todo o território brasileiro, promovendo significativas alterações rituais e sociais “com a absorção – de modo particular e original - de orientalismos, da Umbanda e do uso ritual de Cannabis sativa, denominada emicamente Santa Maria” (GOULART, 2004; ASSIS, 2017³, apud BENEDITO 2018). Essas alterações foram acompanhadas por mudanças demográficas: enquanto os primeiros adeptos eram em grande parte negros, nordestinos e ex-seringueiros, os novos são majoritariamente brancos e oriundos da classe média escolarizada dos grandes centros urbanos do Sul e do Sudeste; é nesse sentido que podemos incluir o Santo Daime na categoria de espiritualidade novaerista.

Pode-se observar o sincretismo característico desse movimento na incorporação de qualidades próprias de um sagrado feminino materno ligado à natureza por Maria, figura originalmente católica. No Céu da Flor de Laranjeira, grupo daimista com o qual Benedito realizou seu trabalho, a fundação do Santo Daime é compreendida como a anunciação de um tempo novo, no qual “Deus é Mãe” e o racionalismo moderno (patriarcal, instrumental, capitalista) dá lugar a uma reaproximação com a natureza (matriarcal, feminina), que passa ser identificada com Nossa Senhora, a mãe do Cristo (FERREIRA, 1995⁴, apud BENEDITO 2018 p. 33). Ao lado dessa devoção ao feminino surge também a noção de que ele precisa ser curado: segundo nos relata Benedito (2018), no Céu da Flor de Laranjeira prevalece a ideia de que o planeta e as mulheres sofrem, na contemporaneidade, os efeitos deletérios de uma cultura misógina antiquíssima. Esse dever seria

¹ GOULART, Sandra L. **As raízes culturais do Santo Daime**. 1996. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de pós-graduação de Antropologia Social da FFLCH, Universidade de São Paulo, 1996.

² LABATE, Beatriz C. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. São Paulo: Fapesp, Mercado das Letras, 2004.

³ ASSIS, Glauber Loures. **A Religião of the Floresta: Apontamentos sociológicos em direção a uma genealogia do Santo Daime e seu processo de diáspora**. 2017. 484 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais. 2017.

⁴ FERREIRA, Claudio Alvarez. **Santo Daime: simbolismo religioso**. Monografia de conclusão de curso, história. Campinas: Unicamp, 1995.

cumprido por meio “da sacralização da natureza e pela valorização do feminino, com suas características marianas, inaugurando uma era baseada na intuição” (BENEDITO 2018, p. 33).

O tema do feminino é compartilhado com outras vertentes da nova era e da contracultura, como o movimento do sagrado feminino⁵ e as religiões das deusas, bem como nos ecofeminismos e nas teologias feministas, e tem seu fundamento em um feminismo da diferença (em oposição ao feminismo histórico, que é visto como agressivo pelos adeptos), segundo o qual a sociedade patriarcal opressora deve ser superada pela valorização do feminino e de suas características essenciais: a maternidade, a domesticidade, o cuidado, a intuição e, também, a natureza” (ROHDEN, 1995⁶; TORNQUIST, 2002⁷ apud BENEDITO 2018, p. 33).

2. Wicca

Outro grupo no qual o sagrado encontra-se intimamente ligado à natureza e ao feminino é a Wicca, a mais difundida vertente do paganismo moderno. A Wicca surge na Inglaterra em meados dos anos 50, fundada pelo antropólogo e folclorista Gerald Brosseau Gardner, e chega ao Brasil no final da década de 80. É uma religião centrada na magia e no culto dos aspectos provedor e nutridor do sagrado feminino, bem como de elementos da natureza sacralizados.

Conhecida também como bruxaria moderna, a Wicca é considerada a mais formal das chamadas “religiões da Deusa” (VIEIRA, 2011, p. 18). A depender do grupo Wicca, a Deusa pode ser vista como sendo mais importante, ou estando em pé de igualdade com o Deus, seu filho e consorte, representante das forças masculinas, mas em todos eles ela ocupa um lugar de destaque e “simboliza as forças da vida, o nascimento e a alimentação, o crescimento e a fertilidade, a morte e o renascimento” (VIEIRA, 2011, p. 21).

Vieira aponta que quase todos os participantes de seu trabalho empírico relataram ter iniciado sua prática religiosa de maneira solitária para apenas depois se reunirem com outros praticantes. A autora também assinala a pluralidade de visões da própria natureza da Wicca nos grupos estudados; enquanto alguns praticantes a enxergam efetivamente como uma religião, outros a identificam como uma espiritualidade ou mesmo como uma cultura. Dada a presença, ao menos em algumas vertentes da Wicca, de uma ideal de harmonização entre o feminino e o masculino, representados pela Deusa e pelo Deus, é possível compreender, a partir de um olhar feminista, os rituais e feitiços praticados dentro de uma espiritualidade voltada ao feminino como “diretamente ligados ao empoderamento da mulher” (ELLER, 1991⁸ apud VIEIRA 2011, p. 19).

3. Mística Andina

Nosso estudo da Mística Andina foi realizado principalmente através do trabalho de Carlos Alberto Steil

⁵ De modo resumido, o sagrado feminino pode ser compreendido como um movimento: “[...] que se difundiu juntamente com a eclosão e fortalecimento do movimento feminista no Ocidente, [nele] a mulher deve resgatar o equilíbrio e a conexão com seu corpo, utilizando-o como veículo de ligação com sua espiritualidade. A Nova Era, ou Era de Aquarius, seria um momento em que a humanidade chega aos limites da mentalidade patriarcal, centrada na supremacia do masculino, percebido enquanto responsável pela conquista predadora do meio ambiente e de outros grupos humanos. As religiões e espiritualidades da Nova Era pregam o resgate do feminino como elemento primordial de conexão com o sagrado” (CORDOVIL, p. 432, 2015 apud BENEDITO p. 33, 2018).

⁶ ROHDEN, Huberto. **A Experiência Cósmica**: textos inéditos. São Paulo: Martin Claret, 1995.

⁷ TORNQUIST, Carmen Susana. Armadilhas da Nova Era. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 10, n.2, p. 483-492, 2002.

⁸ ELLER, Cynthia. Relativizing the patriarchy: the sacred history of the feminist spirituality movement. **History of Religions**, Chicago, v. 3, n. 30, p. 279-295, feb 1991.

e Raquel Sonemann. Ela “é formada por grupos urbanos, constituídos por profissionais oriundos das classes médias escolarizadas do Sul do Brasil, engajados em vivências que os remetem ao mundo imaginado de culturas pré-colombianas” (STEIL; SONEMANN, 2013, p. 78), do qual tiram inspiração para conduzir suas vidas presentes. Fundada pelo argentino Maestro Lucidor Flores, ela está presente no Brasil desde 2001, quando ele a trouxe para o país.

Os princípios espirituais da Mística Andina são uma reelaboração de referências indígenas – particularmente a reverência aos ancestrais andinos e a devoção à Pachamama, divindade Inca ligada à terra, fertilidade, natureza e ao feminino, cultuada como a grande mãe terra. Na prática, esses princípios se manifestam por meio do cuidado com o bem estar físico, espiritual e mental, por meio de uma alimentação saudável e do cultivo de uma vida menos acelerada do que aquela vivida no contexto urbano, pois os praticantes creem que na relação com a terra não existe tempo. Eles acreditam que a natureza e os seres vivos estão conectados, de modo que o cuidado consigo é também o cuidado com a natureza. Neste tipo de espiritualidade, busca-se “a resposta para um certo mal-estar civilizacional associado ao estilo de vida contemporâneo, marcado pela competitividade nas relações sociais e de trabalho” (SONEMANN, 2013, p. 79). Desse modo, questões sociais e espirituais se articulam na Mística Andina, e o movimento assume contornos ecológicos, na medida em que a preservação da natureza e do planeta Terra (identificados com Pachamama) têm um papel fundamental.

4. Ritual da Lua

Por fim, analisamos o trabalho de Regina Meira Aguiar sobre o Ritual da Lua, que se insere na tradição de transmissão oral de saberes entre as mulheres. A pesquisadora inicia o trabalho citando essa oração: “Deusa da lua e da magia, mostre-me a resposta. Deusa dos mistérios, revela-me todos os destinos” (AGUIAR, 2010, p. 1), que esteve em circulação nos mais diversos lugares e mídias, de forma mais ou menos alterada, durante a década de oitenta. Segundo a autora, a força desta “magia” foi sendo perdida pela falta de registros escritos, e por termos mergulhado mais profundamente em um mundo racional, tecnológico, científico e cristão (AGUIAR, 2010, p. 1).

O Ritual da Lua carrega em sua essência conhecimentos que não têm comprovação científica, mas que foram transmitidos através de mitos que, segundo Aguiar, confirmariam a existência de uma “ginocracia das origens; que correspondia a uma religião da vida, a um dos ciclos das estações e a um domínio absoluto do amor e do acasalamento, da vida, do nascimento e da morte” (TERRIN 1994⁹: 84 apud AGUIAR, 2010, p). A despeito dos cuidados exigidos para seu tratamento como evidência histórica, mitos contêm grande sabedoria e transmitem símbolos que nos atravessam, conectando-nos com nosso mistério interior (CAMPBELL, 2018, P. 46) e oferecendo um contraponto às limitações da cultura hegemônica em determinado momento histórico: assim, em face de uma cultura voltada para valores masculinos, multiplicam-se e disseminam-se amplamente mitos da lua que veem nela uma figura feminina e materna.

Em sua maioria, as mulheres que participam desse ritual são cultas e de classe média. Realizam os rituais sozinhas ou em grupo, e, quando estão juntas, sentem-se fortalecidas e empoderadas como mulher. (AGUIAR, 2010, p. 8). Esses rituais são considerados mágicos por carecer de forças lógicas e por produzir grande influência em questões pessoais que necessitam de resolução; são realizados unicamente por mulheres, que buscam restabelecer a conexão com o sagrado através do culto à lua, da reunião com outras mulheres e do fortalecimento mútuo; as praticantes percebem-no como contrário ao que é pregado pelo patriarcado.

⁹TERRIN, A.N. **O Sagrado Off Limits**. A Experiência Religiosa e Suas Expressões. São Paulo: Editora Loyola, 1994.

(AGUIAR, 2010, p. 2).

Feminismo e o feminino

Fundamental para a compreensão da concepção de mundo dos grupos analisados, o feminismo é um discurso difundido e cujo desenvolvimento é paralelo ao dessas novas espiritualidades. Em 1870, a poetisa Julia Ward Howe escreveu a proclamação do dia das mães em resposta à Guerra Civil Americana, pregando a união de mulheres de todas as nacionalidades em prol da paz, e que já renunciava a relevância da força feminina de que o mundo carecia:

Levantai-vos, então, mulheres de hoje! Levantai-vos, todas as mulheres que têm coração, seja o vosso batismo de água ou de lágrimas! Diga com firmeza: não teremos grandes questões decididas por agências irrelevantes. Nossos maridos não devem vir a nós, fedendo à carnificina, para carícias e aplausos. Nossos filhos não serão tirados de nós para desaprender tudo o que temos sido capazes de ensinar-lhes sobre a caridade, misericórdia e paciência. Nós, mulheres de um país, seremos carinhosas demais com as de outro país, para permitir que nossos filhos sejam treinados para ferir os deles.

Do seio da terra devastada uma voz sobe com a nossa. Diz: desarme, desarme! A espada do assassinato não é o equilíbrio da justiça. O sangue não elimina a desonra, nem a violência justifica a posse. Como os homens frequentemente abandonaram o arado e a bigorna na convocação da guerra, que as mulheres agora deixem tudo o que pode ser deixado de casa para um grande e sério dia de conselho.

Que eles se encontrem primeiro, como mulheres, para lamentar e comemorar os mortos. Que eles então tomem solenemente conselho uns com os outros quanto aos meios pelos quais a grande família humana pode viver em paz, o homem como irmão do homem, cada um levando conforme sua própria espécie a marca sagrada, não de César, mas de Deus.

Em nome da feminilidade e da humanidade, peço sinceramente que um congresso geral de mulheres, sem limite de nacionalidade, possa ser nomeado e realizado em algum lugar considerado mais conveniente, e o mais cedo possível, de acordo com seus objetivos, para promover a aliança das diferentes nacionalidades, a resolução amigável das questões internacionais, os grandes interesses gerais da paz¹⁰. (HOWE, 1870¹¹, apud BOLEN, 2005, p. 13, tradução nossa)

O pedido era de confraternização, de amor e de resolução pacífica por seus filhos, familiares e pela

¹⁰ "Arise, all women who have hearts, Whether our baptism be of water or of tears! Say firmly: "We will not have great questions decided by irrelevant agencies, Our husbands will not come to us, reeking with carnage, for caresses and applause. Our sons shall not be taken from us to unlearn All that we have been able to teach them of charity, mercy and patience. We, the women of one country, will be too tender of those of another country To allow our sons to be trained to injure theirs." From the bosom of the devastated Earth a voice goes up with our own. It says: "Disarm! Disarm! The sword of murder is not the balance of justice." Blood does not wipe out dishonor, nor violence indicate possession. As men have often forsaken the plough and the anvil at the summons of war, Let women now leave all that may be left of home for a great and earnest day of counsel. Let them meet first, as women, to bewail and commemorate the dead. Let them solemnly take counsel with each other as to the means Whereby the great human family can live in peace, Each bearing after his own time the sacred impress, not of Caesar, But of God. In the name of womanhood and humanity, I earnestly ask That a general congress of women without limit of nationality May be appointed and held at someplace deemed most convenient And at the earliest period consistent with its objects, To promote the alliance of the different nationalities, The amicable settlement of international questions, The great and general interests of peace."

¹¹ HOWE, Julia Ward. Appeal to womanhood throughout the world. In: HAZARD, Ebenezer (org.). **An American Time Capsule: Three Centuries of Broad-sides and Other Printed Ephemera**. Boston: Library of Congress, 1870.

natureza, para que, dessa forma, a junção dessas mulheres fosse o nascimento de uma nova nação mais pacífica e unificada. As conquistas da mulher foram se ramificando em outras áreas, como por exemplo o poder de voto, conquistado pelas sufragistas no Reino Unido em 1918, nos Estados Unidos também a partir 1918, e que chegou ao Brasil em 1920, sendo aceito e documentado em 1932 (D'ALKIMIN, 2006, p. 1 e 2).

Outro marco do movimento ocorreu nos anos 60, com a publicação de "A mística feminina", na qual a ativista Betty Friedan trata da mistificação da mulher no papel de dona de casa e mãe, contribuindo significativamente para a compreensão da dominação masculina e trazendo ao debate público, de forma enfática, a necessidade da mulher ocupar outras esferas sociais; no entanto, foi também nessa década, marcada por avanços e retrocessos, que John Kennedy protocolou, em 1963, um documento que afirmava a desigualdade econômica entre homens e mulheres, que também aprisionavam as mulheres nos papéis domésticos.

No curso de seu desenvolvimento, o feminismo se ramificou em diversas vertentes, e é importante ressaltar que a vertente ao qual se filiam os discursos dos pesquisados é aquele que Benedito (2018) chama de feminismo da diferença: a visão essencialista do feminino dessa vertente aproxima-se tanto da visão professada na proclamação do dia das mães de Julia Ward Howe, como dos conceitos desenvolvidos por Jung, e que se imbricam aos pensamentos de Bolen no que se refere à natureza do feminino. Já a segunda onda do feminismo parece se aproximar mais do que Benedito (2018) se refere como "feminismo histórico", que é visto como agressivo por parte dos seus praticantes do Santo Daime. (BENEDITO, 2018, p. 24). No contexto religioso, o paganismo retomou a importância dos aspectos do feminino, assim como vimos no Santo Daime, Mística Andina, Wicca (e outras vertentes do paganismo moderno), e no Ritual da Lua, um tema disseminado por culturas diferentes e presente nos trabalhos de Jung, nos quais os conceitos de feminino e masculino desempenham papel fundamental.

Jung identifica nos homens uma contraparte feminina que denomina anima, e na mulher uma contraparte masculina que se denomina animus. À anima está associada o amor incondicional, a emocionalidade e a nutrição, constituintes da energia feminina, enquanto o animus está associado à energia masculina da ação e da racionalidade (JUNG, 2013, p. 23). O valor que o autor atribui à consciência feminina fica patente em sua carta em resposta ao reverendo David Cox, por ocasião da beatificação de Maria:

Receio que até a verdade revelada deva evoluir. Tudo o que é vivo sofre modificação. Não deveríamos contentar-nos com tradições imutáveis. A grande luta, que começou com o crepúsculo da consciência, ainda não alcançou seu ponto alto em nenhuma interpretação particular, seja ela apostólica, católica, protestante ou outra qualquer. Até a igreja católica, altamente conservadora, passou por cima de sua antiga norma da autenticidade apostólica com a *assumptio beatae virginis*. Segundo ouço dos teólogos católicos, o próximo passo será o da *corredentora*. Este reconhecimento óbvio do elemento feminino é um passo para frente muito importante. Ele significa psicologicamente o reconhecimento do inconsciente, uma vez que representante do inconsciente coletivo é a anima, o arquétipo de todas as mães divinas (ao menos na psique masculina). (JUNG, 2012, p. 337)

Apesar desses avanços, nossa sociedade ainda é regida pelas forças do patriarcado que remetem ao autoritarismo e dominância, ou seja, os aspectos do masculino estão hipertrofiados e precisam ser equilibrados com os aspectos do feminino (LENER, 1986, p. 29). A elucidação de questões econômicas, sociais, políticas e religiosas nos ajuda a compreender o percurso que seguimos e sua evolução.

Ecologia e ambientalismo

Outro ponto pertinente do pensamento de Jung para compreender a cosmovisão dos movimentos

analisados é o papel desempenhado pela natureza. Desde o início de sua vida, Jung sentiu que a natureza e o homem formavam uma unicidade e que o cuidado de um refletia sobre o outro; assim, ao falar do *religare*¹², da reconexão com o sagrado, falava também do cuidado religioso de si mesmo e do planeta Terra. Outra ideia que lhe era cara, a de *anima mundi*¹³, também expressa o reconhecimento da alma do mundo ferida, assim como a alma do homem, que, encapsulada em um corpo que por questões sociais, religiosas e culturais, foi instruída a buscar assiduamente por conquistas egóicas que resultam na degradação da própria alma e da alma do mundo. As duas estão interligadas. Quando se retiram os insumos da natureza ou quando se constrói mais indústrias em busca de maior produtividade objetivando ganhos financeiros, a alma de ambos é corrompida. E como vimos em todos os grupos apresentados, as questões da natureza, ecologia e o feminino estão interligadas (BOSCATO, 2001 p. 445).

Tal concepção de indissociabilidade entre homem e natureza se difundiu especialmente na década de 1970, quando ganhou espaço a chamada “virada ecológica”, e os cuidados do meio ambiente e de si mesmo são associados à espiritualidade. Para ela contribuíram a hipótese de Gaia, elaborada pelo geoquímico inglês James Lovelock e pela bióloga Lynn Margulis; e a teoria da “Ecologia Profunda”, formulada por Arne Naes, eco-filósofo norueguês, que introduziram o conceito de que os mesmos cuidados que as pessoas dedicam a suas casas, famílias e entes próximos deveriam ser dedicados a todo o planeta Terra e tudo que nele vive, pois carecem do mesmo cuidado, visto que as praias, estradas, cidades e tudo que está presente em nosso ambiente também é nossa morada (SILVEIRA, SOFIATI, 2016, p. 181).

A partir desse momento, se tornou evidente que existiam dois polos na sociedade ocidental, um utilitarista e outro expressivista, e que estava ocorrendo uma transição do primeiro ao segundo, com influência direta sobre o destino de todo o ecossistema, espelhada pela expansão da espiritualidade em detrimento da religião, dando origem a um “individualismo expressivista” que concatena o sagrado e a ecologia, fortifica a busca do “eu autêntico” e traz o peso da eco espiritualidade, abrindo mão do que é “racionalista e material”, o que está presente no “individualismo utilitário”. “Marcar uma distinção entre “espiritualidade”, sinônimo de autenticidade e naturalidade, e “religião”, sinônimo de austeridade, moralismo e autoridade institucional, é um desdobramento da “revolução expressivista” do romantismo que menciona Taylor (2007)” (SILVEIRA, SOFIATI, 2016, p. 179).

O Movimento Nova Era e a Modernidade

Todos os grupos estudados em nossa revisão bibliográfica se inserem dentro do fenômeno que é conhecido como movimento Nova Era. Este é compreendido como uma forma de espiritualidade, isto é, uma vivência particularmente subjetiva e individualizada do relacionamento com o sagrado em seu sentido amplo (MAGNANI, p. 20, 2000¹⁴, apud BENEDITO 2018, p. 30). Há nesse movimento uma tendência à idealização e romantização de religiosidades orientais e indígenas por estarem fundamentadas num paradigma diverso daquele que é predominante no mundo ocidental moderno, especialmente no que diz respeito ao relacionamento do homem com a natureza. A incorporação de elementos oriundos dessas matrizes religiosas está no cerne das espiritualidades Nova Era, ainda que muitas vezes isto ocorra de modo desconectado do

¹² Religar.

¹³ Alma do mundo.

¹⁴ MAGNANI, Guilherme. **O Brasil da Nova Era**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

contexto original dessas religiões (BENEDITO 2018, p. 30).

É também muito comum o sincretismo e hibridização de elementos oriundos de religiosidades diversas. Esse caráter eclético pode também se manifestar através de um nomadismo religioso (SOARES 1990¹⁵, apud D'ANDREA 2000, p. 55), isto é, é muito comum o trânsito religioso, a mudança do indivíduo de uma religião para outra na busca de se encontrar. Outra marca fundamental das espiritualidades novaeristas é o profundo individualismo, a centralidade do eu. A ênfase está no desenvolvimento espiritual de cada um (LUCKMAN 1991¹⁶, apud D'ANDREA 2000, p. 31). O indivíduo é a principal referência e critério norteador de grande parte daquilo que é pensado, sentido, comunicado e feito dentro do movimento Nova Era (D'ANDREA 2000, p. 32). Outro aspecto deste movimento identificado no discurso dos grupos em nossa pesquisa, foi o esforço por fundamentar suas crenças em conhecimentos científicos. Há uma justaposição entre discursos científicos e religiosos/espirituais, na qual trabalhos dos campos da história, arqueologia, psicologia e antropologia, entre outros saberes científicos, são incorporados, retrabalhados, e apresentados ao lado de um discurso que também sanciona a cura por cristais, canalizadores, corpos astrais e outras crenças habitualmente associadas à cultura popular (HESS 1993¹⁷, apud D'ANDREA 2000, p. 55).

Demograficamente, os grupos são constituídos, em sua maioria, por pessoas brancas, escolarizadas, pertencentes à classe média e inseridas no contexto urbano (MAGNANI, 2000; AMARAL, 2010¹⁸, apud BENEDITO 2018, p. 30). Os grandes centros urbanos, em particular as chamadas “cidades globais”, são um locus privilegiado para a manifestação do fenômeno Nova Era - é nelas que floresce uma espiritualidade na forma de uma “experiência genuinamente cosmopolita”, como diz o antropólogo José Magnani. (D'ANDREA 2000, p. 56)

Muitas das características citadas anteriormente, como individualismo, relativismo, ecletismo e pluralismo são próprias do mundo contemporâneo em sentido amplo. É possível, assim, compreender o movimento Nova Era como uma tradução das tendências individualistas, reflexivistas e globalizantes da modernidade para o contexto religioso, que promove, ao mesmo tempo, a problematização, alteração e transformação deste contexto (D'ANDREA 2000, p. 16). Levando isto em consideração, D'Andrea sugere que, da mesma maneira como o Protestantismo seria uma expressão, no campo religioso, do *zeitgeist*¹⁹ da modernidade ocidental, o movimento Nova Era seria uma expressão religiosa do *zeitgeist*²⁰ da modernidade tardia (D'ANDREA 2000, p. 33).

Os elementos definidores dessa modernidade, segundo Zygmunt Bauman, são a inconstância e a incerteza, e por isso ele se refere a ela como modernidade líquida; para o autor, dois traços fundamentais distinguem esse período da modernidade anterior: o declínio da crença no sentido teleológico da História e a individualização dos deveres e tarefas modernizantes. O primeiro se refere à perda da crença moderna no progresso, no movimento contínuo da civilização em direção a um estado de maior harmonia e perfeição,

¹⁵ SOARES, Luiz Eduardo. O Santo Daime no Contexto da Nova Consciência Religiosa. In LANDIM, Leilah (org.) **Sinais dos Tempos: Diversidade Religiosa no Brasil**. Rio de Janeiro: ISER, 1990, p. 265-274.

¹⁶ LUCKMANN, Thomas. “The New and the Old in Religion”. In: Bourdieu, P. & Coleman, J. (org.) **Social Theory for a Changing Society**. San Francisco: Westview, 1991, p. 167-188.

¹⁷ HESS, David John. **Science in the New Age: the Paranormal, its Defenders and Debunkers, and American Culture**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1993.

¹⁸ AMARAL, Leila. Cultura religiosa errante – o que o Censo de 2010 pode nos dizer além dos dados. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. **Religiões em movimento: O Censo de 2010**. Petrópolis: Vozes, p. 295-310, 2010.

¹⁹ Espírito da época.

²⁰ Espírito da época.

e o segundo à transferência da responsabilidade sobre as grandes questões que antes eram da ordem da racionalidade coletiva para o indivíduo, que agora deve solucionar essas questões por conta própria.

Ocorre, portanto, uma mudança paradigmática na qual a ênfase passa da sociedade para o indivíduo, como se observa claramente no campo do discurso político e ético, onde a preocupação com a criação de uma sociedade mais justa é gradualmente substituída pela preocupação com a garantia dos direitos humanos, da liberdade do sujeito em escolher a qual modo de vida aderir e que modelo de felicidade buscar. Essa liberdade vem, no entanto, acompanhada pela responsabilidade de fazer a escolha, que agora recai inteiramente sobre o indivíduo. Na modernidade líquida, indivíduo e sociedade deixam de ser polos opostos e presenciamos o advento de uma sociedade de indivíduos. Solitário mesmo em meio a multidão, o indivíduo mantém sua singularidade mesmo integrado à sociedade.

Conclusão: Jung e Problema Psíquico do Homem Moderno

Ao descrever o que chama de o homem moderno em seu livro “Civilização em Transição”, Jung atribui a ele duas características que nos parecem refletir o mesmo fenômeno observado por Bauman: a desilusão com os ideais modernos de progresso e a solidão. O homem moderno é dotado de uma profunda consciência do presente e esta o condena a uma solidão pouco invejável:

Hoje o homem moderno está no ápice, amanhã estará superado; é a última resultante de uma evolução antiquíssima, mas também é a pior desilusão de todas as esperanças da humanidade. Disso ele está consciente. Sabe muito bem que a ciência, a técnica e a organização podem ser uma bênção, mas sabe também que podem ser catastróficas. Testemunhou que os governos bem intencionados protegeram a paz segundo o princípio “Si vis pacem, para bellum” a tal ponto que a Europa quase chegou à ruína total. E no tocante aos ideais, nem a Igreja cristã, nem a fraternidade humana, nem a social-democracia internacional, nem a solidariedade dos interesses econômicos conseguiram suportar a prova de fogo da realidade. Hoje, dez anos depois da guerra, o mesmo otimismo está de volta, as mesmas organizações, as mesmas aspirações políticas, os mesmos slogans e expressões que preparam, a longo prazo, as mesmas catástrofes inevitáveis. Os pactos que proscurem a guerra são vistos com ceticismo, apesar de desejarmos que tenham o maior sucesso. No fundo, por trás de todas essas medidas paliativas, ronda a dúvida. Considerando todos os aspectos, acho que não estou exagerando se comparar a consciência moderna com a psique de um homem que, tendo sofrido um abalo fatal, caiu em profunda insegurança. (JUNG, 2013a, p. 87)

A profunda desilusão do homem moderno em relação à condição humana produz um clima de ceticismo que é extremamente desfavorável para um simples fluxo da energia psíquica em direção ao mundo. Pelo contrário, a energia psíquica recua, e a consciência se volta sobre si mesma. Este refluxo ativa conteúdos até então ocultos nas profundezas do inconsciente e os faz escoar em direção à consciência. O homem moderno espera da psique algo que o mundo externo já não é capaz de lhe oferecer. Para ele, as religiões tradicionais se tornaram “pedaços de um inventário do mundo exterior” e como tal são incapazes de mediar um contato íntimo com a realidade psíquica.

Na medida em que a consciência ocidental está impregnada pelo cristianismo e seus valores (JUNG, 2013a, p. 90), quando esta se volta para o mundo interno, para o inconsciente, encontrará lá o seu oposto, os valores que foram rejeitados, reprimidos. Estes, no entanto, nunca perderam completamente sua potência, apenas desapareceram da superfície, fluindo em correntes ocultas para emergir de novo e de novo, transfigurados,

²² Palavra, razão.

a fim de compensar a unilateralidade da consciência moderna. Em nossa sociedade marcada por valores patriarcais e dominada pelo *Logos*²², é esperado que, compensatoriamente, valores matriarcais e Eros sejam ativados no inconsciente quando a energia psíquica entra em regressão.

Ainda segundo Jung, há no homem moderno uma necessidade de saber, isto é, de experimentar originalmente por si mesmo. A consciência moderna abomina a fé e as religiões nela fundamentadas, apenas às admitindo na medida em que seu conteúdo está de acordo com

fenômenos experimentados psiquicamente. Isto é, o homem moderno só é capaz de acreditar naquilo que está de acordo com suas próprias experiências interiores, suas vivências psíquicas. Jung faz essas observações pensando originalmente no crescente interesse, na Europa da época, por saberes e religiões orientais e pela astrologia, no crescimento de escolas de pensamento esotéricas, como a Teosofia e a Antroposofia, e mesmo no crescente interesse pelo estudo da psicologia. No entanto, todas essas características parecem se aplicar também ao perfil dos praticantes de espiritualidades novaeristas e às tendências encontradas dentro do movimento Nova Era. O próprio desejo por fundamentar a espiritualidade em bases científicas (ou para científicas) parece ser não um simples engodo, uma tentativa mal intencionada de sequestrar a autoridade dos conhecimentos científicos para legitimar a fé, mas reflexo de uma autêntica necessidade de ciência, compreendida aqui a partir de sua raiz etimológica, como conhecimento, como saber.

Referências

AGUIAR, Regina Meira. O ritual da Lua: o eterno retorno do feminino. **Revista Último Andar** - PUC-SP, São Paulo, v. 4, 2010. Disponível em: <<http://www.oswaldocruz.br/download/artigos/social12.pdf>>. Acesso em: 30 jan 2021.

BENEDITO, Camila de Pieri. A interseção entre o ambientalismo e o feminismo da diferença no culto do Santo Daime. **Áskesis-Revista dos discentes do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar**, São Carlos, v.7, n.2, p. 23-37, jul/dez 2018. Disponível em: <<https://revistaaskesis.ufscar.br/index.php/askesis/article/view/373>>. Acesso em: 30 jan 2021.

BOLEN, J. S. **As Deusas e a mulher**. São Paulo: Paulus, 1990.

BOLEN, J. S. **Urgent Message from Mother: Gather the Women, Save the World**. Boston: Conari Press, 2005

BOSCATO, Luiz Alberto de Lima. O sagrado e a natureza: a “anima mundi” dos alquimistas como resgate do feminino na espiritualidade. Projeto História: **Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, São Paulo, v. 23, p. 439-450, nov. 2001. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/10679>>. Acesso em: 30 jan 2021.

D’ALKMIN, S. M.; AMARAL, S. T. A conquista do voto feminino no Brasil. **ETIC**, Presidente Prudente, v. 2, n. 2, p. 1-21, 2006. Disponível em: <<http://intertemas.toledoprudente.edu.br/index.php/ETIC/article/view/1219>>. Acesso em: 31 jan 2021.

D’ANDREA, Anthony Albert Fischer. **O self perfeito e a Nova Era: individualismo e reflexividade em religiosidades pós tradicionais**. São Paulo: Loyola, 2000.

JUNG, Carl Gustav (1971). **Psicologia do inconsciente**. 24 ed. OC 7/1. Petrópolis: Vozes, 2013b.

JUNG, Carl Gustav. (1974). **Civilização em transição**. OC 10/3. Petrópolis, RJ ; Vozes, 2013a.

JUNG, Carl Gustav. (1976). **Aion**: Estudo sobre o simbolismo do si-mesmo. 10 ed. OC 9/2. Petrópolis: Vozes, 2013.

JUNG, Carl Gustav. (1981). **A vida simbólica Vol. 2**. 4 ed. OC 18/2. Petrópolis: Vozes, 2012.

LERNER, G. **A Criação do Patriarcado**: História da Opressão das Mulheres pelos Homens. São Paulo: Cultrix, 2019.

SILVEIRA, J. P. de P.; SOFIATI, F. M. Ecologia e espiritualidades na modernidade tardia: da trivialidade à ética da sustentabilidade. **Ciencias Sociales y Religión**/Ciências Sociais e Religião, Campinas, v. 18, n. 24, p. 173–190, 2020. Disponível em: <<https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/csr/article/view/12602>>. Acesso em: 30 jan 2021.

STEIL, Carlos Alberto; SONEMANN, Raquel. Apropriações indígenas pela Nova Era: a Mística Andina no Brasil. **Relig. soc.**, Rio de Janeiro, v. 33, n. 2, p. 78-101, dez. 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872013000200005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 30 jan 2021.

TERZETTI FILHO, Celso Luiz. A institucionalização da Wicca no Brasil: entrevista com a bruxa wiccaniana Mavesper Cy Ceridwen. **REVER**, v.14, n.2, p. 279-290, 2014. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/21761>>. Acesso em: 31 jan 2021.

VIEIRA, Taís Borin. **Gênero e religião**: paganismo e o culto da deusa na contemporaneidade. 2011. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) - Faculdade de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

Atuação da(o) psicóloga(o) em processos de nulidade matrimonial conduzidos em Tribunais Eclesiásticos Católicos

Flávia Moreira da Silva
Mestre em Ciência da Religião (PUC-SP)

Fatima Regina Machado
Doutora em Psicologia (IP-USP)
Instituição financiadora da Pesquisa:
CAPES e Fundação São Paulo (FUNDAESP)

Resumo: Este texto apresenta e discute o papel da(o) psicóloga(o) perita(o) em processos que visam à obtenção de declaração de nulidade matrimonial junto a Tribunais Eclesiásticos da Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR). São consideradas as implicações psicológicas/psicossociais envolvidas nesse processo a partir de uma breve revisão do histórico da instituição do matrimônio especialmente no âmbito católico e da concepção e viabilização da nulidade matrimonial. São apontadas motivações para a busca da nulidade matrimonial por fiéis da ICAR à luz da situação sociocultural contemporânea. Dá-se voz aos sujeitos centrais que solicitam declaração de nulidade matrimonial por meio da apresentação de trechos de depoimentos colhidos em pesquisa documental para embasar empiricamente as reflexões realizadas. São apontados aspectos técnicos e éticos que permeiam essa atuação e discute-se o potencial terapêutico do processo de nulidade enquanto uma espécie de ritual de descasamento.

Palavras-chave: Atuação Profissional em Psicologia; Perícia Psicológica; Divórcio; Nulidade Matrimonial; Tribunal Eclesiástico Católico.

Introdução

O matrimônio entendido como ritual simbólico e necessidade psicológica existe há milhares de anos e acompanha o desenvolvimento da humanidade. A compreensão católica do matrimônio marcou a cultura ocidental e foi, por muitos séculos, a única considerada socialmente aceitável. Todavia, com a crise das grandes narrativas e o advento da sociedade pós-moderna (cf. LYOTARD, 1979) – considerada ainda Moderna, mas em um momento e com características distintas, em que os vínculos afetivos parecem se tornar cada vez mais frágeis (cf. GIDDENS; BECK; LASH, 1997; GIDDENS, 2002; BAUMAN, 2001, 2004) – a proposta católica de matrimônio indissolúvel apresenta-se como uma exceção, além de ser cada vez menos compreendida e aceita. Multiplicam-se os casos de separação conjugal seguida de novo(s) relacionamento(s).

Dados estatísticos apontam para o crescente número de matrimônios fracassados e de separações formalizadas desde que foi instituída a Lei do Divórcio no Brasil em 26 dezembro de 1977. Para mencionar alguns dados que indicam o ritmo da evolução desse crescimento, considere-se que em 1984 foram contabilizados 30,8 mil divórcios; em 1994 foram registrados 94,1 mil casos (um crescimento de 205,1%); em 2004, com 130,5 mil casos, verificou-se um aumento foi de 38,7%; e em 2014, com o registro de 341,1 mil divórcios observa-se um salto de 161,4% no número de casos em dez anos. Na comparação entre os casos ocorridos em 1984 e em 2014, o crescimento no número de divórcios foi de 1.007%. (IBGE, 2015)¹

¹ O dado está presente na pesquisa Estatísticas do Registro Civil 2014, divulgada dia 30/11/2015 pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

Ainda, conforme dados da Agência Brasil (Melo, 2020), no período de quarentena decretada em março de 2020 devido à pandemia de Covid-19, o número de divórcios aumentou 18,7% entre maio e junho desse ano – alta que coincidiu com a autorização de realização de procedimentos de divórcio à distância em casos consensuais, por videoconferência. Aponta-se que:

Em números absolutos, os divórcios consensuais passaram de 4.471 em maio para 5.306 em junho de 2020. Houve crescimento em 24 Estados brasileiros, especialmente no Amazonas (133%), Piauí (122%), Pernambuco (80%), Maranhão (79%), Acre (71%) Rio de Janeiro (55%) e Bahia (50%). Segundo o levantamento, apenas três unidades federativas não viram crescimento neste período: Amapá, Mato Grosso e Rondônia.

[...] Na comparação com o mês de junho de 2019, também houve uma leve alta em nível nacional, 1,9%. Ao todo, 15 unidades da Federação registraram crescimento: Amazonas (30%), Distrito Federal (8,5%), Espírito Santo (18,4%), Goiás (33,8%), Minas Gerais (13,5%), Mato Grosso do Sul (36,1%), Mato Grosso (14,9%), Paraná (21,8%), Rondônia (31,2%), Roraima (100%), Rio Grande do Sul (7,8%), Santa Catarina (28,3%), Sergipe (40,9%), Tocantins (5,3%) e São Paulo (1,9%). (MELO, 2020, on-line)

O impacto das separações conjugais é sentido de um modo peculiar pela Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR) em razão de sua norma rígida quanto à indissolubilidade do matrimônio. A separação conjugal e uma eventual nova união coloca a/o fiel católica/o em situação institucionalmente irregular com consequente impedimento de acesso aos sacramentos da Eucaristia e da Confissão, o que pode provocar sofrimento psíquico decorrente da sensação de exclusão e marginalização. Isso obviamente variará a depender do grau de religiosidade – ou seja, do envolvimento com práticas religiosas; grau de adesão a crenças religiosas dos indivíduos ou “a maneira como cada pessoa em particular vive [prática] sua religião” (cf. Zangari e Machado, 2018, p. 6) – e de como isso influencia na sua relação com ou como compõe o seu grupo social.

Frente a tal problemática a ICAR desenvolveu uma prática peculiar que visa analisar a validade dos matrimônios celebrados por suas/seus fiéis de forma a considerar a possível declaração de nulidade matrimonial por meio de processos jurídicos canônicos realizados nos seus Tribunais Eclesiásticos. Esses processos representam a resposta ordinária e bastante original da Igreja Católica romana ao drama do fracasso conjugal e à possibilidade de nova união contemplando as normas eclesásticas: ao mesmo tempo que possibilita manter a tradição do matrimônio indissolúvel, adapta-se às exigências da situação de des-/recasados. Mesmo existindo há alguns séculos, tais processos ganharam maior visibilidade especialmente a partir do ano de 2015, quando o Papa Francisco publicou a Carta Apostólica *Mitis Iudex Dominus Iesus* sobre a reforma do processo canônico para as causas de declaração de nulidade matrimonial no Código de Direito Canônico (referido com a sigla CIC, do latim *Codex Iuris Canonici*). Esses processos são bastante complexos pelo fato de que neles são considerados não apenas elementos da compreensão Jurídica Católica (Direito Eclesiástico ou Canônico), mas também contribuições provenientes das Ciências Humanas, principalmente da Psicologia, por meio da realização de perícias psicológicas com o objetivo de emissão de pareceres que possam auxiliar o juiz eclesiástico em sua tomada de decisão no julgamento de cada solicitação de nulidade matrimonial. Esse campo de atuação profissional para o psicólogo² é pouquíssimo conhecido e implica na confluência do conhecimento especializado com a consideração da religiosidade como componente fundamental da constituição da subjetividade, além de suscitar questões quanto à utilidade/utilização da Psicologia que auxilia no desenrolar desse processo.

² Para fluência da leitura optamos pelo uso do termo “psicólogo” para nos referirmos ao profissional da psicologia ao longo do texto englobando psicólogas e psicólogos, considerando os cânones gramaticais da Língua Portuguesa.

Este artigo tem como objetivos apresentar e discutir o papel/função do psicólogo que atua como perito em processos eclesiais de nulidade matrimonial bem como as implicações psicológicas/psicossociais e aspectos técnicos e éticos envolvidos nesse processo. Para contextualizar essa atuação e as implicações psicossociais de um divórcio é feita uma breve revisão do histórico de estabelecimento do matrimônio especialmente no âmbito católico, da concepção e viabilização da nulidade matrimonial eclesial em decorrência de demandas sociais cada vez mais frequentes, sendo apontadas as motivações para a busca da nulidade matrimonial por fiéis/adeptos da ICAR à luz da situação sociocultural contemporânea. É dada voz aos sujeitos centrais demandantes/demandadas(os) da declaração de nulidade matrimonial por meio da apresentação de trechos de depoimentos colhidos em pesquisa documental para embasar empiricamente as reflexões realizadas.

1. Matrimônio católico e declaração de nulidade matrimonial

O matrimônio católico, tanto em seu ritual quanto na compreensão de seu significado, foi se construindo ao longo de séculos a partir da concepção de casamento natural e sob a influência de diversas culturas e religiões antigas, dentre elas a greco-romana e a hebraica. A Igreja Primitiva não recebeu de Jesus ou de seus apóstolos qualquer instrução específica para a celebração ou “efetivação” do matrimônio. De início, apenas aceitou os costumes greco-romanos que também concebiam o casamento como monogâmico e base da sociedade, apesar de a atividade sexual não ser considerada como exclusiva do casamento. Aos poucos, ancoradas em tradição judaico-cristã e filosofias religiosas tais como estoicismo e gnosticismo, desenvolveu uma moral peculiar quanto às manifestações da sexualidade, especialmente o ato sexual genital (SALZMAN; LAWLER, 2012).

Nos evangelhos há poucas manifestações de Jesus sobre o casamento. O texto mais conhecido é seu diálogo com os fariseus que o colocaram à prova ao questionar se era permitida a prática do repúdio³ dada por Moisés. Ao responder a eles, Jesus faz referência à narrativa da criação do livro de Gênesis no Evangelho de Mateus (BÍBLIA SAGRADA, 1990):

Não lestes que o Criador, no começo, fez o homem e a mulher e disse: Por isso, o homem deixará seu pai e sua mãe e se unirá à sua mulher; e os dois formarão uma só carne? Assim, já não são dois, mas uma só carne. Portanto, não separe o homem o que Deus uniu. (MATEUS 19, 4-6)

E ainda na Bíblia Sagrada (1990), na carta de São Paulo aos Coríntios, encontramos outro texto usado para fundamentar a concepção cristã do matrimônio:

Aos casados mando, (não eu, mas o Senhor) que a mulher não se separe do marido. E, se ela estiver separada, que fique sem se casar, ou que se reconcilie com seu marido. Igualmente, o marido não repudie sua mulher. Aos outros, digo eu, não o Senhor: se um irmão desposou uma mulher pagã (sem a fé) e esta consente em morar com ele, não a repudie. Se uma mulher desposou um marido pagão e este consente em coabitar com ela, não repudie o marido. Porque o marido que não tem a fé é santificado por sua mulher; assim como a mulher que não tem a fé é santificada pelo marido que

³ A prática do repúdio se refere a uma tentativa de Moisés para regular a prática do divórcio, comum dentre os povos orientais em seu tempo. Caso um homem repudiasse a esposa, deveria dar a ela uma certidão de divórcio, documento que libertava a mulher do compromisso com aquele homem e, sendo assim, não poderia ser condenada como adúltera caso viesse a esposar outro homem. No entanto, a mulher repudiada ficava estigmatizada, tinha “menor valor” e sofria restrições, apesar de ser considerada livre.

recebeu a fé. Do contrário, os vossos filhos seriam impuros quando, na realidade, são santos. Mas, se o pagão quer separar-se, que se separe; em tal caso, nem o irmão nem a irmã estão ligados. Deus vos chamou a viver em paz. (I CORÍNTIOS 7, 11-15)

Muito embora em suas origens a Igreja cristã primitiva admitisse as formas de casamento presentes nas culturas de seu tempo, o Cristianismo influenciou sobremaneira o processo de evolução do casamento e do divórcio. Desde o início, os chamados “Padres da Igreja”⁴, tomando por base textos bíblicos, sistematizaram os princípios da indissolubilidade, da fecundidade e do caráter sagrado do laço matrimonial, princípios já existentes no Antigo Testamento e reafirmados por Jesus. Foi estabelecida a “moralidade sexual como moralidade conjugal” (SALZMAN e LAWLER, 2012, p. 451). Contudo, já nos primeiros séculos do Cristianismo houve sérias divergências acerca da compreensão e vivência do matrimônio e da sexualidade.

De acordo com as leis da Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR ou simplesmente *Igreja Católica*) o matrimônio é considerado um vínculo indissolúvel. “O matrimônio ratificado e consumando não pode ser dissolvido por nenhum poder humano nem por nenhuma causa, exceto a morte” (CIC, 1142). No entanto, esta lei se aplica apenas para os casos de matrimônios válidos. O ato jurídico presume-se válido se foi realizado conforme os elementos extrínsecos, mas essa presunção admite prova em contrário, e a Igreja dispõe de juízes eclesiais para lidarem com e resolverem as demandas a esse respeito. Para que um matrimônio seja considerado válido, por exemplo, é necessário que não haja impedimento algum para sua realização ou que os cônjuges sejam suficientemente capazes de compreender o sentido do matrimônio, bem como as exigências e responsabilidades da vida conjugal.

Somente a partir do século XIII, o vocabulário canônico passou a diferenciar os termos divórcio, separação e declaração de nulidade matrimonial. Antes disso, a Igreja precisou estruturar melhor suas leis canônicas e fortalecer seu poder perante a sociedade. A ideia de declarar um matrimônio nulo, dada sua complexidade, foi demoradamente costurada dentro da Igreja. Foram séculos de estudos e, muito provavelmente, calorosas discussões para se chegar à compreensão atual da nulidade matrimonial, tal como publicada em 1983 na versão em vigor do Código de Direito Canônico (CIC).

O crescente número de divórcios e de casais católicos separados que vivem novas uniões conjugais tem provocado constante discussão dos processos de declaração de nulidade matrimonial nos últimos anos com solicitações feitas tanto por parte de leigos quanto de clérigos em prol de mudanças para uma maior agilização desses processos. Em 2005 o Pontifício Conselho para textos legislativos publicou o documento *Dignitas Connubi*, uma instrução para os Tribunais Eclesiais sobre como proceder nas causas de declaração de nulidade matrimonial. Em 2014 houve Sínodo dos Bispos com o tema *Os desafios pastorais sobre a família*

⁴ Estamos acostumados a chamar “Padres da Igreja” os autores dos primeiros escritos cristãos. Anteriormente a palavra “pai” foi aplicada ao professor, pois, no uso da Bíblia e do cristianismo primitivo, os professores são considerados como os pais de seus alunos. Assim, por exemplo, São Paulo, em sua Primeira Carta aos Coríntios 4,15. [...] Na antiguidade cristã, o ofício de ensino dependia do bispo. Assim, o título de pai foi primeiramente aplicado a ele. As controvérsias doutrinárias do século IV motivaram novos desenvolvimentos. O uso da palavra “pai” alcançou uma extensão maior; foi estendido a escritores eclesiais, desde que fossem reconhecidos como representantes da tradição da Igreja. [...] Hoje devemos considerar como “Padres da Igreja” apenas aqueles que preenchem estas quatro condições necessárias: ortodoxia da doutrina, santidade de vida, aprovação eclesial e antiguidade. Todos os outros escritores são conhecidos pelo nome de *ecclesiae scriptores* ou *scriptores ecclesiastici*, expressão cunhada por São Jerônimo (De vir. ill.,prl.; Ep. 112,3). (QUASTEN, 2006, p. 9) - Tradução nossa – Exemplos de Padres da Igreja oriental: Basílio de Cesareia (329-379), Santo Atanásio de Alexandria (296-373), Gregório de Nazianzo (329-389) e João Crisóstomo (347-407). Exemplos de Padres da Igreja Latina: São Gregório Magno (590-604), Santo Ambrósio (340-397), Santo Agostinho (354-430) e São Jerônimo (347-420).

no contexto da evangelização, voltado para a realidade das famílias no mundo contemporâneo. Após a Carta Apostólica *Mitis Iudex Dominus Iesus* publicada em 2015, em que o Papa objetivava tornar os processos de nulidade mais rápidos e simplificados. Em 2016, na Carta Apostólica *Amoris Laetitia*, o Papa Francisco retomou a temática da nulidade matrimonial, reafirmou a necessidade da agilidade dos processos e salientou a importância de se acolher os fiéis que procuram os Tribunais Eclesiásticos com essas demandas.

2. Contexto sociocultural na fragilização dos laços matrimoniais

O que leva pessoas a buscarem um Tribunal Eclesiástico para solicitar a declaração de nulidade de seus matrimônios fracassados, iniciando um processo demorado⁵, dispendioso e emocionalmente desgastante? Para compreender a importância da abertura à nulidade matrimonial, o que a motiva sua busca e o que isso propicia em termos psicossociais, é fundamental entender a construção de sentido do matrimônio e os modos de objetivação da conjugalidade na vida cotidiana. Os conflitos e desafios de um casal, suas buscas e a realização, ou não, de seus objetivos, sua visão de mundo compartilhada e de cada um em separado estão eminentemente associadas ao contexto histórico em que estão inseridos. É impossível compreender a situação atual do matrimônio sem antes considerar as transformações ocorridas nas estruturas socioeconômicas, culturais e religiosas em especial no século XX. Essas transformações influenciaram o modo de compreendermos a vida e a maneira com que estabelecemos vínculos afetivos.

Destacam-se três pensadores na busca da compreensão do contexto social atual, trazendo reflexões sobre modos de vida e laços sociais na contemporaneidade que: Ulrich Beck (1944-2015), Anthony Giddens (1938-) e Zygmunt Bauman (1925-2017), cujas leituras da realidade se corroboram.

Em sua proposição de uma teoria social, Beck (1997) apresenta uma perspectiva crítica acerca dos conceitos *sociedade de risco*, *modernização reflexiva* e *individualização*. Sustenta que, com a separação entre poder e vertentes religiosas ocorrida a partir da Revolução Francesa (1789-1799) deu-se o início de uma fase da Modernidade denominada Modernidade Industrial. Todavia, Beck (1997) considera que aquilo que foi validado e louvado na Modernidade Industrial não mais se encaixa no mundo contemporâneo. Estamos em outro movimento no qual as certezas típicas da primeira Modernidade foram substituídas pelas incertezas e os riscos característicos da segunda Modernidade.

O conceito de modernização reflexiva, central em suas análises, refere-se à ocupação com problemas, fronteiras e consequências do processo de modernização. A modernização reflexiva fez aflorar riscos e inseguranças sociais, biográficas e culturais, pois as estruturas internas da sociedade industrial tais como classes, arranjos familiares, casamento, profissão, papéis sexuais e de gênero, foram dissolvidas. Acrescenta: “tudo isso entrou em movimento de forma irreversível” (BECK, 2017, p. 14). Enquanto indivíduos, vemo-nos obrigados a fazer escolhas, protagonizar nossas histórias, o que, para muitos, é angustiante frente aos riscos e incertezas sociais (sociedade de risco). Implica, antes de tudo, na “autoconfrontação com os efeitos da sociedade de risco que não podem ser tratados e assimilados no sistema da sociedade industrial” (BECK, 1997, p. 16). Impera a individualização, conceito assumido por Beck para se referir ao processo de formação e constituição social no qual o indivíduo é a referência central das ações no mundo social. Esse processo compreende dois movimentos:

(1) desintegração das certezas da sociedade industrial e (2) reincorporação, nos modos de vida da sociedade industrial de modos novos nos quais os indivíduos devem produzir e representar suas próprias

⁵ Os processos de nulidade matrimonial têm, em média, dois anos de duração.

biografias com base na livre decisão dos indivíduos. Somos responsáveis por nossos destinos, “libertos” de laços e de identidades impostas.

Para ilustrar o conceito de individualização, Beck-Gernsheim (2017) cita o exemplo do casamento: em outras épocas, regras referentes à indissolubilidade e aos deveres concernentes à maternidade e paternidade eram dominantes e obrigavam os cônjuges a viverem juntos. Na atualidade, contudo, esse o modelo ou regra já não impera. Há diversos modelos de conjugalidade e intimidade atravessados ou oriundos de novos desafios como, por exemplo, a independência intelectual e financeira da mulher. Nas palavras de Beck- Gernsheim (2017, p. 81): “o foco de atenção agora é o difícil ato de equilíbrio entre liberdade e vínculo”. Homens e mulheres, agentes de suas histórias individuais, foram/são levados a repensar suas escolhas e planejamento de vida, o que trouxe nova compreensão acerca do relacionamento matrimonial. As alianças não se dão mais entre as famílias ou clãs, mas entre pessoas que livremente se encolhem através de uma relação íntima e interior. As regras tradicionais deixavam pouco espaço para os desejos e necessidades individuais, mas se mostravam bastante eficientes assegurando “ao casamento um nível mínimo de confiabilidade, estabilidade, manutenção” (BECK-GERNSHEIM, 2017, p. 96). Todavia, com o “amor libertado de cadeias externas” (BECK-GERNSHEIM, 2017, p. 97) o novo significado do casamento cria novos desgastes advindos da necessidade de esforços cada vez maiores para garantir a concordância sobre um projeto de vida em comum que inclui a realização de desejos e sonhos individuais.

A leitura desses movimentos e suas consequências feita por Beck se afina bastante bem com as reflexões do sociólogo britânico Anthony Giddens (2002) que, ao refletir sobre o sentido da sociedade atual, penetra no terreno da autoidentidade procurando analisar de que forma a contemporaneidade se relaciona com os aspectos mais íntimos da vida pessoal. Giddens refere-se a Modernidade Alta ou Tardia para indicar que os princípios dinâmicos da modernidade ainda se encontram presentes na realidade atual. Para ele, “a Modernidade altera radicalmente a natureza da vida social cotidiana e afeta os aspectos mais pessoais de nossa existência” (GIDDENS, 2002, p. 9). As transformações introduzidas pelas instituições modernas perpassam e se entrelaçam na vida individual, afetando diretamente o sujeito na construção de sua identidade. Este por sua vez, não é um receptor passivo, ao mesmo tempo que se permite influenciar pelos acontecimentos externos ao modelar suas identidades colaboram de modo direto com “as influências sociais que são globais em suas consequências e implicações.” (GIDDENS, 2002, p. 9). Repetidas vezes o sociólogo afirma que “a Modernidade é a cultura do risco”. Talvez o maior de todos os desafios seja forjar nossa identidade de modo coerente e fiel à nossa individualidade e ao mesmo tempo nos manter abertos e disponíveis para acolher a pluralidade de vida e oportunidade a qual estamos imersos, o que está relacionado à capacidade de escolha de um estilo de vida reflexiva e organizada.

Tradições e costumes organizaram a vida da maioria das pessoas ao longo da história. Tradições são necessárias e mantidas porque dão continuidade e forma à vida. Rituais, cerimoniais e repetições têm importante papel social (GIDDENS, 2005, p. 55). As tradições conferem aos indivíduos que a ela aderem “uma medida da segurança ontológica. Suas bases psíquicas são afetivas. Há, em geral, profundos investimentos emocionais na tradição” (GIDDENS, 1997, p. 84). Com o enfraquecimento da influência das tradições e dos costumes no âmbito global, houve uma mudança na própria base de nossa identidade e senso de individualidade. “A família tradicional está ameaçada, está mudando, e vai mudar muito mais” (GIDDENS, 2005, p. 16). “Onde a tradição declina... o senso de identidade tem que ser criado e recriado de forma mais ativa que antes” (GIDDENS, 2005, p. 57).

Todavia, Giddens adverte que existe um lado sombrio da tomada de decisão que é o aumento das dependências e compulsões, a compulsividade como incapacidade de libertar do passado e a dependência como autonomia congelada. Salienta que a discussão sobre a regulação da sexualidade e o futuro da família está acontecendo em praticamente todos os países, em especial no ocidente. Nesse cenário, descortina-se uma espécie de polarização: de um lado, a luta nostálgica de uma minoria pela manutenção da “família

tradicional” padrão da década de 1950, onde os pais e filhos deste casamento moravam juntos, a mãe era a “senhora do lar” em tempo integral e o pai o provedor; do outro, a abertura para a diversidade de famílias. Para além dessa polaridade (ou burlando essa polaridade) Giddens considera que mesmo havendo passado por mudanças intrínsecas e não sendo uma “condição natural”, a instituição do matrimônio ainda se mostra necessária em prol da estabilidade social. “O casamento não é mais uma instituição econômica, no entanto, como um compromisso ritual, pode ajudar a estabilizar relacionamentos que de outro modo seriam frágeis” (GIDDENS, 2005, p. 73).

Com reflexões confluentes a Beck e Giddens no âmbito geral, o sociólogo polonês Zygmunt Bauman aponta que a Modernidade, em seu momento contemporâneo – como consequência de múltiplos aspectos, como o desenvolvimento tecnológico das formas de comunicação e o fenômeno da globalização – traz em seu bojo o desejo de um tempo renovado, livre das tradições ou qualquer sedimento ou resíduo de crenças que possam limitar o ser humano em busca de felicidade. Ele apresenta a ideia de liquidez da Modernidade, uma liquefação daquilo que em um primeiro momento foi a Modernidade, mas que se liquefez, algo que escorre e se amolda a partir do indivíduo como referência. Na chamada Modernidade Líquida o ser humano foi colocado diante de si mesmo. Não são ditados padrões ou regras acerca daquilo que se é ou como se deve proceder. A sociedade foi individualizada. Preocupamo-nos menos com o projeto comum e mais com o significado da própria vida. Somos livres para construir nossa identidade e pertença. Nada é considerado permanente. Tudo pode ser questionado. “Nos compromissos duradouros, a líquida razão moderna enxerga a opressão; no engajamento permanente percebe a dependência incapacitante. Essa razão nega direitos aos vínculos e liames, espaciais ou temporais” (BAUMAN, 2004, p. 31). Numa sociedade em constante metamorfose, os laços humanos tornam-se frágeis e transitórios. Há uma “decomposição dos laços humanos” (BAUMAN, 2001, p. 187).

3. Motivações para busca da nulidade matrimonial: aspectos psicológicos e psicossociais

O cenário geral descrito e analisado por Beck, Giddens e Bauman explicita as condições sociais que delineiam dificuldades de manutenção/perenidade de laços afetivos ou, minimamente, para a aceitação de convívio contínuo frente a conflitos gerados pela exacerbação da individualidade. Tanto a busca de liberdade quanto a privação dela no que tange às possibilidades de trânsitos afetivos se colocam como aspectos psicológicos/psicossociais centrais na atenção dirigida à subjetividade das pessoas envolvidas nas relações amorosas e, por conseguinte, nos compromissos matrimoniais. Paradoxalmente, num contexto de grande trânsito e afrouxamento de tradições, observa-se a busca de tribunais eclesiais católicos para demandar a nulidade matrimonial, que possibilita novo rito matrimonial ou a vivência em conformidade com as normas da ICAR.

Em pesquisa documental recente (MOREIRA DA SILVA, 2018) verificou-se que a busca da nulidade de um casamento com o objetivo de casar-se novamente dentro dos moldes da ICAR pode ser entendida como um ato em prol da realização do desejo de manter a tradição e os costumes, de entrar em comunhão com sua comunidade religiosa, como indica a declaração de uma mulher idosa que consta em um dos processos de nulidade matrimonial analisados: “entrei com este processo porque desejo poder viver em comunhão com Deus, educar meu filho na religião católica, ficar em paz com a Igreja e reconstruir minha vida” (p. 102).

Em seu estudo, Moreira da Silva (2018), que atua como psicóloga perita no Tribunal Eclesiástico Interdiocesano de Aparecida (TEIA), verificou os meandros das motivações para abertura de nulidade matrimonial na ICAR e suas justificativas. A autora analisou autos de processos para obtenção de declaração de nulidade matrimonial do TEIA, tribunal eclesial que atende cinco dioceses do Vale do Paraíba no Estado de São Paulo (Aparecida, Lorena, Caraguatatuba, Taubaté e São José dos Campos). De acordo com o recorte estabelecido para a pesquisa, foram analisados apenas processos iniciados em 2014 oriundos de São

José dos Campos, maior cidade que, na região, é a que mais se aproxima da realidade dos grandes centros urbanos. Dentre os 77 casos provenientes de São José dos Campos naquele ano, 56 foram instaurados com justificativa baseada em supostas causas de natureza psíquica (Cânion 1095 do CIC) e, sendo assim, de acordo com o Direito Canônico exige-se que se faça uma perícia psicológica para julgamento da solicitação. Dos 56 processos, apenas 35 eram de casamentos que tiveram duração de cinco anos ou menos, pré-requisito estabelecido para a seleção de casos para análise.

É denominada *demandante* a pessoa que dá entrada no pedido de declaração de nulidade matrimonial, e *demandada* a outra parte. Nos 35 processos analisados, 21 demandantes são mulheres e 14, homens. Dentre os demandantes, 17,1% quando se casaram tinham entre 15 a 20 anos de idade; 67,2% casaram-se com idade de 21 a 30 anos de idade; e 15,7% se casaram acima de 30 anos de idade. Todos os demandantes se declaram católicos com pelo menos alguma participação ativa na comunidade. A maioria apresentou motivação de fundo religioso (ver Quadro 1) para a busca de declaração de nulidade matrimonial, havendo comumente mais de um tipo de motivação em jogo para darem entrada no processo. Isto pode ser observado em um depoimento relativo ao que motivou essa busca: “Por tudo que aconteceu e não deu certo. Hoje, tenho outra vida, meu filho. Quero batizá-lo na Igreja, voltar a comungar e casar-me novamente, se possível” (MOREIRA DA SILVA, 2018, p. 101).

Quadro 1: Exemplos de motivação para abertura de processo de declaração de nulidade matrimonial (cf. MOREIRA DA SILVA, 2018)

| Motivação para o processo de declaração de nulidade matrimonial | Exemplo de depoimento (MOREIRA DA SILVA, 2018) |
|--|--|
| Desejo de voltar a comungar | “Porque sou casada novamente no civil e sinto vontade de comungar.” (p. 101) |
| Casar-se novamente segundo as normas da Igreja | “Eu tenho outra família e pretendo casar novamente na Igreja.” (p.101) |
| Estar preparado (diante da Igreja) para um possível novo relacionamento | “Para me preparar para uma nova união e receber a benção de Deus.” (p. 101) |
| Desejo de reconciliar-se com a Igreja | “Porque pretendo me casar direitinho e ficar em paz com a Igreja, recebendo a benção de Deus.” (p. 102) |
| Convicção de que o casamento de fato não existiu e há desejo de nova chance. | “Eu acredito que vivi uma coisa que não era para eu viver ou o [demandado], foi um erro de percurso, falta de maturidade, e mesmo tendo feito isso eu creio que posso ter uma chance de viver com alguém, construir uma família e me casar na Igreja de verdade.” (p. 102) |
| Libertação de vínculo matrimonial religioso | “Porque não quero mais manter um vínculo com ele...” (p. 103) “Porque quero me sentir liberta...” (p. 103) |
| Atender ao pedido da(o) namorada(o) que é católica(o). | “Conheci uma moça que é ministra da sagrada comunhão, que diz que quer namorar, mas quer se casar na Igreja. E como já fui casado, preciso entrar com o processo de nulidade.” |

A experiência do divórcio mobiliza o ser humano e desperta emoções e sentimentos intensos, alguns que não haviam sido vivenciados anteriormente pelos envolvidos. Nos autos dos processos de nulidade analisados, os depoimentos e justificativas incluem palavras como *medo, raiva, mágoa, culpa, rejeição, revolta, desejo de vingança, vulnerabilidade, solidão, tristeza, vazio, dor, depressão, angústia, humilhação*, entre outras. Em um dos depoimentos, a parte demandante afirma: “Eu saía do casamento ou morria; entrei com a separação. Pensei que teria fim meu sofrimento, porém, ao contrário, o inferno estava só começando” (MOREIRA DA SILVA, 2018, p. 168).

Do ponto de vista social, Wallerstein (1991) salienta que o divórcio se constitui como a “única crise familiar importante no qual o apoio da sociedade desaparece” (p. 34), diferentemente da ocorrência de uma fatalidade, morte ou doença, em que usualmente familiares e amigos se mostram solidários e se pode contar com o apoio do grupo religioso. Nas palavras de Wallerstein (1991, p. 35), “apesar da ampla aceitação do divórcio na sociedade moderna, algo de assustador permanece no seu âmago. É como se as pessoas casadas tivessem medo de que o divórcio de outras pessoas expusesse à luz as falhas de seus próprios relacionamentos”.

O impacto das separações conjugais é sentido de modo peculiar pela ICAR em razão de sua postura mais rígida frente à compreensão do matrimônio como estabelecimento de vínculo indissolúvel. No caso específico de fiéis católicas/os que se divorciam, além de terem que lidar com o desgaste da separação, o divórcio as/os coloca em uma situação institucional irregular do ponto de vista religioso, com consequente sensação ou ocorrência, de fato, de exclusão e marginalização. Em nenhum dos processos analisados por Moreira da Silva (2018) foi encontrada menção a visitas ou apoio especificamente de um padre ou outro líder/representante da comunidade religiosa no período da crise aguda que redundou em separação e muito menos após o divórcio. Há sofrimento psíquico ocasionado pelo impedimento de realização de determinadas atividades pastorais ou de receber sacramentos após o divórcio, como Confissão e Comunhão. Vergonha, culpa, medo e sentir-se em pecado se misturam. Basicamente, são experimentados dois lutos ao mesmo tempo: o da separação matrimonial e o da marginalização/exclusão religiosa. Contudo, há casos/circunstâncias em que a religião auxiliou no enfrentamento do divórcio, propiciando conforto, crescimento e transformação. Exemplo:

Nunca imaginei que conseguiria sair viva daquele relacionamento, saí toda machucada, aos cacos, aos poucos comecei a ir para a Igreja, busquei a religião, foi na Igreja que encontrei minha cura, comecei meu processo de cura interior, de autoperdão, processo de reconciliação com a imagem do meu pai e da minha mãe. Há dois anos faço acompanhamento espiritual. (MOREIRA DA SILVA, 2018, p. 172)

Em seu depoimento, uma mulher de 54 anos de idade afirmou, ao responder à indagação a respeito do que a motivara a iniciar um processo de declaração de nulidade matrimonial: “Estou aqui porque, graças a Deus, eu vi o Papa Francisco falar disso na televisão e quis sair do obscuro onde eu me encontro, sem poder confessar, comungar e participar inteiramente” (MOREIRA DA SILVA, 2018, p. 14).

4. Atuação do psicólogo perito em processos eclesiais de nulidade matrimonial

Perícia, do latim *peritia*, significa o conhecimento proveniente da experiência. No direito, perícia é um meio de prova em que pessoas qualificadas tecnicamente, os peritos nomeados pelo juiz, analisam fatos juridicamente relevantes à causa examinada e elaboram um parecer ou laudo pericial. A ICAR foi pioneira em

⁶ O termo *Decretal* refere-se a uma carta escrita pelo Papa por iniciativa própria ou como resposta a alguma demanda/consulta na qual são formuladas decisões da lei eclesial.

contemplar em sua legislação a figura do perito. Foi o Papa Bento XIV (1675-1758), grande jurista da escola de Bolonha, que em 1740 publicou uma Decretal⁶ na qual instituiu a peritagem (Girona, 2013).

No decorrer dos processos de nulidade matrimonial o juiz pode solicitar a colaboração técnica de profissionais, entre eles, psicólogos. O psicólogo deve explicitar e justificar possíveis elementos psicológicos manifestados pelas partes no tempo do casamento. Seu parecer deve ser fundamentado em um referencial teórico-científico e estar em acordo com o Código de Ética Profissional do Psicólogo (CFP, 2005). O doutor em direito canônico Martin Segú Girona (2013) ressalta que o perito deve relatar ao juiz não apenas o que conhece de sua ciência, mas o que observou do e com o estudo do caso. Não lhe cabe, contudo, julgar as motivações para solicitação de nulidade matrimonial ou o decidir pela aprovação ou não da declaração de nulidade. Poderá, no máximo, externar sua opinião profissional a respeito do que lhe for perguntado.

A peritagem nas causas de nulidade matrimonial é retrospectiva, ou seja, o perito deve voltar sua atenção para o período em que as partes contraíram bodas, o que é bastante desafiador. Em sua análise deverá observar, por exemplo, a fase do desenvolvimento em que as partes se encontravam quando se casaram, o grau de maturidade das partes ao contraírem núpcias, a qualidade o relacionamento nos períodos de namoro e noivado, as motivações para o casamento como também o contexto histórico e familiar de origem. Após a análise dos autos do processo e entrevista com as partes, o perito elabora seu parecer.

Como se trata de um processo em âmbito eclesiástico, é comum (e esperado) que durante as entrevistas as pessoas envolvidas no processo relatem suas experiências religiosas e participação na Igreja. É importante que o psicólogo perito ouça com atenção sem juízo de valor e busque solicitar gentilmente que relatem suas histórias da melhor forma possível para que assim possa compreender circunstâncias do enlace matrimonial e histórico do casamento. Há que perceber os aspectos psicológicos que permeiam essa história de modo a exercer sua função técnica de peritagem que poderá contribuir para que o juiz tome decisão quanto à sentença a ser emitida. A perícia psicológica é, pois, concluída com as respostas às questões apresentadas pelo juiz. Estas versam sobre o provável “problema psicológico” manifestado pelas partes no tempo do casamento, a possibilidade de afirmar se esse quadro afetou ou não as partes na capacidade de avaliação do matrimônio que celebrariam, a capacidade de se comprometerem com os deveres conjugais e, ainda, se é possível supor que a capacidade de decisão das partes estava diminuída no momento do casamento.

Por mais fundamentada que seja uma perícia psicológica, é preciso levar em consideração os elementos limitantes para análise. A investigação se dá na suposta existência de questões psicológicas descompensadas ocorridas há anos com base nas versões apresentadas pelas partes envolvidas e suas respectivas testemunhas. Durante o processo, muitos dos envolvidos ainda estão tomados por mágoas e ressentimentos, o que interfere nos discursos. Não obstante essa dificuldade, pode-se chegar a conclusões bastante significativas acerca do provável quadro psicológico das partes na época do casamento. É importante salientar, contudo, que do ponto de vista do Tribunal Eclesiástico, o fato de um casamento ter fracassado não significa necessariamente que problemas psíquicos ou a estrutura psíquica dos cônjuges tenham contribuído ou estejam implicados no fracasso do casamento.

Quanto aos aspectos psicológicos considerados relevantes no contexto da avaliação solicitada para embasar o julgamento da procedência da declaração de nulidade matrimonial, a maior parte dessas declarações fundamenta-se no Cânon 1095 do CIC, que se refere a questões de natureza psíquica. A Igreja Católica considera fundamental o consentimento prestado pelas partes para assunção do compromisso matrimonial (Cânon 1057 do CIC). De acordo com o Cânon 1095, são considerados incapazes de contrair matrimônio de forma válida aqueles que: (1) “carecem do uso suficiente da razão” (c. 1095,1), ou seja, que não estão cômicos de si, seja devido a transtornos psiquiátricos, seja devido a alterações da consciência decorrentes de condição de saúde debilitada ou uso de substâncias psicoativas; (2) têm “defeito grave de discricão de juízo” (c. 1095,2), isto é, que não têm capacidade crítica de avaliar, ponderar acerca dos direitos e deveres implicados na vida conjugal – esponsalidade e maternidade/paternidade, dentre outros

– e de se comprometerem com a assunção de compromisso; e (3) são incapazes de assumir as obrigações essenciais do matrimônio” (c. 1095, 3), isto é, que não têm condições psicológicas de assumir as obrigações da vida conjugal, quais sejam, assumir e viver um consórcio heterossexual íntimo, exclusivo, indissolúvel, que implique na possibilidade de geração e cuidado da prole.

A título ilustrativo, lembramos que dos 35 processos analisados no estudo de Moreira da Silva (2018) apenas em um não foram observadas questões psicológicas relevantes, o que significa que, aparentemente, as partes envolvidas demonstravam suficientes condições psicológicas para decidir contrair matrimônio. Os demais casos envolveram causas psicológicas consideradas as mais frequentes para o fracasso de uniões matrimoniais (Quadro 2).

Quanto à fundamentação teórica para o aporte técnico do psicólogo perito ao processo de nulidade matrimonial, não há predeterminação de abordagem específica a ser adotada para análise/interpretação dos casos. O psicólogo perito utiliza do instrumental teórico por ele escolhido, sendo considerado bem-vindo o uso do Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM) e da Classificação Internacional de Doenças (CID).

Quadro 2: Causas psicológicas mais frequentes dos fracassos das uniões conjugais.

| Questões psicológicas | Partes envolvidas | Quant. ** |
|---|--|-----------|
| Imaturidade psicológica | Imaturidade Psicológica da parte demandante e/ou demandada. | 21 |
| Transtornos de Personalidade | Demandados com características típicas de Transtorno da Personalidade Antissocial (301.7)* | 3 |
| | Demandados com características típicas de Transtorno de Personalidade Borderline (301.83)* | 3 |
| | Demandado características típicas de Transtorno da Personalidade Obsessivo Compulsiva (301.4)* | 1 |
| Transtornos Sexuais | Demandante com características típicas de Transtorno de Aversão Sexual situacional devido a fatores psicológicos (302.79)* | 1 |
| Transtornos de Humor | Demandados transtorno de pânico (300.01)*. Demandada Transtorno Depressivo Maior (296.3)* | 3 |
| Transtornos Relacionados a Substâncias psicoativas e álcool | Demandado Abuso Álcool (305.00)* | 3 |
| | Demandado Dependência de Álcool (303.90)*. Demandado dependência de substâncias psicoativas | 2 |
| Questões associadas a psicodinâmica dos relacionamentos | Atuação negativa dos Complexos Parentais e Neurose Complementar | 7 |

*Classificações conforme codificação do DSM IV.

** Quantidade de casos encontrados no estudo de Moreira da Silva (2018).

Fonte: Dos autores (2020).

O uso do DSM e do CID não visa ao estabelecimento de um diagnóstico, pois além de não haver material suficiente para isso, não é esta a proposta do trabalho de peritagem. O objetivo é apresentar aos juízes um parecer com linguagem clara e objetiva, com indicação/comparação de semelhanças entre sintomas/aspectos apresentados pelas partes demandantes e/ou demandadas em seus relatos com a descrição apresentada nos manuais. Por outro lado, a eventual indicação dessas semelhanças sugestivas deve ser feita de forma criteriosa, apontando-as apenas nos casos em que características típicas dos quadros são bastantes evidentes. Em casos em que há diagnósticos realizados por médicos ou psiquiatras, o documento

é considerado prova lícita e o material é apresentado para embasar a perícia, que ajudará o juiz a formar sua opinião sobre o caso.

Apesar das reservas mencionadas quanto ao uso do DSM e do CID para indicação de condições psicológicas dos envolvidos no processo, obviamente essas são classificações consideradas bem-vindas pelo tribunal porque se revestem de objetividade que ajuda a dar substância aos pareceres emitidos. Cabe, no entanto, relembrar as restritas condições em que a investigação que as condições psicológicas das partes envolvidas no processo são feitas: são relatos distanciados dos fatos no tempo suscetíveis às armadilhas da memória perpassadas pela subjetividade de cada parte, além do componente subjetivo do olhar do próprio perito, ainda que se trate de um olhar especializado. Isto acende um alerta quanto ao cuidado e uso criterioso dos manuais, mas, com as devidas ressalvas, não anula sua importância enquanto instrumentos de apoio para a descrição/indicação de aspectos psicológicos de demandantes e demandados em suas circunstâncias de enlace matrimonial.

Um dos grandes desafios da peritagem em Tribunais Eclesiásticos talvez seja não assumir partidos ou encampar ideias que fujam à necessária condição laica da atuação do profissional psicólogo, tanto no que tange a abster-se de julgamentos frente às histórias de vida, quanto a conflitos em relação ao que parece ser aceitável ou não para a ICAR como motivação que enseje a declaração de nulidade matrimonial. A depender do ângulo em que essa questão é encarada, ela pode evidenciar implicações éticas relacionadas à utilização do instrumental da Psicologia para referendar ideais religiosos de comportamentos e modos de ser. Esta questão merece ser discutida de forma mais aprofundada em futuros estudos.

5. Apontamentos acerca dos potenciais efeitos psicológicos do processo de nulidade matrimonial

Destacamos que o papel desempenhado por profissionais da Psicologia no processo descrito indica a importância atribuída pelo Tribunal Eclesiástico à dimensão psicológica dos sujeitos envolvidos. A importância dessa dimensão, porém, parece extrapolar o aspecto técnico de detecção e classificação de características de demandantes e demandados a serem consideradas no julgamento dos casos.

Considerando os efeitos produzidos pelo processo de nulidade matrimonial, a partir de sua experiência como psicóloga perita atuante em Tribunal Eclesiástico, Moreira da Silva (2018) aponta que a atuação do psicólogo em um Tribunal Eclesiástico pode contribuir não somente para que os juízes tenham compreensão mais aprofundada da causa julgada, mas também para a ocorrência de um processo terapêutico da pessoa demandante. Para além de um “acerto burocrático”, da regularização da situação institucional do fiel junto à instituição eclesial – que tem substancial aporte de ordem psicossocial – a dinâmica do processo de nulidade propicia reflexão, reintegração e ressignificação da história de vida, contribuindo para o autoconhecimento e o amadurecimento psicológico.

As etapas que constituem o processo de nulidade matrimonial católico podem ser compreendidas simbolicamente como um *ritual de descasamento*. Para dar início ao processo de nulidade, é preciso que o demandante escreva sua história o que, para a maioria das pessoas, é uma das tarefas mais difíceis. Algumas afirmam que levaram anos até finalmente conseguirem rascunhar a história do casamento fracassado. Outras simplesmente não conseguem, recorrem aos voluntários ou profissionais do Tribunal para a redação de seu relato. Uma vez escrita, essa história será lida e relida, por vezes, compartilhada com alguma pessoa significativa, ocasionando a oportunidade de revisitar e ressignificar a experiência. A narrativa da história pessoal faz emergir o sentido daquela história. Na junção de “história” e “sentido” a narrativa de fatos enreda os eventos transformando a vida em biografia (CRITELLI, 2013).

Depois que o documento é escrito, é necessário que a pessoa o assine. Isto pode redundar em outro evento terapêutico significativo. O ato de assinar simbolicamente está associado ao reconhecimento e aceitação da sua história pessoal, com potencial disposição para escrever uma nova história, mais consciente e madura.

Outro momento importante no processo de nulidade é a leitura dos autos do processo, em que os diferentes pontos de vista sobre o que ocorreu são expostos. Conhecê-los ou tomar contato com eles pode ser doloroso, desconfortável. Analogamente ao papel de um terapeuta, o perito atua como um hermenêuta, ou seja, através de sua análise e fundamentação teórica procura tornar mais compreensível aquela história. Por vezes aponta elementos que a própria pessoa ainda não havia tido condições de observar. Além disso, durante o processo a pessoa deve comparecer ao Tribunal diversas vezes e em cada uma dessas vezes é provocada a revisitar e falar sobre sua história. Caso ainda existam questões não elaboradas, essas idas ao Tribunal podem ser outro momento significativo para o crescimento, pois a pessoa temporariamente interrompe obrigações rotineiras e volta-se para sua história. Em alguns casos, esse movimento pode levar à conscientização da necessidade de buscar um tratamento especializado, como psicoterapia.

Ao final do processo de declaração de nulidade matrimonial, caso o matrimônio tenha sido declarado nulo, a pessoa demandante recebe um documento que a habilita a se casar na Igreja Católica Apostólica Romana. No decorrer de todas essas etapas, a depender de seu envolvimento na dinâmica do processo, todo esse ritual poderá propiciar alguma renovação interior.

Conclusão

Ao apresentarmos um âmbito de atuação do psicólogo que é pouco conhecido – o trabalho como perito em Tribunais Eclesiásticos – mais do que apontar o caráter técnico dessa atuação, apontamos os efeitos psicológicos que o processo pode causar em seus demandantes. Consideramos que o caráter positivo desses efeitos dependerá não apenas da submissão dos sujeitos aos ritos processuais, mas também da postura do psicólogo perito na condução desse processo frente às histórias de vida com as quais entra em contato e seu modo de conciliação e/ou de separação entre a perspectiva religiosa subjacente às solicitações de declaração de nulidade de matrimônio e suas percepções, interpretação e avaliação dos casos.

As motivações para dar entrada no processo de nulidade matrimonial parece concomitantemente endossar e contrapor a dinâmica da sociedade atual no que se refere à fragilização dos laços afetivos e exacerbação da individualidade: ao mesmo tempo que evidencia os rompimentos de laços, evidencia também o apelo da tradição religiosa matrimonial, não apenas como meros costumes destituídos de sacralidade, mas como desejo de manter um elo “adequado” com a doutrina e normas da Igreja. Há nesse movimento um ganho psicossocial no resgate da pertença grupal, além de um ganho mais individual, mais psicológico, como apontado.

Consideramos ser importante que o tipo de atuação apresentado se torne objeto mais frequente de discussões de modo a auxiliar no aprimoramento desse trabalho do ponto de vista técnico e para tornar mais claras suas implicações éticas.

Referências

ASSOCIAÇÃO AMERICANA DE PSIQUIATRIA. **Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM-IV)**. 4 ed. Porto Alegre: Artmed, 2002.

BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido**: sobre a fragilidade dos laços humanos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BECK-GERNSHEIM, Elizabeth. Amor livre, divórcio livre: A dupla face dos processos de libertação. In: BECK,

Ulrich; BECK-GERNSHEIM, Elizabeth. **O caos totalmente normal do amor**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017, p.95-118.

BECK, Ulrich. Chances arriscadas: Individualização social e formas sociais de vida e amor. In: BECK, Ulrich; BECK-GERNSHEIM, Elizabeth. **O caos totalmente normal do amor**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017, p.13-23.

BECK, Ulrich. A reinvenção da Política: Rumo a uma teoria da modernização reflexiva. In: BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. **Modernização reflexiva**: política, tradição e estética na ordem social moderna. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997, p. 11-71.

BÍBLIA SAGRADA. Edição Pastoral. Tradução Ivo Storniolo; Euclides Martins Balacin. 79ª impressão. São Paulo: Paulus, 1990.

CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO (CIC). Tradução: **Conferência Nacional dos Bispos do Brasil**. Comentada por Jesús Hortal. 7ª ed. São Paulo: Loyola, 2001.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Código de Ética Profissional do Psicólogo**. 2005. Disponível em: http://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2012/07/codigo_etica.pdf >. Acesso em: 10 dez 2020.

CRITELLI, Dulce. **História Pessoal e Sentido da Vida**: Historiobiografia. São Paulo: Educ, 2013.

GIDDENS, Anthony. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. **Modernização reflexiva**: política, tradição e estética na ordem social moderna. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997, p. 73-133.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

GIDDENS, Anthony. **Mundo em descontrole**. 4 ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.

GIRONA, Martin Segú. O c. 1095 e os peritos. **Revista de direito canônico "Suprema Lex"** suplemento especial São Paulo, 2013.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1979.

MELO, Karine. Cartórios registram aumento de 18,7% nos divórcios durante a pandemia. **Agência Brasil**, Brasília, 22 jul. 2020. Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2020-07/cartorios-registram-aumento-de-187-nos-divorcios-durante-pandemia>>. Acesso em: 21 dez 2020.

MOREIRA DA SILVA, Flávia. **Nulidade Matrimonial**: A Igreja Católica diante dos casamentos que fracassaram. 2018. 187 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2018.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. **Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde** (CID-10). 10 ed. rev. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1997.

PAPA FRANCISCO. **Mitis Iudex Dominus Iesus**. Sobre a reforma do processo para as causas de declaração de

Nulidade do matrimônio do CIC. (Carta Apostólica sob a forma de Motu Proprio). São Paulo, SP: Paulinas, Paulus e Edições Loyola, 2005.

PAPA FRANCISCO. **Amoris Lætitia**: Sobre o amor na família. Exortação apostólica pós- sinodal 202. São Paulo, SP: Paulinas, 2016.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA OS TEXTOS LEGISLATIVOS. **Dignitas Connubii**. Sobre a dignidade do matrimônio. São Paulo, SP: Paulinas, 2005.

QUASTEN, Johannes. **Patrología Parte I**. Hasta el Concilio de Nicea. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.

SALZMAN, Todd A.; LAWLER, Michel G. **A pessoa sexual**: por uma antropologia renovada. São Leopoldo: UNISINOS, 2012.

WALLERSTEIN, Judith S. **Sonhos e realidade no divórcio**: marido, mulher e filhos dez anos depois. São Paulo: Saraiva, 1991.

ZANGARI, Wellington; MACHADO, Fatima Regina (Orgs.) Cartilha Virtual “Psicologia & Religião”: Histórico, Subjetividade, Saúde Mental, Manejo, Ética Profissional e Direitos Humanos. **InterPsi-USP**, São Paulo, 2018. Disponível em: <https://www.usp.br/interpsi/?page_id=368>. Acesso em: 21 dez 2020.

Possíveis implicações da religião na saúde mental da população LGBTQI+

Luciana Elisabete Savaris

Mestre pela Universidade Federal do Paraná
Faculdades Pequeno Príncipe

Adriano Furtado Holanda

Doutor pela Universidade Federal do Paraná

Suelen de Oliveira Maas

Graduanda em Psicologia
Faculdades Pequeno Príncipe

Resumo: A Psicologia da Religião estuda aspectos psicológicos que estão presentes na experiência religiosa. Este estudo objetiva identificar possíveis implicações da religião na saúde mental da população LGBTQI+. A opção metodológica adotada foi uma revisão integrativa da literatura. Resultou que a sexualidade é marcada por diferentes influências socioculturais, tendo a religião papel importante nessa construção, em especial, o pensamento judaico-cristão que instigou um posicionamento discriminatório referente à diversidade sexual, predispondo ao sofrimento psíquico. Ainda assim, verifica-se que a religiosidade segue tendo papel importante na vida dessas pessoas, que buscam adotar estratégias de integração. Conclui-se que a religião é um fenômeno imbricado na estrutura social que pode se tornar um fator de risco ou proteção para saúde mental a depender das suas vivências. A prática clínica assume papel importante, contudo, psicólogos e psicólogas não recebem treinamento para abordar a dimensão espiritual/religiosa desta população.

Palavras-chave: religião; espiritualidade; minorias sexuais e gênero; saúde mental.

Introdução

Religião pode ser compreendida como um sistema de crenças, leis, práticas e rituais dentro de uma comunidade, com o objetivo de se relacionar com o Sagrado ou Divino. Apresenta variações a depender do contexto cultural e do período histórico (LUCCHETTI et al., 2010). A Psicologia da Religião estuda “aspectos psicológicos que acompanham ou estão presentes na experiência religiosa” (PAIVA; FREITAS, 2019, p. 21). O foco está em entender como o indivíduo é afetado pelas experiências religiosas a partir do modo como “constrói sentido” e alcança “qualidade de vida interior”, o significado da experiência para o indivíduo e suas repercussões (ESPERANDIO; AUGUST, 2017, p. 51-52).

A sexualidade vem sendo vivenciada de maneiras diversas ao longo do tempo, marcada por diferentes influências socioculturais, tendo a religião papel importante nessa construção, em especial, o pensamento judaico-cristão que instigou um posicionamento discriminatório referente à diversidade de identidades de gênero e orientações sexuais (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2009; MCCANN; DONOHUE; TIMMINS, 2020).

O modo de experienciar a sexualidade humana é complexo e singular, desta forma torna-se pertinente a discussão dos conceitos de identidade, gênero e diversidade sexual. O conceito de gênero foi empregado pela primeira vez em 1955, proposto por John Money e remete ao significado social atribuído a cada sexo; nem sempre a identidade de gênero corresponde ao sexo com o qual o indivíduo nasceu, deste modo identidade de gênero pode divergir de identidade sexual. Quanto à orientação sexual esta pode variar entre ser heterossexual, homossexual ou bissexual, referindo-se ao objeto de desejo e não interfere na identidade

de gênero do indivíduo (LIMA, 2011).

A sigla LGBT é internacionalmente conhecida e representa as pessoas Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais e Travestis (SÃO PAULO, 2014), tendo o caráter de defesa dos direitos humanos e sexuais dessa população (PERES; TOLEDO, 2011). Com o tempo, mais orientações foram sendo assumidas e reconhecidas, como QIA (queer, intersexual, assexual); o símbolo (+) é utilizado para representar as demais denominações sexuais, identidades e expressões de gênero não contempladas nas letras iniciais (REIS, 2018) que também buscam a emancipação para a sua singularidade e direito de ser (PERES; TOLEDO, 2011).

De acordo com a Organização Mundial da Saúde, o conceito de Saúde Mental está relacionado ao bem-estar mental e psicológico das pessoas (OMS, 2019). Estudos como os de Murakami e Campos (2012) associam a Religião à Saúde Mental, apontando contribuições na promoção da qualidade de vida, ao favorecer a criação de uma rede de apoio social e também ao oferecer ao indivíduo uma atribuição ao seu sofrimento. Contudo, em algumas situações a busca religiosa, em vez de aliviar o sofrimento, poderá intensificá-lo, neste estudo aponta-se o fanatismo e o tradicionalismo opressivo como fatores negativos relacionados à religião e a saúde mental das pessoas (MURAKAMI; CAMPOS, 2012).

O estigma que a religião gera às pessoas LGBTQIA+, traz a elas uma marcação social que designa a estas pessoas características que, em sua maioria, tem uma conotação pejorativa e de baixo status. De acordo com Goffman (1986) a pessoa estigmatizada enfrenta preconceito e discriminação, que podem implicar em risco para o adoecimento psíquico (FREITAS et al., 2015). A população LGBTQIA+ é considerada um grupo minoritário que sofre diferentes discriminações e preconceitos, pautados em processos de não compatibilidade com o que é considerado “normal” pela sociedade. O normal social é ser heterossexual, ou seja, há uma “heteronormatividade”: expressar sua sexualidade dentro de padrões de feminino e masculino (BUTLER, 2018). Este estudo objetiva identificar possíveis implicações da Religião na saúde mental da população LGBTQIA+.

Metodologia

A opção metodológica adotada foi uma revisão integrativa da literatura de caráter exploratório descritivo. A revisão integrativa caracteriza-se por contemplar ampla abordagem metodológica referente às revisões, permitindo a inclusão de múltiplos estudos com diferentes delineamentos de pesquisa para a compreensão completa do fenômeno estudado (SOUZA; SILVA; CARVALHO, 2010). O caráter exploratório descritivo proporciona maior familiaridade com o objetivo ao descrever suas características e busca identificar relação entre variáveis (GIL, 2008).

Para responder aos objetivos deste estudo foram acessadas as bases eletrônicas: Biblioteca Virtual e Saúde (BVS); *Scientific Electronic Library Online* (SciELO); Repositório Institucional da Universidade Federal de Juiz de Fora; Portal de Periódicos da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES); Periódicos Eletrônicos em Psicologia (PePSIC) e *American Psychological Association* (APA). Foram utilizados operadores booleanos com a combinação de quatro descritores representada na “fórmula”: (minorias sexuais e gênero) AND (saúde mental) e (minorias sexuais e gênero) AND (espiritualidade) OR (religião).

Quanto aos critérios de elegibilidade foram incluídos: artigos, teses e dissertações, publicados nos últimos cinco anos, nos idiomas português e inglês e excluídos estudos repetidos, incompletos ou que não apresentassem clareza metodológica. A avaliação da elegibilidade e a análise da qualidade dos artigos foram realizadas por duas pesquisadoras de forma independente e depois confrontadas; sendo utilizada, ainda, uma tabela para extrair os principais dados dos artigos selecionados, contendo: autor, título, ano, objetivo, publicação, tipo de estudo, país e fonte. Do total de 68 artigos localizados, resultou em nove artigos para análise na íntegra (FLUXOGRAMA).

Fluxograma

Registros identificados através de

Pesquisa nas bases de dados:

SciELO: 2
Repositório Institucional UFJF: 18
BVS: 28
CAPES: 20
PePSIC: 1
APA: 2

Estudos incluídos na revisão:

SciELO: 2
Repositório Institucional UFJF: 1
BVS: 2
CAPES: 3
PePSIC: 1
APA: 0
Total:
9

Registros excluídos após aplicação dos critérios de elegibilidade:

SciELO: 00
Repositório Institucional UFJF:
17BVS: 26
CAPES: 17
PePSIC: 0
APA: 2

Fonte: os autores

1. Resultados

Quadro 1- Trabalhos incluídos na seleção final

| Autor | Título | Ano | Objetivo | Publicação | Tipo de Estudo | País | Fonte |
|---|---|------|---|---------------------------------|--|----------|--------------------------------|
| FREITAS, D. F.; COIMBRA, S.; MARTURANO, E. M.; FONTAINE, A. M. | Adaptação da escala de discriminação cotidiana para jovens portugueses | 2015 | Adaptação da Escala de Discriminação Quotidiana para a população Jovem portuguesa | Psicologia Reflexão e Crítica. | Pesquisa de campo | Portugal | CAPES |
| MESQUITA, D.T. | Análise das concepções de psicólogos/os frente às normativas do Conselho Federal de Psicologia sobre a diversidade sexual e gênero. | 2018 | Identificar quais as concepções e as práticas profissionais desenvolvidas pelos psicólogos juiz-foranas frente à resolução nº 001/99 e nota técnica sobre o processo transexualizador e demais formas de assistência às pessoas trans de 2013 CFP | Dissertação Mestrado UFJF | Pesquisa de campo qualitativa e quantitativa | Brasil | Repositório Institucional UFJF |
| GARCIA, R.V.; MATTOS, A.R. | “Terapias de Conversão”: histórico da (des) patologização das homossexualidades e embates jurídicos. | 2019 | Analisar elementos concernentes ao embate atual no campo legal brasileiro em relação às “terapias de conversão” | Psicologia: Ciência e Profissão | Revisão literatura | Brasil | SciELO |

| Autor | Título | Ano | Objetivo | Publicação | Tipo de Estudo | Autor | Título |
|--------------------------------------|--|------------|---|--|-----------------------------------|--------------|---------------|
| ESTRÁZULAS, M.D.M.; MORAIS, N. A. | A experiência religiosa/espiritual de lésbicas, gays e bissexuais: uma revisão integrativa de literatura. | 2019 | Caracterizar a produção científica acerca da experiência da religiosidade/espiritualidade (R/E) em lésbicas, gays e bissexuais (LGBs) | Psicologia: Teoria e Pesquisa | Revisão integrativa de literatura | Brasil | CAPES |
| PAVELTCHUK, F. O.; BORSA, J. C. | Homofobia internalizada, conectividade comunitária e saúde mental em uma amostra de indivíduos LBG brasileiros | 2019 | Investigar índices de hi e conectividade à comunidade LGB em uma amostra de LGB brasileiros | Avances em Psicologia Latino-americana | Revisão sistemática | Brasil | CAPES |
| VEZZOSI, J.I.P.; RAMOS, M.M. | Crenças e atitudes corretivas de profissionais de psicologia sobre a homossexualidade | 2019 | Avaliar as atitudes corretivas (AC) dos profissionais da Psicologia em relação a pacientes lésbicas, gays e bissexuais (LGB) | Psicologia: Ciência e Profissão | Pesquisa de campo | Brasil | BVS |
| OLIVEIRA, D.P.; GOMES, I.C. | Gênero, adolescência e psicanálise: o impacto das relações de gênero na saúde mental de adolescentes na cidade de São Paulo. | 2019 | Investigar como adolescentes percebem e definiam gênero - masculinidades e feminilidades - e compreender como as vivências dessas relações repercutiam nos processos de subjetivação. | Vínculo – Revista do Nesme | Pesquisa de campo | Brasil | PePSIC |

| Autor | Título | Ano | Objetivo | Publicação | Tipo de Estudo | Autor | Título |
|---|--|------------|---|--------------------|-----------------------------------|--------------|---------------|
| FRANCISCO, L.C.F.L.; BARROS, A.C.; PACHECO, M.S.; ALVES, V. M. | Ansiedade em minorias sexuais e de gênero: uma revisão integrativa. | 2020 | Evidenciar os fatores predisponentes relativos à ansiedade em minorias sexuais e de gênero na literatura | J Bras Psiquiatr., | Revisão integrativa | Brasil | SciELO |
| MCCANN, E.; DONOHUE, G.; TIMMINS, F. | An exploration of the relationship between spirituality, religion and mental health among youth who identify as LGBT+: a systematic literature review. | 2020 | Realizar uma revisão sistemática das evidências disponíveis para investigar a relação entre saúde mental, espiritualidade e religião vivenciada por jovens LGBT + | J Relig Health | Revisão sistemática de literatura | Inglaterra | BVS |

Fonte: os autores, 2020.

2. Discussão

Os achados desta revisão apontam que 90% da população brasileira segundo o Censo realizado no ano de 2010 se declara religiosa, com predomínio no Brasil das religiões de base cristã - católicas e evangélicas- (BRASIL, 2010). Historicamente as religiões exercem profunda influência nos processos políticos, culturais e na própria formação da subjetividade do povo brasileiro. Pessoas religiosas tendem a compreender o mundo em conformidade com os pressupostos desta experiência, ou seja, crenças e valores são adotados a partir de suas vivências religiosas, o que inclui uma estrutura de referência moral acerca da diversidade sexual (MESQUITA, 2018; FREITAS et al., 2015).

As religiões cristãs, em especial, atuam tradicionalmente como dispositivos extremamente influentes na forma como a sociedade lida com a população LGBTQI+. A diversidade sexual sempre esteve presente, contudo, a forma de ocupar-se com este fenômeno muda a depender do contexto histórico. Se na antiguidade eram naturais relações afetivo-sexuais entre pessoas do mesmo sexo e mesmo se transvestir, em tempos modernos essa população passa a vivenciar o *status* de doença mental até os anos 1990, fato que em conjunto com a disseminação do pensamento judaico-cristão - o discurso do pecado - marcou essas pessoas com estigma e discriminação social, passando a serem punidas e recriminadas. Muitos dos preconceitos e concepções relacionadas à orientação sexual e identidade de gênero são frutos deste pensamento religioso. A Igreja Católica foi uma das principais instituições religiosas a imprimir sua moralidade sexual, condenando a população LGBTQI+ através da Santa Inquisição e interferindo na formulação de leis contra estas pessoas (MESQUITA, 2018; VEZZOSI; RAMOS, 2019).

Na época atual, as Igrejas cristãs têm adotado posicionamentos distintos referentes a esta questão, sendo que o mais disseminado ainda reflete a rejeição por parte da comunidade religiosa às pessoas LGBTQI+, concebendo-as como pecadoras e antinaturais e demandando uma mudança de comportamento para serem aceitas em suas comunidades religiosas. Outro posicionamento é o de aceitação, porém acreditando que essas pessoas e suas vivências são inferiores, o que reflete numa relação discriminatória; por fim, e em menor quantidade, há as Igrejas que passam a aceitar e respeitar esta população, chamadas Igrejas inclusivas (MESQUITA, 2018; ESTRÁZULAS; MORAIS, 2018).

Quando se correlaciona religião e saúde mental da população LGBTQI+, estes diferentes posicionamentos adotados pelas instituições religiosas repercutem como preditores de melhores ou piores níveis de saúde mental. Freitas e colaboradores (2015) destacam que tanto a relação com a comunidade religiosa como a relação do indivíduo consigo mesmo, são fatores prioritários nesta análise, em especial no momento em que a pessoa atravessa o período de auto aceitação e validação quanto a descoberta de sua identidade ou orientação sexual (ESTRÁZULAS; MORAIS, 2018).

Se por um lado Igrejas inclusivas podem fortalecer a autoestima e oferecer suporte social (ESTRÁZULAS; MORAIS, 2018), por outro e com mais frequência, como apontam os materiais analisados, o indivíduo ao assumir sua identidade e/ou orientação sexual, poderá vivenciar a rejeição de sua comunidade religiosa. De modo que podem se desencadeados conflitos existenciais e psicológicos, ou ainda, o indivíduo que carrega valores religiosos conservadores, pode ter dificuldades em conciliar suas crenças com sua sexualidade, considerando-a contraditória com sua dimensão espiritual religiosa, o que tende a gerar conflitos internos (MESQUITA, 2018; ESTRÁZULAS; MORAIS, 2018; GARCIA; MATTOS, 2019; MACCAN; DONOHEU; TIMMIS, 2020).

Desta forma, os estudos de Freitas e colaboradores (2015), Estrázulas e Morais (2018), Vezzosi e Ramos (2019), Garcia e Matos (2019), Oliveira e Gomes (2019), Mesquita (2018), Francisco e colaboradores (2020), e Mccann, Donohue e Timmins (2020) apontam que a religião apresenta relevantes implicações na saúde mental destes indivíduos. Estrázulas e Morais (2018) afirmam que viver em contextos que internalizam desde cedo o ideal social heteronormativo, pode gerar um autoconceito negativo além de constrangimento, sentimentos

de vergonha e culpa, conflito de identidade e ostracismo. Freitas e colaboradores (2015) e Paveltchuk e Borsa (2019) indicam o estresse social como preditor de piores níveis de saúde mental, definindo estresse social como vivências que vão desde pequenos atos de tratamento injusto, rejeição interpessoal até a humilhação.

Paveltchuk e Borsa (2019) indicam que a homofobia internalizada e a conectividade comunitária são fatores que impactam positiva ou negativamente na saúde mental deste grupo. A homofobia internalizada refere-se ao preconceito internalizado por pessoas deste grupo minoritário. Quando o indivíduo tem uma atitude altamente hostil consigo mesmo tende a ter menos bem-estar, enquanto pessoas com atitudes menos hostis com si mesmas tendem a ter melhores níveis de saúde mental e mais resiliência.

Quanto à conectividade comunitária, esta se refere à percepção de conectividade nos laços sociais, quando há um sentimento de maior pertencimento isso aumenta o senso de identidade e é considerada uma boa estratégia de *coping* coletivo; entretanto, quando existe um baixo sentimento de conectividade tende-se a ter um aumento no estresse social do indivíduo. O *status* de desvantagem social pode agravar desfechos negativos de saúde mental que pioram quanto mais grupos minoritários a pessoa pertence, como por exemplo: ser mulher, negra e LGBTQI+ (PAVELTCHUK; BORSA, 2019).

Respostas sociais negativas podem levar a sentimentos de culpa, vergonha, desmoralização, baixa autoestima e exclusão social. O que pode repercutir no aumento de quadros de depressão, ansiedade, pensamentos e comportamentos suicidas, além de abuso de substâncias psicoativas e transtornos alimentares (MACCANN; DONOHUE; TIMMINS, 2020). Corroborando com esses achados, Freitas e colaboradores (2015) afirmam que pessoas que sofrem discriminação tendem a ter pior desempenho acadêmico e laboral; bem como prejuízos tanto na saúde física quanto psicológica. Esses indivíduos apresentam baixa autoestima e menor satisfação com a vida, dimensões do bem-estar.

Para Estrázulas e Morais (2018), a depender de como a comunidade religiosa concebe as questões LGBTQI+, somando-se às características individuais, poderá levar a diferentes desfechos em Saúde Mental, ou seja, vivenciar ou não estigma, preconceito e discriminação, sentir-se ou não pertencente à comunidade religiosa, ter ou não suporte social, impactando no aumento ou diminuição das ideias e tentativas de suicídio, no engajamento em comportamentos sexuais de risco, em estresse religioso, ou melhor, aceitação sexual. Quando encontrada dissonância cognitiva e turbulência emocional, houve comprometimento no bem-estar e nos relacionamentos sociais destas pessoas. Os autores destacam ainda, que o estigma fomentado pelas igrejas atinge a autoestima desse grupo e que a pressão internalizada referente às expectativas alheias sobre o caráter pecaminoso gera sofrimento significativo, tendo desfechos negativos na saúde mental das minorias sexuais.

Para Mesquita (2018), o preconceito impacta nos relacionamentos interpessoais acarretando isolamento, e a perversidade institucional faz com que estas pessoas desconfiem de seu próprio corpo considerando-o sujo, errado e pecaminoso. Estas vivências e sentimentos negativos geram diversos prejuízos, como o isolamento afetivo e social, baixa autoestima e sentimento de culpa que levam a riscos de quadros depressivos, sensações de pânico, automutilação, ideiação e tentativa de suicídio. Francisco e colaboradores (2020) e Garcia e Mattos (2019) e Mccann, Donohue e Timmins (2020) identificaram que a população LGBTQI+ experimenta falta de suporte, carência de estima social e familiar, e vergonha por não seguir os padrões heteronormativos. Além de que passam por formas diversas de violência como humilhação, cobrança para mudar o comportamento com indicação de práticas como exorcismo e grupos de autoajuda em busca de alguma “cura”. Tais situações redundam em angústia, sofrimento e isolamento que repercutem em quadros de ansiedade e uso/abuso de substâncias psicoativas.

De acordo com Mccann, Donohue e Timmins (2020) são muitos os desafios enfrentados por esses indivíduos, entre eles o de estabelecer um senso de identidade sem receber apoio familiar e social, enfrentamento de ambientes hostis, além de lidar com crenças ou experiências culturais históricas. Contudo, segundo Estrázulas e Morais (2018), mesmo neste contexto, a espiritualidade e a religião seguem tendo grande importância na

vida destes indivíduos. Estes autores também afirmam que os indivíduos tendem a permanecer inseridos nas instituições religiosas que frequentam desde a infância e na busca de integrar sua dimensão espiritual religiosa estas pessoas tendem a criar estratégias de enfrentamento.

Estrázulas e Morais (2018) destacam dentre as estratégias de enfrentamento mais frequentes adotadas pelas minorias sexuais: manter sua identidade e/ou orientação sexual em segredo, ou com revelação “saída do armário” seletiva, novas leituras das Escrituras, priorizar uma visão de Deus amoroso em detrimento de um Deus punitivo, o trânsito religioso, submeter-se a terapias de conversão, casamentos heterossexuais, escolha pelo celibato ou ainda, manter práticas espirituais individuais como oração, meditação, entre outras.

Tendo em vista as implicações na saúde mental desta população torna-se relevante destacar a afirmativa de Francisco e colaboradores (2020) de que a população LGBTQI+ ainda nos dias atuais encontra-se distante dos serviços de Saúde pela ausência de respeito, gentileza e acolhimento no atendimento. Mesquita (2018) aponta um equívoco recorrente, principalmente no meio clínico, que é a “psicologização” excessiva de homossexuais em geral, que passam a ser tratados como se o desenvolvimento sexual destes fosse ‘anormal’ e a intervenção psicológica essencial.

No Brasil, a partir da Resolução n. 001/99 do Conselho Federal de Psicologia, profissionais da Psicologia foram proibidos de colaborar com eventos e serviços que proponham tratamento e cura das homossexualidades (CFP, 1999). Entretanto, Estrázulas e Morais (2018) encontraram em sua pesquisa a realidade de que psicólogos não têm treinamento para abordar a identidade religiosa. Torna-se necessário que terapeutas desenvolvam habilidades tais como: consciência de si, perspectiva histórica, não julgamento e uma atitude de não limitar o indivíduo a sua identidade/orientação sexual. Vezzosi e Ramos (2019) ainda contribuem nesta discussão dizendo que o psicólogo, em sua prática clínica, deve intervir por meio da aceitação e apoio, realizar uma avaliação abrangente e reconhecer a identidade enquanto parte da diversidade humana.

Mccann, Donohue e Timmins (2020) propõem como princípios básicos do atendimento a abordagem centrada na pessoa, o respeito e a sensibilidade. Destacam que as experiências religiosas/espirituais precisam ser consideradas durante o diagnóstico para evitar confusões. Os autores exemplificam que a angústia ou sofrimento espiritual, prejudicam a capacidade de experimentar significado na vida através da conexão consigo mesmo, com os outros ou com o transcendente trazendo riscos ao desenvolvimento de quadros depressivos.

Por fim, os autores estudados são consonantes no reconhecimento da falta de pesquisas empíricas que abordam experiências psicossociais LGBTQI+ no que diz respeito à espiritualidade e religiosidade. Inclusive Estrázulas e Morais (2018) afirmam serem incipientes, na Psicologia nacional, estudos que tenham a espiritualidade e religiosidade da população LGBTQI+ em foco.

Considerações finais

Destaca-se, desta discussão, o reconhecimento que a religião é um fenômeno imbricado na estrutura e no tecido social, que repercute – direta ou indiretamente – nos valores e relações das pessoas, e que pode se tornar, tanto um fator de risco, quanto de proteção para saúde mental da população LGBTQI+ a depender das suas vivências.

Deste modo, a prática clínica assume papel de grande importância no enfrentamento dessa questão. Contudo, psicólogas e psicólogos apontam para a invisibilização ou mesmo alienação da temática da religiosidade e espiritualidade nas suas formações, o que impacta diretamente no fato de não receberem qualquer tipo de treinamento acadêmico ou técnico para abordar a dimensão religiosa e espiritual desta população, o que torna ainda mais relevante e essencial a inclusão desta discussão no contexto formativo, bem como o incentivo a pesquisas científicas relacionadas (PEREIRA, HOLANDA, 2016, 2017, 2019; PAULINO, 2019; PIASSON, FREITAS, 2020; PIASSON, 2017).

Referências

- BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. IBGE. **Censo Demográfico**. 2010. Disponível em: <<https://censo2010.ibge.gov.br/resultados.html>>. Acesso em: 25 jan 2021.
- BUTLER, J. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. 16. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- ESPERANDIO, M. R. G.; AUGUST, H. A pesquisa qualitativa em psicologia da religião no Brasil. In: Esperandio, M. R. G.; Freitas, M. H. de. (Orgs.). **Psicologia da Religião no Brasil**. Curitiba: Juruá, 2017. p. 77-111.
- ESTRÁZULAS, M. D. M.; MORAIS, N. A. A experiência religiosa/espiritual de lésbicas, gayse bissexuais: uma revisão integrativa de literatura. **Psic.: Teor. e Pesq.**, Brasília: v. 35, e35436, 2019. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/0102.3772e35436>>. Acesso em: 28 nov 2020.
- FRANCISCO, L. C. F. L. et al. Ansiedade em minorias sexuais e de gênero: uma revisão integrativa. **J Bras Psiquiatr.**, [online], v. 69, n. 1, p. 48-56, 2020. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/jbpsiq/a/gwKpNSBpdzvNbR6fCY5V7S/>>. Acesso em: 28 nov 2020.
- FREITAS, D. F. et al. Adaptação da escala de discriminação cotidiana para jovens portugueses. **Psicol. Reflex. Crit.**, Porto Alegre: v. 28, n. 4, p. 708-717, dez 2015. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/1678-7153.201528408>>. Acesso em: 28 nov 2020.
- GARCIA, R. V.; MATTOS, A. R. “Terapias de conversão”: histórico da (des)patologização das homossexualidades e embates jurídicos. **Psicol. cienc. prof.**, [online], v. 39, n. spe3, p. e228550, 2019. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/1982-3703003228550>>. Acesso em: 28 nov 2020.
- GIL, A. C. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2008.
- GOFFMAN, E. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. 4. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2019. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaempauta/article/view/2940/2104>>. Acesso em: 29 nov 2020.
- LIMA, R. L. Diversidade, identidade de gênero e religião: algumas reflexões. **Em pauta**, Rio de Janeiro: v. 9, n.28, p. 165-182, 2011. Disponível em: <<https://doi.org/10.34019/2237-6151.2020.v17.29244>>. Acesso em: 25 jan 2021.
- LUCCHETTI, G. et al. Espiritualidade na prática clínica: o que o clínico deve saber? *Rev Bras Clin Med*, [online], v. 8, n. 2, p. 154-158, 2010. Disponível em: <<http://files.bvs.br/uploa/S/1679-1010/2010/v8n2/a012.pdf>>. Acesso em: 29 nov 2020.
- MCCANN, E.; DONOHUE, G.; TIMMINS, F. An exploration of the relationship between spirituality, religion and mental health among youth who identify as LGBT+: a systematic literature review. **J Relig Health**, [online], v. 59, n. 2, p. 828-844, 2020. Disponível em: <[1007/s10943-020-00989-7](https://doi.org/10.1007/s10943-020-00989-7)>. Acesso em: 28 nov 2020.
- MESQUITA, D. T. **Análise das Concepções de Psicólogas/os frente às normativas do Conselho Federal de**

Psicologia sobre a diversidade sexual e gênero. 2018. 173 f. Dissertação (Mestrado Psicologia) - Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora: 2018. Disponível em: <<https://repositorio.ufjf.br/jspui/bitstream/ufjf/6821/1/danieletrindademeskita.pdf>>. Acesso em: 28 nov 2020.

MURAKAMII, R.; CAMPOSI, C. J. G. Religião e saúde mental: desafio de integrar a religiosidade ao cuidado com o paciente. **Rev. bras. enferm.**, [online], v. 65, n. 2, p. 361-367, abr. 2012. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0034-71672012000200024>>. Acesso em: 10 jan 2021.

NATIVIDADE, M. OLIVEIRA, L. Sexualidades ameaçadoras: religião e homofobia(s) em discursos evangélicos conservadores. *Sexualidad, Salud y Sociedad*: **Revista Latinoamericana**, [online], n. 2, p. 121-161, 2009. Disponível em: <<https://www.epublicacoes.uerj.br/index.php/SexualidadSaludySociedad/article/view/32/445>>. Acesso em: 29 nov 2020.

OLIVEIRA, D. P.; GOMES, I. C. Gênero, adolescência e psicanálise: o impacto das relações de gênero na saúde mental de adolescentes na cidade de São Paulo. **Vínculo**: Revista do Neme, [online], v. 16, n. 2, 2019. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.32467/issn.19982-1492v16n2p110-132>>. Acesso em: 28 nov 2020.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. Saúde Mental. **Tópicos de Saúde.** 2019. Disponível em: <https://www.who.int/health-topics/mental-health#tab=tab_1> . Acesso em: 10 jan 2021.

PAIVA, G.; FREITAS, M. H. de. História, estado atual e perspectivas da psicologia da religião no Brasil. In: ESPERANDIO M. R. G. et al. (orgs.). **Psicologia cognitiva da religião no Brasil**: estado atual e oportunidades futuras. Curitiba: CRV, 2019. p. 22-39.

PAULINO, P. R. V. **Religiosidade/Espiritualidade em uma amostra nacional de psicólogos brasileiros**: Perfil e implicações na prática profissional. 2019. 237 f. Tese (Doutorado em Psicologia) - Universidade Federal de Juiz de Fora. 2019.

PAVELTCHUK, F. O.; BORSA, J. C. Homofobia internalizada, conectividade comunitária e saúde mental em uma amostra de indivíduos LBG brasileiros. **Av. Psicol. Latinoam**, Bogotá: v. 37, n. 1, p. 47-61, apr. 2019. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/apl/a.6155>>. Acesso em: 28 nov 2020.

PEREIRA, K. C. L., & HOLANDA, A. F. Espiritualidade e religiosidade para estudantes de psicologia: Ambivalências e expressões do vivido. **Revista Pistis Praxis**, [online], v. 2, n. 8, p. 385-413, 2016. Disponível em: <<https://doi.org/10.7213/PP.V8I2.1405>>. Acesso em: 25 jan 2021.

PEREIRA, K. C. L., & HOLANDA, A. F. Religiosidade e formação em Psicologia: Sentidos e ambiguidades na percepção de estudantes. In: M. A. G. de S. Pan; L. Albanese; N. da L. Ferrarini (eds.). **Psicologia & Educação superior**: Formação e(m) prática. Curitiba: Juruá Editora, 2017. p. 187- 204).

PEREIRA, K. C. L., & HOLANDA, A. F. (Religião e espiritualidade no curso de psicologia: Revisão sistemática de estudos empíricos. **Interação em Psicologia**, Curitiba, v. 2, n. 23, p. 222- 235, 2019. Disponível em: <<https://doi.org/10.5380/psi.v23i02.65373>>. Acesso em: 25 jan 2021.

PERES, W. S.; TOLEDO, L. G. Dissidências existenciais de gênero: resistências e enfrentamento ao biopoder. **Rev. psicol. polít.**, São Paulo: v. 11, n. 22, p. 261-277, 2011. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/scielo>>.

php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2011000200006&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 25 jan 2021.

PIASSON, D. L. **O senso religioso na formação em psicologia no Brasil**: uma análise dos currículos universitários. 2017. 81 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Universidade Católica de Brasília 2017. Disponível em: <<https://bdtd.ucb.br:8443/jspui/handle/tede/2330>>. Acesso em: 25 jan 2021.

PIASSON, D. L. & FREITAS, M. H. O senso religioso na formação do psicólogo: análise dos currículos das universidades brasileiras. In: AQUINO, Thiago Avelar de; FREITAS, Marta Helena de; ALMINHANA, Letícia. (orgs). **Experiências Religiosas, Espirituais e Anômalas**. Desafios para a Saúde Mental. João Pessoa: Editora UFPB, 2020. p. 205-224.

REIS, T. (Org.). **Manual de comunicação LGBTI+**. 2. ed. Curitiba: Aliança Nacional LGBTI/ GayLatino, 2018.

SÃO PAULO. Secretaria de Estado da Justiça e da Defesa da Cidadania. Coordenação de Políticas para a Diversidade Sexual. **Diversidade sexual e cidadania LGBT**. São Paulo: SJDC/SP, 2014.

SOUZA, M.T; SILVA, M. D.; CARVALHO, R. Revisão integrativa: o que é e como fazer. **Einstein**, São Paulo, v. 1, n.8, p. 102-106. Disponível em: <<https://dx.doi.org/10.1590/s167945082010rw1134>>. Acesso em 01 jun 2020.

VEZZOSI, J. I. P.; RAMOS, M. M. Avaliar as atitudes corretivas (AC) dos profissionais da Psicologia em relação a pacientes lésbicas, gays e bissexuais (LGB). **Psicol. cienc. prof**, [online], v. 39, n.3, p. 174 -193, 2019. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/1982-3703003228539>>. Acesso em: 28 nov 2020.

Santo Daime e o cuidado ampliado em saúde mental: a (re)construção do laço social após a dependência química

Guilherme Couto Ramos

Mestrando em Psicologia pela
Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

Karla Fernanda Perdigão

Psicóloga especialista em Dependência Química pela
Universidade Federal de São João Del Rei (UFSJ)

Alberto Mesaque Martins

Prof. Dr. Adjunto da
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS)

Resumo: Trata-se de um estudo exploratório, de caráter qualitativo, que buscou compreender a experiência religiosa de adeptos do Santo Daime, que fizeram uso ritualístico da bebida no contexto do tratamento do uso abusivo de drogas. Foram realizadas entrevistas narrativas com quatro homens e uma mulher, adeptos do Santo Daime, com histórico de uso abusivo de drogas e que utilizaram o ritual como suporte religioso e espiritual para enfrentamento desse fenômeno. As narrativas revelam que as transformações vivenciadas pelos entrevistados não se restringem aos componentes da substância e, tampouco ao mundo sobrenatural. Antes, apontam para o papel da irmandade e da coletividade para o acolhimento e reintegração social de pessoas que foram dependentes químicas, possibilitando integra-los, de forma efetiva e afetiva, à nova família que se constitui e se enlaça em meios aos trabalhos e sessões religiosas.

Palavras-chaves: Dependência química, Religiosidade, Psicologia da Religião

Introdução

Desde a antiguidade, em diferentes contextos culturais, pessoas utilizam substâncias psicoativas com diferentes finalidades: recreação, socialização, cura de doenças físicas, contato com o mundo sobrenatural, dentre outros (LABATE; FIORE; GOULART, 2008). Nessa perspectiva, as drogas sempre fizeram e ainda fazem parte da vida social, permeando os processos de interação e sociabilidade, refletindo nos processos de subjetivação (SHIMOGUIRI, 2019). Para os povos tradicionais, o uso de plantas e outros elementos da natureza como canais para alteração da consciência não se constituía como um problema, tal qual o é no contemporâneo, mas sim como práticas culturais, fortemente integradas ao cotidiano desses sujeitos e, não raramente, inscritas no campo do sagrado (MACRAE, 2008). Entretanto, no decorrer da história, foram sendo produzidos novos tipos de psicoativos, como as drogas sintéticas e, construídas novas formas de utilização dessas substâncias, distanciando essa prática daquelas, anteriormente experienciadas por nossos ancestrais (LABATE; FIORE; GOULART, 2008; SOUZA; MARTINS, 2020).

Deste modo, não é possível compreender essas práticas ancoradas apenas em manuais psicopatológicos, referências de toxicomania e dependência de drogas. Antes, é necessário também considerar outras formas de olhar para o fenômeno das drogas que vão além do viés da proibição e abstinência, compreendendo que, para alguns grupos, este uso não é considerado um problema ou uma questão de saúde, mas sim de vivência do sagrado (GONÇALVES, 2016). Neste sentido, este trabalho se orienta pela perspectiva da redução de danos que, segundo Passos e Souza (2011) “que foi ao longo dos anos se tornando uma estratégia de produção de saúde alternativa às estratégias pautadas na lógica da abstinência, incluindo a diversidade de demandas

e ampliando as ofertas em saúde para a população de usuários de drogas” (p. 154). Nesta perspectiva, a compreensão de que os psicoativos são uma realidade na história da humanidade, e que vai sempre existir, faz-se necessário uma leitura mais abrangente, superando o cunho moralista muitas vezes ainda propagado em “terapias” sobre o uso de substância psicoativas.

Nas últimas décadas o aumento do consumo abusivo de substâncias psicoativas vem chamando a atenção da sociedade, trazendo preocupações, especialmente no que se refere aos impactos da utilização desprotegida dessas substâncias, no âmbito da saúde mental (ALMEIDA et al., 2018). Segundo dados das Nações Unidas, em todo o mundo, 35 milhões de pessoas sofrem com transtornos e outras condições decorrentes da utilização abusiva de diversos tipos de drogas, tanto lícitas como ilícitas e, portanto, necessitam de tratamento profissional, muitas vezes, insuficientes e difíceis de serem acessados, sobretudo pelas pessoas mais pobres (UNODC, 2019).

Apesar dos avanços científicos e das constantes construções de novas formas de cuidado, a dependência química ainda se configura como um fenômeno que desafia gestores e profissionais de saúde mental, em todo o mundo (UNODC, 2019). No Brasil, as políticas públicas de saúde voltadas para as pessoas que utilizam e/ou são dependentes de álcool e outras drogas também são atravessadas por diferentes discursos moralistas e religiosos, assim como por concepções científicas que atribuem à dependência química um valor moral que pouco contribui para a recuperação dos usuários, mas sim para a culpabilização e exclusão social desses sujeitos (FIORE, 2012; CFP, 2013; GOMES-MEDEIROS, 2019; LOPES, 2019).

Apesar da inexistência de uma única resposta para o enfrentamento do uso abusivo de drogas, estudos vêm chamando a atenção para a necessidade de se considerar a religiosidade e a espiritualidade como dimensões relevantes do processo de saúde/doença e como elemento capaz de potencializar as práticas de cuidado (SANCHEZ; NAPPO, 2007; SANCHEZ; NAPPO, 2008; ESPERANDIO; CORREA, 2017). Estudos constatarem que as crenças e práticas religiosas, auxiliam as pessoas com dependência química no controle dos sintomas de ansiedade e auxiliam no sentimento de autoeficácia e resiliência diante da abstinência, sendo também relacionadas com maiores índices de recuperação (SANCHEZ; NAPPO, 2008; RIBEIRO; MINAYO, 2014; SOUZA; MARTINS, 2020). Além disso, os grupos religiosos oferecem suporte e retaguarda social, indispensáveis para a reinserção social dos usuários, bem como para que as famílias acessem as condições materiais para manutenção do cuidado e recebam o apoio social (SANCHEZ; NAPPO, 2007; ESPERANDIO; CORREA, 2017).

Dentre as possibilidades de tratamento integrativos e não-convencionais, situamos o Santo Daime, religião sistematizada pelo Mestre Raimundo Irineu Serra, em 1930, em meio à floresta amazônica (LABATE; GOULART, 2005). Trata-se de uma religião cristã, que integra elementos de outras matrizes religiosas como o xamanismo, fazendo uso ritualístico de um chá enteógeno, produzido a partir da fusão de duas plantas: o cipó Jagube e as folhas de Rainha, sendo também conhecido como Ayahuasca, Yagé, dentre outros nomes (LABATE; GOULART, 2005; MERCANTE, 2013a; MERCANTE, 2013b). O uso ritualístico dessa substância vem sendo associado a efeitos positivos para tratamentos de doenças como depressão, infecções parasitárias gastrointestinais, síndrome de Parkinson e outros (DE SOUZA, 2011; SANTOS, 2018; SOUZA; MARTINS, 2020). Outros estudos demonstram os benefícios da utilização do chá no âmbito psicoterapêutico, sendo apontado como fator que aumenta eficácia do tratamento do etilismo crônico e do uso abusivo de outras drogas, além de reduzir sintomas de ansiedade e agressividade, entre esse público (JESUS JÚNIOR, SALVI; EVANGELISTA, 2015, SOUZA; MARTINS, 2020). No estudo de Grob et al., (2004), observam-se relatos de pessoas com histórico de uso abusivo de nicotina, cocaína, anfetamina e álcool e que, após entrarem em alguma religião que comungavam o chá, tiveram seu comportamento mudado, deixando o vício e não apresentando recaídas.

Apesar da constatação de estudos que apontem para efeitos positivos do uso da bebida em contextos de saúde mental, ainda são incipientes as investigações que se debruçam sobre as experiências religiosas de pessoas que integram o tratamento convencional da dependência química ao uso ritualístico e religioso de psicoativos. Nessa perspectiva, o presente estudo buscamos compreender as experiências religiosas de

adeptos do Santo Daime, que fizeram uso ritualístico da bebida no contexto do tratamento do uso abusivo de drogas.

A partir das suas narrativas, discutiremos alguns aspectos da organização comunitária do Santo Daime, buscando compreender como a vida religiosa, nesse contexto específico, se constitui como espaço de acolhimento, cuidado e inserção social de pessoas com dependência química, cujos laços e vínculos sociais encontram-se “afrouxados” e fragilizados. Nessa perspectiva, abordaremos como a experiência religiosa se articula com a produção de uma nova vida e de um novo sujeito, bem como de outras formas de lidar consigo, com os outros e com o sagrado, especialmente por feio da reconstrução do laço social.

1. Método

Trata-se de um estudo descritivo e exploratório, ancorado nos pressupostos da pesquisa qualitativa, escolhida tendo em vista o seu potencial de fornecer à equipe de pesquisa, elementos que possibilitem o aprofundamento em fenômenos e processos psicossociais que constituem as experiências de saúde, adoecimento e cuidado, nesse caso, situadas no âmbito da saúde mental e da toxicomania, em interlocução com as experiências religiosas (FLICK, 2009). Nessa perspectiva, a investigação aposta na análise das experiências dos participantes e nos seus próprios discursos sobre as mesmas, dando ênfase às singularidades do grupo, ao mesmo tempo que evidencia fenômenos comuns a outros grupos que também utilizam as experiências religiosas como parte de propostas integrativas e complementares de cuidado (FLICK, 2009; Martins, 2019).

Conforme consta na tabela I, participaram do estudo 05 sujeitos, sendo quatro homens e uma mulher, adeptos a diferentes segmentos do Santo Daime, que declararam ter tido histórico de uso abusivo de drogas e que utilizaram o ritual como suporte religioso e espiritual para enfrentamento desse fenômeno. Os mesmos foram convidados por meio de mensagens, publicadas em grupos de Whatsapp e do Facebook, escolhidos por estarem voltados para a discussão de conteúdos daimistas.

Tabela 1: Perfil dos participantes

| Nome fictício | Idade | Estado Civil | Residência |
|---------------|-------|--------------|---------------------|
| João | 49 | Casado | Belo Horizonte – MG |
| Paulo | 43 | Casado | São Paulo - SP |
| Pedro | 37 | Divorciado | São Paulo - SP |
| Lucas | 40 | Solteiro | Porto Alegre - RS |
| Lua | 47 | Solteira | Medelín- Colômbia |

Fonte: Os autores (2021).

Foram realizadas entrevistas narrativas episódicas que, segundo Flick (2009) centram-se nas biografias dos participantes, selecionando temas específicos e de interesse dos pesquisadores que possibilita um resgate histórico, ao mesmo tempo, singular e social. As entrevistas foram realizadas on-line, por meio da plataforma Google Meet, foram gravadas, transcritas na íntegra e analisadas à luz da Abordagem Fenomenológica Interpretativa, conforme proposto por Trindade, Menandro e Gianordoli-Nascimento (2007). Nesse sentido, realizou-se uma leitura exaustiva das transcrições literais e, em seguida, cada entrevista foi transformada em uma narrativa individual, mantendo uma atitude de redução fenomenológica na qual pudessem ser apreendidos os sentidos atribuídos pelos participantes à sua experiência religiosa. Por fim, as narrativas individuais foram aglutinadas em uma narrativa coletiva que integrou os diferentes sentidos e experiências

dos entrevistados, possibilitando perceber os pontos de similaridade entre os participantes Trindade, Menandro e Gianordoli- Nascimento, (2007).

O projeto de pesquisa foi submetido ao Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos do Centro Universitário Newton Paiva e recebeu parecer favorável, nº 3.270.533, CAAE 1628818.5.0000.5097. Todos os participantes foram informados dos objetivos da investigação e assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido. Visando garantir o anonimato, os nomes de todos os entrevistados foram substituídos por nomes fictícios.

2. Resultados

De modo geral, o discurso dos participantes é constituído por uma narrativa que cinge a biografia desses sujeitos em dois períodos distintos, sendo o primeiro relacionado à vida anterior à entrada no Santo Daime, marcada por diversas experiências com uso abusivo de substâncias psicoativas e um segundo período, onde narram as transformações percebidas por meio das suas experiências religiosas no âmbito do Santo Daime e abandono das substâncias, outrora utilizadas.

Apesar das singularidades das histórias individuais dos participantes, é possível observar que, os entrevistados compartilham uma história de vida, marcada por inúmeros desafios sociais, familiares e materiais que culminavam em momentos de grandes dores, tristezas e conflitos existenciais. Nesse sentido, João narra que, antes de conhecer o Santo Daime “não se conhecia” e, “desde a adolescência” “buscava a resposta” que atenderia a “um clamor da sua alma”.

Analisando o conjunto de narrativas, é possível observar que os entrevistados tiveram os primeiros contatos com as substâncias psicoativas ainda na infância e no início da adolescência. Conforme narra Paulo, ainda “com 13 anos” começou a usar “cola de sapateiro”, “chá de fita”, e, posteriormente “foi para a cocaína” e para o “crack”, usando essas substâncias até os seus 39 anos”. De forma semelhante, Pedro conta que “começou muito cedo” e, ainda “com 11 anos de idade”, começou a fazer uso de “baseado”, “cocaína”, até que “caiu no crack” e “ficou um tempo dependente dele”. Já João, afirma que “começou a fumar maconha” e a “beber muito” ainda aos 15 anos.

Os participantes também chamam a atenção para o fato de que, naquele período, o uso desprotegido e abusivo de psicoativos se tratava de algo comum no contexto social no qual estavam inseridos, de modo que o uso abusivo dessas substâncias era recorrente entre os seus pares, gerando uma forte pressão grupal para sua utilização. Assim, Lucas lembra que “a maioria dos seus amigos de infância” “começaram a usar cocaína com 17, 18 anos”, de modo que ele, “com 23 ou 24 anos experimentou e virou usuário por um longo tempo”. Lua, por sua vez, lembra que em sua terra natal é “mais fácil conseguir droga do que comida” e, portanto, “começou muito pequena” a usar “maconha”, ainda “aos 09 anos” e cocaína aos 10, juntamente com seus pais.

Conforme apontam as narrativas, o uso recreativo dessas substâncias, pouco a pouco, deu lugar a um uso abusivo e desprotegido, passando a gerar diversas complicações em suas vidas, sobretudo no que se refere a suas interações sociais, gerando, sobretudo, diversos problemas de saúde. Nessa vertente, Pedro conta que “bebia muito”, “chegando ao ponto de dormir com a garrafa de bebida do lado da cama” e Lucas lembra que “tirava três, quatro dias fazendo uso de cocaína”. Paulo também afirma que, naquele tempo, “estava num processo bem complicado” e “sofria muito com as drogas”: “fumava em torno de 3 maços de cigarro por dia” e “estava usando” substâncias psicoativas, “praticamente todos os dias”, culminando em “um processo” de “três overdoses”.

Tal situação contribuiu para que os entrevistados vivenciassem rupturas em seus laços sociais, principalmente no que se refere à família e ao trabalho. Nesse sentido, João afirma que, diante do uso constante de substâncias, “foi para os Estados Unidos”, segundo ele, “fugindo de tudo e ao mesmo tempo

buscando a si mesmo, sem nenhum objetivo, nenhuma meta”. Pedro afirma que o aumento do uso das substâncias “começou a destruir sua vida”, chegando a “pedir para Deus ou para o Diabo” que o “levasse embora, porque não aguentava mais o sofrimento que estava”. De forma semelhante, Lucas conta “se perdeu muito nessa” e foi “entrando na droga”, “na lama mesmo”. Para ele sua vida era “muito sem noção do que era certo e que era errado: perdia compromissos, deixava de fazer as coisas que tinham que ser feitas no trabalho e até na sua própria família”, de modo que foi “entrando morro abaixo” e se “perdeu muito nas drogas”.

Alguns dos entrevistados chegaram a procurar tratamento convencionais, principalmente internações em clínicas de reabilitação e comunidades terapêuticas, porém sem sucesso. Desse modo, Lucas conta que “fez alguns tratamentos com psicólogos e psiquiatras”, por dois anos, “mas nenhum deles chegou a dar o resultado que precisava”. Na sua percepção, “eles orientavam” e indicavam “outras drogas psiquiátricas”, “com tarja preta” e “acabava voltando para as drogas”. Já Paulo, lembra que, no auge das crises, procurou “ajuda psicológica” e “sua esposa o internou por três vezes em uma clínica para pessoas com dependência química”, mas todas essas tentativas foram “sem sucesso”. Para ele, “é muito fácil você pegar um dependente químico e prender numa clínica”, mas “ele vai passar por aquele processo” e “voltar para a droga”. Já para Pedro, essas instituições “simplesmente prendem a pessoa”, de modo que ela “deixa de usar porque está presa, cativa”. Para ele, “você está substituindo, simplesmente, a droga por uma droga que é legalizada pela indústria farmacêutica” o que, para ele, “não era bacana”.

De modo geral, é possível constatar que o encontro com o Santo Daime se deu num momento onde já haviam esgotadas os recursos pessoais e comunitários para enfrentamento da toxicomania. Nesse sentido, João conta que, quando conheceu a nova religião, já “estava no fundo do poço”, “desesperançoso” e “já estava fazendo uso de antidepressivos por dois anos” e sentia que “não tinha outro caminho pra ir”, se sentindo “desgovernado” e que “não estava aguentando mais”. Pedro, por sua vez, lembra que procurou o Santo Daime, quando “viu que, realmente estava mal mesmo” e já estava “há oito meses cagando e vomitando sangue”, porém continuava “cheirando muito, todos os dias”.

Cabe destacar o papel de pessoas afetivamente significativas na vida dos entrevistados que mediaram o contato dos participantes com o novo grupo religioso. Assim, Lua lembra que “conheceu um cara na discoteca”, que era psiquiatra” que lhe “falou que tinha uma clínica no Brasil, onde ele estava curando as pessoas com ayahuasca”. Dias depois, participou de um ritual, a convite de “um amigo”. Já João, ouviu falar do Santo Daime, “conversando com a sua cunhada” que “sabia o que ele estava passando, principalmente a questão do álcool”. Na mesma vertente, Paulo “conheceu a medicina” do Santo Daime “através do seu irmão” que “também era dependente químico” e que o “levou para uma reunião do xamanismo”, assim como Pedro conheceu o novo grupo por meio de “seu compadre”, mas que, certo dia “foi consertar o pneu da moto e começou a falar do Daime, o chá dos índios”, “que mudava as pessoas” e sobre a “tal expansão da consciência”.

Entretanto, é preciso ressaltar que nem todos os entrevistados procuraram no Santo Daime, uma vivência religiosa. Conforme conta Pedro, sua real intenção era “conhecer mais uma droga”, “por curiosidade”, pois “já conhecia todo tipo de droga que você imaginar: cogumelo, chá de lírio, chá de fita” e “tinha dado uma pesquisada” sobre o Daime e descobriu que “era um chá muito forte”. Da mesma forma, Lua lembra que aceitou o convite do seu amigo, “achando que “fosse mais uma droga”, como “um cogumelo”.

As experiências religiosas dos entrevistados, durante os seus primeiros rituais do Santo Daime também guardam importantes similaridades, configurando-se como um processo impactante e restaurador. João, por exemplo, conta que achou a coisa “mais linda” e lembra que “começou a cantar os hinos” e “se identificou na hora”, percebendo tudo como “muito lindo” e “maravilhoso”, sentindo haver se “encaixado perfeitamente”. De forma semelhante, Lua lembra que, durante o ritual, “cantou os hinos”, e achou tudo “muito bonito”: “não teve peia e não vomitou nada”, tendo uma sensação de que “já tinha sido curada”.

Por outro lado, outros entrevistados lembram que, no seu primeiro contato com a bebida e com a ritualística do Santo Daime, experimentaram sensações duras e angustiantes, em geral, associadas por eles como uma morte que, posteriormente, se traduziria em um novo nascimento. Vale ressaltar que, durante o ritual e, segundo o seu relato pessoal, os participantes tiveram acesso a “mirações” e “visões” relacionadas ao seu estado de vida atual, defrontando-se com seus medos e angústias. Nesse sentido, Paulo conta que, em sua “primeira vez”, “teve uma experiência de morte” e “viu seres de luz em sua frente” e “vultos negros saindo” do seu corpo. Pedro, por sua vez, conta que “viu um caboclo” que lhe “deu uma porrada”, fazendo com que “desmaiasse”, “acordando defecado, todo sujo e assustado”. Segundo ele, esse processo estava relacionado a “sua dependência química” e, no momento que “fez essa limpeza”, “essa purgação”, “caiu a ficha” e “viu que, realmente, era podre” e que “queria mudar, realmente, a sua vida”.

A partir das primeiras experiências religiosas, vivenciadas nos primeiros rituais, os participantes narram uma série de transformações, especialmente no que se refere ao uso das substâncias psicoativas, passando, na maioria dos relatos, a abandoná-las, de forma imediata. Nesse sentido, Paulo lembra que, já “no dia seguinte”, “não fumou” e “não bebeu mais”, se considerando “liberto”. Ele conta que, desde então, “sente nojo”, “cheiro de vômito”, “não sente mais vontade de beber, nem de usar droga”, passando a se sentir “livre”. Já João lembra que “parou de beber”, “nunca mais cheirou” e “nunca mais tomou” antidepressivo”, o que, para ele é um “milagre”. Segundo ele, “o Daime o curou de várias formas” e “lhe mostrou tudo que buscava, que precisava ver, que precisava entender”. Na mesma direção, Lua conta que o momento ritual “foi o clique” e, depois disso, “nunca mais tomou drogas”, “como se nunca tivesse consumido”, embora ainda sentisse “vontade e desejo”. Conforme ela mesma conta: “eu fui lá me drogar e me curei”.

É interessante mencionar que, para os participantes, o Santo Daime passou a constituir-se como um elemento simbólico, associado por eles como um “remédio”, capaz de promover a “cura” para os males que enfrentavam. Desse modo, João conta que “o Daime o curou de várias formas” e “lhe mostrou tudo que buscava, que precisava ver, que precisava entender”. Segundo ele, “o Daime cura a gente”, através de “um processo de autoconhecimento e entendimento”, produzindo “uma transformação”. Para Pedro, o Daime é um “remédio fantástico”, assim como Lucas afirma que “o Santo Daime foi a medicação mais acertada que teve”, embora também reconheça que “o processo de cura é um processo doloroso” e “bem tenso” também. Paulo, por sua vez, afirma que “o Daime é capaz de curar” qualquer pessoa”. Ele lembra que se existe aquele ditado que “você mata a cobra e mostra o pau”, no Daime “o negócio é matar a cobra e mostrar a cobra”, afirmando ser a própria “cobra” que “viveu” e “passou por isso” tudo.

Também chama a atenção, no relato dos participantes, as intensas mudanças produzidas, após a entrada no Santo Daime em suas relações sociais, sobretudo no que se refere à inserção desses sujeitos, antes excluídos das suas comunidades e que, agora, passam a integrar um novo grupo social e religioso. Nessa perspectiva, João lembra que antes disso, se “sentia um peixe fora d’água na terra, neste planeta, no sistema que a gente vive, na sociedade” de modo que, no Santo Daime, “via que era sua tribo mesmo”, “que tinha chegado no lugar”. De forma semelhante, Paulo se considera “uma pessoa abençoada de ter conhecido a doutrina” e “ter conhecido toda essa família do Santo Daime”. O papel do grupo e da nova “irmandade” é destacado pelos entrevistados, tal como Pedro que lembra que “não é só dar” o chá, mas sim “seguir lado a lado com o irmão”, “ligar e ver se o irmão está bem” e reconhece que que outros “irmãos” o “seguraram pela mão para não se perder”, auxiliando em seu processo de transformação.

Tais mudanças parecem ter exigido dos participantes o abandono de algumas relações sociais estabelecidas no contexto do uso de psicoativos, passando a substituí-las por novos sujeitos, muitas vezes, ex-dependentes químicos, com os quais se depararam no contexto da Santo Daime. Assim, segundo Paulo, todo o seu contexto mudou, de modo que “os amigos que tinha antigamente já não são mais os mesmos”, assim como “as pessoas com quem convive não são as mesmas”. Lucas conta que “começou a ter mais intimidade” com Santo Daime e “mudou completamente”. Nesse sentido, “em vez de ir para a noite”, “para uma balada de

amigos” que, segundo ele “é a porta de entrada para usar drogas”, agora passa as noites de sábado em “uma igreja do Santo Daime. Já Lua, “começou a entender a parada, suas companhias, suas relações” e percebeu que “andava com muitas pessoas obsessivas e loucas”, passando a se distanciar dos antigos amigos.

Cabe ressaltar, ainda que, no contexto do Santo Daime, muitos dos participantes também tiveram acesso a novas substâncias, denominadas por eles como “medicinas”, em sua maioria de origem indígena, como o rapé e o kambô, as quais, segundo eles, também auxiliam no processo de cura. Nesse sentido, Pedro lembra que, no segundo trabalho, “conheceu a medicina do rapé” que também o “auxiliou muito” e também “começou a fazer os tratamentos” espirituais ofertados pela igreja, como o “kambô”.

Ainda no que tange ao conjunto das narrativas, observa-se que, muitos entrevistados, também vivenciaram mudanças de papéis sociais, deixando o status de dependentes químicos, passando a ocupar o lugar de terapeutas e curadores, ou ainda, de feitores do chá, dentro do contexto do Santo Daime. Da mesma forma, após o fardamento, Paulo conta que, atualmente, lhe “deram o trabalho de paneleiro”, “dando suporte no feitiço”. Pedro, por sua vez, é “feitor de rapé” e trabalha na “clínica” voltada para a recuperação de outras pessoas com dependência química, localizada na sua igreja, ajudando muitas pessoas, inclusive seus familiares. Na mesma direção, atualmente, Lua se “dedica completamente ao estudo do Daime” e “abriu uma igreja do Daime na Colômbia e tem um grupo que leva o Daime” “para ajudar as pessoas que estavam precisando de curar as feridas pequenas, grandes, para curar a alma, para poder ser melhor”.

3. Discussão

Considerando o conjunto das narrativas dos entrevistados, é preciso perceber o quanto a experiência religiosa, vivenciada pelos participantes, no contexto do Santo Daime, foi significativa e mobilizadora de importantes insights e mudanças que contribuíram para uma ruptura em suas biografias, de modo que os participantes passaram a organizar suas experiências em um antes e um depois do encontro com o Daime. Assim como fiéis de outros grupos religiosos (MARTINS, 2019), a chegada dos participantes no Santo Daime se deu em um momento no qual os entrevistados vivenciavam um vazio e conflitos existenciais. Além disso, devido às consequências do uso abusivo de diversas substâncias, os entrevistados se deparavam com rompimentos e afrouxamentos dos vínculos sociais com suas famílias, amigos e redes sociais e comunitárias, tornando ainda maior o sentimento de desamparo, exclusão e de ausência de perspectivas, revelando um cenário bastante desesperador.

Apesar do sentimento de fragilização dos laços sociais, é preciso reconhecer que foram alguns atores sociais, como familiares e amigos que mediaram o primeiro contato dos participantes com a doutrina, auxiliando os entrevistados num momento de grandes dúvidas e sofrimentos e apontando o Santo Daime como um importante recurso de cura e transformação.

Para muitos dos entrevistados a busca por uma nova droga e uma nova experiência psicoativa, constituiu-se como importante base motivacional para contato com a doutrina. Entretanto, ao contrário de antes, os entrevistados se depararam com experiências religiosas intensas e potentes, marcadas por momentos de desconforto que os convidavam a refletir sobre os desafios da sua existência e pressionando-os a se implicarem no processo de mudança.

Ao contrário do esperado, o contato com o Santo Daime produziu uma experiência impactante, percebida pelos entrevistados como uma experiência de morte, porém seguida de uma ressurreição espiritual, mas sobretudo social, abrindo caminho para importantes mudanças nos processos de subjetivação. Conforme destaca um dos entrevistados, no Daime “o negócio é matar a cobra e mostrar a cobra”, revelando que, nesse contexto, os próprios sujeitos (inclusive, ele mesmo) são testemunhas vivas desse processo de morte, renascimento e transformação, vivenciados, cotidianamente na sua relação com a doutrina.

As narrativas dos entrevistados também revelam que não é apenas o chá, enquanto substância enteógena

e psicoativa, que promove a cura e a transformação. Nessa perspectiva, o discurso dos participantes aponta que a inserção de pessoas com dependência química num novo grupo religioso, onde as ideias de fraternidade e irmandade são bastante difundidas e valorizadas, contribui para o resgate e fortalecimento dos vínculos sociais, capazes de potencializar não apenas o processo de cura da dependência química, mas sobretudo promover a reinserção social desses sujeitos. Conforme destaca Jodelet, “a fé não se faz na solidão” (p. 216), de modo que, após ingressarem no Santo Daime, os participantes adentraram em uma irmandade que se revelou como uma nova família, oferecendo a oportunidade de reconstrução dos seus laços sociais, fragilizados e/ou destruídos durante o período de dependência química.

As experiências religiosas vivenciadas nos rituais Santo Daime e, especialmente as mirações e o acolhimento desses sujeitos enquanto participantes efetivos do grupo religioso, contribuíram para uma tomada de consciência e para a ressignificação da sua posição subjetiva, promovendo um desvio da trajetória com as drogas e as rupturas com um modo de vida anterior. Nessa direção, Labate e Goulart (2005) ressaltam que rituais mediados por plantas de poder como a Ayahuasca e o Santo Daime contribuem para experiências religiosas, como as mirações, que promovem um encontro do sujeito consigo mesmo e com suas questões pessoais, sendo, portanto, um importante canal de reflexão e mudança. Assim, durante os trabalhos e sessões religiosas, os participantes se deparam com questões difíceis, as quais se apresentam, por muitas vezes, de forma impactante e dolorosa, mas que, ao mesmo tempo, configuram-se como base e um meio pelo qual o sujeito ganha forças para tomar certas decisões voltadas para seu bem-estar e conforto físico, mental e espiritual. Em outras palavras, o encontro com essa verdade, diante os rituais, é capaz de conduzir o sujeito a uma nova forma de relacionar-se consigo, com os outros e com a própria espiritualidade.

Ao contrário do que ocorria em outros contextos, sobretudo nas comunidades terapêuticas e nas clínicas de recuperação convencionais, os entrevistados afirmaram ter encontrado no Santo Daime discursos muito distintos daqueles que, ainda hoje, circulam nas instituições de saúde mental, alicerçados na perspectiva da abstinência e da privação da liberdade. Ao contrário do que ocorre nessas instituições, os entrevistados revelam ter encontrado no Daime uma abertura à reflexão e ampliação da consciência, tornando essa experiência ainda mais distinta das práticas convencionais, onde os tratamentos são impostos, não raramente, contra o desejo das pessoas com dependência e, frequentemente substituem as substâncias ilícitas por outras drogas psiquiátricas.

Estudos indicam que, muitos jovens, utilizam substâncias psicoativas como um ritual, escolhendo um lugar onde se encontram todos os dias, buscando no grupo, muito mais do que na droga, mas amparo e tranquilização de suas angústias (CFP, 2013). Portanto, faz-se necessário pensar em abordagens, no âmbito da toxicomania, que considerem a importância do vínculo, e a ressignificação do mesmo, compreendendo o lugar “da droga” na vida desse sujeito (Ribeiro, 2009). A consideração de experiências de tratamento que contemplem tal laço social parece ser um elemento recorrente expresso nas falas dos entrevistados, revelando que o novo laço estabelecido com um grupo inclui e dá um lugar de pertencimento para esse sujeito, revelando-se como um diferencial no tratamento do uso abusivo de substâncias.

Nessa vertente, estudos apontam a necessidade de se romper com os tratamentos convencionais, quase sempre impositivos, coercitivos e orientados pelo perspectivas biomédicas e farmacológicas, bem como para a necessidade de invenção de novas possibilidades de tratamentos clínicos para a dependência química, ancorados em uma perspectiva integral da clínica em saúde mental, que passa a ser reconhecida como um “inclinarse” (klinikós), ou seja, como uma possibilidade de ajudar o paciente a produzir um desvio na sua história e criar outras possibilidades de existência (BENEVIDES; BARROS, 2001; RIBEIRO, 2009; CFP, 2013).

Ainda nessa direção, é preciso reconhecer que o Daime e os daimistas compõem um cenário religioso bastante inovador e acolhedor para o público investigado, sobretudo por romper com os discursos moralistas, culpabilizantes e proibicionistas que também circulam na maioria das religiões de matrizes judaico-cristãs. Desse modo, os entrevistados encontraram no Santo Daime um novo modo de representar as substâncias

psicoativas e no lugar de discursos proibicionistas e de abstinência, encontraram um espaço aberto de debate e utilização de novas substâncias com potencial curativo como o rapé, o kambô e, em alguns contextos, a Santa Maria (cannabis), desta vez inscritas no âmbito da ritualística religiosa, onde passam a ser reconhecidas como sagradas e, diferente de antes, como dispositivos de cura e transformação.

Em seu uso convencional, as drogas podem levar o sujeito para a alienação de um modo de prazer solitário, mesmo que o uso seja feito em grupo, sobretudo por enfatizar a busca por um prazer individual e imediato que não passa pela mediação das relações (PACHECO FILHO, 2007; RIBEIRO, 2009). Nesses contextos, essa experiência não é compartilhada com o grupo, de modo que o sujeito a vivencia apenas no próprio corpo, como também nos revelam os relatos dos entrevistados sobre o sentimento de solidão e desamparo que vivenciavam antes da sua chegada no Santo Daime.

Entretanto, no seio da irmandade daimista, os participantes também puderam experimentar novos modos de utilização dos usos de psicoativos, deixando um uso individual e solitário, abrindo-se para um novo modo, desta vez ritualístico, coletivo e impregnado de símbolos e sentidos religiosos, compartilhados pelo grupo, que transformam a utilização de psicoativos num fenômeno de inclusão do sujeito na corrente. Assim como evidenciado em outros estudos, no contexto ritualístico da Ayahuasca e do Santo Daime, o uso das substâncias proporciona uma estruturação e fortalecimento dos vínculos, a partir das novas relações estabelecidas e mantidas durante os trabalhos, sessões e rituais (MERCANTE, 2013a; MERCANTE, 2013b, SOUZA; MARTINS, 2020).

Analisando as narrativas dos entrevistados, também é possível perceber um importante descolamento da identificação e nomeação social desses sujeitos, antes enrijecida e estigmatizada pela representação do “drogado”, para uma posição retificada que permite aos participantes ocuparem novos lugares nas interações sociais, os quais possibilitam a construção de novos laços e papéis. Nesse sentido, muitos dos entrevistados, antes percebidos como doentes ou criminosos, passaram a ocupar funções religiosas que também contribuem para mudanças identitárias, tais como feitores, paineleiros e sobretudo de terapeutas, acolhendo novos adeptos em condições de vida semelhantes às suas, antes de conhecerem o Santo Daime.

Desse modo, os participantes experimentaram uma importante mudança no modo como são vistos pelos outros e por si próprios, deslocando sua posição de “excluídos” para “incluídos”, de “doentes” para “curadores”, deslocando esses sujeitos e suas experiências do campo do profano e inscrevendo-as no âmbito do sagrado. Além disso, após sua inserção no Santo Daime, os ex-usuários de drogas tiveram a possibilidade de criar novas identificações que perpassam por vestimentas de gala e comuns ao grupo (como as fardas), transformação dos hábitos alimentares, uma nova relação com a saúde do corpo e da mente, um novo ciclo de amigos, uma relação mais próxima e afetiva com a família, uma nova rotina e novos nomes que representam lugares sociais, o que não difere de experiências de conversão em outras religiões, sendo este processo marcado pela desestruturação de esquemas de significação que é substituído por outro oposto (CFP, 2013; MARTINS, 2019).

Também é preciso levar em conta que a subjetividade se constitui pela linguagem, deste modo as nomeações podem ser importantes para marcar o lugar social do sujeito e também ser uma ancoragem para o psiquismo, permitindo fazer laços partindo de uma nova posição na tessitura social (RIBEIRO, 2009). Nessa perspectiva, nomear é localizar o sujeito no plano político, o que contribui para importantes processos de transformação das subjetividades, convocando os sujeitos a ocupar novos lugares nas interações sociais, retirando-os da condição de subalternidade e ofertando novas ferramentas que os auxiliem nos enfrentamentos dos desafios da vida (PACHECO FILHO, 2007).

Ademais, o acolhimento recebido pela irmandade e o sentimento pertencimento a uma nova família convida esses sujeitos a experimentarem uma outra posição nas relações, revelando elementos importantes para sua recuperação e repactuação social (Souza e Martins, 2020). Conforme pode ser percebido nos relatos, alguns entrevistados afirmaram que, após a sua inserção em um novo grupo e do seu reconhecimento

enquanto membros dessa nova irmandade, foram capazes que reconstruir outros laços com a família e com a sociedade, seja pela retomada de compromissos acadêmicos e de trabalho, na atuação como ativista do meio ambiente e dos direitos das mulheres, ou mesmo deixando de ocupar o lugar de paciente/doente para se colocar em uma nova rede relações como terapeuta/curadores, de modo que os laços deixam de ser tecidos em relação às drogas e passam a ser tomados como laços e canais para um novo modo de viver a vida (TEDESCO, 2003; CFP, 2013).

Resultados semelhantes vêm sendo apontados na literatura científica sobre o uso da Ayahuasca e Santo Daime, no contexto do tratamento do uso abusivo de drogas. Autores como Santos, Moraes e Holanda (2006) destacam a importância da religiosidade, sobretudo no que se refere a sua dimensão grupal e social (normas, rituais, recomendações e punições, etc) como elementos que também contribuem para o abandono do uso abusivo de drogas e a reinserção desses sujeitos. Na mesma vertente, Mercante (2013a) aponta que, no âmbito das religiões ayahuasqueiras e daimistas, novos sentimentos são suscitados nos ex-usuários, de modo que a irmandade acolhe os novos fiéis e promove a experiência de utilidade e de pertencimento desses sujeitos, outrora marginalizados e excluídos, inclusive dos contextos religiosos.

Por fim, mas não menos importante, também é preciso considerar que, ainda hoje, as pessoas que fazem uso abusivo de substâncias psicoativas, encontram-se excluídas de importantes grupos e processos sociais, dentre os quais também se destacam as instituições e grupos religiosos. De modo geral, no contexto da dependência química, não são apenas os vínculos familiares, comunitários e grupais que encontram-se afrouxados ou, até mesmo rompidos, mas também, como revelam alguns estudos, os usuários se deparam com a dificuldade de construir sentidos para o próprio existir, fragilizando assim a dimensão espiritual da existência humana (MARQUES, HOLANDA; SERBENA, 2015; SILVA; OLIVEIRA, 2012;).

Conforme destacado por Jodelet (2013) os grupos religiosos são espaços profícuos para a produção da dimensão existencial da fé, capaz de produzir o religare, ou seja, intermediar e tornar possível a (re)conexão de indivíduos comuns com uma outra dimensão transcendente, conectando-os com as diferentes expressões do sagrado e auxiliando-os na produção de sentido para questionamentos que perpassam os desafios e mistérios da existência humana. Analisando as narrativas dos entrevistados do presente estudo é possível reconhecer a importância do encontro entre os sujeitos entrevistados com um novo contexto religioso, o Santo Daime, onde o uso de substâncias psicoativas passa a ser ressignificado, tornando possível o exercício da religiosidade e da fé, numa perspectiva mais inclusiva e menos proibicionista.

Esses achados corroboram com outros estudos que também se debruçaram sobre o uso do Santo Daime e suas variações, como a ayahuasca, e vem demonstrando que o processo de mudança dos dependentes químicos não se dá apenas pela ingestão de um novo psicoativo ou pela entrada em um novo grupo de pertença. Apesar de se tratar de elementos relevantes, cada vez mais constata-se a importância das vivências espirituais e das experiências religiosas, as quais vem sendo apontadas como processos potentes e capazes de auxiliar os sujeitos na reconexão com o sagrado e na revisão dos modos como pensam, sentem e agem em relação a si mesmos, aos outros e à sociedade (MERCANTE, 2013a; MERCANTE, 2013b; SOUZA; MARTINS, 2020).

Conclusões

O presente estudo se soma a outras investigações científicas que apontam para a necessidade de rompimento com as propostas de tratamento da dependência química pautadas em discursos moralistas e proibicionistas que pouco contribuem para a recuperação desses sujeitos. Além disso, as narrativas dos entrevistados atestam a importância de se considerar a religiosidade e a espiritualidade como dimensões relevantes no processo de saúde/adoecimento/cuidado.

Os resultados também apontam que quando os laços sociais “afrouxam”, as vivências grupais estabelecidas

no contexto do Santo Daime, auxiliam os fiéis no seu resgate e fortalecimento. Para além da dimensão metafísica que constitui a experiência religiosa, as narrativas revelam que as transformações vivenciadas pelos entrevistados não se restringem aos componentes da substância “Santo Daime” e, tampouco ao mundo sobrenatural. Antes, apontam para o papel da irmandade e da coletividade para o acolhimento e reintegração social das pessoas que eram dependentes químicas, possibilitando-os integrar, de forma efetiva e afetiva, a nova família que se constitui e se enlaça em meios aos trabalhos e sessões religiosas.

Ademais, é no seio da irmandade e da coletividade que o sujeito que, antes vivenciava o afrouxamento e o rompimento dos laços sociais, encontra suporte e apoio social e comunitário para reconstrução de outros laços, como aqueles relacionados às relações familiares, de trabalho e, sobretudo consigo próprios. É ainda no contexto do Santo Daime esses sujeitos encontram um raro espaço, em uma sociedade proibicionista e moralista, para exercer a sua religiosidade e espiritualidade, integrando na ritualística, elementos simbólicos que apontam para a produção de um novo sujeito e uma nova identidade pessoal e social.

Referências

ALMEIDA, R. B.; SANTOS, N. T.; BRITO, A. M.; SILVA, K. S., NAPPO, S. A. O tratamento da dependência na perspectiva das pessoas que fazem uso de crack. **Interface: Comunicação, Educação e Saúde**, Botucatu: v. 22, n. 66, p. 745-756, 2018.

ANTONIASSI JÚNIOR, G.; GAYA, C. Implicações do uso de álcool, tabaco e outras drogas na vida do universitário. **Revista Brasileira em Promoção da Saúde**, Fortaleza: v. 28, n. 1, p. 67-74, 2015

BENEVIDES, R.; PASSOS, E. Clínica e biopolítica na experiência do contemporâneo. **Psicologia Clínica**, Rio de Janeiro: v.13, n. 1, 2001, p. 89-99, 2001.

CAPISTRANO, F. C. Impacto social do uso abusivo de drogas para dependentes químicos registrados em prontuários. **Cogitare Enfermagem**, Curitiba: v. 18, n. 3, p. 468-474, 2013.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA – CFP. **Drogas, Direitos Humanos e Laço Social**. Brasília: CFP, 2013.

DE SOUZA. P. Alcalóides e o chá de ayahuasca: uma correlação dos “estados alterados de consciência” induzido por alucinógenos. **Revista Brasileira de Plantas Mediciniais**, Maringá - PR: v. 13, n. 3, p.349-358, 2011.

ESPERANDIO, M. R.; CORREA, M. R. O papel da espiritualidade/religiosidade no fenômeno da drogadicção: uma revisão integrativa de literatura. **REVER - Revista de Estudos de Religião**, São Paulo: v. 17, n. 2, p. 73-98, 2017.

FLICK, U. **Introdução à pesquisa qualitativa**. 3. ed. Porto Alegre: Artmed, 2009.

IORE, M. O lugar do Estado na questão das drogas: o paradigma proibicionista e as alternativas. **Novos Estudos**, São Paulo: v. 92, p. 9-21, 2012.

GOMES-MEDEIROS, D. Política de drogas e Saúde Coletiva: diálogos necessários. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro: v. 35, n. 7, e00242618, 2019.

GONÇALVES, B. S. A Dupla Consciência Latino-Americana: contribuições para uma psicologia descolonizada.

Revista de Psicologia Política, Florianópolis: v. 16, n. 37, p. 397-413, 2016.

GROB, C. S. et al. Farmacologia humana da hoasca: efeitos psicológicos. In: B. C. LABATE & W. S. ARAÚJO (Orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. 2. ed. Campinas: Mercado de Letras, 2004. p. 653-669.

JESUS JÚNIOR, T. D.; SALVI, J. O.; EVANGELISTA, D. H. Ayahuasca, qualidade de vida e a esperança de adictos em recuperação: relatos de caso. **Acta toxicológica Argentina**, Buenos Aires: v. 23, n. 1, p.53-61, 2015.

JODELET, D. Contribuição do estudo das representações sociais para uma psicossociologia do campo religioso. In: ALMEIDA, A.; JODELET, D. (Orgs.). **Interdisciplinaridade e diversidade de paradigmas**. Brasília: Thesaurus, 2009, pp. 203- 224.

LABATE, B. C.; FIORE, M.; GOULART, S. L.). Introdução. In: LABATE, B. C. **Drogas e cultura: novas perspectivas**. Salvador: EDUFBA, 2008, pp. 23-40.

LABATE, B. C.; GOULART, S. L. (Org.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas: Mercado de Letras, 2005.

LOPES, F. J. Proibicionismo e atenção em saúde a usuários de drogas: tensões e desafios às políticas públicas. **Psicologia & Sociedade**, Recife: v. 31, e188088, 2019.

MACRAE, Edward J. B. The Religious Uses of Licit and Illicit Psychoactive Substances in a Branch of the Santo Daime Religion. **Fieldwork in Religion**, Sheffield -UK: v. 02., n. 03, p. 393-414, 2008.

MARTINS, A. M. **Masculinidades no Reino de Deus: corpo, gênero e Representações Sociais de masculinidades entre frequentadores da Igreja Universal do Reino de Deus**, 2019. 178 f. (Tese de Doutorado em Psicologia), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte: 2019.

MARQUES, L. B.; HOLANDA, A. F.; SERBENA, C. A. Vazio existencial e o abuso de álcool: contribuições da logoterapia. **Revista da Associação Brasileira de Logoterapia e Análise Existencial**, João Pessoa: v. 04, n. 2, pp. 217-229, 2015.

MERCANTE, M. S. Ayahuasca e o tratamento da dependência. **Mana**, Rio de Janeiro: v. 19, n. 3, p. 529-558, 2013a.

MERCANTE, M. S. Dependência, recuperação e o tratamento através da Ayahuasca: definições e indefinições. **Saúde & Transformação Social**, Florianópolis: v. 04, n. 02, p. 126- 138, 2013b.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE – OMS Transtornos devido ao uso de substâncias. In: Organização Pan-Americana da Saúde & Organização Mundial da Saúde (orgs.). **Relatório sobre a saúde no mundo**. Saúde Mental: nova concepção, nova esperança. Brasília: Gráfica Brasil, 2001. p. 58-61

PACHECO FILHO, R. A. Toxicomania: um modo fracassado de lidar com a falta estrutural do sujeito e com as contradições da sociedade. **Mental**, Barbacena - MG: v. 5, n. 9, 2007.

PASSOS, E. H; SOUZA, T. Redução de danos e saúde pública: construções alternativas à política global de “guerra às drogas”. **Psicologia & Sociedade**, Recife: v. 23, n. 1, p. 154- 162, 2011.

RIBEIRO, C. T. Que lugar para as drogas no sujeito? Que lugar para o sujeito nas drogas? Uma leitura psicanalítica do fenômeno do uso de drogas na contemporaneidade. **Ágora**, Vitória: v. 12, n. 2, p. 333-346, 2009.

RIBEIRO, F. M. L.; MINAYO, M. C. S. O papel da religião na promoção da saúde, na prevenção da violência e na reabilitação de pessoas envolvidas com a criminalidade: revisão de literatura. **Ciência e Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro: v. 19, n. 6, p. 1773-1789, 2014.

SANCHEZ, Z. M.; NAPPO, S. A. A religiosidade, a espiritualidade e o consumo de drogas. **Revista de Psiquiatria Clínica**, São Paulo: v. 34, supl. 1, p. 73-81, 2007.

SANCHEZ, Z. M.; NAPPO, S. A. Intervenção religiosa na recuperação de dependentes de drogas. **Revista de Saúde Pública**, Rio de Janeiro: v. 42, n. 2, p. 265-272, 2008 .

SANTOS. R. G.; MORAES, C. C.; HOLADA, A. Ayahuasca e redução do uso abusivo de psicoativos: eficácia terapêutica? **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, Brasília: v. 22, n. 3, p. 363-370, 2006.

SANTOS. R. G. et al. Long-term effects of ayahuasca in patients with recurrent depression: a 5-year qualitative follow-up. **Archives of Clinical Psychiatry**, São Paulo: v. 45, n. 1, p. 22-24, 2018.

SHIMOGUIRI, A. F. Discutindo a clínica e o tratamento da toxicomania: dos discursos à constituição subjetiva. **Psicologia USP**, São Paulo: v. 30, p. e180014, 2019.

SILVA, R. L.; OLIVEIRA, F. S. O sentido da vida para jovens dependentes químicos. **Psicologia Argumentum**, Vitória: v. 30, n. 71, p. 671-678, 2012.

TEDESCO, SA natureza coletiva do elo linguagem-subjetividade. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, Brasília: v. 19, n. 1, p. 85-87, 2003.

TRINDADE, Z.A.; MENANDRO, M.C.S.; GIANORDOLI-NASCIMENTO, I.F. **Organização e interpretação de entrevistas**: uma proposta de procedimento a partir da UNODC - United Nations Office on Drugs and Crime. World Drug Report, 2019. Disponível em: <https://www.unodc.org/lpo-brazil/pt/frontpage/2019/06/relatorio-mundial-sobre-drogas-2019_-35-milhes-de-pessoas-em-todo-o-mundo-sofrem-de-transtornos-por-uso-de-drogas--enquanto- apenas-1-em-cada-7-pessoas-recebe-tratamento.html>. Acesso em: ago 2020

Projeto a fé e a luta antirracista: relatório de uma experiência

Pedro de Paula do Nascimento Teixeira
Graduando em Psicologia na
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Yara Maria de Campos
Graduanda em Psicologia na
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Resumo: O presente trabalho objetivou apresentar síntese da interlocução realizada durante o projeto virtual de eventos “A Fé e a Luta” Antirracista, promovido pelo Diretório Acadêmico Escípio Cunha Lobo da PUC Minas; relatar as experiências vivenciadas na articulação do projeto; problematizar as resistências políticas nas religiões; contribuir para o exercício de desconstrução de tabus provenientes do racismo religioso. A metodologia utilizada foi a análise do discurso, através da eleição de categorias a partir do material gravado dos treze participantes. Como resultado das análises, concluímos que as relações étnico raciais nas diversas vertentes de fé precisam ter espaço permanente de discussão na sociedade civil. O racismo é uma violência também inter-religiosa e a presença da Psicologia se faz necessária na compreensão e combate a tais violências também nos espaços religiosos, já que estes são locais políticos, que interferem diretamente na produção de subjetividades.

Palavras-chave: relações étnico raciais; psicologia e religiosidade; subjetividade.

Introdução

O presente trabalho é um relato de experiência elaborado por dois membros da comissão organizadora do projeto “A Fé e a Luta Antirracista”. Promovido pelo Diretório Acadêmico Escípio Cunha Lobo, do Instituto de Psicologia da PUC-MG. O projeto foi realizado por uma equipe plural de pessoas que carregam consigo trajetórias de diferentes crenças, por serem: duas católicas e um católico, um bruxo e um judeu, o que agregou uma visão interreligiosa já no início do projeto. Se reunindo virtualmente, a equipe debruçou sobre propostas e articulou o evento que se desdobrou em quatro encontros virtuais realizados ao vivo pelo canal do YouTube do Diretório Acadêmico e contou com a participação de 13 convidadas, sendo elas duas Candomblecistas, um Tamboreiro da Mina, uma Umbandista, uma Católica e um Católico, um Judeu, um Bruxo, um Espírita, um Evangélico e uma Evangélica, uma Hare Krishna e uma Indígena espiritualista.

A necessidade de dialogar sobre as identidades e as relações étnico raciais, nos levou a desejar estabelecer um diálogo entre sujeitos negros, indígenas e um semita sobre a questão da fé, visto que o atravessamento da religiosidade nas questões contemporâneas, como o racismo presente nas estruturas constituintes de nossa sociedade e amplamente disseminado nas redes sociais, chega até o campo da Psicologia e nos instiga a um posicionamento mais efetivo, além de nos incitar a levar essa pauta adiante. Assim, este relato de experiência foi construído com a intenção de tornar tal diálogo permanente e instigar outros estudantes e profissionais da psicologia a inserirem o tema em seus estudos e planos de ação.

1. Evento a Fé e a Luta Antirracista

1.1 Objetivos e justificativa

O objetivo de promover um projeto como esse, surgiu da inconformação. Primeiramente, a inconformação

frente aos posicionamentos de religiosos fundamentalistas, que realizaram manifestações e pressões populares contra o direito de uma criança negra, de dez anos, a abortar após engravidar por estupro, sendo que tal direito é previsto no art 128 do Código Penal. Segundamente, a não conformação frente aos comentários sobre o caso, em pessoas utilizaram das manifestações religiosas de fundamentalistas como argumento para dizer que a religiosidade é uma doença. Tal argumento foi publicado por uma Digital Influencer e foi amplamente disseminado, inclusive por discentes em psicologia, o que nos motivou a dialogar sobre os riscos por trás desse tipo de posicionamento.

Patologizar a religiosidade em virtude das manifestações de fundamentalistas, é no mínimo ignorância frente a o que é a religiosidade em si. Não apenas porque a religiosidade se difere da religião, já que uma relação subjetiva se difere de uma relação institucionalizada, mas também por não haver ali a especificação de qual relação subjetiva com a crença é passível de ser considerada uma patologia, seja ela psicológica ou moral. Originária da religião, a religiosidade pode ser entendida como uma experiência pessoal e única da religião, ou seja, “a face subjetiva da religião” (FREITAS apud VALLE, 2017, p.100). A religiosidade pode ser uma maneira da espiritualidade se manifestar, mas não é a única maneira, ou seja, do mesmo modo que há pessoas de intensa religiosidade e pouca espiritualidade, há pessoas de nenhuma religiosidade, como um ateu ou um agnóstico, por exemplo, que podem manifestar uma intensa espiritualidade. Em outros termos: a religiosidade implica uma referência ao transcendente, ao passo que a espiritualidade implica uma referência ao sentido.

Ao considerar a religiosidade uma doença baseando tal afirmação no exercício político de fundamentalistas, estamos consequentemente fortalecendo uma vertente religiosa e invisibilizando todas as outras. Isso se dá pelo fato de que ao classificar algo tão subjetivo e atravessado por tantos fatores, denominando-o doentio, é afirmar que o que ocorre ali é universal e a religiosidade é aquilo. Sendo assim, a religiosidade seria apenas a manifestação da relação subjetiva entre fiéis de uma vertente fundamentalista de crenças cristãs, e nada além disso. Portanto, é afirmado ainda que de maneira subentendida, que apenas uma manifestação de fé seria passível de uma relação subjetiva com o sagrado, ou seja, afirmamos que nada além de uma vertente cristã eurocentrada, fruto de um diálogo distorcido da prosperidade individual (cujas distorções alimentam o discurso neoliberal) é passível de ser reconhecida e legitimada, mesmo que enquanto doença.

1.2 Um relato da organização

A comissão organizadora foi formada a partir do convite de um dos membros, que no dia 03 de agosto de 2020 criou um grupo de *WhatsApp* com todos os cinco integrantes. Inicialmente, a realização do evento estava prevista para o final do mês de agosto, mas ao considerar que tal data demarcava um curto espaço de tempo, a promoção foi adiada para outubro de 2020.

Dois grandes desafios nos alcançaram logo no início, sendo que um desafio foi consequente de outro: o primeiro é que dentre as pessoas convidadas, havia um grande número de homens confirmados para o evento, o que nos fez iniciar uma busca constante pela confirmação de presença de mulheres. Logo após, percebemos que precisaríamos organizar as datas e os horários de realização do evento, de maneira que todas as vivências e falas das pessoas participantes fossem contempladas e ao mesmo tempo, que os eventos não se estendessem a ponto dos ouvintes se cansarem.

Com isso, definimos que seriam quatro dias de eventos, com no máximo duas horas de duração e entre 20 a 25 minutos de fala por palestrante.

Após buscas na internet, em grupos de *WhatsApp* e diálogos com contatos pessoais, havíamos confirmado as presenças das pessoas convidadas sendo elas: um sacerdote do Tambor de Mina; uma sacerdotisa de Umbanda; uma Makota do Candomblé; um Padre; um Evangélico; uma Dofona do Candomblé; um Espírita; uma Indígena espiritualista; uma Hare Krishna; uma Freira; um Rabino; um Bruxo; uma Evangélica.

As pessoas convidadas eram de idades diversas, assim como integravam hierarquias diversas na organização de suas religiões e crenças, sendo algumas de função sacerdotal e outras que apenas frequentavam a instituição religiosa e preferiam praticar a religiosidade de maneira mais individual. Algumas estavam cursando o Ensino Superior, outras já eram graduadas, mestras e doutoras, enquanto havia também quem nunca ingressou em uma faculdade. Algumas empreendedoras com o próprio negócio, outras funcionárias de outros espaços. Algumas mães ou pais, outras não tinham filhos. Algumas atuavam assiduamente na militância e organização política, outras praticavam a micropolítica de maneira distante às organizações coletivas. Havia também quem coordenava instituto e centros culturais, enquanto outros não mantinham a menor ligação com instituições semelhantes a essas. A intenção em se ter convidados tão plurais, de tantos espaços diferentes, também se dá ao desejo de tentar quebrar um tabu: pessoas religiosas e espiritualistas, são sujeitas e não apenas seguidoras de uma crença. Pessoas religiosas também podem ser doutoras, mães, ativistas, trabalhadoras, mestras e graduandas e isso não desqualifica sua fé, tampouco o contrário.

Outras duas pessoas foram convidadas e estavam confirmadas, mas faltaram nos respectivos dias de suas apresentações no evento. Uma delas era indígena e também iria falar sobre a espiritualidade indígena, mas no dia anterior nos comunicou que o céu em sua aldeia estava nublado, aparentando que iria chover, e que com isso poderia ter problemas para ingressar na live. Realmente choveu na aldeia e a pessoa não pôde estar presente. O outro convidado nos comunicou no dia do evento, que preferiria se abster de dialogar sobre política e a questão étnico racial, e que se sentiria melhor ao falar apenas sobre a doutrina espírita.

Conversamos com o mesmo, dizendo que a pauta do evento era política (questão já explicada ao realizar o convite no mês de agosto) e com isso, o mesmo decidiu que seria melhor não participar. Tal diálogo ocorreu 20 minutos antes do evento. Foi combinado que iríamos promover um próximo evento, para debater sobre a pluralidade de vertentes de fé, e o mesmo estava convidado para apresentar a doutrina espírita. Ele agradeceu e disse que se sentiria muito mais à vontade em participar deste segundo evento.

Um grande desafio foi a dúvida sobre a compreensão da matriz do evento. Principalmente pela questão incomum de se dialogar sobre relações étnico-raciais na dimensão da religião e da religiosidade.

1.3 Um relato do evento

O primeiro encontro foi realizado no dia oito de outubro e contou com a participação do Sacerdote do Tambor de Mina, a Sacerdotisa de Umbanda, a Makota do Candomblé e o Padre Católico. O diálogo foi conduzido por um membro da equipe organizadora, assim como nos demais dias de evento.

Iniciando o diálogo, a Makota do Candomblé se apresentou e conduziu sua fala levantando questões importantes da pauta antirracista dentro do campo inter-religioso, sobretudo ao fazer um paralelo entre ritos de matriz africana e de matriz cristã, salientando que a distinção entre o que é de Deus e o que é do demônio é estabelecido pela sociedade a partir de uma concepção racista, eurocêntrica e evangelizadora. Para exemplificar essa questão, Makota cita a hóstia do catolicismo que é percebida pela maioria como boa (ou simplesmente não é questionada) e a galinha do candomblé que é tida como do demônio (ou causa estranhamento), e apresenta o argumento de que ambos os ritos são de caráter sacrificial. Segundo a Makota, a origem do preconceito, antes de ter um cunho religioso, é um preconceito racial que precisa ser discutido, uma vez que sua religião é de matriz africana. Ela ainda reforça que religiosidade é questão de subjetividade e que todas as pessoas devem ser tratadas com respeito no seu direito à humanidade bem como ao direito de não rezar quando assim for do desejo de tal e, por isso membro de nenhuma religião deve ser convencido sobre sua salvação pois cada um deve dar conta do que diz respeito às suas escolhas.

Logo em seguida foi a fala do Padre, que estabeleceu sua fala a partir do relato da Makota, contando de suas experiências em terreiros e apontando aspectos positivos que identifica nas religiões de matriz africana e que sente falta no catolicismo, como é o caso da presença do feminino e a vivência comunitária. O Padre

discorreu sobre a importância de ressignificar as Escrituras, entendendo que esta fora escrita em tempo, cultura e para pessoas específicas e, por mais que ele beba desta fonte, não a impõe para outras pessoas viverem, respeitando a liberdade de cada um, não praticando o proselitismo.

Na sequência, o Sacerdote Tamboreiro da Mina contou de sua experiência religiosa destacando a sua ancestralidade, que carrega uma história de luta contra preconceitos e intolerâncias. Prosseguiu contando sobre o processo de tornar a sua casa de axé não apenas um espaço de práticas religiosas, mas um lugar da comunidade onde pessoas possam se sentir acolhidas e participar de atividades voltadas para o social, transformando a casa de axé em um Centro Cultural e promovendo atividades como palestras, acompanhamento das crianças e presença multiprofissional. O Sacerdote aponta que o mais importante é fazer entender que cada um agrada a Deus a sua maneira e lembra que diversos avanços já foram conquistados, mas ainda existem desafios para difundir um diálogo e respeito racial e religioso..

A Sacerdotisa de Umbanda discorreu sobre os preconceitos existentes dentro da própria religião, onde por exemplo, as pessoas não acreditam que alguém tão nova quanto ela possa ser Mãe de Santo, e também apresentou a questão do estigma frente às Mães de Santo, trazendo a estas a imagem universal de senhoras idosas e negras de pele retinta. Ainda, deu o exemplo do preconceito religioso vivenciado em algumas situações, como foi o caso de demorar conseguir alugar um espaço para suas práticas religiosas por conta do preconceito dos locadores e também uma manifestação de evangélicos que jogaram papéis em frente a sua casa. A Sacerdotisa finalizou sua fala destacando a importância de um posicionamento mais efetivo dos líderes religiosos para serem exemplos do respeito e diálogo entre as religiões.

Nesse primeiro encontro, portanto, pode-se perceber que Makota trouxe à tona a questão racial e iniciou a discussão com bastante propriedade, utilizando de analogias e comparações entre doutrinas para apontar que questões culturais do Candomblé são apropriadas e ressignificadas por outras religiões que praticam violência contra o próprio Candomblé. A live foi se desdobrando por um viés mais pessoal, de relatos de experiências e história de identificação e apropriação religiosa. Foi possível sentir a felicidade do Sacerdote do Tambor de Mina em poder partilhar e ter um espaço para falar sobre sua casa de fé. Já a Sacerdotisa de Umbanda, apresentou um tom mais confrontativo e priorizou a pauta do estigma. O Padre, teve seu foco maior nas questões referentes ao proselitismo. Nesse encontro, foi explicada a diferença entre ecumenismo e inter religiosidade, sendo que o primeiro visa o diálogo entre igrejas cristãs, e o segundo visa o diálogo entre religiões de matrizes diversas.

O segundo encontro foi realizado no dia seguinte, nove de outubro, e teve início com a apresentação dos participantes que foram: um evangélico Batista, uma Dofona de Odé do Candomblé e um espírita. O Batista iniciou tomando a palavra, explicando o contexto racial, sobretudo na história marcada pelo fundamentalismo religioso fazendo um paralelo com a política e o capitalismo. Destacou a importância de identificar até que ponto atores religiosos são instrumentos de reprodução do racismo e quanto eles se opõem a tal prática, uma vez que a religião pode ser tanto instrumento de transformação e luta quanto de potencialização da segregação.

Dialogando com os pontos colocados pelo batista, o convidado espírita evidenciou a prevalência das histórias de pessoas brancas em obras espíritas que trazem consigo o ponto de vista branco acerca da história do mundo e das situações, e reforçou que a reprodução de discursos eurocêntricos ainda é recorrente, assim como há ausência dos relatos e experiências de outras sociedades. No decorrer do debate, algo que se destacou na fala do participante espírita foi sobre a questão do assistencialismo como uma forma das religiões se utilizarem da miséria alheia para se engrandecerem, criando uma lógica perversa onde a miséria precisa existir para manter a figura caridosa da religião.

A Dofona do candomblé, que também é zeladora de umbanda, partilhou o quão gratificante é ser umbandista, apesar dos desafios. Vindo de uma família umbandista, mas sendo atualmente a única a praticar tal religião, conta que já vivenciou situações de preconceito/discriminação e afirma esta ser uma

luta constante na qual não se pode abaixar a cabeça, uma vez que se a religião é algo que se ama de verdade não pode deixá-la vencer pelo racismo.

Percebemos que neste encontro as colaborações contribuíram para que a live adotasse um caráter mais formal, pautada em campos do saber teórico. Isso contribuiu para que o debate apresentasse uma tonalidade crítica, o que é importante, mas o conteúdo sobre as experiências e as ações na percepção religiosa para o combate ao racismo não foram colocadas em foco.

Uma semana depois, no dia dezessete de outubro, foi realizado o terceiro encontro virtual, com a presença de duas convidadas, sendo elas uma Indígena e uma Hare Krishna. A indígena iniciou cantando uma música invocando sua ancestralidade e, em seguida, relatou sobre sua espiritualidade - que não se separa da relação dos povos com a mãe terra. Apesar da história de colonização dos povos indígenas, pela qual seu povo passou há anos, relatou participar de uma paróquia católica e se apresentou como ecumênica, pois acredita nos movimentos, como a Pastoral Universitária. Ainda, contou experiências de preconceitos vivenciados a partir de uma lógica de estereótipos ainda presentes onde o índio é associado à tanguinha e arco e flecha ou até mesmo ao canibalismo, exemplificando com um episódio em que brancos falaram para crianças que ela iria devorá-las.

A Hare Krishna mencionou sobre micro racismos que estão presentes na sociedade e o quanto sua filosofia de vida se coloca como base para compreensão de quem se é, qual o sentido de si no mundo e para ter forças de lutar contra preconceitos através de um trabalho educativo no enfrentamento dessas situações. Em contrapartida, a Hare Krishna fala da importância de se posicionar e ter atitudes, por mais simples que sejam, para combater os preconceitos, e sua forma de militar é se firmar e resistir enquanto mulher negra, hare krishna e mãe.

Nesse terceiro encontro, a fala da participante Hare Krishna sobre a militância do dia a dia através das pequenas atitudes que reafirmam suas escolhas e suas origens nos tocou. Além disso, a participante Indígena nos apresentou uma grande concepção de vida ao mencionar as queimadas ocorridas no Pantanal, ao dizer que não eram apenas plantas, eram vidas sendo queimadas. O reconhecimento da natureza enquanto ser pulsante e vivo, para nós é uma afirmação não apenas espiritual, mas política e necessária.

O quarto encontro foi realizado no dia seguinte, dezoito de outubro, com a presença de uma freira, um rabino, uma evangélica e um bruxo, encerrando o ciclo de eventos do projeto. Algo importante a se destacar da fala da jovem evangélica é sobre a responsabilidade cristã em relação ao colonialismo, pois reforçou que o cristianismo não é uma religião branca, Jesus não é um homem branco e é preciso reconhecer as representações negras na bíblia, bem como proporcionar dentro das igrejas reformas e revoluções que fomentem as disputas contra certas narrativas e discursos que reforçam a discriminação.

O rabino seguiu com o diálogo contando que a situação dos Judeus no Brasil é melhor que em outros países, uma vez que não sofre preconceitos como em outros lugares que ele tem conhecimento, como a França. Ainda, afirma conseguir identificar o preconceito na linguagem brasileira, como é o caso do termo judiar, mas entende que as pessoas acabam não percebendo a origem da palavra. Em seguida, coloca também em questão as redes sociais, pois, ainda que entenda o preconceito difundido nesses veículos, não os enxerga como tão grave, mas se preocupa com as generalizações ainda existentes para com o estado de Israel porque as pessoas acabam proliferando tabus antigos e misturando as coisas, o que gera preconceitos.

Dialogando com as falas anteriores, a freira afirmou que a fé em Deus não compactua com preconceitos e sim com fazer o bem. Prosseguiu dizendo acreditar que as pessoas creem onde encontram a sua liberdade e não é preciso convencer o outro a aderir sua religião. Destacou ainda que não é a igreja quem trás os preconceitos, mas este é uma realidade perpetuada nas famílias, e com isso as pessoas chegam nas igrejas e trazem seus preconceitos com elas, pois o preconceito é uma realidade que convivemos e crescemos com, desde criança.

Em sua fala, o bruxo salientou que a ajuda é o que importa, estender a mão ao outro, e que a diferença

não impede que se viva em conjunto. Reforçou que precisamos das culturas vivendo em conjunto pois não é possível ser sozinho no mundo todas as religiões têm algo em comum: pessoas, ficando evidente a sua compreensão de que as pessoas se sustentam pelas relações e, portanto estas devem ser vivenciadas na base do diálogo e do respeito.

Durante o último debate, o que mais nos chamou a atenção foi a questão da humanidade levantada pelos participantes, levando em consideração que as pessoas possuem aspectos positivos e negativos, mas que deve haver um processo de construção contínuo no qual as relações sociais e a luta são essenciais. Percebeu-se ainda que tal debate foi mais interativo, não se restringindo à ordem de apresentações, mas os participantes conseguiram interagir e dialogar de forma mais fluida.

2. Psicologia e o atravessamento religião nas questões contemporâneas

Referenciando a cartilha de referências técnicas para psicólogas(os) sobre Relações Raciais, criada pelo Centro de Referências Técnicas em Psicologia e Políticas Públicas (CREPOP):

À Psicologia cabe contribuir para o desmantelamento dessa modalidade de dominação. Cabe ao Sistema Conselhos, aos sindicatos da categoria, às universidades de Psicologia e as(os) psicólogas(os) ajudar a pensá-la, a denunciá-la e a colaborar com o desvelamento de mecanismos sociais e subjetivos que a legitimam, o que exige a realização de ações em diferentes âmbitos, todos os possíveis. São práticas a serem realizadas no campo e na cidade, na rua e nos serviços públicos (...), no consultório particular, na pesquisa e ao lado do Movimento Negro. (CREPOP, 2017, pp. 17-18)

Considerando as dimensões estruturais e institucionais do racismo, compreendemos que as religiões não estão isentas de reproduzir a lógica da dominação étnico-racial, principalmente por se organizarem institucionalmente, não apenas enquanto pessoas Jurídicas reconhecidas pelo § 1º do art. 44 do código civil, que veio a legitimar a fundação e autonomia organizativa de organizações religiosas, mas também na dimensão sociopolítica, em que podemos citar Antonio Gouvêa Mendonça em seu artigo “A experiência religiosa e a institucionalização da religião.

O que há é um espaço mais ou menos desorganizado, ou às vezes mais ou menos organizado, entre a experiência religiosa, espaço da religião propriamente dita, e a religião instituída, ou igreja. Este espaço pulsa antes da instituição ou no interior dela como um elemento regulador entre sua inércia e dinâmica. (MENDONÇA, 2004, p. 11)

Por mais que Gouvêa mencione o termo “igreja”, é importante ressaltar que a religião instituída pode ser organizada em diversos espaços com outros nomes, de maneira que não se perca o caráter institucional e tampouco se perca o princípio e fundamento da doutrina que ali se organiza. Temos como exemplo, os termos: templos; centros; sinagogas; mesquitas; terreiros e diversos outros nomes. Para além disso, tais locais de relações com o sagrado não são somente locais de contato com o fenômeno religioso e a experiência religiosa organizada em si, mas também, uma instituição que promove relações sociais que sofrem a influência do princípio moral da doutrina da instituição, o que conseqüentemente influenciará na condução das ações desses indivíduos quando estão entre si e quando estão em outros locais da sociedade.

Para apresentar o embasamento teórico sobre o termo racismo institucional, citamos novamente a cartilha de referências técnicas para a atuação da categoria profissional da psicologia nas questões referentes às Relações Raciais:

Refere-se ao nível político-programático das instituições, a ações amplas, voltadas à coletividade,

cujo impacto no sujeito é posterior à ação maior, como consequência desta. Em outros termos, às prioridades e escolhas de gestão que privilegiam ou negligenciam determinados aspectos, infligindo condições desfavoráveis de vida à população negra e indígena e/ou corroborando o imaginário social acerca de inferioridade dessa população, e, na contramão, atua como principal alavanca social para os(as) brancos(as). (CREPOP Relações Raciais, 2017, p. 48)

A cartilha introduz o conceito de racismo, especificando tal violência política-programática como geradora de impactos a pessoas específicas, ou seja, negros e indígenas, enquanto privilegia pessoas brancas, e posteriormente apresenta um conceito de racismo institucional:

A prática de racismo institucional pode ser considerada a principal responsável pelas violações de direitos dos grupos raciais subalternizados. (...) Indica, pois, a falha do Estado em prover assistência igualitária aos diferentes grupos sociais. (CREPOP Relações Raciais, 2017, p.48)

Considerando os compromissos éticos, políticos e sociais da Psicologia enquanto profissão, ao mesmo tempo em que se considera a formação e organização de instituições em uma sociedade que é fruto de colonizações baseadas em dominações étnico raciais e de gênero, a presença da Psicologia para construção de análises institucionais em organizações religiosas e no enfrentamento da manipulação de subjetividades a partir da lógica institucional dessas organizações, é primordial. Em “A relação com Deus e o sintoma: a clínica psicanalítica face ao religioso”, de Lucas Fernandes Loureiro, podemos realizar uma análise sobre o comentado com a questão do Deus significante:

[...] poderíamos pensar que Lacan não se detém na relação do homem com Deus a partir do que o homem e sua cultura podem produzir para se aproximar dele. Isso seria o Deus do significante, o qual entendemos ser também o Deus do discurso religioso, que tenta, com os rituais e repetições, dar-lhe sentido. (LOUREIRO, 2012, p. 63)

A potência do discurso religioso se apresenta ainda hoje. Temos como provas, os processos eleitorais para presidência do Governo Federal no ano de 2018, assim como a existência de uma Bancada Evangélica Parlamentar. O princípio da teocracia ainda está vivo e nos ronda constantemente, não necessariamente sobrepondo interesses de caráter religioso nos princípios e ações de um Estado, mas sim, na conduta moral e política da sociedade civil. A ausência de políticas públicas, a existência de uma base econômica de Estado negligente aos direitos humanos e o próprio sistema judiciário do Brasil que é amplamente contaminado pela desigualdade social, fortalece as ações sociais de instituições religiosas, fazendo com que as mesmas cumpram ações e arquem com compromissos que deveriam ser promovidos pelo Estado. Sendo assim, temos a ordem moral religiosa legislando sobre o suporte às populações, contendo um alcance inimaginável e apresentando um significante que vem a suprir a falta garantida pelo Estado.

O mesmo Estado racista e patriarcal que garante exclusões e nega acesso a direitos básicos, abre espaço para um significante que a partir de discursos diversamente ideológicos, poderá influenciar subjetividades de maneira avassaladora e colonizadora, ou até mesmo de maneira positiva a ponto de propiciar a oportunidade para que sujeitos articulem a emancipação do próprio pensamento.

A relação de pessoas com esse significante é amplamente atravessada pela moral institucional não apenas de uma religião, mas de sua vertente. Qual a relação com Deus, com a instituição religiosa e com a sociedade, estaria vivenciando uma mulher indígena Católica e Franciscana? E quais seriam as mesmas relações de outra mulher indígena Católica Jesuíta? E se ela for Candomblecista de nação jeje? E se for Candomblecista de nação nagô? E se for Umbandista na vertente da Umbanda Sagrada na perspectiva de Rubens Saraceni? O que é ser indígena nessas vertentes de fé? O que é ser mulher nessas vertentes de fé? E se essa mulher for

transexual? E se for homossexual ou bissexual? Qual a diferença dos princípios morais de cada uma dessas instituições? Quais delas praticam o silenciamento institucional na perspectiva do racismo?

3. Fé e política

Trazemos aqui uma pauta que para nós cujo a apresentação é extremamente importante. Se por um lado nós realizamos este projeto para tentar apresentar um outro lado das religiões e da própria religiosidade, na intenção de diminuir estigmas que rondam nossa categoria estudantil e desconstruir tabus provenientes do racismo religioso, não podemos deixar de mencionar o tabu frente à relação da fé com a política.

Se por um lado mencionamos os riscos da solidariedade social praticada por instituições religiosas aliançadas com o Estado e com a própria ausência de Estado, por outro lado gostaríamos de apresentar os riscos da invisibilização de ações positivas realizadas por instituições religiosas. Para isso, iremos apresentar uma citação do projeto de resolução nº835/2018 da Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro, cujo a ementa concede o prêmio Dandara à Sra. Maria do Nascimento, Iyalorixá conhecida como Mãe Meninazinha da Oxum:

Desde então, a Sociedade Civil Religiosa Ilê Omolu e Oxum vem desenvolvendo projetos com recursos financeiros e humanos próprios, também em parceria com outras instituições sociais comprometidas com a luta contra todo tipo de injustiça social, em particular contra a intolerância religiosa e as desigualdades de gênero e raça. Assim, os projetos em geral estão voltados para atender mulheres, negros, jovens, pessoas de classes populares que correspondem ao perfil da comunidade do entorno. (DEP. CECILIANO, 2018, p. 1)

Após introduzir os marcadores que apresentam o comprometimento do Ilê Omolu e Oxum, o Dep. Ceciliano introduz quais atividades sociais foram iniciadas e financiadas pela casa de fé:

As atividades sociais iniciaram-se com a criação de um consultório médico com serviços de clínica geral e ortopedia gratuitos, bem como o consultório de psicologia e atendimento jurídico contaram com recursos humanos e financeiros próprios do Ilê Omolu e Oxum, cujos filhos e filhas de santo se disponibilizavam rotativamente para atender a comunidade do entorno. (DEP. CECILIANO, 2018, p. 1)

Portanto, mantendo-nos atentos aos riscos apresentados pela presença de representantes de instituições religiosas fundamentalistas em uma bancada parlamentar, por outro não podemos deixar de reconhecer ações de extrema importância para a sociedade civil e que apresentam um grande marco referente ao cumprimento do dever cívico político de instituições religiosas.

Considerando as forças hegemônicas que controlam o funcionamento de nosso Estado, assim como os discursos que banalizam a ciência e o conceito de ideologia, é preciso tomar bastante cuidado com os discursos que criminalizam o diálogo político e o exercício cívico consciente. Ao tomar a decisão de fazer com que seu terreiro sirva à sociedade, de maneira capacitada e ética, com a presença de psicólogas, advogadas e médicos que trabalhavam sem envolver quaisquer princípios religiosos em seus exercícios profissionais, a Iyalorixá Mãe Meninazinha da Oxum nos apresenta a potência do sacerdócio religioso consciente e político.

Tal ação não apenas incentiva a quebra de tabus ao aproximar a instituição religiosa da sociedade a partir do diálogo e da solidariedade responsável, mas também estabelece um limite muito bem delimitado sobre até onde a fé exerce a sua função quanto ao suporte social a um sujeito, e até onde a fé exerce uma função política para que tal sujeito se emancipe.

Temos ainda como exemplo, Dom Helder Câmara com sua evocação a Mariama em 1981, que insistentemente vinha a instigar a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil sobre os posicionamentos éticos

e políticos da Igreja Católica para o combate ao racismo no Brasil, na Praça do Carmo em Recife, clamando por medidas decisivas para tal combate.

Se por um lado em 2020 nas igrejas evangélicas temos o pastor Valdemiro Santiago vendendo feijões por mil reais a unidade, alegando que tais legumes eram ungidos e curavam o coronavírus, por um outro lado temos grandes referências como por exemplo a Frente Evangélica Pelo Estado de Direito.

Sendo assim, alcançamos o diálogo sobre resistências políticas na religião. Para isso, traremos a citação de Smith (2002): “[...] as operações de crença e resistência são igualmente entendidas e representadas como recíprocas: a manutenção de qualquer crença envolve a resistência a outras crenças”. Smith nos apresenta um conceito de resistência extremamente importante em nossa conjuntura política: a resistência frente a manutenção de crenças. Um grande exemplo disso, é a recusa de argumentações científicas e o embasamento contínuo em argumentações de lideranças religiosas para lidar com uma pandemia. Portanto, o discurso de negacionistas podem ser discursos de resistência ao que consideram como crença alheia, por mais que a ciência não seja uma questão de crenças mas sim de evidências reprodutíveis universalmente.

Mas, é preciso pensar em uma outra perspectiva de resistência política nas religiões, que são as citadas como Mãe Menininha da Oxum, Dom Helder Câmara, as Comunidades Eclesiais de Base ou até mesmo o fato de reconstruir um terreiro incendiado de maneira criminoso.

Ao vestir os símbolos e os amuletos de uma religião subalternizada e constantemente atacada, sejam estes um brajá ou uma guia, a pessoa que o(s) veste está disposta a enfrentar os riscos e as violências advindas do racismo religioso, na intenção de resistir aos ataques a sua fé que se sustenta como resistência aos processos de colonização instaurados em nosso país.

A resistência política pode ser um gesto, um ato, ou até mesmo a imagem de uma pessoa que personifica um ideal, uma ideia, o enfrentamento, a ação política, sem se colocar em uma posição martirizada ou messiânica mas em uma posição de enfrentamento às estruturas de opressão.

Considerações finais

Percebeu-se que o tema racismo se desdobrou nas falas dos convidados para além de racismo religioso, ou seja, as discussões apontaram para racismo científico, estrutural e micro racismos, evidenciando que os desafios encontrados em vivências religiosas são fruto de uma violência existente em demais espaços da sociedade. Embora a constatação evidencie o caráter social, todos os convidados do evento pautaram a questão de que a religião é algo que precisa ser escolha particular de cada indivíduo, seja a partir do relato de sua escolha religiosa, seja pela afirmação de que não se é possível impor uma religião a alguém.

Pudemos constatar que a maioria dos participantes das *lives* trouxeram suas experiências pessoais, fazendo com que o foco nas medidas e projetos anti racistas existentes dentro de suas religiões ou instituições religiosas fosse alterado para as perspectivas da questão étnico racial de acordo com suas vivências. Se por um lado isso nos dificultou a compreender quais posturas as religiões vêm adotando para combater o racismo, de outro podemos perceber a presença de figuras políticas de extrema importância para a desconstrução de estigmas e para a constante formação de um trabalho de base. Percebemos que a vivência se destaca à ordem da instituição e se sobressai à visão de uma questão coletiva, o que nos faz crer que não é possível dialogar sobre o combate ao racismo nas instituições religiosas se não partirmos das perspectivas dos sujeitos que estão ali inseridos diariamente nas funções de devoção e trabalho religioso. Na nossa compreensão, focar apenas em ações e medidas institucionais pode acabar aniquilando a importância da voz de um sujeito que pulsa, vive e está a subjetivar constantemente o que vivencia naquele espaço.

É preciso levar em consideração o que foi levantado por uma das participantes ao falar que o conflito é real e que não pode ser ignorado porque faz parte do ser humano. Essa fala conversa com o que foi levantado no último debate, que em todas as religiões existem pessoas que têm atitudes destoantes do ideal, o que pode

fazer a sociedade generalizar um grupo religioso e é preciso entender que nem todos agem assim. Tal ponto salienta que as perspectivas são variáveis e, por isso, devem ser compreendidas em suas particularidades, respeitando os limites e os atravessamentos que cada sujeito traz consigo em suas práticas, ao mesmo tempo que se analisa qual a influência da moral dessa doutrina nas massas compostas por indivíduos.

A realização do evento relatado evidenciou a necessidade de entender que, se por um lado as práticas religiosas atravessam, de diferentes formas, a construção e sustentação dos sujeitos em suas individualidades, por outro lado, a vivência de uma religiosidade pode significar enfrentamento de uma sociedade marcada por seu histórico de preconceitos e tendência a eternizar estigmas socio-culturais. Tal percepção exige da Psicologia um posicionamento constante sobre o tema da fé e a luta anti racista uma vez que “O compromisso social da psicologia passa necessariamente pelo respeito à diversidade de modos de vida” (BAIRRÃO, 2016) e para além, é preciso que as práticas do saber psicológico considerem o sujeito em suas narrativas de fé, contribuindo para que suas práticas religiosas sejam fonte de potencialização e não de repressão.

Sendo assim, a Psicologia enquanto ciência ainda tem muito a articular, aprender e estudar, e enquanto profissão, ainda precisa se apresentar enquanto categoria disposta a enfrentar o projeto neoliberal de um Estado que se torna mínimo para as populações subalternizadas enquanto se apresenta como Estado máximo para aqueles que se encontram no topo da pirâmide dos privilégios sociais. Além disso, é preciso assumir que a ausência de psicólogas dispostas a estudar e intervir sobre tal temática, abre espaço para que psicólogas que não seguem as orientações do Conselho Federal de Psicologia e que atuam pelo interesse própria doutrina, ocupem tais espaços e defendam uma ciência que carrega como princípio ideológico a segregação, o racismo, a misoginia, o ataque às pessoas LGBTQIA+ e às diversas outras identidades. Pontuamos ainda que o racismo é uma violência inter religiosa, considerando que nenhuma instituição religiosa está isenta de reproduzir a lógica da dominação étnico racial enraizada estruturalmente nas subjetividades dos sujeitos que as compõem. Portanto, o racismo - seja ele estrutural, institucional ou em qualquer outro aspecto - será exercido sobre as pessoas pretas ou indígenas em diversos espaços de fé.

Esse projeto nos incitou o desejo em apresentar os desdobramentos das violências simbólicas constitutivas das diversas religiões, porém tal apresentação não poderá ser feita de maneira fiel, ética, científica e incisiva sem que realizemos um projeto de pesquisa voltado apenas para este objetivo específico, considerando a grande abrangência e interseccionalidade dessa questão. Por mais que não possamos apresentar tais desdobramentos aqui, considerando que os desconhecemos, tal desejo nos direciona para a continuidade do diálogo apresentado pelo projeto “A Fé e a Luta Antirracista”.

Referências

ALERJ. **Projeto-resolução nº 835/2018**. Concede o prêmio Dandara à SRA, Maria do Nascimento, Iyalorixá conhecida como Mãe Meninazinha da Oxum. Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro - ALERJ. Disponível em: <<http://alerjln1.alerj.rj.gov.br/scpro1519.nsf/10d6d451b00fd42b832566ec0018d836/123675b0d62ff650325834d005a2757?OpenDocument>>. Acesso em: 20 jan 2021.

CONSELHO REGIONAL de PSICOLOGIA SP - CRP 06. **Psicologia, laicidade e as relações com a religião e a espiritualidade**. São Paulo: v. 2, p. 21, 2016. Disponível em: <http://www.crpssp.org.br/diverpsi/arquivos/ColecaoDiverpsi_Vol2.pdf>. Acesso em: 20 jan 2021.

CFP. Conselho Federal de Psicologia, Conselhos Regionais de Psicologia. **Relações Raciais: Referências Técnicas para atuação de psicólogas/os**. Brasília: CFP, Set. 2017. Disponível em: http://crepop.pol.org.br/wp-content/uploads/2018/05/relacoes_raciais_baixa.pdf>. Acesso em: 20. jan 2021.

LOUREIRO, L.F. A relação com Deus e o sintoma: a clínica psicanalítica face ao religioso. **Revista aSEPHallus**, Rio de Janeiro: vol. VIII, n. 15, nov. 2012 a abr. 2013. Disponível em: <www.isepol.com/asephallus>. Acesso em: 20 jan. 2021.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. A experiência religiosa e a institucionalização da religião. **Stud. av.**, São Paulo: v. 18, n. 52, p. 29-46, Dez. 2004 . Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300004&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 20 jan 2021.

PINTO, Ênio Brito. Espiritualidade e Religiosidade: Articulações. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo: p. 68-83, dez. 2009. Disponível em: <https://www.pucsp.br/rever/rv4_2009/t_brito.pdf>. Acesso em: 23 jan. 2021.

UOL. Valdomiro Santiago Vende semente a R\$ 1 mil prometendo falsa cura da covid. **Portal de Notícias UOL**, São Paulo, mai 2020. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2020/05/07/pastor-valdemiro-santiago-vende-sementes-prometendo-a-cura-da-covid-19.htm>>. Acesso em: 20 jan.2021.

VALLE, E. **Psicologia e experiência religiosa**: estudos introdutórios. São Paulo: Loyola, 1998.

As tradições afro-brasileiras na Psicologia da Religião: o problema da representação do sujeito subalterno

Glaydson de Oliveira Souza
Mestrando em Ciências da Religião
pela PUC-Minas -CAPES

Resumo: Formada na Europa no final do século XIX, a Psicologia da Religião foi atravessada tanto pela teologia cristã quanto pela monocultura da ciência. Apoiada em discursos controversos, a disciplina instituiu um regime de autorização analítica e discursiva pensando num único sujeito, supostamente universal. Esse arranjo ignorou a experiência dos sujeitos colonizados e racializados, acarretando num contínuo processo de silenciamento dos mesmos. Este trabalho pretende, através de análise teórica e bibliográfica, explicar o processo de silenciamento dos sujeitos subalternos, notadamente daqueles pertencentes às tradições afro-brasileiras, o que se dá por sua representação em duas categorias: (a) *vertretung* e (b) *darstellung*. Essa distinção desvelará a manutenção de essencialismos e epistemicídios que reforçam a intolerância e o racismo, oferecendo possibilidades de intervenções nessa realidade.

Palavras-Chave: Psicologia da religião. Afro-brasileiro. Epistemicídio. Representação.

Introdução

A Psicologia da Religião explora os fenômenos religiosos como fenômenos atrelados à cultura e, nesse sentido, a religião aparece como elemento constituinte do ser humano. É do seu corpus o exame das práticas, crenças e experiências religiosas praticadas pelos sujeitos.

Se toda experiência religiosa é uma experiência humana, as práticas religiosas se constituem em comportamentos humanos e, portanto, as práticas religiosas são um tipo de comportamento humano que pode ser estudado, assim como qualquer outro fenômeno.

No entanto, o estudo das práticas religiosas partiram da ideia de um sujeito único, supostamente universal, que, dotado do privilégio epistêmico, faria uma análise “global” e “neutra” a partir da sua própria experiência.

Tal estudo não levou em consideração as experiências e práticas religiosas do sujeito colonizado, ou seja, daquele que detinha uma experiência de informação não eurocêntrica, não atrelada a um suposto conhecimento único e universal (ciência) nem a uma compulsória verdade salvífica universal (teologia cristã). Esse sujeito foi colocado numa situação de subalternidade exatamente por não compartilhar das mesmas experiências e práticas, que seriam as “únicas” possibilidades de compreensão do mundo.

O presente artigo pressupõe do leitor um exercício de descolonização, porquanto se apóia na lógica da diversidade, buscando analisar a problemática da representação do sujeito subalterno vinculado às tradições afro-brasileiras a partir do reconhecimento de experiências até então alheias à Psicologia da Religião.

Para tanto, propõe-se - preliminarmente - que se reflita sobre as sete perguntas elencadas abaixo, correlatas a situações corriqueiras, senão vejamos: (a) Qual razão leva uma pessoa negra de boa conduta a ser seguida por seguranças de um supermercado? (b) Por que pessoas brancas aguardando num ponto de ônibus atravessam para o outro lado da rua quando percebem a aproximação de um homem negro? (c) O que leva uma mulher negra a nunca se sentir bonita o suficiente ao assistir a uma novela brasileira? (d) O que faz um policial abordar um homem negro, proprietário de um veículo de luxo, com a suposição de que o referido automóvel seria roubado? (e) Por que uma mulher negra ao acessar a portaria de um edifício de classe média para visitar um parente é confundida com uma empregada doméstica pelo porteiro, também negro? (f) O mesmo se aplica a uma mulher negra, vestida de branco, quando é indagada se é “macumbeira”:

por que isso acontece?

(g) Numa sociedade onde os sujeitos são diferenciados em razão da cor da pele, podemos falar em democracia racial?

Agora, imaginemos os mesmos sujeitos negros descritos nas situações acima, praticando sua fé nos Orixás, Minkisi, Voduns, entidades, guias, encantados e demais divindades: se sofrem violências raciais cotidianas simplesmente por existirem enquanto sujeitos sociais subalternos, o que não sofrem enquanto protagonistas da sua própria cultura, expressando sua devoção a uma religiosidade de informação não eurocêntrica?

Nesse sentido, a Psicologia da Religião perceberia o racismo como estrutura social e portanto, estaria apta para, epistemológica e metodologicamente, acolher esses sujeitos subalternizados? Ou ignora as peculiares experiências desses sujeitos, limitando-se a trabalhar com estruturas supostamente universais, de viés evolucionista, que ainda se coadunam com a dicotomia civilizados versus primitivos? É o que veremos a seguir.

1. A monocultura do saber como metodologia de exclusão

A Psicologia e as Ciências da Religião têm sua constituição concomitante como disciplina no século XIX, numa conjuntura de ampliação das ciências sociais e humanas apoiadas na retomada do racionalismo cartesiano, este pautado numa lógica científica dissociada da vida e dos sentidos.

Seus objetos seriam, precípua e respectivamente, estudar os comportamentos e os processos mentais de indivíduos e grupos humanos e investigar sistematicamente as religiões em todas as suas manifestações. Da junção dessas duas disciplinas surgiu a Psicologia da Religião, ou seja, o estudo psicológico das experiências religiosas, tradições e crenças.

De acordo com Jacob Belzen (2013) a constituição histórica da Psicologia da Religião enquanto disciplina científica se distribuiu em quatro grandes vertentes, a saber: (a) *Ancilla*: a Psicologia da Religião a serviço do religioso; (b) *Crítica*: a Psicologia da Religião a serviço da crítica da religião; (c) *Scientia*: a Psicologia da Religião a serviço do conhecimento científico; e, (d) *Parecerista*: a Psicologia da Religião aplicada a casos concretos.

Aqui nos interessa apenas o viés parecerista da disciplina haja visto que:

Os psicólogos da religião que exercem sua profissão como pareceristas sobre uma religião ou comportamento religioso não se sentem chamados a escrever sobre religião em geral, mas sim, sobre um comportamento religioso concreto. O que interessa a eles não é uma definição abstrata do que seja em si a religião, e sim os aspectos psicológicos concretos da experiência ou comportamento, assim como esses se revelam em situações históricas e culturais bem precisas. (BELZEN, 2013, p. 326-327)

Essa distinção é importante na medida em que consideramos as práticas religiosas como comportamentos humanos a serem estudados enquanto invariavelmente vinculados à condição histórica e cultural do sujeito, haja vista que, de outro modo, haverá o descolamento do sujeito e seu rebaixamento à condição de objeto.

Nesse sentido, a *Ancilla* daria espaço, por exemplo, para a propagação da pior espécie de proselitismo, aquele de natureza reducionista e segregador, por meio do qual o “*Discurso do Papa João Paulo II aos bispos do Brasil em 1995*” se referia com grande pesar:

Com relação à escravidão africana, já tive oportunidade de implorar o perdão do Céu pelo vergonhoso tráfico de escravos, do qual participaram não poucos cristãos, e que, do continente africano, alimentou a mão-de-obra nas novas terras descobertas (cf. Visita à Casa dos Escravos, Insegnamenti di Giovanni Paolo II, XV/1 [1992] 390). Para aqueles tristes tempos não foram suficientes as severas disposições proibitivas dadas pelos meus veneráveis Predecessores Pio II em 1462, e Urbano VIII em 1693, nem as

inectivas de Bento XIV (cf. Bulla Immensa Pastorum, 1740) o qual chegou a lançar a excomunhão aos que detivessem, vendessem, maltratassem escravos ou reduzissem africanos à escravidão. (SANTA SÉ, 1995, p. 3)

Em sentido muito pior, a defesa religiosa no seio da Psicologia da Religião abriu espaços para legitimar discursos tendenciosos e extremados de obscuridade como a frenologia, conforme aquele proferido por Allan Kardec:

Os negros, pois, como organização física, serão sempre os mesmos; como espíritos, sem dúvida, são uma raça inferior, quer dizer, primitiva. São verdadeiras crianças às quais pode-se ensinar muita coisa. Mas, por cuidados inteligentes, pode-se sempre modificar certos hábitos, certas tendências, e já é um progresso que levarão numa outra existência, e que lhes permitirá, mais tarde, tomar um envoltório em melhores condições. (KARDEC, 1862. p.104-105)

Outrossim, se para a vertente *Crítica* “a essência da Psicologia da Religião seria a crítica à religião, numa tentativa de minar a fé e a doação religiosas e mostrar-se aos outros como filhos iconoclastas do iluminismo” (BELZEN, 2013, p. 323) a Scientia, por outro lado, faria um esforço para propagar uma suposta neutralidade. Vejamos algumas falas de um intelectual francês e de um intelectual alemão à época da constituição da disciplina Psicologia da Religião, a começar por Aimé Césaire citando Ernest Renan:

A regeneração das raças inferiores ou abastardadas por raças superiores está na ordem providencial da humanidade. O homem do povo é, quase sempre, em casa, um nobre rebaixado, sua mão pesada é muito mais bem feita para segurar a espada do que a ferramenta servil. Em vez de trabalhar, ele escolhe lutar, ou seja, ele volta ao seu primeiro estado. Regere Imperio Populos, essa é a nossa vocação. Despeje essa atividade devoradora em países que, como a China, clamam pela conquista estrangeira. Quanto aos aventureiros que perturbam a sociedade européia, façam com eles um ver sacrum, um enxame como os dos francos, lombardos e normandos, e todos estarão no seu papel. A natureza criou uma raça de trabalhadores: é a raça chinesa, com uma destreza de mão maravilhosa, com quase nenhum sentimento de honra; governem-na com justiça, tirando dela, para benefício de uma tal governo, um amplo dote para benefício da raça conquistadora; ela ficará satisfeita. Uma raça de trabalhadores é a negra; sejam bons e humanos com ela e tudo estará em ordem. (CÉSAIRE apud RENAN, 1955, p. 19-20)

No mesmo sentido, o próprio Hegel, citado por Enrique Dussel, corrobora com a concepção de Ernest Renan:

A África é em geral uma terra fechada, e conserva este seu caráter fundamental. Entre os negros é realmente característico o fato de que sua consciência ainda não chegou ainda à intuição de nenhuma objetividade, como, por exemplo, Deus, a lei, na qual o homem está em relação com sua vontade e tem a intuição de sua essência... É um homem em estado bruto. Este modo de ser dos africanos explica o fato de eles serem tão extraordinariamente facilmente fanatizados. O reino do espírito entre eles é tão pobre e o espírito tão intenso que basta uma representação que lhes é inculcada para levá-los a não respeitar nada, a destruir tudo... A África... não tem propriamente história. Por isso abandonamos a África para não mencioná-la mais. Não é uma parte do mundo histórico, não representa um movimento nem um desenvolvimento histórico... o que entendemos propriamente por África é algo isolado e sem história, sumido ainda por completo do espírito natural, e que só pode ser mencionado aqui, no umbral da história universal. (HEGEL apud DUSSEL, 1993, p. 19-20)

Pela análise do referencial teórico supracitado, a Psicologia da Religião foi, de fato, influenciada pelas idéias que vigoravam no período de sua concepção e que, de modo algum, se coadunavam com a narrativa

de neutralidade, pelo contrário: a imposição de um conhecimento único (Ciência, monocultura do saber ou “universalismo europeu”, para WALLERSTEIN, 2007) encobriu os conhecimentos, saberes e experiências dos povos colonizados, produzindo um apagamento, a que Santos e Menezes (2010) denominam “epistemicídio” ou encobrimento/apagamento da cultura e do modo de vida de determinado povo. Com a subjugação da cultura e da religião dos colonizados (em específico no caso africano diaspórico) houve gradual descolamento dos sujeitos, o que produziu sua representação de subalternidade.

Essa lógica de descolamento do sujeito da sua subjetividade, para Abdias do Nascimento, é “*extremamente perigosa, cujo objetivo é o desaparecimento inapelável do descendente africano, tanto física, quanto espiritualmente, através do malicioso processo do embranquecer a pele negra e a cultura do negro*” (NASCIMENTO, 2016, p. 49-50).

Há o recrudescimento desses problemas para os praticantes das tradições de matriz africana no Brasil, uma vez que não foram criadas categorias – à exceção da vertente parecerista – necessárias e suficientes para abordar o fenômeno do colonialismo e como ele envidou a racialização e conseqüente inferiorização da população negra, colocando-a como exceção à norma, naturalizando, com isso, a marginalização e a demonização das suas tradições, ressignificadas no Brasil pela oralitura¹.

2. A constituição da subalternidade do sujeito e das suas tradições

Existem, em linhas gerais, idéias raciais importantes, por exemplo, na estruturação da teoria freudiana, a exemplo da dicotomia civilizados versus primitivos, muito utilizada nas teorias das neuroses (não só nos estudos sócio-antropológicos de Sigmund Freud, como em *Totem e Tabu: Alguns Pontos de Concordância entre a Vida Mental dos Selvagens e dos Neuróticos* (FREUD, 1913), mas ainda em *Psicologia das massas e a análise do eu e outros textos* (FREUD, 1921); Contudo, essas idéias de cunho evolucionista colocam oposição entre sujeitos mais civilizados (europeus) e menos civilizados (os colonizados) numa dicotomia que coloca os povos colonizados e seus sujeitos numa condição inferior.

Com efeito, Bell Hooks identifica como sujeito como aquele “*que tem o direito de definir suas próprias realidades, estabelecer suas próprias identidades, de nomear suas histórias*” (HOOKS, 1989, p. 42). De outro lado, o sujeito se torna objeto quando sua identidade é criada pelo outro. Quem teve sua identidade colada pelo outro? Exatamente, os colonizados!

Assim, povos negros diversos como Ashantis, Bantus, Nagôs, Jêjes, Benguelas, Cabindas, entre outros, se tornam apenas “negros”: não há mais identidade.

O descolamento de sujeito para objeto, com a quebra total de sua individualidade, permitiu a efetivação de um dos maiores crimes contra a humanidade: a escravidão negra, um dos braços do colonialismo. E isso é ainda mais importante quando se compreende que o processo de racialização aconteceu concomitantemente com a construção subalterna do sujeito.

Com a diáspora africana, esses grupos de sujeitos reduzidos a objetos foram compulsoriamente trazidos ao Brasil na situação de escravos e com eles vieram suas religiosidades e tradições, transmitidas oralmente e orientadas por uma peculiar cosmovisão.

O processo de inferiorização, demonização e redução a objeto do negro foi estendido às suas práticas religiosas, levando à marginalização das suas tradições, porquanto associadas à maldade e a idéia do “demônio cristão”. Assim, esses sujeitos transplantados da África, escravizados - que além da sua cultura, trouxeram

¹ Segundo Leda Maria Martins a “oralitura” é um privilégio de certos povos, entendida como “alteração significativa, rasura da linguagem constitutiva da alteridade dos sujeitos, das culturas e de suas representações simbólicas” (MARTINS, 1997, p. 83).

suas devoções ao milenar panteão africano – mesmo reconfigurando e ressignificando suas religiosidades, eram proibidos de manifestá-las (exceto aquelas assimiladas ao catolicismo, como os Congados e Reinados vinculados às Irmandades do Rosário dos Homens Pretos ou as praticadas nos quilombos, lugares de resistência onde a fé poderia ser expressa com maior liberdade).

Ou seja, a fé dos africanos da diáspora nunca pôde ser realizada de forma livre no Brasil, nem a aproximada ao catolicismo denominado “negro” ou “popular” (Reinados, Congados) e muito menos aquela correlata às tradições de toda ordem: Candombes, Candomblés, Xambás, Xangôs, Terecôs, Tambores de mina, Canjerês, Batuques, etc.

É fato que toda a subjetividade do sujeito subalternizado estabelecida pelo colonialismo se perpetua pela colonialidade do ser, tornando imprescindível, segundo Quijano (2007, p. 95) “*repensar historicamente a noção de raça*”, uma vez que a referência racial se constitui numa abstração que não se relaciona com a questão biológica.

Portanto, faz-se imprescindível, para um debate adequado, contextualizar as discussões e vinculá-las à realidade de um país que se orgulha em ser uma “democracia racial” sem, no entanto, ter desafiado as pautas do colonialismo e do racismo enquanto fatores estruturantes da sociedade.

O psiquiatra Frantz Fanon faz a seguinte colocação em sua obra, *Pele Negra, Máscaras Brancas*:

Todo povo colonizado – isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural – toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana. Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negridão, seu mato, mais branco será. (FANON, 2008, p. 34)

E essa proposição é aplicável no caso do Brasil haja vista que, em que pese a garantia constitucional de um país laico, a abstração da lei não se faz suficiente para impingir um caráter de neutralidade religiosa ao Estado capaz de evitar a prevalência de vantagens e prerrogativas ao cristianismo (em todas as suas vertentes), ainda considerado de certo modo como religião “oficial”, responsável inclusive por importantes atos da vida social, como batismos de crianças, casamentos, entre outros.

Se os sujeitos colonizados/escravizados não eram humanos, pois, enquanto negros, não eram considerados universais como os europeus (que detinham o privilégio epistêmico), toda a cultura, fé e saberes desses sujeitos foram vilipendiados e associados ao mal, com colocações ofensivas e pejorativas tais como: *magia negra; lista negra; mercado negro; ovelha negra, denegrir etc.*

Nesse viés, o estudioso e babalorixá Sidnei Nogueira procura explicar que os afro-brasileiros não sofrem intolerância religiosa, mas, sim, racismo religioso, uma categoria muito mais insidiosa por não recair sobre a crença e sim, sobre a raça negra:

A intolerância religiosa é uma categoria maior e mais universal. A categoria generalizante. Mas ela não dá conta do racismo porque ela é igualmente cordial, gentil, suportável e feita para justificar a própria intolerância. A intolerância normalmente incide sobre a crença. Não tem como origem a pessoa, a própria origem da crença e, neste caso, a crença pode existir desde que apartada da minha territorialidade. (NOGUEIRA, 2019, p. 34)

O racismo religioso é o refletor da subalternidade ínsita aos sujeitos praticantes das tradições afro-brasileiras, impingindo aos mesmos um sistemático e silente processo de sujeição sociocultural na medida em que são considerados, pela própria construção racial, como inimigos absolutos da ordem pré-estabelecida.

Podemos perceber esse processo de silenciamento dos sujeitos subalternos notadamente quando ocorre sua representação, o que se dá em duas categorias: (a) *vertretung* e (b) *darstellung*, conforme veremos a

seguir.

3. O silenciamento dos subalternizados: categorias e alternativas

Como exposto, o silenciamento é condição primordial para processo de subalternização dos sujeitos, porquanto afeta diretamente sua identificação e/ou representação no mundo pelo rompimento da sua subjetividade; afeta a produção da sua cultura pela tentativa de apagamento da mesma; e afeta a manutenção de suas religiosidades pela inferiorização das mesmas e sua redução desqualificada perante as religiões hegemônicas.

Arvorada na crítica a intelectuais ocidentais como Foucault e Deleuze e pensando numa *práxis* discursiva pós-colonial, Gayatri Chakravorty Spivak em sua obra “Pode o subalterno falar?” (SPIVAK, 2010) identifica duas formas de silenciamento do sujeito subalterno (incluindo aí os colonizados da África, Américas e Ásia), as quais classifica em duas categorias, que aqui serão aplicadas, de forma concreta à realidade dos praticantes das tradições afro-brasileiras.

Na primeira categoria, denominada *vertretung* (SPIVAK, 2010), o sujeito não teria a condição de se auto-representar; há, nesta categoria, uma falsa idéia de representação, pois aquele que deveria falar é calado por um “representante”, que se utiliza do discurso hegemônico para fazê-lo.

Em regra, essa representação promove a ideia falaciosa da existência de um “diálogo inter-religioso”, colocando sujeitos que partiram de distintos lugares sociais (mais e menos privilegiados) numa relação de poder aparentemente horizontal. Contudo, a dinâmica da vida e as relações de poder - ao confrontar o sujeito subalterno com seu mitigado espaço social e com seu lugar de fala ainda incipiente - acabam reduzindo seu âmbito de atuação, numa retórica de poder pré-estabelecida, cujo regime discursivo o impede de falar. Para que seja ouvido, precisa ser representado pelos detentores do poder social, e, portanto, sua cultura, linguagem e modos de experimentar e existir no mundo serão reduzidos ao discurso hegemônico e hierarquizante, e enquadrado em conceitos e categorias que não se adequam à sua realidade.

Há a subsunção do discurso no *status quo* dominante, nos moldes da denúncia feita por Abdias do Nascimento:

Como é que poderia uma religião oficial, locupletada no poder, misturar-se num mesmo plano de igualdade, com a religião do escravo negro que se achava não só marginalizada e perseguida, mas até destituída da sua qualidade fundamental de religião? Somente na base flagrantemente violenta de imposição forçada poderia ter sucesso o sincretismo das religiões africanas com o catolicismo. Isto foi o que realmente aconteceu, e os testemunhos documentando este fato são muitos. Para manter uma completa submissão do africano o sistema escravista necessitava acorrentar não apenas o corpo físico do escravo, mas acorrentar também seu espírito. Para atingir este objetivo se batizava compulsoriamente o escravo, e a Igreja Católica exercia sua catequese e proselitismo à sombra do poder armado. Mudaram-se os tempos mas não o tratamento dispensado ao negro pela sociedade brasileira: hoje, em vez do batismo compulsório, temos a “democracia racial” compulsória cujos mandamentos são impostos pela ameaça policial, pela Lei de Segurança Nacional, e todo um cortejo de instrumentos legais e ilegais para amedrontar e dissuadir aqueles que não querem rezar pelo catecismo oficial. (NASCIMENTO, 2016, p.109)

Quando contestado pelo sujeito representado, seu representante na *vertretung* aventará a ideia de vitimização, típico discurso colonial que tem o condão de desarticular a narrativa do representado, de modo que suas enunciações sejam desacreditadas e desabilitadas, como se a representação fosse um favor e uma dádiva por tirar o outro da “margem”.

Além do diálogo inter-religioso, essa categoria ainda leva à “tokenização do negro”, quando se coloca

um sujeito negro numa posição de relevância apenas para arguir o discurso abstrato da isonomia (“todos são iguais perante a lei”), como num espaço político ou representativo (governo, televisão), no intuito de justificar uma suposta ausência de racismo.

Observa-se, por último, a consolidação dessa categoria de silenciamento quando um homem branco ou mulher branca adentram numa tradição afro-brasileira, como Candomblés ou Umbanda, no afã de torná-la “melhor” ou “mais civilizada”. Sobre a branquitude como sinônimo de sucesso e como isso afeta o sujeito subalterno na vertente afro-brasileira quando representado, é cabível o entendimento de Frantz Fanon:

Compreendemos agora porque o negro não pode se satisfazer no seu isolamento. Para ele só existe uma porta de saída, que dá no mundo branco. Donde a preocupação permanente em atrair a atenção do branco, esse desejo de ser poderoso como o branco, essa vontade determinada de adquirir as propriedades de revestimento, isto é, a parte do ser e do ter entra na constituição de um ego. Como dizíamos há pouco, é pelo seu interior que o negro vai tentar alcançar o santuário branco. A atitude revela a intenção. A retração do ego como processo bem sucedido de defesa não é viável para o negro, pois ele precisa da sanção do branco. (FANON, 2008, p. 60)

O essencialismo revelado pela *vertretung*, ao sustentar a primazia da essência sobre a existência, corrobora ainda mais com o silenciamento do sujeito subalterno, conquanto despido da sua subjetividade.

Na segunda categoria, denominada *darstellung* (SPIVAK, 2010), a representação é de caráter dramático, quase teatral: a forma existe, no entanto, o conteúdo é falso. É o que ocorre, por exemplo, quando os Candomblés são representados apenas como festas de grande exotismo ou quando os Congados ou Reinados negros são entendidos apenas como folclore. Nesse sentido, Abdias Nascimento fazia a seguinte crítica:

A redução da cultura africana ao status de vazio folclore não revela somente o desprezo ao negro da sociedade vigente, como também exibe a avareza com que essa sociedade explora afro-brasileiros e sua cultura com intuítos lucrativos. Pois embora a religião e a arte sejam tão ridicularizadas e folclorizadas, elas constituem valiosas e rentáveis mercadorias no comércio turístico. Nesse caminho as manifestações religiosas negras tornam-se “curiosidades” para entreter visitantes brancos. A folclorização dá um passo em frente ao desenvolver outra etapa do tratamento dispensado à cultura afro-brasileira pela sociedade dominante: a sua comercialização. (NASCIMENTO, 2016, p. 118)

Ao destituir o caráter religioso essencial de uma tradição, há como consectário lógico a corrosão ou a destruição daquela prática, assim como a deslegitimação do sujeito que a prática, culminando novamente no silenciamento.

Seria possível suplantar o silenciamento do sujeito subalterno e, *in casu*, empreender novas formas de compreensão metodológica, epistemológica e pedagógica dos praticantes das tradições afro-brasileiras no escopo da Psicologia da Religião?

Há possibilidade de superar as representações desses sujeitos - de modo que possam representar o mundo como seu - quando for compreendido que as tradições por eles praticadas apresentam cosmovisões que rompem com a estrutura do capitalismo vigente - já que precedem a ele - estando sob a égide do que denominamos “paradigma ecológico”. Segundo Paulo Agostinho Nogueira Baptista:

O paradigma ecológico, assim como as críticas colonialistas – pós-coloniais, estudos subalternos, pensamento decolonial e pós-colonial – nasce como crítica ao paradigma moderno, que prevaleceu até o início do século XX, o qual se produziu como reação ao dogmatismo clássico e medieval e ao essencialismo. (BAPTISTA, 2020, p.153/154)

Esse paradigma não-antropocêntrico coloca esses sujeitos numa relação onde “*as religiões constroam*”

sentido existencial, oferecendo chaves hermenêuticas para o conhecimento do mundo e da condição humana" (MAÇANEIRO, 2011, p.18) e desvela múltiplas possibilidades, inclusive para o estudo da Psicologia da Religião na vertente parecerista.

E isto porque uma experiência não eurocêntrica informa como prerrogativa a existência de outro universo simbólico com diversas maneiras de ver a vida e a natureza. Para entendermos essas tradições (e logicamente os sujeitos que as praticam) se faz necessária a abertura para outras formas de saber, uma vez que o conhecimento científico eurocêntrico foi construído para não valorizar essas experiências, porquanto pautado numa lógica cartesiana e utilitarista.

Nesse diapasão, as epistemologias do sul são uma tentativa de realizar essa cognição, ou seja, uma possibilidade de trazer outros conhecimentos para dentro do conhecimento científico, uma vez que não faz sentido dizer que os conhecimentos dos sujeitos subalternos não sejam científicos: são outras ciências que existem em outros contextos não europeus.

Sobre a validação desses conhecimentos subalternos, empreendidos como um verdadeiro projeto metodológico, pedagógico e epistemológico, Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Menezes explicam que:

Trata-se do conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam a supressão dos saberes levada a cabo, ao longo dos últimos séculos, pela norma epistemológica dominante, valorizam os saberes que resistiram com êxito e as reflexões que estes têm produzido e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos. A esse diálogo entre saberes chamamos ecologias de saberes. (SANTOS; MENESES, 2010, p. 7)

As epistemologias do sul são uma proposta que denuncia a lógica que sustentou a soberania epistêmica da ciência moderna, *"uma lógica que se desenvolveu com a exclusão e o silenciamento de povos e culturas que, ao longo da história, foram dominados pelo capitalismo e pelo colonialismo"* (SANTOS; MENESES, 2010, p.8). Esse conhecimento permite que o sujeito colocado num lugar subalterno tenha voz (e seja ouvido) e amplifica o sentido das inovações que têm lugar no sul global, apresentando-as como manifestações de interesse geral e dotadas de perenidade, pois expandem o sentido da existência humana.

Portanto, ao se criar na Psicologia da Religião espaços que permitam a emergência desse pensamento, seu fundamento se apoiará nas epistemologias do sul, que contemplam todo o processo de construção e de validação do conhecimento a partir das experiências daqueles que tem sofrido, sistematicamente, as injustiças, opressões e discriminações do capitalismo, do colonialismo e do patriarcado, devolvendo os lugares e espaços sociais a esses sujeitos e às suas tradições marginalizadas.

Considerações finais

Pela análise das categorias que representam formas de silenciamento (*vertretung* e *darstellung*) do sujeito atrelado às tradições afro-brasileiras, foram revelados essencialismos e epistemicídios que reforçam o racismo, o preconceito, a intolerância e a marginalização, demandando a abertura para uma epistemologia agregadora, que reconheça a pluralidade de conhecimentos heterogêneos, servindo como instrumento de contínua construção dentro da Psicologia da Religião.

Todo conhecimento científico é construído e permeado por relações de poder e sua objetividade, *per si*, não se traduz em neutralidade.

Uma disciplina acadêmica e que tem aplicação tão ampla no meio prático e social e que se destina a estudar fenômenos e práticas religiosas por meio dos seus sujeitos, não pode olvidar das ingerências políticas e relações de poder afetas ao seu meio, pois tal negação excluiria a possibilidade de um estudo metódico,

reflexivo e crítico das hipóteses, princípios e resultados da própria ciência, raciocínio tautológico que merece ser evitado.

Referências

BELZEN, Jacob. Constituição história da Psicologia Científica da Religião. In: PASSOS, J. D.; USARKI, F. (orgs). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013. p. 319-331.

BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. Desafios das epistemologias decoloniais e do paradigma ecológico para os estudos de religião. In: SENRA, Flávio; CAMPOS, Fabiano Victor; ALMEIDA, Tatiane. **A epistemologia das ciências da religião: pressupostos, questões e desafios**. Curitiba: CRV, 2020, p. 149-168.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução de Cláudio Willer. São Paulo: Veneta, 2020.

DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade**. Conferências de Frankfurt. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes: 1993.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FREUD, Sigmund. **Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, Sigmund. Totem e tabu (1913). In: FREUD, S. **Totem e Tabu, Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência**. São Paulo: Editora 34 Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012. Hooks, bell. Talking Back: Thinking Feminist, Talking Black. Boston: South End Press, 1989.

KARDEC, Alan. Frenologia espiritualista e espírita - Perfectibilidade da raça negra - publicado por Kardec na **Revista Espírita**, em abril de 1862. Disponível em: <https://www.ipeak.net/pt/5253>. Acesso em: 12 fev2020.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogá, 2019.

MAÇANEIRO, Marcial. Ética e Episteme: contribuições das religiões para a ecologia. **Revista Encontros Teológicos**, Florianópolis, n. 58, v. 26, , p. 77-92, 2011. Disponível em: <https://facasc.emnuvens.com.br/ret/article/view/242/231>. Acesso em: 16 dez 2020

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da Memória**. O Reinado do Rosário no Jatobá. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. São Paulo: Perspectiva, 2016. 2a Ed.

NOGUEIRA, Sidney. **Intolerância Religiosa**. São Paulo. Pólen. 2020.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. In: CASTRO GÓMEZ, S.; GROSGUÉL, R. (Orgs.). **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Universidad Javeriana -Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo Del Hombre Editores, 2007. p. 93-126.

SANTA SÉ. **Discurso do Papa João Paulo II aos bispos do Brasil em 1995**. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1995/april/documents/hf_jp-ii_spe_19950401_brasile-adlimina.pdf>. Acesso em: 29 jan 2021.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. São Paulo: Cortez, 2003.

SANTOS; Boaventura de Sousa. MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

WALLERSTEIN, Maurice Immanuel. **O universalismo europeu: a retórica do poder**. Tradução Beatriz Medina. São Paulo: Boitempo, 2007.

Grupo de Trabalho 6

Psicologia e espiritualidade

Coordenadores sala 1: **Soraya Ferreira e Zuleica Yatalêci Barcelos**

Coordenadores sala 2: **Eunides Almeida e Rejianne Delêamazi Mendes**

Coordenadores sala 3: **Maria Clara Jost e Pedro Henrique Ferreira**

Ementa: Trata da relação entre a Psicologia, enquanto ciência e profissão, e a espiritualidade humana, envolvendo a compreensão deste conceito e de como a dimensão espiritual atravessa a prática da psicologia.

Mães de pessoas com autismo: busca de sentido e espiritualidade na perspectiva da logoterapia

Lilian Rodrigues Queiroz Varela Rios

Mestre em Ciência da Religião
pela Universidade Federal de Juiz de Fora (2020)

Resumo: Este trabalho destinou-se a compreender a espiritualidade e a busca de sentido das mães de pessoas com autismo na perspectiva da logoterapia. Adotou-se uma metodologia qualitativa a partir das respostas apresentadas por dezoito mães de pessoas com autismo que responderam ao Questionário Sentido da Vida e realizaram uma breve explanação de sua História de Vida Temática. Buscou-se com esse trabalho compreender como a espiritualidade e o sentido da vida, que proporcionam aos indivíduos uma nova e esperançosa perspectiva da realidade, podem contribuir para a superação da dor e sofrimento causados pela enfermidade do filho. Através dos resultados obtidos foi possível concluir que a logoterapia constitui uma interessante ferramenta terapêutica para suportar a dor em contextos de sofrimento inevitável e que a espiritualidade apresenta-se como instrumento indispensável nesse processo.

Palavras-chave: Autismo. Logoterapia. Espiritualidade. Luto. Mães.

Introdução

Esta pesquisa surgiu a partir de inquietações com a minha situação existencial e culminou na elaboração, ao longo desses dois últimos anos, de uma dissertação de mestrado em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. O amor de uma mãe por um filho constitui uma das maiores e mais verdadeiras evidências da presença divina entre os seres humanos. Ao longo da minha trajetória profissional como fonoaudióloga e psicóloga, os casos clínicos mais instigantes e admiráveis foram aqueles em que tive a oportunidade de dialogar com mulheres que, assim como eu, são mães de filhos deficientes. Jamais poderia imaginar que Deus me presentearia com um adorável filho com autismo! Minha angústia e revolta frente ao diagnóstico do meu filho, bem como a dificuldade de aceitação e adesão ao tratamento por parte de outras mães de crianças autistas levou-me à busca de sentido apesar da frustração e da dor, e se tornaram motivos de desassossego que justificam os meus estudos nesta área, assim como o presente trabalho. Todos os sonhos e idealizações que construímos para nossos filhos desmoronam como avalanches quando a palavra autismo bate à nossa porta.

Algumas das mães com quem pude dialogar sofriam diante das dificuldades cotidianas impostas pelo quadro clínico da síndrome, tanto nos casos severos quanto nos mais brandos. A falta de sentido e vazio existencial que emanam do luto do filho idealizado podem ser substituídos pela busca de sentido de vida por meio da logoterapia e da fé.

A pergunta que as mães de pessoas com autismo fazem frente ao desafiador momento do diagnóstico é: “O que eu vou fazer agora?”. Implicitamente a esta indagação encontra-se o seguinte questionamento: “Qual o sentido da minha vida agora?”. Constroem sonhos e geram expectativas desde a gestação, e diante da fala do médico neuropediatra, ecoando como um escandaloso estrondo em suas mentes ao dizer a palavra “autismo”, esses sonhos e expectativas desmoronam como avalanches, carregando tudo que encontram no caminho, deixando uma enorme devastação em seu abalado e sofrido coração. O cunho docemente consolador e simultaneamente encorajador das teorias de Viktor Emil Frankl constitui uma indispensável ferramenta para erguer as forças dessas mães. Frankl responde nosso questionamento ao afirmar que “os sentidos, do mesmo modo como são únicos, são também mutáveis (...) a vida não deixa jamais de ter sentido”

(FRANKL, 2005, p.33). Assim, se antes possuíam como sentido o filho idealizado e seus progressos e sucessos, agora podem encontrar sentido visto por um novo prisma, olhando seu filho autista com outro olhar.

Este trabalho não visa somente aquietar angústias pessoais, mas também, oferecer elucidação para dúvidas de outras mães, que cegas pelo sofrimento do diagnóstico, não são capazes de encontrar sentido. Dada a carência de trabalhos com este tema, esta pesquisa constitui uma singela contribuição para a comunidade científica. Além disso, é importante enfatizar o considerável aumento no número de casos de diagnósticos de Transtorno do Espectro do autismo (TEA) em todo o mundo. A Organização Mundial de Saúde (OMS) estima que existam setenta milhões de pessoas com autismo no mundo. No Brasil estima-se que sejam dois milhões de pessoas com autismo com diversos níveis de comprometimento (CÉSAR, 2015). Diante dessa desafiadora realidade, os estudos e pesquisas produzidos tanto na área da logoterapia quanto na área do autismo são muito relevantes e bem vindos.

Serão apresentados ao longo desse trabalho o contexto socioeconômico das mães de pessoas com autismo, bem como seu impacto na saúde emocional dessas mulheres, os conceitos e pilares da logoterapia de Frankl, a apresentação da metodologia da pesquisa realizada e os resultados encontrados.

1 Desenvolvimento

Serão abordados no corpo deste artigo uma breve apresentação da realidade das mães de pessoas com autismo no Brasil, o processo de luto pela perda do filho idealizado, a metodologia do trabalho, a discussão dos resultados apresentados e sua correlação com as teorias da logoterapia de Viktor Frankl.

1.1 O universo do autismo e a realidade das mães

De acordo com o DSM- V (Manual Diagnóstico e Estatístico dos Transtornos Mentais- V edição), o Transtorno do Espectro do Autismo – TEA é caracterizado por déficit persistente em comunicação e interação social, além de padrões repetitivos e restritos de comportamentos, interesses e atividades. Importante ressaltar que todas as características destacadas pelo DSM- V como critérios de diagnóstico podem apresentar-se nas crianças com TEA em maior ou em menor grau, e podem variar a forma em que se apresentam de criança para criança. Desta forma, nenhuma criança com autismo é igual ou terá o mesmo desenvolvimento, ficando os sintomas desta síndrome em um espectro de variedade de características que merecem ser atentamente observadas por professores, pais, profissionais da área, para que esta criança seja corretamente direcionada para os processos terapêuticos adequados.

O conjunto de características mencionadas previamente permite compreender as causas de as famílias possuírem dificuldade em lidar com uma pessoa com autismo, especialmente as mães. Os sintomas afetam diretamente o comportamento e o convívio social da criança, implicando em questões que impactam no cotidiano das famílias, tais como frequentar escolas, igrejas, festas, shoppings, ir à consultas médicas, odontológicas, fazer compras no supermercado, padarias, lojas, dentre uma infinidade de contextos. Os sintomas que geram mais transtornos às mães são de ordem comportamental, devido aos padrões repetitivos e restritos de comportamento, interesses e atividades da pessoa com TEA. Assim, pessoas com autismo possuem dificuldade de mudança no foco de interesse, de adaptar-se a mudanças de rotina, o que pode ser observado, por exemplo, quando a criança com TEA brinca somente com um tipo de brinquedo, come somente um tipo de alimento ou alimentos com a mesma consistência, não aceita mudança no trajeto para ir para casa, veste somente roupas de determinados tipos de tecidos, gosta sempre do mesmo desenho na televisão, dentre outras situações. Não obstante as dificuldades apresentadas, quando contrariadas, as pessoas com TEA apresentam grande irritabilidade, o que afeta consideravelmente suas mães, pois são crises de irritabilidade e de choro muito mais intensas e demoradas do que com qualquer outra pessoa.

Como bem discutido pelos pesquisadores Sprovieri e Assumpção Jr. (2001, p.234) essas dificuldades de interações sociais apresentadas pelas pessoas com TEA dificultam o processo relacional de sua família, interferindo em sua organização interna e externa, deixando o sistema familiar permanentemente em crise. Os autores destacam ainda que as mães são obrigadas a adotarem padrões de comportamentos, rotinas e atitudes quase que exclusivamente subordinadas à doença do filho, culminando em um padrão familiar rígido e dificultando o desenvolvimento sadio dos membros da família. Em harmonia com esse trabalho, Pereira et al. (2017, p. 58) relatam a partir de sua pesquisa com um grupo de mães de autistas, que geralmente existe uma tendência dos pais desenvolverem um isolamento social em virtude das características essenciais do autismo. Não obstante também existem os problemas comportamentais subsequentes que aparecem nessas pessoas, limitando aos membros do grupo familiar a participação em atividades sociais, que poderiam constituir um precioso recurso para aprendizagem do próprio indivíduo com TEA.

É possível observar na atualidade um considerável aumento no número de casos de diagnósticos de Transtorno do Espectro do autismo. Este aumento pode ser analisado sob dois prismas: primeiro como consequência do aprimoramento científico nas áreas da neurociência e psiquiatria, que constantemente dedicam-se às pesquisas sobre autismo, buscando indicadores de risco para a síndrome a partir dos primeiros meses de vida da criança (PIRES, 2012, p.2). Quanto mais cedo se encontra o diagnóstico, mais rapidamente se iniciam os processos terapêuticos necessários ao bom desenvolvimento das crianças com a síndrome, melhorando substancialmente sua qualidade de vida, bem como a dos seus pais. Segundo, os casos de autismo estão sendo revelados socialmente, o que antes não acontecia em virtude da não aceitação do diagnóstico pela família que escondia o filho deficiente da sociedade.

Um novo relatório sobre a prevalência de autismo foi publicado pela rede CDC (Centro de Controle e prevenção de doenças) dos Estados Unidos e revela que a cada 59 crianças, uma tem autismo, sendo quatro meninos para uma menina (BAIO et al., 2014, p. 3). A Organização Mundial de Saúde (OMS) estima que existam setenta milhões de pessoas com autismo no mundo. No Brasil estima-se que sejam dois milhões de pessoas com autismo com diversos níveis de comprometimento (CÉSAR, 2015, p. 3). Os dados estatísticos apresentados demonstram a magnitude do problema e nos convidam a refletir sobre as condições em termos de saúde pública e privada, educação e espaços sociais para atender esta demanda. Em virtude do aumento de casos de autismo no mundo, bem como a necessidade de conscientização e sensibilização das pessoas, em dezembro de 2007, a ONU (Organização das Nações Unidas) decretou o dia dois de abril como Dia Mundial de Conscientização do Autismo, data em que todos os anos são realizadas diversas ações com o objetivo de conscientizar as pessoas sobre a síndrome.

De acordo com Silva (2012, p. 74), o conceito “mãe geladeira” de Kanner que por muitos anos considerou as mães de pessoas com autismo responsáveis pela enfermidade dos filhos, contribuiu para estudos psicanalíticos e culminaram em sentimentos desastrosos de culpa por parte de muitas mães. Somado ao sentimento de culpa das mães, estas ainda enfrentam diversas dificuldades ao longo da trajetória do filho com autismo. O excesso de atenção exigida nos quadros de TEA compromete substancialmente a vida das mães, afetando-as em diversos âmbitos, tais como os estudos, o trabalho, a carreira profissional, o tempo de lazer, as atividades de vida diária e a vida conjugal ou pessoal (PEREIRA, 2017, p. 62). Muitas mães acabam por desistir de sua carreira profissional por não conseguirem conciliar a alta demanda do filho com autismo com a carga-horária exigida pelo mercado de trabalho. Além da necessidade de manter uma intensa rotina doméstica, educacional e de cuidados com a pessoa com TEA, muito em virtude das características autistas de inflexibilidade, as mães ainda têm que se dedicar aos processos terapêuticos a que a pessoa se submete, como sessões com fonoaudiólogo, psicólogo, terapeuta ocupacional, fisioterapeuta, e outros profissionais disponíveis atualmente. Por outro lado, diante do alto custo do tratamento clínico do filho, do abandono do pai e da necessidade de prover para o lar, muitas mulheres precisam se dedicar intensamente ao trabalho, dependendo de uma rede de suporte e apoio de familiares ou amigos para cuidar do filho com autismo.

Neste contexto, nos questionamos sobre qual o sentido da vida para estas mães é absolutamente relevante se considerarmos os constantes desafios vivenciados por elas, que acabam por culminar em sofrimento. A logoterapia pode auxiliar na busca desse sentido, bem como na superação e compreensão desse momento.

Analisando sob a ótica da sociedade, que preza pela família perfeita estampada nas capas de revistas, novelas e filmes exibidos na televisão, uma criança com autismo ou qualquer tipo de deficiência constitui um problema, causando sentimentos de desvalia nos pais deste pequeno ser humano.

Conforme Guerra et al. (2015, p. 460) o nascimento de uma criança com deficiência traz diversas consequências na vida, no comportamento e nas emoções dos membros familiares, além de ser considerado um dos acontecimentos mais importantes na vida de um casal. O estudo dos autores aponta ainda que frente ao diagnóstico de uma deficiência, os membros familiares se desorientam com relação aos papéis que devem desempenhar, uma vez que os antigos papéis já não possuem a mesma significância.

Felizmente alguns estudos destinam-se a evidenciar o lado positivo de possuir uma das pessoas da família com deficiência. Os estudos citados por Sprovieri e Assumpção (2001, p.231) apontam as principais características positivas que emanam do contexto de famílias com pessoas deficientes, tais como o aumento da felicidade e dos laços familiares, o fortalecimento da fé, aprendizado e tolerância, crescimento pessoal e profissional. Estes estudos recentes provocam uma profunda reflexão a respeito de qual nível de amadurecimento e de aceitação que as famílias precisam ter para que sejam capazes de encontrar pontos positivos frente ao diagnóstico do autismo. Um trabalho muito interessante e positivo sobre deficiência e logoterapia do Dr. Paulo Kroeff salienta que "(...) a família pode até experimentar um crescimento na capacidade de gentileza e de compreensão, tanto para com a pessoa com deficiência, como entre os outros membros da família, desenvolvendo valores nesse sentido" (KROEFF, 2012, p. 33).

Como delicadamente tratado por Oliveira e Finelli (2014, p. 31) a mãe toma para si o compromisso e responsabilidade de cuidar do filho com deficiência, lutando contra a indiferença social, a hostilidade e o desencorajamento de muitos à sua volta. Os autores enfatizam ainda que além do papel extraordinário de defensoras dos direitos de seus filhos, as mães de crianças com autismo ainda precisam assumir diversas responsabilidades e afazeres domésticos, dedicação ao marido e outros filhos do casal, além de trabalharem fora para sustentar o lar. Todo esse excesso de compromissos e responsabilidades altera a qualidade de vida dessas mães, afetando suas vidas nos âmbitos social, profissional e pessoal.

O estudo de Oliveira e Finelli (2014, p. 31) discute sobre algo muito sério e desolador: o abandono do pai da criança com deficiência. Também os pesquisadores Henn e Sifuentes (2012, p. 31) mencionam em seu artigo sobre a paternidade no contexto das necessidades especiais diversos trabalhos que discutem a conduta dos pais frente ao doloroso diagnóstico da deficiência do filho. Pais e as mães possuem percepções distintas do problema, enquanto as mães apresentam preocupações com os fatores emocionais da criança, sua capacidade de relacionar-se socialmente e de serem felizes, pais demonstram preocupação com a aceitação social, o êxito profissional e a independência financeira do filho. A pesquisa das autoras mostra ainda que nos 415 artigos pesquisados sobre o assunto, foi evidenciada pouca ou nenhuma participação dos pais nas tarefas domésticas e nas necessidades do filho deficiente, confirmando a sobrecarga de tarefas e responsabilidades das mães.

Não é possível falar da realidade vivida pelas mães de crianças com autismo sem considerar o contexto religioso destas mulheres. O suporte emocional e as estratégias de coping incluem a crença religiosa e a fé como importantes ferramentas no processo de superação dos eventos estressantes e traumáticos. No que tange a espiritualidade e religião das mães de crianças com autismo, os estudos de Herbes e Dalprá (2016, p.141) ressaltam a importância do suporte espiritual e religioso. Fica claro para os autores que crer em um ser superior sustenta a esperança, reduz a angústia de conviver com as implicações do autismo e contribui para a adaptação da família às adversidades vivenciadas no cotidiano.

Todas as argumentações apresentadas nos estudos mencionados até o presente momento ratificam a

hipótese de que o processo terapêutico e o suporte psicológico para as mães das crianças com autismo fazem-se necessários e relevantes. Como bem elucidado em sua obra “Mundo Singular: entenda o autismo”, a autora apresenta em seu quarto capítulo a visão familiar do autismo infantil, enfatizando que a mãe, constantemente criticada pela sociedade, se culpa acreditando ter falhado na educação do filho. Por essa razão, a autora argumenta que “cuidar dos familiares, especialmente das mães, é tão importante quanto cuidar das próprias crianças.” (SILVA, 2012, p. 40). O que o presente trabalho pretende apresentar é que dentre a gama de opções de tratamentos psicoterápicos disponíveis na atualidade, a logoterapia de Viktor Frankl mostra-se como uma opção interessante.

1.2 A vivência do luto pela perda do filho idealizado

O momento em que os pais recebem um diagnóstico de qualquer tipo de doença de seu filho é quase sempre muito doloroso, em especial se este tipo de doença é algo que pode findar sua vida precocemente, algo que o incapacite para viver ativamente, ou ainda, algo que o distancie do desenvolvimento considerado “normal”. Especificamente no caso das mães de crianças com autismo, este luto apresenta-se de forma tardia na maioria dos casos, pois a confirmação diagnóstica dessa enfermidade dá-se na maioria dos casos quando a criança está com aproximadamente três anos, quando a família observa que a criança está apresentando um desenvolvimento atípico ou regressivo (SILVA, 2012, p. 5).

Em sua obra que retrata o processo de luto e aceitação da morte pelos pacientes terminais de um hospital em Chicago, nos Estados Unidos, Kübler-Ross (1994) descreve cinco estágios do processo de luto: negação, raiva, barganha, depressão e aceitação. Os estágios do luto que são descritos pela autora serão mencionados neste trabalho de forma análoga ao desenvolvimento do luto vivenciado pelas mães de crianças com autismo, que perderam seus filhos idealizados e que, na verdade, nunca existiram ou existirão.

A primeira fase é o estágio da negação e do isolamento, Nesta fase ocorre uma negação inicial do problema ou doença que assola o sujeito. A descrença de que a realidade é verdadeira provoca buscas incessantes por parte do indivíduo por algo que possa desmentir o contexto cruel em que se insere, no caso de doentes terminais há a busca por outros médicos e exames na esperança de desmentir o diagnóstico inicial e de que a primeira conclusão fosse de fato um erro (KÜBLER-ROSS, 1994, p. 52), no caso das mães cujos filhos receberam o diagnóstico de autismo, esta negação pode ser observada na busca desesperada por outros médicos para a retificação do diagnóstico de TEA (SILVA; OLIVEIRA, 2017, p. 4).

Na segunda fase, o estágio da raiva, a pergunta que se faz é: “Por que comigo?”. Essa questão que atordoia a mente das mães de crianças diagnosticadas com TEA demonstra a desorientação e a falta de sentido, em meio à dor e ao desespero. Certamente que os conceitos de Viktor Frankl responderiam esta pergunta com o argumento de que “não existe situação na vida que realmente não tivesse sentido” (FRANKL, 2013, p. 90-91), os aspectos aparentemente negativos, em especial a partir da tríade sofrimento-culpa-morte, também podem ser transformados em algo positivo, desde que enfrentados com postura e atitude adequadas. A nova pergunta que se deveria fazer para as mães de crianças autistas nessa fase do luto, a partir dos ideais de Frankl seria: E se você não tivesse a oportunidade de ser mãe como tanta mulher deseja independente de ter ou não uma criança com problemas ou distúrbios? Os questionamentos revoltosos das mães de crianças com autismo incitam a busca de respostas sobre o sentido do sofrimento. De acordo com Aquino (2014, p.71), no que tange ao sentido do sofrimento, a análise existencial de Frankl faz cinco constatações: a primeira constatação é a de que o sofrimento faz parte da vida, a segunda é a de que um sofrimento desnecessário seria masoquismo, a terceira consiste na ideia de que o sofrimento não retira o sentido da vida, a quarta é quando o ser humano não percebe um sentido no próprio sofrimento e está mais propenso ao desespero e por fim, a quinta constatação é a de que no sofrimento há o valor da atitude a ser desvelado. No estágio da raiva, as reações podem ser propagadas em diversas direções, muitas vezes sem uma razão plausível, o

que gera dificuldades da família em lidar com a pessoa nessa fase. Por essa razão, é importante que amigos e familiares tentem compreender a raiva das mães e tentem auxiliá-las no processo de luto vivenciado.

A terceira fase que constitui o estágio da barganha é o reflexo do cansaço das mães com toda a ira e desgaste da fase anterior. São feitas súplicas e clamor a Deus ou às forças universais superiores, além de promessas e de pensamentos tais como: “Se meu filho não for autista, e tudo isso não passar de um engano, eu prometo que farei trabalhos voluntários mensalmente”. Inúmeras são as tentativas de fazer um “acordo” com Deus, já que não foi possível no primeiro estágio enfrentar os tristes acontecimentos (KÜBLER-ROSS, 1994, p. 95). Viktor Frankl evidencia a postura daqueles que perdem a fé ou deixam de crer em Deus quando algo sai errado, quando tragédias acontecem. Muitas mães de autistas podem argumentar com Deus dizendo que se Deus é o “Todo poderoso” poderia ter poupado seu filho do sofrimento de ser um autista, vale destacar o pensamento de Frankl (FRANKL; LAPIDE, 2013, p. 84) quando afirma que “a gente não pode negociar” com Deus e a fé, segundo ele, ou temos fé ou não temos.

Na quarta fase, a da depressão, observa-se o esgotamento emocional de quem a raiva e a cólera já não são mais eficazes e a barganha não apresentou resultados satisfatórios. No estágio da depressão as mães de crianças com TEA não possuem somente o sentimento de tristeza, mas também de sofrimento e culpa. O estágio da depressão pode não ser superado e por essa razão, pode culminar em ideação suicida por parte da pessoa que sofre. Quando uma pessoa em sofrimento se dá conta de que possui uma responsabilidade em relação ao ente que a ama e a espera, nesse caso o filho com autismo, essa mãe e pessoa estará menos susceptível de findar sua própria vida. Em seu diálogo com Lapide, Frankl (FRANKL e LAPIDE, 2013, p. 103-104) apresenta o argumento de que não é possível ordenar que alguém ame ou tenha esperanças. A esperança só se torna esperança quando o sofredor toma consciência do seu sofrimento. Mesmo frente a sua imensa dor, ele não desiste de sua fé, e possui a convicção de que de alguma maneira tudo estará em ordem, ou chegará a sua ordem. Cabe ressaltar que não se trata de ter esperanças de que a criança não tenha TEA ou se cure, mas a esperança de que a situação se acalme e se ajeite da melhor forma possível.

Por fim, o quinto e último estágio é a aceitação. Para Kübler-Ross (1994, p.126), a aceitação não constitui um estágio de felicidade, na verdade, é quase uma fuga de sentimentos, como se a dor tivesse esvanecido e a luta tivesse chegado ao fim. Muitas mães de crianças com TEA prendem-se a esperança de cura, porém a verdadeira esperança da aceitação deve mover-se para o caminho de encontrar um sentido em suas vidas a partir da dor. Deste modo, aceitar que o diagnóstico existe e que é possível conviver com ele seria uma boa opção. De acordo com Frankl (2008, p. 102) é preciso aprender e ensinar as pessoas em desespero que não importa o que nós temos a esperar da vida, mas o que a vida espera de nós. Viver significa arcar com a responsabilidade de responder adequadamente às perguntas da vida, e cumprir as tarefas que são colocadas para nós em cada momento.

1.3 Metodologia do estudo

Para atingir o objetivo principal do trabalho, que consiste em investigar e compreender a busca de sentido e a espiritualidade das mães de pessoas com autismo na ótica da logoterapia, foi necessário buscar um instrumento que coletasse as informações necessárias de forma simples e certa. Deste modo, após a realização de pesquisas bibliográficas e por meio de orientações oferecidas por alguns profissionais de logoterapia no Brasil, foi escolhido como instrumento o Questionário Sentido da Vida. De acordo com Aquino et al. (2015, p.4-19) poucas pesquisas consideram a busca das pessoas pelo sentido, por esta razão Steger et al desenvolveram uma forma de mensurar e interpretar o sentido da vida discriminada em duas dimensões: a busca e a presença de sentido. A versão em português do questionário “The meaning in life questionnaire” contém dez itens distribuídos em duas subescalas de cinco itens cada, com o propósito de medir a presença e a procura de sentido da vida. A sub escala que representa a presença de sentido possui por objetivo detectar

a existência de sentido da vida e é avaliada por meio dos itens de número um, quatro, cinco, seis e nove. A subescala que avalia a procura de sentido possui como objetivo avaliar a procura e o processo de busca de sentido da vida que é representada pelos itens dois, três, sete, oito e dez. A versão em português foi validada respeitando os parâmetros da versão original. Os itens são avaliados de uma escala Likert de sete pontos, em que 1 corresponde a “Absolutamente falso” e 7 corresponde a “Absolutamente verdade”.

Participaram da pesquisa de cunho qualitativo e fenomenológico 18 mães de pessoas com autismo e a aplicação se deu entre os dias primeiro de outubro e vinte de novembro de dois mil e dezenove. Para garantir o sigilo das informações, bem como a utilização dos dados em futuros trabalhos e publicações, foi solicitado inicialmente que as participantes assinassem o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

Os critérios de inclusão para participação da pesquisa foram: ser mãe de pessoas com diagnóstico de Autismo, ser maior de dezoito anos de idade e concordar em assinar o Termo de Consentimento. Os critérios de exclusão foram: recusa em assinar o Termo de Consentimento e a resposta do questionário e relatos da história de vida feitos por outros familiares diferentes da mãe, tais como pai, avô, avó ou tutores.

A pesquisa incluiu a aplicação do Questionário Sentido da Vida e a História Oral temática. A pesquisa passou pela aprovação do Comitê de ética e pesquisa da Universidade Federal de Juiz de Fora e o parecer substanciado do mesmo.

Por compreender a indisponibilidade de algumas mães em estarem presentes para realização da entrevista, foi disponibilizada uma versão digital do Q.S.V. e das perguntas da História Oral Temática. Em casos pontuais nos quais alguma questão fosse mal compreendida ou que gerasse dificuldade de interpretação na análise qualitativa foi solicitado um momento presencial para sanar estas questões e melhorar a compreensão dos relatos. Cabe ressaltar que o público participante faz parte de grupos de apoio aos familiares de pessoas com autismo na cidade de Juiz de Fora ou pertence aos mesmos ambientes terapêuticos dos filhos deficientes.

1.4 Discussão sobre os resultados obtidos

Considerando que o objetivo principal deste trabalho não consiste em realizar uma análise quantitativa das respostas apresentadas nas entrevistas, será feita somente uma breve dimensão: a busca e a presença de sentido. A versão em português do questionário “The meaning in life questionnaire” contém dez itens distribuídos em duas subescalas de cinco itens cada, com o propósito de medir a presença e a procura de sentido da vida. A subescala que representa a presença de sentido possui por objetivo detectar a existência de sentido da vida e é avaliada por meio dos itens de número um, quatro, cinco, seis e nove. A subescala que avalia a procura de sentido possui como objetivo avaliar a procura e o processo de busca de sentido da vida que é representada pelos itens dois, três, sete, oito e dez. A versão em português foi validada respeitando os parâmetros da versão original. Os itens são avaliados de uma escala Likert de sete pontos, em que 1 corresponde a “Absolutamente falso” e 7 corresponde a “Absolutamente verdade”.

Participaram da pesquisa de cunho qualitativo e fenomenológico 18 mães de pessoas com autismo e a aplicação se deu entre os dias primeiro de outubro e vinte de novembro de dois mil e dezenove. Para garantir o sigilo das informações, bem como a utilização dos dados em futuros trabalhos e publicações, foi solicitado inicialmente que as participantes assinassem o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

Os critérios de inclusão para participação da pesquisa foram: ser mãe de pessoas com diagnóstico de Autismo, ser maior de dezoito anos de idade e concordar em assinar o Termo de Consentimento. Os critérios de exclusão foram: recusa em assinar o Termo de Consentimento e a resposta do questionário e relatos da história de vida feitos por outros familiares diferentes da mãe, tais como pai, avô, avó ou tutores.

A pesquisa incluiu a aplicação do Questionário Sentido da Vida e a História Oral temática. A pesquisa passou pela aprovação do Comitê de ética e pesquisa da Universidade Federal de Juiz de Fora e o parecer substanciado do mesmo.

Por compreender a indisponibilidade de algumas mães em estarem presentes para realização da entrevista, foi disponibilizada uma versão digital do Q.S.V. e das perguntas da História Oral Temática. Em casos pontuais nos quais alguma questão fosse mal compreendida ou que gerasse dificuldade de interpretação na análise qualitativa foi solicitado um momento presencial para sanar estas questões e melhorar a compreensão dos relatos. Cabe ressaltar que o público participante faz parte de grupos de apoio aos familiares de pessoas com autismo na cidade de Juiz de Fora ou pertence aos mesmos ambientes terapêuticos dos filhos deficientes.

1.5 Discussão sobre os resultados obtidos

Considerando que o objetivo principal deste trabalho não consiste em realizar uma análise quantitativa das respostas apresentadas nas entrevistas, será feita somente uma breve apresentação sobre os dados obtidos no Q.S.V. Os itens do questionário que investigam a Busca de sentido são os de número 2 (Eu estou procurando alguma coisa que faça com que minha vida tenha sentido), 3 (Eu sempre estou em busca do sentido da minha vida), 7 (Eu estou sempre procurando por algo que faça com que minha vida seja significativa), 8 (Eu estou buscando um significado ou missão para minha vida) e 10 (Eu estou procurando um sentido em minha vida). Os resultados obtidos a partir das dezoito entrevistas indicam que a maioria das mães entrevistadas está em busca de algo que faça sentido em suas vidas, uma missão ou um significado de vida. Algumas mães revelaram que não estão em busca de algo que lhes traga sentido de vida e algumas não se posicionaram, optando pelo item que representa “nem verdadeiro, nem falso”.

Os itens do questionário que investigam a Presença de sentido são os de número 1 (Eu compreendo o sentido da minha vida), 4 (Minha vida tem um sentido claro), 5 (Eu tenho uma boa consciência do que faz minha vida ter sentido), 6 (Eu descobri um sentido de vida satisfatório) e 9 (Minha vida não tem um propósito claro). No que tange às respostas apresentadas nestes itens foi possível observar que a maioria das mães relata ter consciência do sentido de suas vidas, a maioria também revela que descobriu um sentido de vida satisfatório em harmonia com a questão 9 em que boa parte das entrevistadas discorda totalmente da ideia de suas vidas não possuírem um propósito claro, assim, ficou evidenciado que boa parte das mães participantes da pesquisa possuem a percepção de possuírem sentido de vida ou de estarem trilhando o caminho para descobri-lo.

De acordo com Aquino et al. (2015, p. 14) resultados expressivos em relação à busca de sentido sugerem que esta busca decorre de uma insatisfação existencial com o presente ou o passado. Acredita-se que as expressivas respostas de busca de sentido pelas mães como sendo algo classificado como “absolutamente verdade” representa parte dessa insatisfação com a maternidade de uma pessoa deficiente, o que pode ser observado quando algumas mães participantes questionam por que a vida lhe deu filhos com autismo e também quando uma das mães participantes espera a cura do filho, mesmo compreendendo que não há relatos de cura do autismo descritos na literatura e apesar dos progressos e melhoras relativas do quadro clínico com o tratamento disponível hoje. Os dados quantitativos coadunam com os relatos da História de Vida temática das mães entrevistadas e representam o objetivo principal deste trabalho.

1.6 A logoterapia de Frankl e a espiritualidade nas mães de pessoas com autismo

Viktor Frankl foi médico neurologista, psiquiatra, nascido em Viena e de família de origem judaica. As horrendas experiências vividas nos campos de concentração nazistas permitiram que Frankl observasse na prática tudo o que estava em sua teoria sobre o sentido da vida e que mais tarde originaria a Logoterapia, a terceira escola de psicoterapia de Viena, a terapia do sentido. O alicerce da Logoterapia é constituído pela tríade: vontade de sentido, liberdade de vontade e sentido da vida e serão brevemente apresentados nesse trabalho.

Conforme incansavelmente enfatizava Frankl em suas conferências: “O sentido não pode ser dado. Deve ser encontrado” (FRANKL, 2005, p. 19). Existem três caminhos possíveis para encontrar um sentido de acordo com a logoterapia: o primeiro é criar um trabalho ou praticar um ato, o segundo consiste em experimentar algo ou encontrar alguém, tais como a bondade, a beleza, a natureza ou outro ser humano. A terceira forma de encontrar sentido é sofrendo, desta forma relaciona-se com a atitude que tomamos em relação ao sofrimento inevitável. A busca de sentido na vida do ser humano é a motivação primária em sua existência. Para que o sentido seja encontrado, é preciso que o ser humano se esforce em direção à vida, é preciso que exista Vontade de sentido.

É enriquecedor como Frankl considera que esta motivação seja o que chamamos de fé, e nos convence de que se nós quisermos “valorizar e empenhar o potencial humano em sua forma mais elevada possível devemos, antes de tudo, acreditar que ele existe e que está presente no homem” (FRANKL, 2005, p. 24). Para que o ser humano utilize esse potencial de forma positiva, é preciso fazer o melhor que puder para prosperar. Além de ser uma questão de fé, a vontade de sentido também constitui uma necessidade específica presente em todos nós.

Mesmo quando aparentemente temos tudo, ainda assim necessitamos da vontade de sentido para que a frustração e o ócio não nos afoguem no vazio existencial. Assim, pode-se concluir que a necessidade de sentido é independente de outras necessidades (FRANKL, 2005, p. 27). Conceituar fé é algo relativo dentro do universo religioso. De acordo com Guberman e Soto (2006, p. 38), fé é entendida como algo que não podemos demonstrar, mas que não representa nenhuma dúvida. “A fé tem como fundamento a crença e a confiança na existência de um inconsciente espiritual e transcende para o tu, para o nós e/ou para Deus”.

Em harmonia com os pensamentos de Frankl e com os fundamentos da logoterapia, a liberdade de vontade, que constitui seu terceiro pilar, representa a consciência do ser humano em seus atos e ações. Para que o ser humano se sinta consciente e responsável é necessário primeiramente que ele identifique pelo que e perante a quem ele se sente responsável. As mães de pessoas com autismo foram escolhidas pela vida por representarem a referência para seus filhos deficientes. Por alguma razão elas foram escolhidas para conduzir esta desafiadora maternidade e, na ótica logoterapêutica, elas devem responder a este desafio de forma responsável.

O conceito de espiritualidade na logoterapia vai além do que se conhece no senso comum. De acordo com Guberman e Soto (2006, p.33) a espiritualidade constitui um dos três elementos que compõem a existência humana, na qual transcende o logos (sentido). Um dos principais pontos que diferenciou Viktor Frankl de outros pensadores foi a sua argumentação de que o ser humano é um ser bio-psico-espiritual, ou seja, formado de corpo, mente e espírito. A logoterapia conforme descreve Xausa (2013, p.137) expressa o somato, o psico e a noogênese. O espiritual é mais amplo que o religioso ou supranatural, ele se refere ao noos ou logos (nous), também denominado de noético. Ainda segundo a autora, a espiritualidade é uma das dimensões do ser humano. A logoterapia argumenta assertivamente que a dimensão humana ou noética transcende as demais dimensões consideradas pelas técnicas psicoterapêuticas tradicionais, que são as dimensões psicológica e biológica. Importante se compreender que uma dimensão não exclui a outra e a unicidade de suas três dimensões encontra-se justamente em sua união.

Importante se faz esclarecer que para Frankl, os conceitos de religiosidade, espiritualidade e religião diferem. A espiritualidade foi contextualizada no parágrafo anterior, a religiosidade constitui um aspecto íntimo e sagrado que está no mais profundo do ser humano (GUBERMAN; SOTO, 2006, p. 77). E a religião é tratada por Frankl como “uma radicalização da vontade de sentido, na medida em que se trata de uma vontade de sentido último, de suprasentido” (GUBERMAN; SOTO, 2006, p. 77). No que tange ao conceito de religião expresso por Frankl, não é explicitado nenhuma religião específica, e Frankl ainda ressalta que a religião também não constitui a cura psíquica, mas a salvação da alma (FRANKL, 2013, p. 71).

Através da imersão nas teorias de Frankl é possível compreender o comportamento existente das mães

de pessoas com autismo. Diante do sofrimento intenso o ser humano entra em colapso e só é possível se erguer quando se encontra razões que a própria razão sozinha seria incapaz de explicar. Existe algo a mais na estrutura humana que ultrapassa o que é meramente explicável. O conceito de autotranscendência auxilia na compreensão de que para encontrar sentido e desenvolver a espiritualidade é preciso transcender o mundo. Algumas das mães participantes da pesquisa demonstraram que estão certas que encontraram sentido em suas vidas, e declararam que dedicam sua existência para cuidar do filho com autismo. Pode-se neste instante pensar que estas mães estão vivenciando a autotranscendência, colocando-se a serviço de outra pessoa por amor.

No que tange à espiritualidade das mães participantes da pesquisa, algumas argumentaram que tinham fé na cura do filho com autismo, outras se mostraram resignadas justificando que se o filho tinha autismo era por vontade divina. Sobre esta questão, Frankl esclarece: “E Deus? Ele espera e observa como o homem realiza as possibilidades criadas” (FRANKL, 2019, p. 148). Na perspectiva da logoterapia o ser humano possui liberdade para fazer-se a si mesmo, portanto, diante dos desafios que a vida, e não Deus nos apresenta, ele tem a oportunidade de escolher qual resposta irá oferecer ao desafio. Esperar que Deus cure o filho enfermo revela uma postura fatalista, apesar do livre-arbítrio.

Cabe ressaltar que existe uma diferença entre o sofrimento que carece de sentido e o sofrimento significativo. Um sofrimento necessário conduz o ser humano à realização de valores de atitude. Diante do que a fé e a espiritualidade são capazes de fazer na vida humana fica uma rica reflexão: mesmo diante dos desafios e sofrimento o ser humano é capaz de vencer dignamente.

Considerações finais

O trabalho desenvolvido contribuiu para a compreensão da relação entre a logoterapia de Viktor Frankl e as mães de pessoas com autismo. Apesar dessa pesquisa possuir cunho qualitativo, filosófico e fenomenológico, ela se faz importante na atualidade, no qual os trabalhos na área de autismo são predominantemente voltados para os processos terapêuticos das pessoas com autismo, com extrema carência de pesquisas sobre o aspecto espiritual e religioso tanto das pessoas com autismo, quanto se seus familiares. No presente trabalho observou-se que as mães entrevistadas vivenciaram os estágios do luto pela perda do filho idealizado, algumas delas podem contar com a ajuda de familiares e dos pais das crianças, pois em muitos casos é difícil a conciliação entre o cuidar do filho e o trabalho. Os emocionantes relatos também possibilitaram compreender como a espiritualidade e a fé constituem alicerces fortes para manter erguidas essas mulheres que dedicam suas vidas aos cuidados do filho deficiente. Ficou claro que quando existe a presença de sentido, o processo de aceitação da condição enferma do filho é maior. Sim, elas são capazes de serem felizes apesar do sofrimento, das angústias e experiências desafiadoras de vida e demonstraram serem sobreviventes do Holocausto social, no qual o preconceito e a discriminação sufocam e matam. A logoterapia, por ser uma escola de psicoterapia considerada recente se comparada às demais escolas tais como a Psicanálise por exemplo, ainda carece ser melhor difundida no Brasil. Que os próximos estudos possam buscar compreender como a logoterapia poderia ser útil não somente para as mães de pessoas com autismo, mas também para os próprios autistas.

Referências

AQUINO, Thiago Antônio Avellar, et al. Questionário de sentido de vida: evidências de sua validade fatorial e consistência interna. **Psicologia, Ciência e Profissão**, [online], v. 35, p. 4-19, 2015. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/1982-3703001332012>>. Acesso em: 02 maio 2019.

AQUINO, Thiago A. Avellar. **A presença não ignorada de Deus na obra de Viktor Frankl**: articulações entre logoterapia e religião. São Paulo: Paulus, 2014.

ASSOCIAÇÃO AMERICANA DE PSIQUIATRIA. **Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais- DSM**. 5. ed. Porto Alegre: Artmed, 2014.

BAIO J.; Center of disease control and prevention. **Prevalence of autism spectrum disorder among children aged 8 years** – Autism and developmental disabilities monitoring network, 11 sites, USA, 2014. Disponível em: <https://www.cdc.gov/mmwr/volumes/67/ss/ss6706a1.htm?s_cid=ss6706a1_w>. Acesso em: 01 abr 2019.

CÉSAR, Miria. **Autismo afeta cerca de 1% da população**. Belo Horizonte: Secretaria de Saúde do Estado de Minas Gerais, 2015. Disponível em: <<http://www.saude.mg.gov.br/component/gmg/story/6884-autismo-afeta-cerca-de-1-da-populacao>>. Acesso em: 20 set 2019.

FRANKL, Viktor Emil. **A presença ignorada de Deus**. Traduzido por Walter O. Schlupp e Helga H. Reinhold. 14 ed. Revisada. São Leopoldo: Sinodal, Petrópolis: Vozes, 2013.

FRANKL, Viktor Emil. **Um sentido para a vida. Psicoterapia e Humanismo**. Tradução Victor Hugo Silveira Lapenta. 11. ed. Aparecida: Ideias e Letras, 2005. p. 33.

FRANKL, Viktor Emil. **Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração**. Tradução Walter O. Schlupp e Carlos C. Aveline. Revisão técnica Helga H. Reinhold. 26ª edição. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2008.

FRANKL, Viktor Emil. **A busca de Deus e questionamentos sobre o sentido: um diálogo**. Viktor Frankl e Pinchas Lapide. Tradução de Márcia Neumann. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

FRANKL, Viktor Emil. **O Sofrimento Humano. Fundamentos antropológicos da psicoterapia**. Tradução Renato Bittencourt e Karleno Bocaro. 1 ed. São Paulo: É Realizações, 2019.

GUERRA, Camilla de Sena. Do sonho a realidade: vivência de mães de filhos com deficiência. **Texto contexto – enfermagem**, Florianópolis, v. 24, n. 2, p. 459-466, jun. 2015. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-07072015000200459&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 23 de jun 2018.

GUBERMAN, Marta; SOTO, Eugênio Pérez. **Dicionário de Logoterapia**. São Paulo: Editora Paulus, 2006.

HENN, Camila Guedes; SIFUENTES, Maúcha. Paternidade no Contexto das Necessidades Especiais: Revisão Sistemática da Literatura. **Paidéia**, Ribeirão Preto: v. 22, n. 51, p. 131-139, jan., abr. 2012. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/paideia/v22n51/15.pdf>>. Acesso em: 28 set 2018.

HERBES, Nilton Eliseu; DALPRÁ, Liane Rossales. Crianças com autismo, família e espiritualidade. **Revista Reflexus**, Vitória: ano IX, n.15, 2016. Disponível em: <<http://revista.faculdadeunida.com.br/index.php/reflexus/article/view/349>>. Acesso em: 07 set 2019.

KROEFF, Paulo. **Possibilidades e desafios da pessoa com deficiência**: contribuições da logoterapia e da teoria

sistêmica. Ribeirão Preto: IECVF, 2012.

OLIVEIRA, Juliano Fonseca; FINELLI, Leonardo Augusto Couto. Qualidade de vida de mães com filhos atendidos na APAE de Montes Claros. **Revista Bionorte**, Montes Claros: v. 3, n. 2, jul. 2014. Disponível em: <http://www.revistabionorte.com.br/arquivos_up/artigos/a78.pdf>. Acesso em: 03 abr 2019.

KÜBLER-ROSS, Elisabeth. **Sobre a morte e o morrer**: o que os doentes terminais têm para ensinar a médicos, enfermeiros, religiosos e aos seus próprios parentes. Tradução Paulo Menezes. 6ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

PEREIRA, Marília Luiz; BORDINI, Daniela; ZAPPITELLI, Marcelo. Relatos de mães de crianças com transtorno do espectro autista em uma abordagem grupal. **Cadernos de Pós-graduação em Distúrbios do Desenvolvimento**, São Paulo: v. 17, n. 2, p. 56-64, 2017. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-03072017000200006>. Acesso em: 30 set 2018.

PIRES, Sabrina Maria Ocanha. **Identificação precoce do Autismo e diagnóstico diferencial**: estudos de caso. 2012, 44 f. Trabalho de conclusão de curso (Especialização em Avaliação psicológica) – Programa de Pós-graduação e avaliação psicológica, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: 2012. Disponível em: <<https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/49110/000828787.pdf?sequence=1&isAllOwed=y>>. Acesso em: 30 set 2018.

SILVA, Ana Beatriz Barbosa; GAIATO, Mayra B; REVELLES, Leandro T. **Mundo Singular**: entenda o autismo. Versão Online. Editora Fontanar, São Paulo: 2012.

SILVA, Emanuel Natã da; OLIVEIRA, Lisandra Antunes de. Autismo: como os pais reagem frente a este diagnóstico? **Unoesc & Ciência – ACBS**, Joaçaba: v. 8, n. 1, p. 21-26, jan. /jun. 2017. Disponível em: <<http://editora.unoesc.edu.br/index.php/acbs/article/view/12240>>. Acesso em: 07 set 2018.

SPROVIERI, Maria Helena S.; ASSUMPÇÃO Jr., Francisco B. Dinâmica familiar de crianças autistas. **Arq. Neuro-Psiquiatr**, São Paulo: v. 59, n. 2A, p. 230-237, jun. 2001. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0004-282X2001000200016&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 02 abr 2019.

XAUSA, Izar Aparecida de Moraes. **A psicologia do Sentido da Vida**. A primeira obra sobre logoterapia publicada no Brasil. 2ª edição. Campinas, SP: Editora Vide, 2013.

Psicologia, generatividade, espiritualidade: da intersubjetividade à autoformação

Eunides Almeida

Pós-doutora em Psicologia e Filosofia (UFU),
Doutora em psicologia (PUC/MINAS - UNIVERSITÉ PARIS DESCARTES),
afiliação Fundação de Saúde Integral Humanística - FUNDASINUM, F
aculdade de Ciências Médicas de Minas Gerais – FCMMG

Tommy Akira Goto

Prof. Adjunto III Pós-Graduação Filosofia e Psicologia (UFU),
Doutorado Psicologia (PUC-Campinas), afiliação (UFU/MG)

Resumo: O fenômeno da transmissão psicocultural e espiritual entre gerações se revela como matriz de sentidos no processo de autoformação; abrangendo a estrutura do ser humano e a intersubjetividade como condição fundante da vida psíquica que se revela aberta à exterioridade. A constituição generativa, conforme a Fenomenologia elaborada por E. Husserl, se inicia desde a vida intrauterina e segue até a vida adulta em diferentes modos de apropriações, exibindo o nexos entre natureza e cultura na autoformação. Realizamos uma pesquisa psicológico-fenomenológica, tendo como objetivo, a partir da análise da experiência e de seus significados, chegar às vivências psíquicas específicas em interdependência com as espirituais no processo de transmissibilidade, apropriação e transformação dos conteúdos transgeracionais compartilhados, como se manifesta no Método ADI/TIP. Identificamos as vivências da generatividade, empatia, intersubjetividade, eu-psicoespiritual e suas leis e uma memória inconsciente, destacando a ação do eu-espiritual ante o legado e no dinamismo da vida psíquica e da corporeidade.

Palavras-chave: Generatividade; Espiritualidade; Psicologia Fenomenológica; Transmissão psíquica e espiritual; Intersubjetividade.

Introdução

Este estudo parte de um recorte de uma pesquisa psicológico-fenomenológica de pós-doutorado em Psicologia que buscou examinar o fenômeno transgeracional, identificando os processos de transmissão, apropriação, autoconfiguração e mudança, a partir da análise da experiência empírica e das vivências psíquicas e espirituais, tendo como instrumento de coleta de dados a intervenção psicoterapêutica do Método ADI/TIP. Verificamos que o fenômeno da transmissão é um fenômeno psicoespiritual entre gerações que se revela como matriz de sentidos que são apropriados e conformados às autoconfigurações; abrangendo a estrutura do ser humano, corpo vivo, psique e espírito e suas leis, e a intersubjetividade como condição fundante da vida psíquica que se revela aberta à exterioridade, tendo como finalidade o mundo e a vida espiritual, o que envolve a interrelação entre natureza e cultura (ALMEIDA, 2019a; ALMEIDA; GOTO, 2019a; ALES BELLO, 2014; GOTO, 2015; STEIN, 2005b). Neste quadro, a rede intrafamiliar, destacando aqui a parentalidade e a conjugalidade, se manifestou como matriz de vida psíquica, lócus formador de subjetividades, de compartilhamento da herança psicocultural das gerações precedentes, cuja matéria serve de referência para a formação psíquica dos descendentes, o que inclui as formas de viverem suas relações afetivas (ALMEIDA, 2019a, 2019b; ALMEIDA; ROMAGNOLI, 2017). Neste seguimento, a partir da descrição das experiências dos participantes, percebemos que seus “modos de ser” nas relações consigo, com o outro(s), com o mundo e as coisas, estão correlacionados, em grande parte, com os modos subjetivos passivo (corpóreo-psíquico) e ativo (psicoespiritual) de apropriação dos conteúdos transgeracionais ligados às tramas familiares contemporâneas

e ancestrais, irrestritamente contextualizados pelo mundo circunstante. Observamos, neste aspecto, a repetição de narrativas de conteúdos de sentidos transgeracionais que, ao serem apropriados, motivam os atos do eu psicoespiritual e dinamizam os estados psíquicos e corpóreos.

Neste sentido, consideramos que para falar de transmissão psíquica é necessário levar em conta como base antropológica a estrutura da pessoa humana e a abrangência da interrelação e interdependência entre as vivências corpóreas, psíquicas e espirituais e os processos culturais na constituição da vida humana. Mas para isso é imprescindível partir de um conhecimento epistemológico rigoroso, capaz de definir o que é o psíquico, os tipos de vivências psíquicas próprias deste fenômeno e as leis que o regem; contudo, sem reduzir seus estados à vida sensível, mas considerar que a vida anímica é circunspecta de psique e espírito e aberta ao mundo do espírito, sendo este constituído de culturas e abarcando os valores constitutivos, cognoscitivos, estéticos, morais, éticos e religiosos. Nesta direção, apropriamos da Psicologia Fenomenológica e a Antropologia Fenomenológica de Edmund Husserl e sua discípula Edith Stein, que nos ofereceu fundamentação epistemológico-antropológica para clarificar os processos psíquicos, espirituais, culturais e transgeracionais na formação da vida humana.

Edmund Husserl (1859-1938) a partir de sua Fenomenologia, criticou o modo como a subjetividade foi tratada pela Psicologia submetida à instrumentalização das ciências naturais, centrando-se apenas nos aspectos objetivos e colocando “o espírito como um elemento derivado da natureza física” (GOTO, 2017, p. 35), o que significou a naturalização do saber, do sujeito, da consciência e da vida psíquica, desconsiderando, desta maneira, o sentido de sua tarefa em constituir-se como ciência do ser psíquico (HUSSERL, 2006, 2012a; GOTO, 2017). Objetivando a superação deste reducionismo, Husserl e sua aluna Edith Stein (1891-1942) apontaram a falta de clareza dos conceitos utilizados pela Psicologia científica que emergia nesta vertente e que restringiu a “vida interior” e o “corpo vivo” a um corpo e a uma alma “sem alma”. Nesta direção, a Psicologia e as demais ciências do espírito (ciências humanas) passaram a naturalizar a realidade espiritual, destituindo-se assim a relevância da dimensão espiritual como fundamental para a abertura ao mundo da vida, à intersubjetividade e alteridade, para o preenchimento do sentido da existência, para os atos livres, bem como para a condição de possibilidade de qualquer processo de autoconfiguração e de mudança (HUSSERL, 2012a; STEIN, 2003a, 2005a, 2005b, 2005c; JOST; ALMEIDA, 2020). Assim sendo, Husserl percebeu a necessidade de formular uma Psicologia racional pura e não experimental, uma vez que essa Psicologia se subordinava às leis da natureza e da causalidade e determinismo psíquico (GOTO, 2015). Neste cenário, Husserl estabeleceu o projeto de uma Psicologia Fenomenológica que se desdobrou sobre a análise e descrição da estrutura e universalidade das vivências psíquicas diferenciando-as das espirituais e considerando a unidade entre ambas na totalidade das vivências do eu. Por conseguinte, o método fenomenológico possibilita examinar os fenômenos psíquicos; todavia, não pelo viés da Psicologia Empírica/científica (ciência de fatos e de realidades), e sim como Psicologia Fenomenológica (ciência eidética), aquela que considera a totalidade da experiência, mas que objetiva estabelecer conhecimentos universais de essências das vivências psíquicas, ou seja, permite levar do fenômeno psicológico à essência pura, da universalidade fática/empírica à universalidade de essência, o que oferece à Psicologia conceitos fundamentais para a compreensão da subjetividade psíquica (HUSSERL, 1990, 2001; GOTO, 2015).

Nosso estudo assim passou a examinar o processo da transmissão psicocultural e suas implicações nas subjetividades, nas autoconfigurações e nas possibilidades de mudança, a fim de analisar a experiência e seus significados e de identificar os tipos de vivências psíquicas específicas deste fenômeno e seus dinamismos. Nosso objetivo específico também consistiu em evidenciar as possíveis contribuições do Método ADI/TIP como intervenção psicoterapêutica frente ao fenômeno analisado.

1. Método

Realizamos uma pesquisa psicológico-fenomenológica, tendo como objetivo, a partir da análise da experiência e de seus significados (GIORGI; SOUSA, 2010), chegar às vivências psíquicas específicas do fenômeno (FEIJOO; GOTO, 2016; COSTA; SCHIEVANO, 2019) em interdependência com as espirituais no processo de transmissibilidade, apropriação e transformação dos conteúdos compartilhados, como se manifesta na práxis psicoterapêutica do Método ADI/TIP. A amostra de nossa pesquisa foi selecionada e composta por 4 pacientes, entre aqueles que livremente procuraram o espaço da Fundasinum¹. Ana Clara², 40 anos, curso superior. Alexandre, 47 anos, curso superior. Patrícia, 45 anos, segundo grau completo. Paulo, 48 anos, segundo grau. O presente estudo foi desenvolvido como pesquisa de pós-doutorado no programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia, Minas Gerais. Teve a sua aprovação pelo Comitê de Ética da mesma instituição, com o registro CAAE 78042317.5.0000.

A coleta de dados se realizou por meio de transcrições das gravações em vídeo de 54 sessões psicoterapêuticas por meio do Método ADI/TIP. Este método foi desenvolvido e estruturado pela psicóloga Gisela Renate Jost de Moraes (1936 -2013), no ano de 1975, a partir do atendimento ao ser humano em seu sofrimento psiconoossomático, portanto, considerando-o não reduzível aos estados psíquicos, mas destacando a integralidade da vida humana em suas em suas três esferas constitutivas – corpo próprio, psiquismo e espírito. A autora dialogou com várias áreas de conhecimento, destacando autores como Viktor Frankl, Carl G. Jung, Henri Bergson, Edmund Husserl e Edith Stein, estes dois últimos tendo continuidade de recepção através de seus discípulos. Seus pressupostos antropológico-filosóficos se fundamentam na Psicologia Fenomenológica e na Antropologia Fenomenológica de Husserl e Stein.

Por meio de uma técnica de questionamento análoga à maiêutica de Sócrates (470-399 a.C.), utilizando-se das possibilidades da consciência reflexiva e intencional (HUSSERL, 2012b) e da capacidade intuitiva de percepção do paciente (BERGSON, 1966), a autora descreve como o método possibilita o acesso aos conteúdos psicoespirituais inconscientes. Este inconsciente significa a interioridade humana plena de potencialidades e aberta à existência e à transcendência, abarcando a esfera psíquica com seus mecanismos específicos, em unidade com a categoria espiritual com suas características próprias, e estendendo-se aos valores constitutivos pré-reflexivos (JOST DE MORAES, 2016). Assemelha-se à noção fenomenológica que o compreende como uma das dimensões de apreensão da consciência, que acontece em outro nível de percepção, o qual dá-se de modo intuitivo e antepredicativo, abarcando o triplo horizonte do vivido; passado (retenção), presente (protoimpressão) e futuro (protensão), nos modos do notado e esquecido e do não notado do vivido (KRETSCHEL, 2012; KRETSCHEL; OSSWALD, 2017; ALMEIDA; GOTO, 2019a; JOST; GOTO, no prelo; HUSSERL, 2006). Husserl apresenta o inconsciente como:

[...] o fundo sedimentado da consciência, um adormecer sem dormir, a estrutura natal da subjetividade, ou seja, o ser problemático antes do nascimento, da morte e depois da morte (...) Temos então sob o título de latente não algo oculto, algo velado, que se deixa revelar, que tem um em-si, e que, como tal, é experiencial e explícito segundo características de experiências particulares [...] (HUSSERL, XV, 1973, p. 608)

Desta maneira, percebe-se que as vivências e as experiências humanas não se sucedem ou se reduzem,

¹ Instituição que agencia o ensino do Método ADI/TIP como especialização Lato Sensu, em parceria com a Faculdade de Ciências Médicas de Minas Gerais.

² Os nomes são fictícios.

nem se registram ou são retidas apenas de modo consciente e reflexivo e, ainda, aquilo que permaneceu como fundo é acessível, dado que se deixa revelar. Seguindo esta compreensão, optamos pela ADI, Abordagem Direta do Inconsciente, que refere-se ao caminho metodológico de questionamento direto à interioridade humana, à subjetividade anímica, circunspecta de espírito e psique, que autoriza o acesso direto às vivências psíquicas e espirituais mais originárias e seus conteúdos, inclusive os transgeracionais, que se encontram registrados em um nível inconsciente (JOST DE MORAES, 2016). Tanto aqueles conteúdos que são positivos ou construtivos, quanto negativos ou destrutivos.

O Método ADI/TIP possui quatro etapas: A) consulta médica avaliativa. B) EPTs (13 sessões) ou exercícios preparatórios em áudio com música de fundo, com temas específicos ligados ao autodistanciamento, à inversão direcional, à percepção e atuação da esfera ativa sobre a passiva e à motivação para mudanças de posicionamento, objetivando a prática de percepção interna das vivências de forma simbólica (ALMEIDA, 2019b, ALMEIDA; GOTO, 2019b; JOST DE MORAES, 2008, 2016; JOST, 2009; JOST; GOTO, no prelo; NUNES-SILVA, 2016). C) Visiotrons (4 sessões) ou técnica terapêutica auxiliar que treina o paciente a perceber intuitivamente e conscientemente os conteúdos psíquicos registrados em sua interioridade. D) Inicia-se a Terapia de Integração Pessoal, processo psicoterapêutico em suas etapas e desdobramentos realizado num período de 10 a 15 sessões. Neste quadro metodológico realiza-se um “Processo circular”, composto pela “Fase diagnóstica”, “Fase terapêutica”, “Positivização”, “Fechamento” e “Testagem” para cada núcleo de sofrimento psicoespiritual abordado (JOST DE MORAES, 2016).

Na Fase diagnóstica localiza-se, pela memória inconsciente, por meio de um questionamento rigoroso e não indutivo ou sugestivo, o acontecimento, no sentido estritamente fenomenológico (ROMANO, 1999), diante do qual a pessoa se posicionou e se autoconfigurou, exatamente como foi vivido, significado e registrado, alcançando os motivos e as motivações correlacionados aos sofrimentos psicoespirituais constituídos, tanto em termos de sua origem, estruturação quanto em suas várias formas de expressão na vida anímica e corpórea e na existência. Para Romano (1999), existem experiências vividas em certos *acontecimentos* que alteram radicalmente a vida de uma pessoa e a percepção que ela possui sobre si mesma e sobre o mundo no qual vive. Esta experiência é vivida de forma tão ativa e com tal implicação que conduz a pessoa a uma transformação pessoal, pois aquilo que lhe sobrevém de forma insubstituível a faz emergir sempre nova, outra e imprevisível. “[...] compreender o acontecimento é compreender-se a si mesmo a partir dele, avaliando a imensa diferença de si mesmo que ele faz surgir”, permitindo apreender melhor e de outra maneira, trazendo um mundo de novas possibilidades (ROMANO, 1999, p. 210, tradução nossa)³. Nota-se, portanto, que este procedimento objetiva chegar à síntese do sofrimento psicoespiritual registrado nestas experiências, passando da compreensão “[...] intelectual do sofrimento à percepção profunda intuitiva (pré-reflexiva) do vivido” (JOST DE MORAES, 2016, p. 465). Logo, o paciente descreve como configurou sua realidade subjetiva a partir dos significados dados, ao acontecimento, a si mesmo e às pessoas que dele fazem parte. Deste modo, o Método ADI/TIP possibilita o acesso direto às vivências psíquicas originárias – mesmo àquelas correspondentes à fase intrauterina – e aos conteúdos transgeracionais que as atravessam, os quais são apropriados de modo pré-reflexivo e inseridos na formação da pessoa. As vivências originárias, no sentido fenomenológico, são aquelas nas quais pela primeira vez o olhar se volta para a exterioridade e percebe diante de si alguma coisa que em seguida é tomada de modo pessoal e registrada na subjetividade e, a partir daí, passa a motivar as vivências posteriores (STEIN, 2005b). Podemos considerá-las igualmente a partir do conceito de “horizonte originário”, desenvolvido por Husserl (2017), aquela massa hereditária que

³ “[...] comprendre l'événement, c'est se comprendre soi-même à partir de lui, en mesurant l'incommensurable écart d'avec soi que celui-ci a fait surgir.”

deixa suas primeiras impressões, momento no qual ocorre a primeira hylé ou primeira afecção, apreensão e preenchimento da criança ainda na carne materna.

Na Fase terapêutica, utiliza-se igualmente da técnica do questionamento a fim de fazer emergir à luz da consciência reflexiva outros horizontes do vivido que não foram notados (inconsciência), mas apreendidos de modo pré-reflexivo, a fim de *“trazer o não notado ao olhar puro”* e *“dar clareza e sempre mais clareza ao que antes permanecia obscuro”* (HUSSERL, 2006, p. 188, grifo nosso), o que ocasiona, por seu turno, a possibilidade de nova compreensão e de um novo sentido mediante a percepção de aspectos da totalidade do acontecimento que não foram percebidos ou foram ignorados (ALMEIDA, 2019b; ALMEIDA; GOTO, 2019a). É justamente esta clareza e compreensão que permite a reconfiguração do vivido e da autoformação.

2. Análise pós-estrutural da experiência empírica e discriminação das vivências psíquicas e espirituais

Devido à extensão do material recolhido, descreveremos parcialmente o quarto passo metodológico, a estrutura geral de significados (GIORGI; SOUSA, 2010) e especificamente o quinto passo, correspondente à identificação dos tipos de vivências psíquicas características do fenômeno pesquisado (FEIJOO; GOTO, 2016), o que permite um diálogo e análise entre os significados da experiência empírica e as essências psicoespirituais presentes.

2.1 A autoconfiguração frente à generatividade

Na determinação da estrutura geral de significados psicológicos dados às experiências originárias vividas no processo de autoconfiguração, identificamos apropriações de heranças psíquicas intrafamiliares e culturais ligadas aos sofrimentos psíquicos, a partir de acontecimentos (fenomenológicos) vivenciados e emocionalmente importantes e de seus significados particularizados. Nessas estão rupturas e distorções de sentidos e valores fundantes e correspondentes às necessidades humanas psíquicas, espirituais e existenciais essenciais para as relações inter-humanas, interculturais e intercomunitárias, como: a experiência de amar e ser amado, a experiência da confiança, do pertencimento, do reconhecimento, da liberdade e do sentido de vida (SAINT-ARNAUD, 1984; FRANKL, 1990; WINNICOTT, 1999; JOST DE MORAES, 2016; ALMEIDA, 2019a; JOST; ALMEIDA, 2020, STEIN, 2003a, 2005b). Rupturas de sentidos cujos significados atribuídos ao vivido – como *“eu sou descartável”, “eu sou inútil”, “o amor é uma armadilha/ aprisiona/ enfraquece”, “homens não amam/ usam sexualmente a mulher e depois descartam/ não são confiáveis”, “mulheres são descartáveis/ não têm liberdade/ não têm voz”,* dentre outros – limitaram e alteraram: a) a autopercepção, ocasionando uma incongruência entre o eu e o si mesmo; b) a abertura e a autotranscendência para o fechamento e autocentramento; c) a percepção e a relação afetiva com a alteridade, motivando atitudes destrutivas e antiéticas; d) a percepção sobre o sentido de vida, gerando seu obscurecimento e o vazio existencial. Essas alterações resultaram dos sentidos transgeracionais destrutivos compartilhados ligados às tramas familiares, mas especialmente da resposta singular conformada às situações sofridas, ocasionando diversos prejuízos na autoconfiguração e nas relações interpessoais. Todavia, também foram evidenciados experiências e sentidos construtivos de um legado familiar e cultural, pela riqueza de valores, como referenciais estruturantes que proporcionam a continuidade, o pertencimento, a congruência e a autorrealização, contribuindo como espaço favorável para uma autoformação mais correspondente ao *“ser si mesmo”*.

Em síntese, evidenciamos que as vivências destas experiências são preenchidas de significados mediante acontecimentos cujos conteúdos de sentido dotados de valor são apresentados à vida passiva (corpóreo-psíquico) e ativa (psicoespiritual), apropriados e significados de modo pessoal, tanto aqueles que são construtivos como os destrutivos (JOST; ALMEIDA, 2020, ALMEIDA, 2019b; ALMEIDA; GOTO, 2019b; STEIN, 2005b). Além disso, desvela-se que as vivências originárias e aquelas que seguem motivadas, independente

dos conteúdos de sentidos que as preenchem, apresentam em seu alicerce a experiência do amor – revelado como um ato espiritual de abertura à alteridade e como valor constitutivo e pré-reflexivo, confirmando ser esta uma das necessidades humanas primordiais e fundantes do desenvolvimento da vida psíquica saudável (ALMEIDA, 2019a; SAINT-ARNAUD, 1984; JOST; ALMEIDA, 2020; JOST DE MORAES, 2016; STEIN, 2003a, 2005a, 2005b) – ou a experiência do desamor, evidenciado como um eixo no qual se estruturam diversas formas de sofrimentos espirituais, psíquicos e existenciais do ser humano (JOST; ALMEIDA, 2020; JOST DE MORAES, 2016). Com efeito, o amor se mostra como um ato espiritual (esfera ativa) e um sentimento (esfera passiva) correspondente à capacidade humana de abertura à experiência intersubjetiva, no sentido de valorização, conhecimento e reconhecimento orientado a si mesmo e à alteridade; ato que é capaz de vivificar, fortalecer e conferir ao outro energia para realizações inesperadas (STEIN, 2003a, 2005a, 2005b). Assim, a experiência do amor se inicia como um sentimento sensível, todavia, penetrando o mundo dos valores, atrela-se às vivências da empatia e da comunidade, caracterizando-se, para além dos estratos psíquicos, como ética fundamental que orienta as relações inter-humanas, portanto, imprescindível para a formação e autoformação (STEIN, 2005a, 2005b; ALMEIDA, 2019a; JOST; ALMEIDA, 2020; ALMEIDA; ROMAGNOLI, 2019). Sendo a comunidade (neste caso a familiar) um lócus de formação da subjetividade e do caráter, a tomada de posição nas relações interpessoais – diferenciadas como positivas, como o amor, o reconhecimento, a confiança, ou negativas, como a desconfiança, o desamor, o não reconhecimento e ódio – pode intervir diretamente na formação do outro, uma vez que este é afirmado ou negado como pessoa (STEIN, 2005b; ALMEIDA, 2019a, 2019b). O conceito de comunidade, tal como cunhado por Edith Stein (2005b), abrange cada comunidade com suas diferenças histórico-culturais e suas inserções na comunidade universal – a humanidade; dando visibilidade a importantes aspectos da dimensão espiritual, seus desdobramentos e diversas expressões, expondo que comunidade, empatia, amor e ética apresentam uma estreita interrelação e são fundamentais para a autoformação e para as relações interpessoais, intercomunitárias e interculturais. Neste sentido, é considerada a associação mais favorável para a autoformação e o desenvolvimento da pessoa (ALES BELLO, 2015; STEIN, 2005b). Notamos, portanto, que a relação entre pessoa e comunidade coloca em evidência questões éticas para a formação e autoformação em qualquer cultura, uma vez que a formação do “nós” (comunidade) não extingue ou apaga a pessoa (identidade pessoal/singularidade). Em função das qualidades que caracterizam e orientam os laços interpessoais, comunidade se traduz pela reciprocidade, pertencimento, reconhecimento, solidariedade, interesse e responsabilidade para com a formação e a vida alheia – aspectos que sinalizam em sua base a *abertura* de um indivíduo ao outro, condição para o desenvolvimento da pessoa em direção a “ser si mesma”. Neste seguimento, observamos que as rupturas que se iniciaram na esfera espiritual são originárias de diversos sofrimentos psíquicos, quando remetem às autoconfigurações alicerçadas em experiências que negam à pessoa estas necessidades basilares. Diante do exposto, examinamos que os conteúdos compartilhados e apropriados exigem vivências psíquicas possibilitadoras deste processo, que permitem aclarar o fenômeno da transgeracionalidade e autoformação que se manifesta no processo psicoterapêutico do Método ADI/TIP em todas as etapas da vida humana.

Passemos então ao quinto passo da análise psicológico-fenomenológica, ou seja, as seguintes vivências psíquicas no fenômeno transgeracional: a) da generatividade, distinguindo os diferentes modos de apropriação; b) da empatia e intersubjetividade na transmissibilidade e constituição da vida psíquica; c) do eu-psíquico e do eu-espiritual e suas leis na autoconfiguração; d) de uma memória não consciente e pré-reflexiva de um mundo pré-dado.

O fenômeno da transmissão psicocultural e espiritual entre gerações se apresentou como matriz de sentidos e de significados para a autoformação. Processo que expõe que a subjetividade anímica – circumspecta de psique e espírito e suas respectivas leis – se funda na interrelação com a exterioridade. O eu que vivencia o fenômeno transgeracional é composto em sua totalidade pela subjetividade psicológica, esfera passiva regida por leis causais do tipo qualitativo, e pela subjetividade transcendental (Husserl) ou espiritual (Stein), o eu

que é sujeito ativo e autoconstituente, constitutivo de intelecto, propósito, vontade e atos livres, regido por leis motivacionais ou espirituais que despertam a aspiração, o querer e a decisão (STEIN, 2005b; HUSSERL, 2006, 2012a; GOTO, 2015). No centro da estrutura da pessoa se distingue o “eu pessoal”, aquele que se exprime como o princípio formador e que prescreve um modo singular à autoconfiguração, sendo também aquele que anima o corpo vivo (STEIN, 2005a, 2005b). Neste seguimento, nota-se que a coexistência das leis da subjetividade demonstra a possibilidade de o eu-espiritual distanciar-se e agir sobre a realidade psíquica e de uma causalidade como efeito do querer e do livre realizar. Deste modo, temos que aquilo que se repete de geração em geração não pode ser considerado reduzido ao estrato psicofísico e suas leis, como sendo apenas o resultado de uma determinação psíquica, questão que eleva a identificação e a repetição da herança psíquica ao *status* de atos livres ou espirituais (ALMEIDA, 2019a; ALMEIDA; ROMAGNOLI, 2016). A unidade entre o eu psíquico e espiritual elucida que a vida psíquica abrange um conjunto de experiências “que vão desde os estados não espirituais até respostas afetivas de alto nível espiritual”, por serem respostas valorativas às provocações do mundo (HILDEBRAND, 2009, p. 60). Destarte, assim como as vivências espirituais, as vivências da dimensão afetiva – aqui destacamos os sentimentos intencionais – também possuem uma referência intencional, uma direção da consciência ao objeto, de modo que os acontecimentos e conteúdos de sentidos compartilhados são apercebidos com a sua coloração sentimental, justificando que os sentimentos e os afetos são suscitados, motivados e tonalizados pelos valores que se aninham nessa esfera (QUEPONS, 2013, HUSSERL, 2012b).

A transmissibilidade ocorre por meio da vivência intersubjetiva, sendo a intersubjetividade uma relação fundante da vida psíquica, uma vez que a intencionalidade na vida da *psique* se desvela como condição psicológica humana e que a necessidade do outro é exigência para sua constituição (ALES BELLO, 2014; GOTO, 2015; STEIN, 2005b, 2005c). O ato empático é um ato espiritual que se exprime como a sede e o princípio vital da intersubjetividade, da vida compartilhada entre sujeitos e gerações, o que implica em encontro, comunicação e coparticipação espiritual, assim como no reconhecimento de si e da alteridade, condição para a formação autêntica do “nós”, evidenciando questões que remetem às condutas nas relações intersubjetivas e que expõem, por conseguinte, uma fundamentação empática do campo ético (ALES BELLO, 2004; ALMEIDA, 2019a; JOST; ALMEIDA, 2020; JOSGRILBERG, 2013). A empatia, como afirma Stein (2005c), se revela como o caminho vivido para o outro e também para o transcendente na busca de respostas às questões existenciais: como a busca de tornar-se si mesmo e de sentido (JOSGRILBERG, 2013; ALMEIDA, 2019a). Este ato só é possível após o nascimento e o despertar do eu-espiritual, todavia, o mundo compartilhado ocorre desde o estrato sensível do corpo ao terreno da vida psíquica e espiritual, de modo que nas sínteses destas unidades estão implícitos os valores, a ética, a historicidade, a cultura, a religião e as tradições no processo de autoformação (HUSSERL, 2017). Logo, a vida psíquica se mostra contextualizada e carrega consigo a exterioridade em sua historicidade, em uma narrativa de um horizonte familiar, cultural e religioso que é sempre compartilhado; processo que possui diferentes modos de apropriação em cada etapa da vida humana, exibindo a intencionalidade na continuidade de passado e tradições, na cadeia de gerações, na atividade espiritual/cultural (STEIN, 2005b; JOSGRILBERG, 2017b; LÓPEZ LÓPEZ, 2016; PERREAU, 2013).

A constituição generativa como sucessividade, tradicionalidade e dinâmica intersubjetiva comunitária se inicia desde a vida intrauterina e segue até a vida adulta em diferentes modos de apropriações, da corporeidade à vida psicoespiritual, expondo o nexo entre natureza e cultura na autoformação e elucidando como a vida biológica, psíquica e espiritual, desde o princípio, encontra-se imersa na cultura e na cadeia de gerações (JOSGRILBERG, 2017b; LÓPEZ LÓPEZ, 2016; PERREAU, 2013). É no corpo que ocorrem as primeiras apropriações de sentidos e significados que partem das formas pré-reflexivas, a exemplo dos sentidos corporais, sentimento, paixão e emoção; e se desdobram até outras formas de apropriação que são próprias da consciência reflexiva, como a ideação do sentido, sentido significado na língua, sentidos compreensivos como sentido da vida ou sentido do ser. “Antes da consciência intencional o corpo humano revela camadas

de intencionalidade pré-conscientes” (JOSGRILBERG, 2017b, p. 306) e sintetiza as primeiras relações “como intencionalidade dos instintos, depois acede a outros níveis de apropriação em estruturas teóricas, volitivas, de sentimentos reorganizados” (JOSGRILBERG, 2017b, p. 303). Neste seguimento, percebe-se como o processo de apropriação da matéria cultural se inicia por meio do corpo, ainda na vida intrauterina – etapa na qual o pré-eu é presenteado com uma massa hereditária que, por sua vez, é apropriada de modo pré-reflexivo –, e segue seu curso em outros modos de apropriação do eu psíquico e, por fim, apropriação do despertar da consciência de si, do eu transcendental, momento no qual o ato empático se torna a sede do compartilhamento do mundo humano, mundo cultural (JOSGRILBERG, 2017a, 2017b; LÓPEZ LÓPEZ, 2016; ALES BELLO, 2019; HUSSERL, 2017). Assim, autoriza-se a compreensão do elo indissociável entre natureza e cultura desde o terreno hilético até a vida ativa dos atos livres, demonstrando que este é um processo aberto e contínuo e como o compartilhamento de sentidos do mundo espiritual/cultural interfere no processo de autoformação em todas as etapas da vida humana. A análise psicológico-fenomenológica elucida este fenômeno, destacando a possibilidade da ação do eu-espiritual em posicionar-se em relação à realidade psíquica e à herança intrafamiliar, cultural e espiritual, tanto na apropriação dos conteúdos compartilhados quanto na transformação destes, podendo alterar o dinamismo da vida anímica e da corporeidade.

Pelo exposto, e conforme pesquisa realizada, evidenciamos que existe uma memória de conteúdos psicoespirituais não conscientes que se refere à rede intrafamiliar e a um mundo horizonte cultural pré-dado dos quais a pessoa que surge, torna-se herdeira (JOST DE MORAES, 2016; ALMEIDA, 2019b; PERREAU, 2013). Ao analisar as estruturas subjetivas que comportam a recordação de nossas experiências, Husserl esclarece que tudo aquilo que é percebido e vivido permanece retido (retenção) e registrado em outro nível de apreensão da consciência (inconsciente), podendo ser esquecido com o passar do tempo, mas também rememorado mediante associações e estímulos específicos (KRETSCHEL, 2012; KRETSCHEL; OSSWALD, 2017; HUSSERL, 2006); assertiva que autoriza o acesso, por meio de uma intervenção psicoterapêutica, aos conteúdos psicoespirituais apropriados e retidos, tal como se verifica na abordagem do Método ADI/TIP (ALMEIDA, 2019b; ALMEIDA; GOTO, 2019a; JOST; GOTO, no prelo). Todavia, a matéria apropriada por meio de uma intencionalidade pré-reflexiva, na vida intrauterina, não é passível de ser rememorada devido à ausência de sínteses (KRETSCHEL; OSSWALD, 2017), mas isso não significa que não possa ser acessada por meio de uma intervenção, como observa Jost de Moraes (2016) em sua experiência clínica.

2.2 As vivências espirituais na reconfiguração de si mesmo

A autoformação e a reconfiguração de si mesmo evidenciaram que as vivências típicas da vida ativa (eu-psicoespiritual) são fundantes e autodeterminantes na interface com as vivências psíquicas ante a questão da generatividade. Existe um dinamismo contínuo no fluxo das vivências e seus correlativos e conexões de sentidos subjetivos e intersubjetivos, de modo que tanto as vivências quanto seus conteúdos não permanecem rígidos e inalterados ao longo da existência, pois estão sujeitos à aspiração de tudo aquilo que conduz à plenificação, à perfeição e ao ser si mesmo, bem como aos anseios que nascem das motivações nas experiências vividas e, por fim, à mão criativa que lhes imprime sua tonalidade particular (STEIN, 2003a, 2005a, 2005b). O ato criativo é genuinamente um ato espiritual que permite a mudança e que emerge das profundezas do eu, unidade psicoespiritual, e se revela desde muito cedo na imprevisibilidade e singularidade das respostas que ultrapassam os limites impostos pela natureza e cultura, deixando seus vestígios de espontaneidade nos movimentos da mão que orchestra as vivências, ganhando luz, forma e expressividade; evidenciando o quanto “a formação desde fora tem que contar com a formação desde dentro” (STEIN, 2003b, p. 178,

⁴ “[...] la formación desde fuera tiene que contar con la formación desde dentro.”

tradução nossa⁴, 2005a, 2005b; ALMEIDA, 2019a). Deste modo, o ato criativo atravessa a autoconfiguração e reconfiguração e possui a participação ativa de um núcleo pessoal, o eu pessoal, de maneira que qualquer processo de mudança não pode ser traduzido e reduzido sob a ótica da causalidade psicofísica, mas refere-se a uma causalidade que emerge da vontade e liberdade, uma vez que remete à aspiração e realização de um valor e de um propósito, sendo um deles a exigência e necessidade de “tornar-se si mesmo” (STEIN, 2003b, 2005a, 2005b). Tornar-se si mesmo é inerente à condição humana e exhibe qualidades como o *dever* formar-se a si mesmo, que implica em responsabilidade, e como o *poder* de autoformação, que abrange os atos livres; processo que se desenlaça na intersubjetividade – considerando que a pessoa não possui uma consciência geral do que deveria ser –, quando na busca de modelos e valores para um modo de ser e de ação, são exigidos critérios de eleição que orientem a vontade e a liberdade (STEIN, 2003a, 2005a). Ocorre que, quando a forma dada ao “si mesmo” se encontra em contradição com a retrorreferência do que a pessoa deveria “tornar-se” em congruidade com suas qualidades singulares, esta incongruência entre o “eu pessoal” (que é constituinte e autodeterminante) e o “si mesmo” (que diz respeito à forma e à resposta individual à exigência de fazer de si algo concreto), tende a gerar uma extrema angústia que, se por um lado pode conduzir à autorrejeição e ao desespero, por outro lado, pode manifestar-se como uma inquietude da alma em razão da exigência de uma autoformação autêntica e como um despertar e tomada de consciência que reclamam a atualização, o verdadeiro propósito e a reconfiguração de si mesmo (TILLICH, 1976; ALMEIDA, 2019a, 2019b; STEIN, 2007, 2003a).

Diante disso, apreendemos que o reposicionamento diante do vivido é demarcado por um núcleo pessoal que “determina por si mesmo aquilo que acontece com a totalidade do ser vivo”, tendo em mente que desde o princípio da evolução revela-se, nesse núcleo, uma disposição original que confere a toda ação uma específica direção (STEIN, 2005a, p. 792, tradução nossa)⁵. Conforme demonstraram os participantes desta pesquisa e asserta Stein (2005a), em meio aos estados corpóreos e psíquicos, distinguem-se os sentimentos vitais espirituais – atrelados aos valores dos quais se faz a experiência – que se apresentam ao eu como uma espécie de luz interior que contempla a vida da consciência empírica e transcendental, de modo que qualquer mudança em termos de reconfiguração, embora altere a corporeidade e a vida passiva, não é reduzível aos mecanismos psicofísicos e suas leis. Nesta continuidade, distingue-se que o estado causal interno possui diferentes pontos de partida, aquele qualitativo diz respeito tanto ao estado da energia vital orgânico-psíquica e quanto ao estado da energia vital espiritual. O primeiro estado se apresenta codeterminado pela qualidade do corpo material e pelas vinculações causais externas nas quais se encontra (orientação naturalista). O segundo estado se evidencia codeterminado pelas impressões refletidas a partir do mundo espiritual e pelos dinamismos da afetividade, orientados pelo sentido (orientação personalista), os quais devem seu impulso a um aspecto objetivo vivenciado. Aqui se destacam, de maneira peculiar, os impulsos da vontade, regidos pelas leis motivacionais e com certa capacidade de liberdade e de intervenção do eu, dentre outras possibilidades, de paralisar efeitos originados pelos transcurso causais. Neste aspecto, a ação da vontade, fundada nas motivações para uma realização, permite não apenas estas paralisações, mas novas autoconfigurações, de modo que o “tornar-se si mesmo” se refere a um processo contínuo e aberto à existência (STEIN, 2003a, 2005b). Cabe aqui ressaltar, como afirma Stein, que “o que era, resulta formado de novo pelo que a pessoa recebe agora em si e pela atitude que toma ante esses elementos novos” (STEIN, 2003a, p. 722, tradução nossa)⁶. Neste sentido, pode-se perceber que o espaço psicoterapêutico, seja qual for a linha de intervenção

⁵ “La ‘vida’ se manifiesta en el hecho de que el ‘núcleo’ determina por sí mismo qué es lo que acontece con la totalidad del ser vivo.”

⁶ “Lo que era, resulta formado de nuevo por lo que la persona recibe ahora en sí y por la actitud que toma ante esos elementos nuevos.”

da Psicologia, aqui referindo-se à intervenção do Método ADI/TIP, demonstrou ser um lócus de descobertas de horizontes antes não perceptíveis à consciência empírica e transcendental, oportunizando e motivando novas reflexões e apropriações e, conseqüentemente, autorizando os participantes a serem “formados de novo” (STEIN, 2003a), convertendo-se a uma nova autoconfiguração.

Todavia, quais especificidades de experiências e tipicidade de vivências estruturais potencializam o processo de mudança e de ressignificação e nova autoconfiguração?

Na determinação da estrutura geral de significados psicológicos ligados ao processo de reconfiguração, evidenciou-se que, ao trazer à consciência reflexiva os horizontes não notados do vivido, possibilitou-se maior clareza da totalidade do acontecimento, alterando a percepção deste e gerando nova rede de conexões de sentidos e significados que alteraram a autopercepção, os estados psíquicos e a qualidade dos vínculos interpessoais. E é justamente neste momento que ocorreu a reconfiguração do vivido e de “si mesmo”, considerando que o ser humano é possuidor de liberdade e tem em suas mãos os mecanismos de mudança (STEIN, 2003a). Processo que contemplou, igualmente, o acesso de outras experiências em acontecimentos dotadas de valores transcendentais e possibilitadores do resgate das necessidades psicoespirituais, conforme citados; o amor, a confiança, o reconhecimento, o pertencimento, a liberdade e a percepção das qualidades singulares, gerando, por seu turno, uma nova autopercepção mais congruente entre o “eu” e o “si mesmo”. Em face do exposto, corroborando Stein (2005b), percebemos que existem vivências específicas *psíquicas*, mas sobretudo *espirituais*, que autorizam o processo de transformação e reconfiguração – o domínio dos *atos livres*, que abrange a tomada de consciência e reflexão, a tomada de posição mediante um *querer* ou *vontade* motivada ante um valor e um *propósito* e, por fim, a *decisão* e *realização* como um ato de resposta. Neste seguimento, verificamos que é impossível existir um “eu” sem que exista liberdade, já que esta é uma vivência constitutiva que permite ao “eu” ser “pessoa” e ser “si mesmo”, o que desperta a consciência de seu dever e responsabilidade na autoformação, o que inclui a formação do próprio caráter (STEIN, 2005a, 2005b). Nesta sequência, Stein (2005b) certifica que o agir pressupõe um querer e ambos necessitam de um *propósito* e de um *critério* para o reconhecimento e a autoafirmação de um valor, o qual deverá sair do campo da intenção para se integrar ao próprio eu no sentido de vivê-lo em si mesmo e despertá-lo para a realização daquilo que *se deve ser* (ALMEIDA, 2019; ALES BELLO, 2000; JOST, 2014; STEIN, 2005b). Logo, nota-se em suas análises que, embora os atos livres pressuponham um motivo, eles precisam de algum impulso – que não é motivado em si mesmo – a fim de que se concretize uma ação. É por essa razão que as motivações por si mesmas não podem determinar o agir, pois é necessário que algo mais entre em cena: o querer. Portanto, os atos propriamente livres se dirigem a um propósito e pressupõem um posicionamento da vontade para aquilo que o eu quer e se propõe a realizar. Todas estas características da vida espiritual indicam a interrelação entre o núcleo pessoal e a força que emana da vontade e exibe capacidade de levar a cabo um propósito. Soma-se a isso o fato de que o eu possui energia própria e aparece como um primeiro começo, por conseguinte, como lugar de ordem do acontecer, uma vez que dele depende que as exigências que emergem em suas experiências se cumpram ou não; e por essa razão ele é considerado responsável de suas ações e omissões (STEIN, 2005b).

E quando o *querer* se encontra *dividido* entre valores contraditórios, como no caso dos participantes da pesquisa que apresentaram conflitos entre suas antigas crenças ligadas aos seus sofrimentos psíquicos e aqueles sentidos e valores que poderiam conduzi-los a uma reconfiguração mais congruente entre o eu e o si mesmo? Ales Bello (2015) especifica que o querer e o agir mediante um propósito estão conectados à estrutura da vida ética e por isso é uma questão de aceitar ou não algum valor. Neste aspecto, partindo da possibilidade, como assertam Stein (2005b) e Jost de Moraes (2016), de trazer à tona em sua totalidade aquilo que permaneceu retido (retenção) das experiências, tornando presentes as vivências e seus conteúdos – identificamos que os participantes, ao retomarem experiências passadas revestidas de valores construtivos que favoreciam a relação com a alteridade e consigo mesmos, apresentaram que o *querer* não mais

permanecia dividido, ao contrário, tornava-se adesão e ação ao experimentarem internamente o sentimento de encontro com a verdade, de pertencimento, de estarem em si mesmos, em congruência com o próprio “eu” e seu sentido existencial. Tudo isso justifica que gerador e gerado não são elos de cadeia do acontecer causal, pois o que foi gerado aqui se mostrou como o efeito de um querer que brotou da experiência de um *valor* e de um *propósito* (STEIN, 2005b; ALMEIDA, 2019a, 2019b). E o querer e o propósito podem ser transformados ao longo de uma existência, porque até as vivências se modificam, e os acontecimentos novos exigem respostas e nem mesmo os sentidos tomados do mundo são forçados a permanecerem os mesmos.

Conclusão

À face do exposto, esta pesquisa evidenciou que o processo de autoformação se inicia em uma comunidade intrafamiliar e seu horizonte histórico-cultural contornado de outros horizontes culturais diversos, seguindo para outros espaços de formação; todos eles atuantes como matriz de vida psicoespiritual contemporânea e ancestral que é compartilhável e apropriável de maneira singular. Este processo envolve a relação entre pessoa e comunidade e circunscreve as vivências psíquicas e espirituais, suas leis e as necessidades essencialmente humanas para que existam condições para ser “pessoa” e “tornar-se si mesmo”. Observamos que o espaço se torna desfavorável quando a matéria compartilhada mina as possibilidades de desenvolvimento da pessoa e de sua singularidade. Neste sentido, este estudo demonstrou a importância de dar visibilidade à *dimensão espiritual*, presente na estruturação psíquica, uma condição humana, realidade presente em todas as áreas de atuação da psicologia e que permite a abertura à existência, o conhecimento e reconhecimento da alteridade e de si mesmo, o estabelecimento de critérios de adoção de valores que possibilitem as relações intersubjetivas de forma ética, a consciência da responsabilidade das respostas individuais e comunitárias, a apropriação do sentido existencial e a autoformação como um processo contínuo e interminável que abrange a possibilidade de mudança. A Psicologia Fenomenológica de Husserl e Edith Stein clarifica o fenômeno transgeracional na autoformação, elucidando o nexo entre natureza psicológica e cultura e como as vivências corpóreas, psíquicas e espirituais e suas leis se implicam na autoconfiguração e reconfiguração. Este estudo também demonstrou o Método ADI/TIP como psicoterapia possibilitadora do acesso às vivências psíquicas e espirituais e experiências originárias, motivadas no processo de autoformação, correlacionadas aos sofrimentos que ocorrem nas experiências intersubjetivas. Metodologia que permite, igualmente, o resgate de outros horizontes de sentidos do vivido que conduzem a pessoa a uma compreensão do mesmo em sua totalidade e a estar em “si mesma”, em congruência com sua personalidade e seu sentido existencial.

Referências

ALES BELLO, Angela. **Fenomenologia e ciências humanas**. Trad. M. Mahfoud e M. Massimi. Bauru: Edusc, 2004.

ALES BELLO, Angela. “Intrapessoal” e “interpessoal”. Linhas gerais de uma antropologia filosófico-fenomenológica. In: SAVIAN FILHO, Juvenal. (Org.). **Empatia**. Edmund Husserl e Edith Stein: apresentações didáticas. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

ALES BELLO, Angela. **Pessoa e comunidade – comentários**: psicologia e ciências do espírito de Edith Stein. Tradução de Miguel Mahfoud. Belo Horizonte: Artesã, 2015.

ALES BELLO, Angela. **Il bambino, la genesi del sentire e del conoscere l'altro**. Tradução de Angela Ales Bello. Roma: Fattore Umano Edizioni, 2019.

ALMEIDA, Eunides. **Assim como nossos pais?** Conjugalidade e transgeracionalidade: da psicanálise à fenomenologia. Belo Horizonte: SPES Editora, 2019a.

ALMEIDA, Eunides. **O Método ADI/TIP como possibilidade de intervenção nos dilemas transgeracionais da conjugalidade.** Uberlândia: Universidade Federal de Uberlândia, 2019b. Relatório de pesquisa de pós-doutorado.

ALMEIDA, Eunides; GOTO, Tommy A. Transgeracionalidade e conjugalidade: pesquisa psicológico-fenomenológica sobre transmissão psíquica entre gerações na práxis do Método ADI/TIP. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE FENOMENOLOGIA & PSICOLOGIA, 2/ CONGRESSO BRASILEIRO DE PSICOLOGIA & FENOMENOLOGIA, 4/ CONGRESSO DE FENOMENOLOGIA, 6, 2019b, Curitiba: [Anais...]. Disponível em: <<http://labfeno.com.br/eventos/nossos-eventos/346-2/>>. Acesso em: 24 mar 2020.

ALMEIDA, Eunides; GOTO, Tommy. Transgeracionalidade e conjugalidade: pesquisa psicológico-fenomenológica sobre transmissão psicocultural entre gerações na práxis do Método ADI/TIP. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL FENOMENOLOGIA E CULTURA, 1, 2019a, Universidade da Beira Interior. [Anais...]. Covilhã: Vária, 2019a. Disponível em: <www.labcom.ubi.pt/fenomenologiaecultura>. Acesso em: 24 mar 2020.

ALMEIDA, Eunides; ROMAGNOLI, Roberta. O processo de identificação e repetição com os modelos intrafamiliares e socioculturais e o ato criativo na perspectiva de Edith Stein. **Revista do NUFEN**, Belém: v. 8, n. 1, p. 91-109, 2016. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-25912016000100007&lng=pt&tlng=pt>. Acesso em: 15 fev 2020.

ALMEIDA, Eunides; ROMAGNOLI, Roberta. Assim como nossos pais? Conjugalidade: repetição, transformação e criatividade. **Psicologia Clínica**, Rio de Janeiro: v. 29, n. 2, p. 229-251, 2017. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-56652017000200006&lng=pt&tlng=pt>. Acesso em: 15 fev 2020.

ALMEIDA, Eunides; ROMAGNOLI, Roberta. Conjugalidade: uma leitura a partir da noção de comunidade em Edith Stein. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, Brasília: v. 35, dez. 2019. Disponível em: <<https://dx.doi.org/10.1590/0102.3772e35429>>. Acesso em: 15 fev 2020.

BERGSON, Henri. **Introducción a la metafísica y la intuición filosófica.** Buenos Aires: Leviatán, 1966.

FEIJOO, Ana; GOTO, Tommy A. É possível a fenomenologia de Husserl como método de pesquisa em psicologia? **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, Brasília: v. 32, n. 4, 2016.

FRANKL, Viktor. **Psicoterapia para todos:** uma psicoterapia coletiva para contrapor-se à neurose coletiva. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1990.

GIORGI, Amedeo; SOUSA, Daniel. **Método fenomenológico de investigação em psicologia.** Lisboa: Fim de século, 2010.

GOTO, Tommy A. **Introdução à psicologia fenomenológica:** a nova psicologia de Edmund Husserl. São Paulo: Paulus, 2015.

GOTO, Tommy A. La crítica a la psicología científica y la constitución de la psicología fenomenológica en Edmund Husserl. Acta Mexicana de Fenomenología. **Revista de Investigación Filosófica y científica**, v. 2, 2017.

GOTO, T. A.; COSTA, I. I.; SCHIEVANO, B. A. Vivências psicológicas de homens que buscam profissionais do sexo. Uma proposta de análise psicológico-fenomenológica. **Revista De Psicologia**, Fortaleza: v. 10, n. 1, p. 90-104, 2019.

HILDEBRAND, Dietrich Von. **El corazón: un análisis de la afectividad humana y divina**. Madrid: Ediciones Palabra S.A., 2009.

HUSSERL, Edmund. **Zur Phänomenologie der Intersubjektivität**. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.

HUSSERL, Edmund. **Cuarta y última versión**. El artículo "Fenomenología" de la Encyclopaedia Britannica. Trad. A. Zirión. Mexico: UNAM, 1990. p. 59-82.

HUSSERL, Edmund. **Psychologie phénoménologique (1925-1928)**. Trad. P. Cabestan. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2001.

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

HUSSERL, Edmund. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental**. São Paulo: Forense, 2012a.

HUSSERL, Edmund. **Investigações lógicas: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento**. Rio de Janeiro: Forense, 2012b.

HUSSERL, Edmund. A criança. A primeira empatia. **Revista da Abordagem Gestáltica**, v. 23, n. 3, p. 375-377, 2017.

JOSGRILBERG, Rui. Vivência filosófica e espiritualidade cristã em Edith Stein: em memória dos 70 anos decorridos desde sua execução pelos nazistas. **Notandum**, CEMOROC-Feusp / IJI-Universidade do Porto: v. 33, set.-dez. 2013.

JOSGRILBERG, Rui. Anotações para uma fenomenologia do infans na fase fetal. **Revista da Abordagem Gestáltica**, Goiânia: v. 23, n. 3, p. 294-296, 2017a.

JOSGRILBERG, Rui. Para uma fenomenologia das idades da vida. **Revista da Abordagem Gestáltica**, Goiânia: v. 23, n. 3, p. 299-307, 2017b.

JOST, Maria Clara; ALMEIDA, Eunides. L'Amore come strumento di trasformazione "psiconoosomatica". Il Metodo ADI/TIP di Renate Jost de Moraes: una psicoterapia integrativa della Persona Umana. **La Sapienza della Croce**, Roma: v. XXXV, n. 2, p. 307-322, ott. 2020.

JOST, Maria Clara. Influência das percepções maritais/parentais sobre relacionamentos de conjugalidade: Método ADI/TIP. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, Brasília: v. 25, n. 4, p. 647-655, 2009.

JOST, Maria Clara; GOTO, Tommy A Intervenção clínica no sofrimento depressivo: Método ADI/TIP, **Psicologia e Fenomenologia dos afetos. Psicologia: Teoria e Pesquisa**. Brasília: No prelo.

JOST DE MORAES, Gisela Renate. **O inconsciente sem fronteiras**. 11ª ed. São Paulo: Ideias & Letras, 2008.

JOST DE MORAES, Gisela Renate. **As chaves do inconsciente**. 31a ed. Belo Horizonte: SPES, 2016.

KRETSCHHEL, Verónica. Olvido esencial e inconsciente en la fenomenología de Edmund Husserl y su relación con la represión primaria en sentido freudiano. In: LUTERAU L. & BERTORELLO, A. (orgs.). **Inconsciente y verdad**: Actas del I Coloquio de Fenomenología y Psicoanálisis. Buenos Aires: EditUCES, pp. 37-44.

KRETSCHHEL, Verónica; OSSWALD, Andrés. El olvido en la fenomenología de Husserl. Dos fenómenos límite. **Revista da Abordagem Gestáltica**, Goiânia: v. 23, n. 3, p. 308-316, 2017.

LÓPEZ LÓPEZ, Andrés Felipe. Vida humana fenomenológica. Balance sobre la relación entre sujeto humano y el sujeto trascendental en la fenomenología de Edmund Husserl. **Ideas y Valores**, Bogotá: v. 65, n. 161, p. 157-184, 2016.

NUNES-SILVA, Marília. Avaliação de músicas compostas para indução de relaxamento e de seus efeitos psicológicos. **Psicologia: Ciência e Profissão**, Brasília: v. 36, n. 3, p. 709-725, 2016. Disponível em: <<https://dx.doi.org/10.1590/1982-3703001672014>> Acesso em: 15 fev. 2020.

PERREAU, Laurent. **Le monde social selon Husserl**. New York: Springer, 2013.

QUEPONS, Ignacio. Nostalgia y anhelo. Contribución a su esclarecimiento fenomenológico. **Open Insighth**, Querétaro - MX, v. IV, n. 5, p. 117-145, 2013.

ROMANO, Claude. **L'événement et le monde**. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

SAINT-ARNAUD, Yves. **A pessoa humana** – Introdução ao estudo da pessoa e das relações interpessoais. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1984.

STEIN, Edith. Estructura de la persona humana. In: STEIN, E. **Escritos antropológicos y pedagógicos**. Trad. S. Fermín e F. Javier. Madrid: Monte Carmelo, 2003a. p. 555-749. (Obras completas, 4.)

STEIN, Edith. Sobre el concepto de formación. In: STEIN, E. **Escritos antropológicos y pedagógicos**. Trad. S. Fermín e F. Javier. Madri: Monte Carmelo, 2003b. p. 177-194. (Obras completas, 4.)

STEIN, Edith. Introducción a la filosofía. In: STEIN, E. **Escritos filosóficos: etapa fenomenológica**. Trad. C. Garrido e J. Bono. Madrid: Monte Carmelo, 2005a. p. 655-913. (Obras completas, 2.)

STEIN, Edith. Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología de las ciencias del espíritu. In: STEIN, E. **Escritos filosóficos: etapa fenomenológica**. Trad. C. Garrido e J. Bono. Madrid: Monte Carmelo,

2005b. p. 655-913. (Obras completas, 2.)

STEIN, Edith. Sobre el problema de la empatía. In E. STEIN. **Obras completas**. Escritos filosóficos: etapa fenomenológica. Trad. C. Garrido e J. Bono. Madrid: Monte Carmelo, 2005c. p. 71-204. (Obras completas, 2.)

STEIN, Edith. Naturaleza, libertad y gracia. In: STEIN, E. **Escritos filosóficos**: etapa de pensamiento cristiano. Trad. A. Pérez, J. Mardomingo e C. Garrido. Madrid: Monte Carmelo, 2007. p. 55-112. (Obras completas, 3.)

TILLICH, Paul. **A coragem de ser**. Trad. E. Malheiros. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976. (Trabalho original publicado em 1952)

WINNICOTT, Donald Woods. **Conversando com os pais**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Pargament e Koenig: desafios à realidade clínica brasileira

Mônica F. De Castro Huang
Doutoranda em Psicologia
pelo Instituto de Psicologia da USP

Erika F. M. Nakano
Doutoranda em Psicologia
pelo Instituto de Psicologia da USP

Francisco Lotufo Neto
Professor Associado da Faculdade de
Medicina e do Instituto de Psicologia da USP

Resumo: O propósito deste trabalho é promover reflexão a respeito da realidade clínica psicoterapêutica brasileira, através da apresentação de dois cursos de capacitação que têm como proposta a integração da religiosidade e espiritualidade no cuidado psicoterápico. Os cursos são desenvolvidos por dois autores expoentes mundiais da área da Religiosidade, Espiritualidade e Saúde e apesar de acontecerem nos EUA, são alinhados com o código de ética proposto pelo CFP aqui no Brasil. O primeiro, liderado por Kenneth I. Pargament, denomina-se Treinamento em Competência Espiritual em Saúde Mental e o segundo, liderado por Harold G. Koenig, desenvolve a técnica de Terapia Cognitiva Comportamental–Religiosa. A partir dessa exposição, fica evidente a possibilidade da inclusão e integração do aspecto espiritual e religioso no atendimento clínico. Trata-se de um enorme desafio que se descortina tendo em vista o contexto diversificado religioso brasileiro.

Palavras chaves: religiosidade; espiritualidade; clínica psicológica; psicologia cognitiva; psicologia da religião.

Introdução

A controvérsia a respeito da presença da religiosidade e espiritualidade na clínica psicológica não é algo novo e vem ocupando cada vez mais espaços, tanto no meio acadêmico como no meio clínico. O objetivo deste artigo é proporcionar reflexão através da apresentação do que está sendo utilizado no contexto norte-americano, com a finalidade de apresentar de maneira contextualizada o tema à realidade brasileira com tamanha diversidade religiosa.

No Brasil, a temática não está despercebida tanto no âmbito acadêmico quanto clínico. De antemão, vale mencionarmos dois recentes e importantes materiais – e disponíveis *online* – sobre o assunto, tendo em vista a submissão dos mesmos a questões éticas prescritas no Código de Ética do Profissional do Psicólogo (2005).

O primeiro material é composto por três livros disponibilizados pelo CRP-SP. Trata-se de um trabalho que é fruto de reflexões e seminários realizados em 2016, com o tema: “Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e a Espiritualidade” (temática bem próxima a do I Congresso Mineiro de Psicologia e Laicidade, Espiritualidade, Religião e Saberes Tradicionais, realizada pelo CRP-MG para o qual destina-se este trabalho).

O segundo material, diz respeito a criação de uma Cartilha desenvolvida pelo Laboratório de Estudos Psicossociais Interpsi- USP: “Psicologia & Religião: Histórico, Subjetividade, Saúde Mental, Manejo, Ética Profissional e Direitos Humanos” (ZANGARI; FATIMA, 2018).

Conforme já mencionado, neste artigo serão apresentadas duas correntes psicoterapêuticas norte americanas que buscam integrar a espiritualidade e a religiosidade na prática clínica. Ressalta-se que ambas têm como pressuposto a não imposição, inferência ou qualquer tipo de proselitismo por parte do psicoterapeuta. Ambos os trabalhos são coordenados por dois grandes expoentes na área da Religiosidade,

Espiritualidade e Saúde: Kenneth I. Pargament e Harold G. Koenig, pesquisadores comprometidos com a ética profissional também valorizada aqui no Brasil.

Kenneth I. Pargament é psicólogo e professor emérito na Universidade de Bowling Green State University. Sua influência na área da Psicologia da Religião é crescente. Tornou-se editor chefe dos dois volumes do Manual de Psicologia, Religião e Espiritualidade (*Handbook of Psychology, Religion and Spirituality*) da Associação Americana de Psicologia (American Psychological Association, APA), dentro da divisão 36, que é dedicada ao tema. Além disso possui mais de 250 artigos científicos publicados na área e é autor dos livros: *A psicologia da Religião e enfrentamento: teoria, pesquisa e prática* (PARGAMENT, 1997) e *Psicoterapia Integrada a Espiritualidade, compreendendo e abordando o sagrado* (PARGAMENT, 2007).

Harold G. Koenig, psiquiatra na Universidade de Duke, publicou mais de 500 artigos e 50 livros. É um dos principais pesquisadores no campo de estudo da religião e espiritualidade e sua conexão com a saúde física e mental. É autor de um dos livros clássicos de referência: *Manual de Religião e saúde* (KOENIG, 2012). Apesar de serem distintas a maneira de estes autores realizarem a integração da religiosidade e espiritualidade à prática clínica, os dois pesquisadores possuem vários trabalhos publicados em parceria (PARGAMENT, 2000; PARGAMENT. , 2004; HARISSON. , 2001).

Inicialmente apresentaremos as definições e temas centrais (Espiritualidade e Religiosidade) adotados pelos autores em seus respectivos treinamentos. Em seguida, serão abordadas questões relacionadas ao treinamento em si, a saber: as linhas gerais, como são realizados, o propósito, foco central e desenvolvimento do trabalho. Por fim os cuidados com a postura ética profissional do terapeuta.

1. Kenneth I. Pargament– Treinamento em Competência Espiritual em Saúde Mental (*Spiritual Competence Training in Mental Health*)

1.1 Apresentação

O autor aborda a complexidade dos conceitos de religiosidade e espiritualidade e deixa clara a delimitação dos mesmos. No seu trabalho, espiritualidade é tida como o ponto central e associa “religião” e “religiosidade” a dimensão social, institucional e cultural da espiritualidade. Utiliza-se do termo “espiritualidade”, restringindo “religião” e “religiosidade” para se referir ao social, institucional e cultural da espiritualidade (PARGAMENT, 2007). Contudo a religiosidade também é levada em consideração e submetida à ação terapêutica quando é apresentada pelo indivíduo como sendo fonte de problema ou suporte. Um bom exemplo de suporte e recurso, ocorre quando o convívio social religioso é sugerido pelo terapeuta ao paciente como potencial fonte de apoio necessária ao indivíduo.

De maneira sucinta, a definição de espiritualidade para Pargament diz respeito ao domínio e busca pelo sagrado (PARGAMENT, 2007, p.32). De forma gráfica, o domínio do sagrado é representado como um círculo, no qual no núcleo encontram-se conceitos de Deus, do divino e realidade transcendente. Ao redor desse núcleo há aspectos da vida que se apresentam com atributos sagrados presentes nesse centro de transcendência, infinitude e verdade última (PARGAMENT & MOHONEY, 2002), como casamento, significado, lugar, alma, natureza, tempo, filhos.

Em outras palavras, independente de se acreditar em Deus ou não, aspectos diversos da vida do indivíduo podem ser sacralizados (PARGAMENT & MOHONEY, 2005), não apenas pelo fato de serem tidos como importantes, mas por serem imbuídos de qualidades de transcendência, infinitude e a verdade última, mencionadas anteriormente. Dessa forma, a espiritualidade pode impactar fortemente a vida do cliente, independentemente de como é percebida ou compreendida e trata-se de algo presente em todos os seres humanos.

1.2 O treinamento para Psicoterapia Integrada a Espiritualidade

O treinamento liderado por Kenneth I. Pargament e acompanhado pela psicóloga Michelle Pearce, tem boa parte do embasamento teórico descrito no livro *Psicoterapia Integrada à Espiritualidade: Entendendo e abordando o sagrado (Spiritually integrated psychotherapy: Understanding and addressing the sacred)* (PARGAMENT, 2007), além de artigos científicos e livros referenciados durante o curso.

O programa de treinamento é destinado aos profissionais de saúde envolvidos no cuidado e visa fornecer tanto aporte teórico quanto promover habilidades e atitudes nas competências espirituais que são básicas para o cuidado eficaz na saúde mental. O conteúdo é dividido em 8 módulos, contendo além de orientações conceituais, relatos, registros de pacientes, e vídeos exemplificando processos terapêuticos.

Inicialmente o módulo traz esclarecimentos quanto às conceituações teóricas de religiosidade e espiritualidade. Em seguida há orientações específicas para o terapeuta quanto à influência de sua própria orientação espiritual, apontando para a necessidade de autorreflexão, humildade para não cometer erros no atendimento, como por exemplo, interferência de valores e conceitos pessoais do terapeuta.

Sempre é importante lembrar que a experiência e história espiritual e religiosa é do paciente, e isso é o ponto central que influenciará todo o trabalho a ser desenvolvido. Nesse sentido, há um módulo aplicado a como acessar a espiritualidade e religiosidade do paciente, e outro aplicado a como mobilizar recursos espirituais e distinguir psicopatologias de experiências espirituais.

Há alguns elementos essenciais que constituem a denominada “Psicoterapia Espiritual Integrada”, a qual foi tomada por base para o treinamento. Um deles refere-se à visão holística que envolve as dimensões psicossocial, emocional, social e espiritual que o indivíduo traz consigo e que precisam ser reconhecidas e nutridas na psicoterapia. Também é importante reconhecer a diversidade das experiências religiosas e espirituais, ainda que não façam parte do repertório do terapeuta, sempre lembrando que a espiritualidade é algo singular e peculiar de cada um e pode ser fonte de auxílio ou de problema para o indivíduo.

Dessa forma o terapeuta deve buscar entender como o paciente pratica e vive sua espiritualidade de forma particular, peculiar e o impacto desta em sua vida, o que evidencia o elemento essencial integrativo da terapia. Enfim as crenças, práticas, valores, recursos, a presença ou não da comunidade são temas que requerem atenção cuidadosa.

Outro aspecto importante que se refere à integralidade na psicoterapia é o fato de ocorrer entrelaçada com outras linhas psicoterápicas adotadas pelo terapeuta como, por exemplo, a psicologia cognitiva, a psicodinâmica. Fica evidente o fato de que a “Psicoterapia Espiritual Integrada” não se ocupa exclusivamente com a Religiosidade e Espiritualidade e esses conteúdos são tomados como materiais a serem trabalhados no processo terapêutico. Portanto, diz respeito a um aporte no trabalho da terapia.

Por fim, vale ressaltar outro elemento importante da “Psicoterapia Espiritual Integrada”: ela é carregada de valores e profundamente dedicada a esses, lembrando que estão presentes na sessão tanto nos valores do próprio terapeuta (cultura, idade, experiência de vida) quanto nos outros elementos trazidos pelo paciente ao contexto terapêutico. É necessária atenção e cautela para que essas diferenças não venham impactar o tratamento terapêutico e não comprometam a postura ética do terapeuta. Em seguida esse aspecto ético do treinamento será abordado com mais detalhes.

1.3 O cuidado com a ética profissional

Vários alertas são apresentados no Treinamento em Competência Espiritual Integrada. O primeiro diz respeito à necessidade de evitar que haja um tipo de engajamento em relação dupla com o paciente. Tal comportamento pode potencialmente ocorrer quando o psicoterapeuta é concomitantemente líder religioso do paciente ou quando o paciente pertence ao mesmo grupo religioso do terapeuta. Trata-se de situações

que, segundo Pargament, devem ser evitadas.

O segundo alerta ético diz respeito ao cuidado de não desconsiderar a autoridade que o paciente tem na instituição religiosa a que pertence. Tal atitude pode se manifestar ao negligenciar a busca ou colaboração do líder religioso do paciente num período que poderia ser proveitoso para o processo terapêutico. Ainda neste tópico, Pargament enfatiza que tal atitude, impreterivelmente, só poderá ser tomada após permissão do paciente. Outro ponto a se ter especial atenção, é quanto à imposição de valores espirituais ou religiosos pessoais, por parte do terapeuta. Para tal, Pargament afirma que é necessário experiência e preparação. Neste sentido, o terapeuta não deve ultrapassar os limites do contexto psicoterapêutico, ou seja, deve se ocupar daquilo para o qual foi preparado: a psicoterapia.

2. Harold G. Koenig-Terapia Cognitiva Comportamental - Religiosa (TCC-R)

2.1 Apresentação

A Terapia Cognitiva Comportamental-Religiosa (TCC-R) foi criada no Centro para Espiritualidade, Teologia e Saúde (*Center for spirituality, theology and health*) da Universidade de Duke, cujo o diretor, o psiquiatra Harold Koenig, se dedica a pesquisas sobre religiosidade e espiritualidade, seu impacto na saúde física e mental (depressão, ansiedade, pressão sanguínea, sistema imunológico, genética e o enfrentamento a doenças), assim como a sua influência no senso de felicidade e completude na vida (KOENIG, 2012). O grupo de autores foi composto por pesquisadores de diferentes campos: psiquiatria, teologia, sociologia, psicologia e enfermagem.

Entre as várias atividades desenvolvidas no Centro para Espiritualidade, Teologia e Saúde, há um curso com o tema Espiritualidade no cuidado do paciente, disponível para Educação Médica Continuada (E.M.C.). Também acontece anualmente o seminário para interessados no campo de pesquisa, com duração de cinco dias, denominado Seminário Anual de Pesquisas em Espiritualidade e Saúde (*Annual Course on Religion, Spirituality and Health*). Além dessas atividades existe também disponível um vídeo de treinamento, manuais e materiais de exercícios da Terapia Cognitiva Comportamental– Religiosa (TCC-R).

A TCC-R, especificamente, foi desenvolvida por uma equipe de quatro pesquisadores: Harold Koenig, Joe Ciarrochhi, Debbie Schechter e Michelle Pearce (PEARCE; KOENIG, 2013). Inicialmente foi destinada a pacientes com depressão e doenças crônicas médicas, e posteriormente, adaptada e aplicada a indivíduos com outras condições clínicas. As pessoas que estão em sofrimento normalmente buscam a terapia ou a religião como recursos de enfrentamento e a grande maioria percebe a realidade a sua volta através de suas lentes religiosas.

A maior diferença entre terapia convencional cognitiva (TCC) e a religiosa (TCC-R) aqui apresentada, é que a TCC-R explicitamente utiliza a religião do cliente no processo terapêutico. O paciente, para iniciar a TCC-R, precisa optar por submeter-se a terapia que utiliza valores de sua própria crença religiosa, decisão que possui total liberdade de escolha.

Koenig ao delimitar o uso que adota para o termo “religioso” o descreve como algo normalmente organizado, compartilhado e praticado em uma comunidade e é concernente ao transcendente (KOENIG, 2012). Ou seja, a terapia inclui as crenças, motivações, valores e práticas religiosas do cliente inserido em um contexto institucionalizado. Essas servem como fundamentos ou motivações para mudanças de atitudes, comportamentos e pensamentos (HODGE, 2016).

2.2 O treinamento para TCC- R

Os proponentes da TCC-R desenvolveram manuais a partir das cinco maiores religiões do mundo, nos

quais professores adeptos das respectivas religiões ajudaram a organizar seus conteúdos e cadernos de exercícios para os pacientes e respectivos manuais do terapeuta. Os materiais são destinados aos: cristãos, judeus, muçulmanos, hindus e budistas. Cada um contém menção às suas respectivas escrituras sagradas: Bíblia; Torah e Talmude; Alcorão; Bhagavad Gita; e Dhammapada.

O trabalho desenvolvido pela TCC-R inclui em sua prática, de acordo com a adesão às cinco religiões mencionadas anteriormente, oração contemplativa, renovação da mente com os ensinamentos religiosos, memorização das escrituras, pensamentos desafiadores e participação na comunidade religiosa. Importante ressaltar que antes de iniciar a TCC-R, o terapeuta deve explicar como funciona essa abordagem e pedir o consentimento do paciente para utilizá-lo.

A terapia transcorre em 10 sessões de 50 minutos cada, que seguem um mesmo formato com temas distintos, seguindo a sequência: conversar sobre o cronograma da sessão; revisão do exercício dado na sessão anterior, trabalho com as dificuldades encontradas pelo cliente; breve introdução dos tópicos da sessão; exercício sobre o tema da sessão e apresentação dos exercícios que deverão ser feitos para a próxima sessão. Em cada sessão da TCC-R há um tema específico preparado para ser abordado, descrito no caderno de exercícios, fundamentado no texto sagrado da religião de adesão do paciente.

Na primeira sessão, além de conhecer o cliente e sua religiosidade, o terapeuta explica como os pensamentos afetam as emoções. Além disso, em todas as sessões é solicitado que haja a memorização e meditação de um texto (diferente em cada sessão) da escritura de sua religião. O pressuposto é que os textos ajudam o paciente a ocupar seus pensamentos com pensamentos positivos.

Na segunda sessão o paciente é desafiado a mudar seus pensamentos, que provocarão então mudanças em seus comportamentos. As religiões possuem o pressuposto que as emoções devem de alguma forma ser submetidas ao racional, e para tal, o paciente deve escolher uma pessoa de sua comunidade com quem caminhará durante estas semanas do TCC-R.

A terceira sessão é dedicada a identificar a conexão entre pensamentos, sentimentos e comportamentos, apresentando fundamentos e pressupostos teóricos oriundos dos próprios textos sagrados da adesão religiosa do paciente. Ainda nesta mesma sessão é ensinada a meditação contemplativa fazendo uso desses mesmos textos. Em continuidade, na quarta sessão o paciente é levado a avaliar pensamentos prejudiciais buscando reformulá-los a partir das escrituras.

Durante a quinta sessão o paciente é conduzido a perceber as perdas decorrentes de sua condição física que podem estar influenciando na depressão e sua condição psicológica. Também é avaliado entre outros temas, lutas espirituais, o sentimento de culpa ou abandono pelo ser divino no qual se crê. A terapia provê espaço para verbalização dessas emoções negativas ligadas à religião do paciente, possibilitando a ressignificação das mesmas.

Há uma sessão totalmente dedicada ao tema da gratidão, outra ao tema do altruísmo e generosidade. Ações que levam o paciente a retirar a atenção de si mesmo e direcioná-la para fora, para os outros. Em outra sessão o paciente aprende sobre o enfrentamento do stress, crescimento pessoal, esperança, e por último, como sustentar as melhorias adquiridas no percurso da TCC-R.

2.3 O cuidado com a ética profissional

Dentre as várias vantagens na TCC-R, a primeira que se destaca é que o terapeuta não precisa necessariamente conhecer a religião do cliente previamente, uma vez que, o próprio material de apoio preparado possibilita o fornecimento de conteúdo suficiente para o manejo clínico. Outra vantagem é o fato da total independência da adesão religiosa do terapeuta que contribui para que não haja interferência no processo. O processo em si acontece conforme os conteúdos e exercícios propostos, realidade que colabora com uma atitude ética de respeito e não proselitismo por parte do terapeuta.

Discussão

Inicialmente cada um dos cursos propostos pelos autores em suas respectivas abordagens e técnicas, parte de diferentes perspectivas em suas intervenções. Pargament, em seu *Treinamento em Competência Espiritual em Saúde Mental*, dirige a atenção para a espiritualidade e suas implicações (podendo ou não incluir a adesão religiosa do indivíduo) sem distinção entre seus pacientes ateus, agnósticos ou qualquer outra posição religiosa. Por isso é essencial o desenvolvimento das competências para psicólogos tendo em vista a integração da espiritualidade e religião (VIETEN; SCAMMELL; PILATO; AMMONSDON; PARGAMENT, 2013), treinamento e prática para tal (VIETE; SCAMMELL; PIERCE; PILATO; AMMODSON; PARGAMENT; LUKOFF, 2016).

Por outro lado, a técnica proposta por Koenig, (TCC-R), tem como ponto de partida justamente os valores religiosos do paciente, contando então com maior motivação e efetividade devido à força acrescida das crenças religiosas. É bom lembrar que a intervenção com TCC-R depende do consentimento do paciente, que receberá o material (caderno do paciente para ser seguido nas sessões e em exercícios em casa) de acordo com a religião a que pertence. Como mencionado anteriormente, o material está disponível e adaptado para as cinco maiores tradições religiosas no mundo.

Quanto a instrumentalização, para Pargament o terapeuta deve previamente buscar preparo para então poder acessar a espiritualidade do paciente, neste caso tido como uma realidade singular, única do sujeito, independentemente da adesão religiosa. Para tal, o desenvolvimento de competências pessoais por parte dos terapeutas é essencial e imprescindível, uma vez que só através dessas habilidades será possível a percepção da manifestação da espiritualidade e religiosidade do paciente e o valor dado neles.

Diferentemente a TCC-R desenvolvida por Koenig, a terapia ocorrerá a partir dos temas e conteúdos elencados nos cadernos de exercícios e fundamentados na crença específica do paciente. Sendo assim, a instrumentalização esta relacionada a apropriação e manejo do conteúdo do material previamente desenvolvido e relacionado a religião do paciente.

Considerações finais

Levando em consideração a exposição dos trabalhos realizados por Pargament e Koenig nos Estados Unidos quanto à integração e inclusão da espiritualidade e religiosidade no cuidado psicoterápico, ficam claras as diferenças entre eles. Isto pode enriquecer a reflexão sobre o tema em território brasileiro e vale a pena ressaltarmos que tais diferenças entre as duas abordagens em nada comprometem a efetividade do trabalho terapêutico. Trata-se de distinções que evidenciam a complexidade e riqueza do ser humano e que também podem estar relacionadas aos diferentes pontos de partida nas áreas do conhecimento: Pargament ser psicólogo e Koenig ser psiquiatra.

Definitivamente os cursos e técnicas apresentados, tanto por Pargament quanto por Koenig, são claramente comprometidos com a postura ética profissional do psicólogo. Quanto aos pontos comuns, primeiramente podemos afirmar que ambos estão empenhados em trabalhar a partir dos conteúdos espirituais e religiosos trazidos pelo paciente na terapia. Além disso, os dois treinamentos valorizam a presença destes conteúdos como parte da construção da pessoa a ser atendida e integrada na clínica.

Trazendo esses dois cursos, desenvolvidos a partir de estudos e pesquisas na área da espiritualidade e religião, para a realidade brasileira, fica evidente que há, sim, possibilidades de integração dos temas na clínica psicoterápica. Porém, diante da diversidade e pluralidade religiosa do Brasil são muitos os desafios a serem superados, como, por exemplo, a aplicação de tais pressupostos dentre as várias religiões de origem africana.

Não se trata de algo simples. Tanto os Conselhos de Psicologia Brasileiros, assim como eventos importantes

-como por exemplo este promovido pelo CRP de Minas Gerais- estão atentos a complexidade que a temática por si só apresenta para o contexto religioso e espiritual brasileiro. Diante desses desafios é que este trabalho buscou contribuir, ainda que de forma limitada, com a ampliação e fomentação da reflexão sobre a espiritualidade e religiosidade na clínica brasileira. Espera-se que as informações sobre as realidades aqui descritas, colaborem para futuras reflexões e aprofundamentos no meio clínico-psicológico brasileiro.

Referências

- CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Código de Ética Profissional do Psicólogo**, Brasília: CFP, ago de 2005.
- CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DE SÃO PAULO. Laicidade, Religião, Direitos Humanos e Políticas Públicas. **Coleção Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e a Espiritualidade** - Volume 1, São Paulo: CRP - SP, 2016. Disponível em: <<http://crpsp.org/fotos/pdf-2016-06-21-18-16-42.pdf>> Acesso em: 15 fev 2020.
- CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DE SÃO PAULO. Na Fronteira da Psicologia com os Saberes Tradicionais: Práticas e Técnicas. **Coleção: Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e a Espiritualidade**. – Volume 2, São Paulo: CRP - SP, 2016. 204 p.; 15 x 21 cm.
- CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DE SÃO PAULO. Psicologia, Espiritualidade e Epistemologias Não Hegemônica. **Coleção Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e a Espiritualidade** - volume 3, São Paulo: CRP - SP, 2016. Disponível em: <<http://crpsp.org/fotos/pdf-2016-06-21-18-16-58.pdf>> Acesso em: 15 fev 2020.
- HARRISON, Mileme et al. The epidemiology of religious coping: a review of recent literature. **International Review of Psychiatry**, Londres: v.13, p. 86–93, 2001. Disponível em: <10.1080/09540260120037317> Acesso em: 15 fev 2020.
- HODGE, David. Spiritual competence: what is it, why is it necessary, and how to develop it. **Journal of Ethnic and Cultural Diversity in Social Work**, Abingdon - UK: v. 27, n. 2. p. 1-16. jul 2016.
- KOENIG, Harolg, KING, David.;CARSON, V. **Handbook of religion and health**. 2nd edition. 2012. New York: Oxford.
- KOENIG, Harold. **Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications International Scholarly Research Network Psychiatry**. Ithaca - NY: The Guilford Press, 2012.
- KOENIG, Harold. Religious versus Conventional Psychotherapy for Major Depression in Patients with Chronic Medical Illness: Rationale, Methods, and Preliminary Results. **Depression Research and Treatment**, Londres, v. 2012. jun 2012.
- PARGAMENT, Kenneth. **Psychology of Religion and Coping, theory, research, practice**. New York: The Guilford Press, 1997.
- PARGAMENT, Kenneth. **Spiritually integrated psychotherapy: Understanding and addressing the sacred**. New York: Guilford Press, 2007.

PARGAMENT, Kenneth.; KOENIG, Harold.; PEREZ, Lisa. The Many Methods of Religious Coping: Development and Initial Validation of the RCOPE. **Journal of Clinical Psychology**, Londres: v. 4, n. 56, p. 519–543, ap 2000.

PARGAMENT, Kenneth et al. Religious Coping Methods as Predictors of Psychological, Physical and Spiritual Outcomes among Medically Ill Elderly Patients: A Two-year Longitudinal Study. **Journal of Health Psychology**, Londres: v.6, n. 19, p. 713–730, 2004.

PARAGAMET, Kenneth; MOHONEY, Annette. Spirituality: Discovering and conserving the sacred. In: SNYDER, Charles; LOPES, Shane Ed(s). **Handbook of Positive Psychology**. New York: Oxford University Press, 2002.

PARGAMENT, Kenneth; MOHONEY, Annette. Sacred Matters: Sanctification as Vital Topic for the Psychology of Religion. **The International Journal for the Psychology of Religion**, Londres: v. 15, n. 3, p. 179-198, 2005.

PEARCE, Michelle, KOENIG, Harold. Cognitive behavioural therapy for the treatment of depression in Christian patients with medical illness. **Mental Health, Religion and Culture**, Londres: v. 16, n.7, p. 730–740, 2013. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1080/13674676.2012.718752>>. Acesso em: 15 fev 2020.

PEARCE, Michelle et al. Religiously Integrated Cognitive Behavioral Therapy: A New Method of Treatment for Major Depression in Patients with Chronic Medical Illness. **Psychotherapy**, Mesa, AZ, v.l. 52, n..1, p. 56- 66, 2015.

VIETEN, Cassandra; et al. Spiritual and Religious Competencies for Psychologists. **Psychology of Religion and Spirituality**, Washington, DC, v. 5, n. 3, p. 129-144, mar de 2013.

VIETEN, Cassandra et al. Competencies for psychologists in the domains of religion and spirituality. **Spirituality in Clinical Practice**, Washington, DC, v. 3, n. 2, p. 92-114, jul. 2016. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1037/scp0000078.supp>>. Acesso em: 15 fev 2020.

ZANGARI, Welligton; MACHADO, Fatima (Orgs.) Cartilha virtual Psicologia & Religião: histórico, subjetividade, saúde mental, manejo, ética profissional e direitos humanos. **Interpsi-** laboratório de psicologia anomalística e processos psicossociais, São Paulo, v. 1, 2018. Disponível em: <https://www.usp.br/interpsi/?page_id=368>. Acesso em: 15 fev 2020.

A espiritualidade humana como condição essencial para a qualidade de vida: possibilidades da intervenção terapêutica do Método de Abordagem Direta do Inconsciente e Terapia de Integração Pessoal – ADI/TIP

Célia Auxiliadora dos Santos Marra
Prof.^a Dra. da Faculdade de Ciências Médicas de Minas Gerais

Resumo: O vazio existencial contemporâneo sem diagnóstico de doenças conhecidas tem mergulhado a pessoa no viver de má qualidade e demandado ajuda. Mesmo boa saúde e boa situação socioeconômica, autoestima, bons relacionamentos interpessoais não têm justificado uma vida satisfatória. Essencialmente a pessoa tende à totalidade, busca respostas sobre si e o mundo, construindo projetos que acenam para o transcendente. Busca significados e sentidos de vida, exigindo liberdade e responsabilidade. Como filosofia, a fenomenologia antropológica orienta para a tridimensionalidade humana - corpo vivido, psique e espírito, coordenada pelo Eu pessoal único e sadio, permitindo à pessoa autocontrole e escolhas satisfatórias rumo ao sentido de vida. Como psicoterapia, as descobertas no inconsciente diretamente pesquisado - ADI/TIP enfrentam esse desafio, revelando a essência tridimensional humana - corpo, psique e espírito, coordenada pelo Eu-Pessoal sadio. Essa vivência propicia a ressignificação de registros desintegradores do Eu, propiciando à pessoa perspectivas salutares de vida.

Palavras-chave: Palavras-chave: Qualidade de vida. Antropologia Fenomenológica. Espiritualidade. ADI/TIP.

Introdução

Na contemporaneidade, diferentes quadros de enfermidades psicossomáticas atravessam a vida das pessoas. O diagnóstico das queixas de saúde/doença mais usuais, como depressão e suas decorrências; as síndromes diversas, a exemplo da síndrome do pânico, as diversas compulsões compensatórias das frustrações cotidianas, além das dificuldades nos relacionamentos socioafetivos e afetivos amorosos, induzem à busca de recursos medicamentosos, muitos dos quais viciantes, por funcionarem especificamente nos sintomas, desconhecendo as causas mais profundas. A psicologia contemporânea, especificamente a psicoterapia, tem sido demandada e, quando acessível, tem sido prioritariamente o recurso complementar indicado pela psiquiatria a esse ser humano em sofrimento existencial. Cumpre-se, dessa forma, um protagonismo histórico na caracterização de que o tratamento psicológico se recomenda depois que se comprova uma enfermidade físico/orgânica. Assim, a psicologia se equipara à psiquiatria.

Entretanto, um vazio existencial, um mal-estar indefinido, evidenciado por expressões de que “a vida está ruim; nada dá certo” têm sido outras queixas das pessoas, e que ressoam numa má qualidade de vida. Essas queixas não são reconhecidas por essas pessoas como excesso de ansiedade, ou depressão; ou outro tipo de enfermidade, tal como afirmam. Essas manifestações sem objetivação em suas causas, uma vez que não geram impacto social relevante, têm sido relegadas a segundo plano, mesmo porque não são diagnosticadas pela medicina como doença preocupante, e nem mesmo as pessoas acometidas admitem que podem ser tratadas com medicamentos.

Essa má qualidade de vida pode se arrastar por um longo período, ou talvez não dê trégua. Expressam que, mesmo usufruindo de bom estado de saúde orgânica; de algum conforto oferecido pelos bens materiais e financeiros; sucesso profissional; afeto familiar, incluindo relações afetivas razoáveis e participação no ambiente comunitário que eleva a autoestima, ainda assim, não têm sido determinantes para a vivência

de uma qualidade de vida satisfatória. Como dizem: falta alguma coisa! Essa situação produz crescente desconfiança da pessoa em si mesma e no mundo. Como entender esse ser humano nessas contingências, e corresponder a essa demanda?

Na busca de respostas, encontra-se em desenvolvimento a pesquisa de pós-doutorado intitulada “A espiritualidade humana como condição essencial para a qualidade de vida: possibilidades da intervenção terapêutica do Método de Abordagem Direta do Inconsciente e Terapia de Integração Pessoal – ADI/TIP”, sob a orientação do Prof. Dr. Tommy Akira Goto, docente da Universidade Federal de Uberlândia-UFU. O presente artigo constitui um recorte desta investigação e objetiva contribuir para a discussão e entendimento do tema.

1. A qualidade no mundo-da-vida

Aprofundando nas camadas de significados e sentidos da demanda por uma qualidade de vida satisfatória, faz-se necessária a compreensão do que se define como qualidade de vida. Nos dicionários, a definição não é consensual; entretanto se pode citar dentre elas o exemplo do dicionário Oxford de Filosofia (1997), que a define como felicidade (ALMEIDA; GUTIERREZ; MARQUES, 2012). Para ampliar a compreensão do termo destacam-se alguns conceitos que abrangem as reivindicações desses seres humanos. A qualidade de vida se delinea na percepção subjetiva humana, suportando variados critérios de julgamento, na tentativa de definir o que é desejável. Na literatura acadêmica, a maioria dos estudiosos mencionam o termo “qualidade”, encerrando na própria palavra o patamar satisfatório para a situação em foco. Em outras posições, o termo qualidade se faz acompanhar do termo adjetivador, boa ou má, uma vez que a palavra qualidade se classifica como mero substantivo.

Acompanhando essa dinâmica tem-se que qualidade de vida, ou a desejável qualidade de vida, apresenta muitos conceitos, incluindo muitos fatores, a exemplo da saúde orgânica, situação socioeconômica, autoestima, relacionamentos interpessoais, dentre outros. Consequentemente, requer muitos critérios para sua avaliação. Mesmo otimizados, nem sempre esses fatores implicam em qualidade de vida satisfatória. Isso porque a pessoa tende à totalidade, busca a compreensão do mundo em que vive, a compreensão de si, da sua origem e destinação (quem sou eu, de onde vim e para onde vou). Constrói projetos de vida que acenam para a transcendência, para significados e sentidos, exigindo liberdade e responsabilidade.

A vida, segundo conceituações de autores ligados ao tema, constitui não somente o que se evidencia no corpo anímico, mas inclui as vivências que dependem desse corpo como substrato. Essas vivências denunciam que o corpo sozinho não se realiza, porque é parte integrante de um dinamismo em que se entrelaçam outras dimensões, além do corpo físico e que Stein denomina corpo vivo (STEIN, 2002). Então, o homem é inegavelmente um ser para dentro e para fora de si, é espiritual ainda que não o reconheça (GIOVANETTI, 2018). Então, a demanda por uma qualidade de vida satisfatória, dada a sua importância, exige solução rápida, não devendo ser postergada, sob pena de o ser humano se comprometer com demandas secundárias e resultar em comorbidades diversas.

1.1 Qualidade de vida: polissemia do conceito

O conceito de qualidade de vida, desde a antiguidade, vem sofrendo alterações em seu sentido e significado. Em princípio considerou-se aspectos objetivos referentes ao ser humano, e, na sua evolução, o interesse se volta também para aspectos subjetivos. Empreender a tarefa de conceituar qualidade de vida apresenta destarte dificuldades, uma vez que pessoas pensam saber o que o termo quer dizer, ou mesmo sentem o que esse conceito exprime (MOREIRA, 2000; MINAYO; HARTZ; BUSS, 2000; ALMEIDA; GUTIERREZ; MARQUES, 2012). Essa subjetividade abrange a saúde física e psicológica; as relações sociais e culturais; o nível de independência aliada à objetividade do que se apresenta no meio ambiental; e propicia o surgimento

de conceitos amplos e complexos que são ancorados, tanto no senso comum, quanto nas diversas conclusões científicas (SOUZA; CARVALHO, 2010)

A falta de um consenso conceitual do termo dificulta a compreensão e inviabiliza ou contamina sua mensuração, o que torna imprescindível que o pesquisador interessado no tema estabeleça o conceito que vai fundamentar seus estudos. Desta forma poderá definir instrumentos de medida que venham subsidiar programas de melhoria da qualidade de vida da população (DANTAS; SAWADA; MALERBO, 2003)

Na literatura de referência, Kluthcovsky e Takayanagui, (2017) anunciam que esse termo foi mencionado por Pigon (1920) em livro sobre economia e bem-estar, em que coloca em discussão o suporte governamental para pessoas de classe social menos favorecida, o reflexo em suas vidas e o impacto sobre o orçamento do governo. Aparece também no banco de dados MEDLINE desde 1977 e publicados em 1987, e na base de dados LILACS de 1982 a 2000, inclusive com publicações brasileiras (KLUTHCOVSKY; TAKAYANAGUI, 2017).

Especificamente o termo “qualidade de vida” foi usado com veemência em 1964, por Lindon Johnson, presidente dos Estados Unidos, em palestra na Universidade de Michigan, ocasião em que abordava o interesse dos americanos por uma vida boa, de qualidade. Na oportunidade, declarou que “os objetivos não podem ser medidos através do balanço dos bancos; eles só podem ser medidos através da qualidade de vida que proporcionam às pessoas” (FLECK, 1999, p. 20; DAY; JANKEY, 1996, apud PEREIRA; TEIXEIRA; Santos, 2012).

A despeito de que à época as preocupações humanas se prendessem à dimensão do ter, simbolizada muito bem pelos bancos, essa declaração já acena para uma percepção mais ampliada da vida em qualidade que se coloca para além do conforto de bens materiais. E, com uma visão futurista, o filósofo alemão Hans-Magnus Enzensberger, em 1990 ilumina essa pretensão quando prediz que o luxo do futuro, um dos sustentáculos mais fortes da qualidade de vida na sociedade capitalista, seria apenas para atender necessidades e conviveria paradoxalmente com o desejo de novos luxos, tais como: tempo, espaço, atenção, tranquilidade, segurança e meio ambiente (ALMEIDA; GUTIERREZ; MARQUES, 2012).

Nessa diversidade de conceitos, tem-se que pesquisas sobre o Bem-Estar Subjetivo- BES, desenvolvidas pelos EE. UU, investigaram a avaliação que as pessoas fazem de suas vidas, e em que aparece a felicidade e a satisfação, aspectos positivos em seus componentes afetivos. Isso foi entendido no senso comum como qualidade de vida (ALBUQUERQUE; TROCCOLI, 2004). Percepção também de Campbell; Converse e Rodgers, (1976) quando consideram a felicidade como resultado de presença de sentimentos positivos, enquanto sua ausência incorre em sentimentos negativos. E completa, aliando este aspecto à satisfação definida segundo a discrepância entre as aspirações e as conquistas. Conexão interessante estabelecem nesses casos, considerando que a satisfação se liga ao domínio cognitivo, e sua ausência provoca frustração; ao passo que a felicidade se liga ao domínio afetivo, e sua ausência provoca tristeza (CAMPBELL; CONVERSE; RODGERS, 1976). Esses aspectos norteiam as considerações sobre a qualidade de vida.

Na evolução do conceito, o termo surge atrelado à dimensão da saúde, principalmente em relação ao controle dos sintomas, redução do índice de mortalidade e aumento da expectativa de vida (PEREIRA; TEIXEIRA; SANTOS, 2012). A comprovação de que os avanços tecnológicos da medicina e ciências afins traziam, paralelamente aos seus benefícios, a sua progressiva desumanização, despertou o interesse de cientistas sociais, filósofos e políticos para investigarem o padrão de vida humana e sua qualidade. Assim, segundo Fleck et al. (1999), a preocupação com o conceito de qualidade de vida, considerado na literatura médica, congregando nele principalmente as condições de saúde e funcionamento social, vem mobilizar as ciências humanas e biológicas no sentido de valorizar parâmetros mais amplos que o usual controle de sintomas, redução da mortalidade e/ou o aumento da perspectiva de vida. Mesmo porque, a definição do que se refere à qualidade de vida não consta da literatura médica para sua avaliação.

Ainda, segundo os autores, se comprovou em pesquisa que essa vinculação à saúde e ao estado subjetivo de saúde são conceitos afins e que, embora centrados na avaliação subjetiva do estado do paciente, aparecem

necessariamente ligados à sanidade e seus efeitos na capacidade humana de viver plenamente. Todavia, a qualidade da percepção do indivíduo referente a seus sentimentos e comportamentos no seu funcionamento diário inclui outras condições, não se limitando a sua condição de saúde e às intervenções médicas (FLECK et. al.,1999). De acordo com Conde e Pinto Neto (2008), ainda que seja difícil uma definição consensual, os estudos de interesse mostram uma convergência quanto às dimensões físicas, psicológicas e espirituais manifestadas em cada pessoa (CONDE; PINTO NETO, 2008).

Souza e Guimarães (1999) também concordam que o termo qualidade de vida, usado em vários estudos, apresenta conceitos diversos que ensejam diferentes entendimentos. Mas completam que o termo é conceituado como um conjunto de realizações humanas equilibradas e harmônicas no trabalho, na saúde, na família, lazer, sexo, bem como no desenvolvimento da espiritualidade (SOUZA; GUIMARÃES, 1999). Solidários a essa consideração, Minayo; Hartz e Buss (2000) enunciam que a qualidade de vida é uma dimensão da vivência humana e, por isso, abriga muitos significados, sedimentados nos conhecimentos, valores e experiências individuais e coletivas, orientados pela teia social e cultural e em momentos históricos (MINAYO; HARTZ; BUSS, 2000).

Ainda, Fleck (1999) destacam críticas de alguns estudiosos que rebatem a impossibilidade de que o conceito de qualidade de vida possa ser ampliado para além das condições de avaliação médica e ser também referendado pela cultura. Outros mais, em um nível abstrato, admitem a existência de um universal cultural de qualidade de vida, a despeito de qualquer nação, cultura ou época, mas atribuem maior importância a que as pessoas se sintam bem fisicamente, psicologicamente, socialmente integradas e funcionalmente competentes. A despeito das discussões sobre o tema, sua importância ganha peso, a partir da constatação que se pode encontrar, atualmente, mais de 50.000 artigos publicados referentes ao tema (FLECK, 1999).

Em nível de sociedade global, a OMS - Organização Mundial de Saúde estabelece que a qualidade de vida é a percepção do indivíduo de sua posição na vida, inserido na sua cultura e sistema de valores relacionados aos seus objetivos, padrões, expectativas e preocupações. Além da visão interdisciplinar a respeito da qualidade de vida, dizem os autores que a compreensão também se volta para os aspectos que acometem o ser humano no processo saúde e doença. (FLECK, 2000).

Verifica-se que, enquanto reclamado na época atual, o conhecimento sobre a qualidade de vida, desde seus conceitos, até seus elementos constitutivos, vem se desdobrando nos seus significados e sentidos, em direção a construção de uma identidade. Diante dessa realidade, ao se tentar entender na clínica psicológica pessoas que exibem sofrimento existencial, muitas demandas integram como queixa principal a insatisfação com a qualidade de vida, assumindo várias conotações, a maioria das vezes de causas difusas. Imprimem um conceito negativo quanto a esse aspecto de suas vivências e em que se busca conhecer os componentes imanentes que não resistem às evidências nesse estado de situação, postos no plano consciente.

A despeito desse direcionamento de investigação, quase sempre, essas pessoas intuem que possa haver também algo desconhecido, sem, contudo, identificá-lo e nomeá-lo. Quase a totalidade das abordagens psicológicas mais recentes, que se dedicam ao estudo da qualidade de vida, têm como eixo a investigação de situações de desconforto material, problemas inquietantes de saúde psicofísicas, carência de afetos, necessidade de empoderamento, especialmente apontados como causas principais.

A sociedade contemporânea ou hipermoderna, como se refere Giovanetti (2012), estimulada pela mídia cada vez mais especializada na exposição e oferta de bens e serviços, promete satisfação imediata e felicidade perene, mas até que venha outro modelo mais moderno. Esses objetos de desejo acenam para melhorias e alcance de um alto padrão de bem-estar na vida das pessoas, sejam elas na esfera econômica, social ou emocional (GIOVANETTI, 2012).

A compreensão sobre qualidade de vida lida com inúmeros campos do conhecimento humano, biológico, social, político, econômico, médico, entre outros, numa constante inter-relação. Por ser uma

área de pesquisa recente encontra-se em processo de afirmação de fronteiras e conceitos; por isso, definições sobre o termo são comuns, mas nem sempre concordantes. Outro problema de ordem semântica em relação à qualidade de vida é que suas definições podem tanto ser amplas, tentando abarcar os inúmeros fatores que exercem influência, como restritas, delimitando área específica. (ALMEIDA, GUTIERREZ; MARQUES, 2012, p. 62)

Também Pereira (2012) comentam as observações de Renwick e Brown (1996), por admitirem que a qualidade de vida tem sido referenciada sob a ótica da singularidade humana, abrangendo as dimensões física, psicológica e espiritual; sob a ótica do pertencer, no seu ajustamento pessoal no contexto de vida social e comunitária; no tornar-se pelas práticas, no crescimento e progresso pessoal para alcançar expectativas, aspirações e metas (PEREIRA; TEIXEIRA; SANTOS, 2012). Três referências completam esse entendimento: a evolução histórica da qualidade de vida na mesma sociedade em diferentes etapas de vida; o fórum cultural, com valores e necessidades diferentes entre os povos; as estratificações ou classes sociais em que o bem-estar da pessoa varia conforme a camada socioeconômica em que se insere (MINAYO; HARTZ; BUSS, 2000).

A exemplo dessas diversas considerações de estudiosos em prol de uma identidade para a qualidade de vida demandada pelo ser humano, a Psicologia vem buscando também desempenhar sua função de auxiliá-lo no enfrentamento, redução ou mesmo remissão de seu sofrimento existencial. E, nesse intuito, se empenha em mergulhar e se aprofundar na interioridade humana, escavando o que pode haver além das fronteiras da imanência.

2. Espiritualidade

Sabe-se que, desde os primórdios da humanidade, o ser humano perscruta o alto, tentando entender sua origem, e vislumbrar os horizontes de sua destinação. A despeito de ser semelhante a outros animais na dimensão corporal e psíquica, essa prerrogativa a alma animal não possui (STEIN, 2002). Essa busca, denuncia então uma vida além da materialidade e das sensações somente corpóreas. Transcende a objetividade material, rastreando respostas às indagações “de onde vem, o porquê e o para quê” da sua existência. Assim, evidencia uma transcendência integrante de si mesmo, para além do psicofísico, que é a dimensão espiritual. Então, o ser humano é um ser também espiritual, ainda que não se dê conta disso (GIOVANETTI, 2018; STEIN, 2002).

A literatura científica e a compreensão do senso comum têm dificultado a tarefa de conceituar a espiritualidade, concorrendo para que o termo tenha uma diversidade de entendimentos que se mesclam com religiosidade e religião, sendo tratados como se fossem equivalentes (ZERBETTO, 2017). Nessa diversidade interessa-nos o que se coloca nas produções científicas como definição, que possa orientar o diálogo com a significação e a implicação da dimensão espiritual na qualidade de vida humana. Essa evidência demonstra a necessidade de se empreender pesquisas nas quais o tema da espiritualidade seja mais bem discriminado, compreendido e valorizado.

No esforço de diferenciação, temos, a despeito de outros entendimentos, que a espiritualidade é uma auto transcendência associada ao existir e ao sentido para a vida e para a morte; uma abertura ao infinito ou ser superior, reconhecendo sua finitude; uma abertura a Outro que o torna alguém numa relação dialógica e de ligação com o mundo e a natureza (CATRE et al, 2016; GOTO, 2018; PANZINI; BANDEIRA, 2007). A religiosidade se manifesta como uma crença em algo além do sensível, e que prescinde de religião. Todavia, a religião concretiza a religiosidade e a espiritualidade através da prática de rituais, com prescrições e normas comunitárias que se voltam para o culto a algo que se tem como sagrado, no domínio do dogma e da fé, e que não exige provas ou contestação.

Estudos constataram que, independentemente de religião, a dimensão da espiritualidade e religiosidade são providenciais para a qualidade de vida da pessoa, colaborando no enfrentamento de situações adversas,

quer sejam doenças físicas, mentais ou mesmo situações traumáticas, através de mecanismos de defesa, através de reações proveitosas específicas ou mesmo através de resignação diante do inevitável (STROPPIA; ALMEIDA, 2008; MELO, 2015). Donde se conclui que o ser humano é espiritual na sua interioridade profunda, independentemente de seu querer, e que religiosidade, e mais especificamente a religião, constituem uma escolha. O envolvimento com as práticas religiosas têm seu valor porque auxiliam a pessoa no autocontrole e adaptação diante de situações difíceis, promovendo assim a coesão social (MOREIRA-ALMEIDA, 2006).

Todavia, Zerbetto et al, (2017) destacaram que, por vezes, a Psicologia tem confundido essa dimensão como doutrinação religiosa e se abstém de dar vazão a uma manifestação inerente ao ser humano, que não pode ser relegada, sob pena de não se conseguir atender a sua demanda por se conhecer na sua interioridade profunda, e usufruir desse conhecimento em benefício de si mesmo e da sociedade (ZERBETTO et al., 2017).

2.1 Noção de espiritualidade em Stein

Interessadas em fazer distinção entre espiritualidade e religiosidade, e a religião como uma de suas expressões, Freitas e Vilela (2017), empreenderam uma busca para compreender as manifestações místicas da pessoa. Assim, se valeram do aporte fenomenológico em Husserl (1859-1938), mas alertando quanto ao perigo do empobrecimento dos conceitos nesse empreendimento. Para esse filósofo, segundo as autoras, o passo inicial para se distinguir o fenômeno de ordem mística e aquele de ordem psiquiátrica, e, também fugir do risco da racionalidade, é o de “voltar-se exclusivamente para os homens enquanto pessoas, para suas vidas e realizações pessoais, bem como, correlativamente, para as figuras dessas realizações” (p 97). Assim, as autoras entendem que a espiritualidade requer do homem uma reflexão sobre si mesmo, sobre sua relação com os outros e com o mundo, e a busca de sentido que o impulsiona à abertura para o transcendente, cuja resposta pode ou não ser considerada subjetivamente como religiosa. Concluem que a espiritualidade é demanda de sentido, e de um ponto de vista didático, é uma experiência anterior à religiosidade. Esta, por sua vez, é simultânea ou anterior à religião, sendo que, religiosidade é entendida como a busca subjetiva e objetiva de respostas que demandam sentido, que pode se converter em missão ou se apoiar em crenças religiosas, quer seja em Deus, algo divino, sagrado ou transcendente. Então, neste caso, a religião é um sistema ou doutrina de resposta (FREITAS, VILELA, 2017).

A Fenomenologia de Husserl e a Antropologia Fenomenológica de Edith Stein oferecem substrato filosófico fundante para que se possa saciar o desejo milenar do homem de responder quem é ele, e orientá-lo na sua formação no caminho de sua destinação. Os conhecimentos da Fenomenologia de Husserl, na investigação de como se conhece, inspiraram Stein (2003) na busca de como se dá a formação da pessoa. Nesses conhecimentos, a filósofa encontra respaldo para confirmar a integralidade humana como uma unidade tripartida, composta das dimensões corpo vivido, psique e espírito, cada qual com suas características específicas, mas integradas em sua dinâmica, e em que o Eu Central, uma essência espiritual, primordial, completa, única, originada do absoluto, integra e coordena essas dimensões. Manifesta-se como uma busca de sentido de vida, uma significação de valores e exercício de inteligência, liberdade e vontade (STEIN, 2003).

Nessa concepção, Stein (2002; 2003) estrutura a formação da pessoa, que se desenvolve desde o início da existência por suas vivências no processo educativo que se desdobra em camadas plenas de significados e sentidos, em comunhão com os outros, em um processo empático de colaboração mútua. A educação, como desdobramento de potencialidades em seu sentido amplo, na família, nas instituições formais e na vida comunitária e social, é a trajetória de tornar-se pessoa, necessitando de uma tutela nos primeiros anos de vida, a exemplo dos pais, professores, até que por si mesma esteja apta a se continuar na sua existência. Comprovando a espiritualidade humana como dimensão constitutiva do humano tripartite, o ser saudável aponta para a harmonização dessas três dimensões, funcionando em equilíbrio. Então, sua existência pode assumir seu sentido original de vida, na atualização de suas potencialidades, sua unicidade, integralidade,

plenitude que o capacita a se realizar na construção de sua existência (STEIN, 2002; 2003; DE RUS, 2015; MARRA, 2019).

3. ADI/TIP: uma psicologia da alma

A psicóloga Renate G. Jost de Moraes (1935-2013), sensibilizada com o sofrimento existencial humano, inquietou-se com a psicologia praticada na clínica psicoterápica, nos moldes da psicologia científica, naturalista, de base positivista. Essa psicologia concebida nos moldes do naturalismo desconsidera o sofrimento interno do homem. “Esse ‘interno’, representado pelo ‘psiquismo’, não encontra lugar na ciência, motivo pelo qual precisa ser substituído por representações mais concretas, mais ‘fisiológicas’, mais ‘manipuláveis’, como nomeia Moraes (1995, p. 479). Nessa modalidade, essa dimensão não se torna tangível, e por consequência, se tem obtido resultados práticos teorizados, muitas vezes insignificantes. Mesmo assim, essa psicologia objetiva pode chegar ao status de ciência, nos moldes como é considerada pelo crivo do Método Científico; todavia, se configura uma ciência sem sentido, porque não aborda a integralidade humana. Tal exortação remete à psicologia sem alma ou a castelos feitos ao vento, a que refere também Stein diante da mesma contradição (MORAES, 1995, 2000; STEIN, 2002).

Desafiada também pela premissa freudiana de que o inconsciente, sede dos traumas sofridos é, em dois terços do seu volume, inacessível ao consciente; e na ânsia de contribuir para o auxílio ao ser humano que sofre, Moraes se motivou por descobrir caminhos que buscassem a verdade na interioridade humana, sem a interferência interpretativa do psicoterapeuta. Assim, se embrenhou por um caminho de pesquisa que, sem o transe hipnótico, acessasse os registros das vivências humanas, tais como foram percebidos e registrados no inconsciente. Esse caminho criado pela autora em 1975, com a denominação de Método de Abordagem Direta do Inconsciente e Terapia de Integração Pessoal – Método ADI/TIP, vem sendo aplicado na clínica psicoterápica (MORAES, 1995; 1999).

Esta intervenção pela ADI/TIP de Moraes, coloca a serviço desse desafio as descobertas no inconsciente diretamente abordado e revelado, viabilizado por uma preparação específica prévia, seguida de um questionamento também específico ao inconsciente. Aí se desnudam vivências pré-reflexivas primordiais, convertidas em frases-registro (autoconceitos) e frases conclusivas sobre os outros e sobre o mundo, a partir de acontecimentos vivenciados e gravadas no inconsciente, que motivam a existência humana e orientam decisões. O Método ADI/TIP utiliza uma metodologia específica de constante investigação da interioridade humana que, pela inversão direcional, possibilita a imersão do consciente no inconsciente, em busca da verdade intrínseca da pessoa e que, uma vez reconhecida, a habilita a se apropriar de sua essência, seu verdadeiro Eu.

Através da preparação peculiar que viabiliza essa imersão e do questionamento aos moldes da maiêutica socrática, a metodologia percorre períodos vitais¹ do desenvolvimento apontados pela pessoa, onde estão registrados, tanto aspectos positivos de suas vivências, quanto aspectos negativos. Uma vez que, pela anterioridade, as vivências originárias do momento primordial de vida são prioritariamente do útero materno, esses registros, quando negativos, constituem as raízes do sofrimento e induzem a tomada de atitudes negativas, por atos livres de decisão. Quanto menor for o período vital, tanto mais aí se identificam raízes

¹ Os períodos vitais são apontados como registros de vivências mais importantes, pela própria sequência temporal dos acontecimentos. Então, os registros primordiais desde a concepção, até as vivências de útero materno, em geral, constituem as raízes das dificuldades que repercutem no nascimento, infância, adolescência, até a idade adulta, conforme evidenciado no inconsciente.

dos sofrimentos e que, devido a um nexos motivacional estabelecido, se efetivam na existência da pessoa. Da mesma forma, os registros vivenciais positivos, também acessados, constituem uma das estratégias de compreensão da verdade sobre o Eu humano, auxiliando-o, a partir de evidências, a compreender e ressignificar suas vivências.

Verifica-se pela prática clínica, segundo a autora que, especificamente no momento primordial de vida na concepção, a pessoa vivencia sua integridade constitutiva, configurada na sua estrutura tripartida – corpo vivo, psique e espírito. Descobre nessa interioridade o Eu- Pessoal sadio, livre, único, ligado ao Absoluto e coordenador dessas dimensões que se manifestam como vivências fundantes do ser humano. Quando os registros gerados a partir das vivências são percebidos como negação do amor em todas as suas expressões, especialmente a percepção do desamor entre o par parental e/ou deles para com os filhos, motivam neles o desequilíbrio entre essas dimensões constitutivas do seu ser, gerando o afastamento do Eu Pessoal de sua essência sadia, como posicionamento diante das distorções da verdade.

Como diz Moraes, se verifica no inconsciente que não são os traumas que produzem o sofrimento, mas o posicionamento que, pela sua liberdade, o ser humano assume, a partir deles. Uma vez compreendidas e decodificadas essas vivências diante da verdade revelada, se promove a ressignificação daquilo que foi um acontecimento suscitador de sofrimento existencial, e se promove o equilíbrio psicossomático humano, capaz de desfazer cadeias de distorções da verdade, construídas através do crivo da emoção. Conhecendo a si mesmo na sua verdade profunda, na sua universalidade e na sua especificidade singular, o ser humano, pela sua razão, vontade e liberdade, se habilita conscientemente a assumir a responsabilidade pela sua destinação e humanização. Destarte, possibilita a retomada do Eu sadio, sede dos valores humanísticos intrínsecos universais, e o vislumbre de novas perspectivas de vida em qualidade (MORAES, 2016; 1995).

Pelo questionamento ao inconsciente, o Eu-Pessoal responde à ansia do ser humano por se conhecer, conhecer sua origem e seu sentido de existir. Nesse autoconhecimento, se defronta com registros sobre si, sobre os outros e sobre o mundo, descortinados por perspectivas antes não vislumbradas, que lhe acenam possibilidades de retomar a autoestima positiva e restabelecer a confiança na vida. Sendo decodificados em suas raízes, diante da verdade revelada, a pessoa pode, pela sua liberdade, fazer escolhas salutares em direção à harmonia dessas três dimensões constitutivas de seu eu-mesmo (MORAES, 2016; JOST-MORAES, 2019).

Destarte, os conhecimentos antropológicos obtidos do inconsciente diretamente pesquisado por Moraes na clínica psicoterápica se identificam com a estrutura antropológica concebida pela fenomenologia de Husserl e, mais especificamente de Stein, nesse sentido. Pode-se verificar que suas reflexões filosóficas deixam precioso legado para as ciências e, neste caso, um respaldo filosófico para a ADI/TIP. Conhecendo a si mesmo na sua verdade humanística universal e na sua especificidade singular, o ser humano se imbuí de sua importância como ser único para uma missão também única, de sua responsabilidade, orientadora do seu sentido de vida. Essa espiritualidade o habilita conscientemente a assumir a responsabilidade pela sua destinação e humanização. A qualidade de vida que a pessoa aspira depende prioritariamente do seu eu mesmo, na sua integralidade, na descoberta de novas perspectivas e possibilidades de ser.

Conclusão

Quando se refere à Psicologia, tem-se como ponto de origem a Antropologia e a Ontologia humana, e todas as condições que fazem do seu mundo- da -vida uma trajetória desafiante. O fenômeno humano constitui uma realidade que se mostra à consciência numa primeira percepção, mas que não se esgota nela. A variação imaginativa enseja a que se escave os horizontes de consciência que têm por finalidade mostrar as demais perspectivas do mesmo fenômeno. E então, se sacia o desejo do conhecimento que se desdobra ao longo da existência em atos de consciência que imprimem o caráter humano e determinam livremente

sua qualidade de vida.

À psicologia psicoterápica interessa sobremaneira promover o equilíbrio integral da pessoa; e tal alcance somente se efetiva pela descoberta de caminhos que a possibilitem colher evidências de se conhecer nas suas limitações e possibilidades. Restabelecendo a verdade profunda, para além das aparências, descortinam-se novos horizontes de compreensão empática que a conduzem ao prazer de viver, pela redescoberta do seu sentido de existir. Nesse autoconhecimento, o ser humano, pela sua espiritualidade, pode fazer escolhas salutares em direção à harmonia das dimensões constitutivas de si mesmo.

Nesse empreendimento, os conhecimentos extraídos do inconsciente diretamente pesquisado por Moraes, através da ADI/TIP, se aliam às reflexões filosóficas que Stein deixou como legado para as ciências, em que se inclui a Psicologia. Conhecendo-se a si mesmo na sua verdade humanística universal e na sua especificidade singular, o ser humano se habilita conscientemente a assumir a responsabilidade pela sua destinação e humanização.

Referências

ALBUQUERQUE, Analise S.; TROCOLLI, Bartholomeu T. Desenvolvimento de uma escala de bem-estar subjetivo. **Psicologia: Teoria e pesquisa**, Brasília: v. 20, n., p. 153-164, 2004.

ALMEIDA, Marco A. B.; GUTIERREZ, Gustavo L.; MARQUES, Renato. **Qualidade de vida**: definição, conceitos e interfaces com outras áreas de pesquisa. São Paulo: Escola de Artes, Ciências e Humanidades- EACH/USP, 2012.

CATRÉ, Maria N. C. Espiritualidade: uma clarificação do conceito. **Análise Psicológica**, Lisboa, v. 34, n. 1, , mar 2016.

CONDE, Délio M.; PINTO NETO, Aarão M. Qualidade de vida. **Revista brasileira de Ginecologia**, Rio de Janeiro, v. 30, n. 11, p. 535-536, nov 2008.

DANTAS, Rosana A. S.; SAWADA, Name O.; MALERBO, Maria B. Pesquisas sobre a qualidade de vida: revisão da produção científica das universidades públicas do Estado de São Paulo. **Revista Latino-Americana de Enfermagem**, Ribeirão Preto, v. 11, n. 4, pp 532- 538, 2003.

FLECK, Marcelo P. A. Desenvolvimento da versão em português do instrumento de avaliação da qualidade de vida da OMS (WHOQOL-100). **Revista Brasileira de Psiquiatria**, São Paulo, v. 21, n. 1, jan/mar 1999.

FLECK, Marcelo P. A. Problemas conceituais em qualidade de vida. In:FLECK, Marcelo P. A. et al. (orgs) **O conceito de qualidade de vida e o projeto QHOQOL**. [online]. Disponível em: <<https://part1Larpsi.com.br/media/connect uploadfiles/c/a/cap xd-pdf>>. Acesso em: 02 maio 2020.

FLECK, Marcelo, P. A. O instrumento de qualidade de vida da OMS – WHOQOL-100: características e perspectivas. **Ciência e Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v.5, n. 1, 2000.

FREITAS, Maria H.; VILELA, Paula Rey. Leitura fenomenológica da religiosidade: Implicações para o psicodiagnóstico e para a práxis clínica psicológica. Phenomenological Studies. **Revista da Abordagem Gestáltica**, Goiânia, v. 1 n. 23, p. 95-107, jan/abr. 2017.

GIOVANETTI, JOSÉ P. **Psicoterapia antropológica**: as contribuições de Binswanger e Gendlin. Belo Horizonte: Spes, 2018.

GIOVANETTI, JOSÉ P. **Psicologia fenomenológica-existencial**: fundamentos filosófico-antropológicos, Belo Horizonte: FEAD, 2012.

GOTO, Tommy A. **Fenomenologia e experiência religiosa**: Método Fenomenológico e Hermenêutica em Paul Tillich / Leonardo Magalde Ferreira. Santo André: KAPENKE Editora; 2018.

JOST-MORAES; Maria C. **Do sentido para a morte ao sentido para a vida**. Belo Horizonte: editora Spes, 2019.

KLUTHCOVSKY, Ana C. G. C.; TAKAYANAGUI, Ana M. M. Qualidade de vida: aspectos conceituais. **Revista Salus**, Guarapuava – PR, v. 1, n.1, p.13-15, jan/jun 2007.

MARRA, Célia A, S. **Subjetividade do professor em tempos de violência na escola Pública**. Belo Horizonte: Spes, 2019.

MELO, Cyntia de F. Correlação entre religiosidade, espiritualidade e qualidade de vida: uma revisão de literatura. **Estudos e Pesquisa em Psicologia**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, jul. 2015.

MINAYO, Maria C. S.; HARTZ, Zulmira M. A; BUSS, Paulo M. Qualidade de vida e saúde: um debate necessário. **Ciência Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v.7 n. 5, p.7-18, 2000.

MORAES, Renate J. **As chaves do inconsciente**. Belo Horizonte: 31. ed. Spes editora, 2016.

MORAES, Renate J. **As chaves do inconsciente**. Rio de Janeiro: 12. ed. Agir, 1999

MORAES, Renate J. de. **O inconsciente sem fronteiras**. Aparecida. São Paulo: Santuário, 1995.

MOREIRA-ALMEIDA, Alexander; LOTUFO NETO, Francisco; KOENIG, Harold G. Religiosidade e saúde mental: uma revisão. **Revista Brasileira de Psiquiatria**, São Paulo, v. 3, n. , p. 242-250, 2006.

MOREIRA, Marilda M.S. **Trabalho, qualidade de vida e envelhecimento**. 2000. 91 f. Dissertação (Mestrado em Saúde Pública) - Escola Nacional de Saúde Pública, Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro: 2000.

PANZINI, Raquel G.; BANDEIRA, Denise R. Coping (enfrentamento) religioso/espiritual. **Revista de psiquiatria clínica**. [online], v. 34, 2007.

PEREIRA, Érico F.; TEIXEIRA, Clarissa; SANTOS, Anderlei dos. Qualidade de vida: abordagens, conceitos e avaliação. **Revista Brasileira de Educação Física e Esportes**, São Paulo, v. 26, n. 2, abr/jun 2012.

RUS, Éric de. **A visão educativa de Edith Stein**: aproximação a um gesto educativo integral. Trad. Isabelle Sanchis. Revisão técnica de Juvenal Savian Filho - Belo Horizonte: Ed. Artesã, 2015.

SOUZA, José C.; GUIMARÃES, Liliana A. M. **Insônia e Qualidade de Vida**. Campo Grande: UCDB, 1999.

STEIN, Edith. Estructura de la personalidad humana. In: STEIN E. **Obras completas**. V. IV, Editorial Monte Carmelo. Vitória: Ediciones El Carmen, Madrid: E. de Espiritualidad, 2003.

STEIN, Edith. **Estructura de la persona humana**. Madrid: Editora Biblioteca de autores Cristianos, 2002.

STROPPIA, André; ALMEIDA, Alexander M. Religiosidade e Espiritualidade. In: SALGADO M. I.; FREIRE G. (Orgs.). **Saúde e Espiritualidade: uma nova visão da medicina**. Belo Horizonte: Inede, 2008, p. 427 – 443.

ZERBETTO, Sonia R. Religiosidade e espiritualidade: mecanismos de influência positiva sobre a vida e tratamento do alcoolista. Religiosidade e espiritualidade. Escola Anna Nery, **Revista de Enfermagem**, Rio de Janeiro, v. 21. n.1. p.1-8, 2017.

Construindo uma prática de educação e espiritualidade na UFMG

Conceição Clarete Xavier Travalha

Professora Titular da
Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

Resumo: O presente artigo aborda os desafios de ordem epistemológica e institucional enfrentados por uma professora de Psicologia da Educação da Faculdade de Educação da UFMG, FaE/UFMG, na elaboração teórica e na constituição da proposta pedagógica da disciplina Educação e Espiritualidade, voltada inicialmente para os cursos de graduação em Pedagogia e Licenciaturas da Universidade Federal de Minas Gerais, (UFMG). Na continuidade da narrativa, apresenta os resultados iniciais da prática, a grande aceitação da proposta por parte dos alunos, os benefícios atribuídos pela disciplina aos alunos que a cursam, sua expansão pelos diversos cursos da universidade e para o Programa de Mestrado Profissional em Educação / PROMESTRE - UFMG, onde se constitui atualmente numa linha de pesquisa. Conclui-se sobre a importância de se desenvolver estudos que envolvam a dimensão da espiritualidade, especialmente junto aos jovens no âmbito da academia.

Palavras – chave: Educação e Espiritualidade – Prática pedagógica - Saúde Mental

Aspectos Introdutórios

Talvez uma das principais indagações que desafiam o ser humano esteja relacionada a uma procura por um sentido para a existência em si, donde emergem questões de relevância existencial:

- Quem somos nós diante da imensidão de um universo infinito?
- Por que estamos aqui neste agora? Para quê?

Para os estudantes universitários, sobremaneira essas questões adquirem importância primordial. Seja por estarem em uma fase da vida onde se destaca a angústia diante de caminhos definidores da profissão ou pela própria demanda do viver. A academia, enquanto um dos “lócus” socialmente determinado para a execução do processo educativo dos membros da sociedade exerceria a missão de ser um dos lugares de acolhimento a essas questões oferecendo ferramentas reflexivas, especialmente aos jovens que ocupam seus diferentes espaços de conhecimento em busca de uma formação educacional, a qual deveria não só fornecer elementos para o desempenho de uma profissão, mas também que os pudesse auxiliar a enfrentar os inúmeros desafios que a vida nos apresenta.

Com o objetivo de desenvolver estudos sobre a temática em questão, desde o ano de 2013, propusemos ao Departamento de Ciências aplicadas à Educação da Faculdade de Educação da UFMG – FAE/ UFMG, a inclusão da disciplina optativa Educação e Espiritualidade na formação dos pedagogos e licenciados dos diversos cursos da UFMG. Diante do grande êxito alcançado pela disciplina ao longo dos anos, decidimos investir no desenvolvimento do projeto de criação da linha de pesquisa Educação e Espiritualidade no Programa de Mestrado Profissional – PROMESTRE, a qual acontece desde o ano de 2017.

Propomos que esse possa ser um dos caminhos que possa apontar para a Universidade, veredas onde seja possível preparar os alunos para uma vida mais plena de sentidos, o que acredito se colocar como a função fundamental da educação. Que para além de conteúdos cognitivos, os quais favorecem apenas uma dimensão do ser humano, possamos construir através de um projeto educacional caminhos mais efetivos na formação humana, especialmente a do professor.

Dessa forma, neste estudo, faremos um relato de nossa experiência no desenvolvimento da disciplina e da linha de pesquisa Educação e Espiritualidade na UFMG, tomando uma abordagem filosófica e antropológica da dimensão espiritual com referência na obra do pesquisador e filósofo alemão Ferdinand Röhr e, ao mesmo tempo, refletiremos as contribuições que possa estar oferecendo para com a vivência dos estudantes

universitários, dentro da instituição e fora dela, no enfrentamento dos desafios que se constituem na sua caminhada.

1. Referencial epistemológico: Espiritualidade em Ferdinand Röhr

O pesquisador alemão Ferdinand Röhr nasceu em 1951 na cidade alemã de Aachen, filho de pais católicos, graduou-se em Pedagogia e Matemática na Rheinisch- Westfälisch Technische Hochschule Aachen, RWTH, Alemanha, apresentando como trabalho final: *Freiheit, Kommunikation und Geschichtlichkeit im Denken von Paulo Freire* (Liberdade, comunicação e historicidade no pensamento de Paulo Freire). Ele doutorou-se na RWTH Aachen University, RWTHA, Alemanha defendendo a tese *A Teoria Pedagógica no Pensamento de Karl Jaspers*. É professor emérito da Universidade Federal de Pernambuco e desenvolve pesquisas internacionalmente sobre Florais do Agreste pernambucano.

Esse estudioso apresenta uma concepção de ser humano enquanto possuidor de uma dimensão de materialidade, energeticamente mais densa, que se constitui seu corpo físico, a dimensão sensorial, sede das sensações físicas, a dimensão emocional, traduzida pelos estados emocionais diversos como alegria, medo, empatia, entusiasmo, raiva e outros sentimentos, a dimensão mental, que se apresenta através do raciocínio lógico, da reflexão, memória e imaginação, intuição e finalmente, a dimensão espiritual, enquanto possuidora de uma materialidade mais sutil e que implica no comprometimento incondicional com valores éticos ou metafísicos.

Essas dimensões básicas podem ser consideradas como diferentes “tecituras” constituintes de um complexo, um todo constituído de partes que se relacionam e se completam, mas onde cada parte é incapaz de representar sozinha o todo. Quanto mais avançamos da dimensão do corpo, passando pelas dimensões sensoriais, emocionais e racionais, podemos afirmar que energeticamente as dimensões se tornam mais sutis. Dessa forma, ao se vivenciar a dimensão da espiritualidade, estaremos indo a um sentido para o viver, ao mesmo tempo, nos comprometendo eticamente com determinada postura em nosso viver.

Segundo Röhr (2013, p. 20) as dimensões básicas do ser humano se completam e se interligam constituindo-se em dimensões temático-transversais. Assim, a nossa proposta buscou “contribuir para a compreensão das múltiplas interligações entre dimensões básicas, as temático-transversais e as condições de humanização em tentativas de unificá-las e, com isso, possibilitar uma identificação do sentido da vida” (Röhr, 2013, p. 88). Penso que aí se encontra uma possibilidade de caminho aos educadores, ou seja: diante da incompletude do ser humano abrir-se para uma dimensão que vá além da simples imanência, numa dimensão de transcende, e que nos aponta uma outra forma de educar, uma ética voltada para os valores ligados à humanização do ser.

Conforme afirma o pesquisador, a espiritualidade é um elemento presente em nossa vida, ela vai além dos dogmas religiosos e dos modismos. Quando o ser humano desenvolve sua própria visão de mundo, diante de sua realidade, explorando as suas diversas dimensões de modo exaustivo, inevitavelmente vai se defrontar com valores como amor, liberdade e verdade. Tais conceitos, porém, não são possíveis de serem vivenciados ou compreendidos de forma científica, apenas utilizando ferramentas da racionalidade.

Esses conceitos fogem ao reino da razão. Assim, ao se buscar pela verdade, uma reflexão na perspectiva Kantiana torna-se de grande auxílio. Segundo o filósofo alemão, nunca poderíamos de fato conhecer a verdade por trás de um fenômeno, pois, sendo nossos sentidos limitados, podemos perceber apenas o mundo sensível e fenomenológico, que se limita a visão, audição, tato e etc. , mas não podemos conhecer a coisa em si. A nossa compreensão do espaço e do tempo são limitadas pelos nossos sentidos. Porém, apesar disso, continuamos na nossa busca pela verdade. Essa busca faz parte de uma vivência da espiritualidade, que se apresenta como uma dimensão transcendente.

1.1 Espiritualidade na academia? Uma construção coletiva

O que mais penso, testo e explico: todo mundo é louco. O Senhor, eu, nós, as pessoas todas. Por isso é que se carece principalmente de religião: para desendoidecer, desdoidar. Reza é que sara loucura. No geral. Isso é que é a salvação –da- alma... Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue. Rezo cristão, católico, embrenho a certo; e aceito as preces de meu compadre Quelemém, doutrina dele cardéque. Mas, quando posso vou no Midubim, onde Matias é crente, metodista: a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles. Tudo me quieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca. Mas é só muito provisório. Eu queria rezar o tempo todo. Muita gente não aprova, acham que lei de Deus é privilégios, invariável. (ROSA, JOÃO. p. 15-16)

É numa perspectiva ampla e dialógica, como apontada por Rosa, que temos buscado estudos e pesquisas com o objetivo de desenvolver propostas que articulem a temática da espiritualidade e as práticas educacionais voltadas para a formação humana. Acreditamos, conforme preconiza Rohr (2012) numa ética embasada em valores humanitários/ espirituais, as quais possam tornar a prática pedagógica mais plena de sentido.

Desde o início de minha atividade na docência, como professora de matemática e física na educação básica, busco por uma proposta pedagógica que contemple as diversas dimensões do ser humano, “aquelas que constituem efetivamente o ser humano, que pertencem a ele e que são indispensáveis para a sua realização” (RÖHR, 2013); Alguns anos após esse início da vida profissional, quando além da graduação em física conquistei a da Psicologia, exercendo a docência no setor de Psicologia da Faculdade de Educação da UFMG, surgiu, no cotidiano da sala de aula, na relação com os alunos, a necessidade de que a prática pedagógica pudesse se voltar para além das dimensões básicas imanentes do ser humano, conferindo assim, maior ênfase à dimensão da espiritualidade, em seu caráter transcendente. Especialmente, me intrigava a angústia dos estudantes na universidade, onde se atribui maior relevância a dimensão da racionalidade e de valores efetivamente ligados a um materialismo inserido num mundo voltado para o consumo e a satisfação de valores pouco comprometidos com a humanização do ser. Por essa época aconteciam acirrados conflitos de ordem política e cultural na instituição, era o ano de 2013, tornara imperioso que se atendesse a uma demanda implícita, em nossa leitura de uma prática que pudesse também estar voltada para a dimensão da espiritualidade!

Nos últimos anos o NEPPCOM / UFMG,¹ vem abrigando diversos grupos de estudos como o Grupo de Estudos e Pesquisas de Educação Libertária - GEPEL, o Grupo de Estudos de Educação Ambiental, o Grupo de estudos da Teoria da Complexidade, o Grupo de Estudos Paulo Freire & Augusto Boal e, mais recentemente, o Grupo de Estudos de Educação e Espiritualidade. Todos esses grupos são compostos por estudantes de diferentes cursos, no nível de graduação e pós-graduação, além de professores de diversas instituições de ensino fundamental, médio e superior. No NEPPCOM se pesquisam e / ou estudam propostas desenvolvidas historicamente nas diferentes linhas de interesse dos educadores que lá se apresentam com demandas diferenciadas conforme aos problemas que a prática pedagógica lhes desafia.

Os trabalhos do Núcleo articulam ao atendimento de professores de escolas de Educação Básica no desenvolvimento de pesquisas, na assessoria a escolas situadas na cidade de Belo Horizonte, na Grande B. H, ou algumas escolas do interior de Minas Gerais. Além dos grupos de estudos e pesquisas, instituíram-se no núcleo duas Cátedras de Estudos: Cátedra de Estudos Paulo Freire e a Cátedra de Estudos José Morte em parceria com a Associação José Martí de Minas Gerais.

No ano de 2013 o NEPPCOM desenvolveu algumas ações juntamente com o Núcleo de Estudos de Saúde e Espiritualidade da Faculdade de Medicina da UFMG – NASE. Buscou-se nessa parceria, um diálogo fecundo e o desenvolvimento de práticas conjuntas. Esse núcleo, formado por estudantes de 1 Núcleo de Estudos e Pesquisas do Pensamento complexo da Faculdade de Educação da UFMG. Medicina, desenvolvia estudos

e pesquisas relativas a uma articulação entre a saúde, a prática médica e a dimensão espiritual. Assim, em diversos momentos, o NEPPCOM juntamente com o NASCE realizou parcerias na produção de eventos e estudos. Inspirados nessa experiência o NEPPCOM sentiu-se desafiado a oferecer na Faculdade de Educação uma disciplina voltada para as questões e problemas colocados pelas práticas educacionais e que pudessem considerar em seu processo, elementos da dimensão da espiritualidade. Assim nasceu a disciplina Educação e Espiritualidade. As discussões realizadas com o Grupo de Estudos de Educação Libertária e com o Grupo de Estudos da Complexidade, ambos sediados no NEPPCOM, forneceram contribuições teóricas de relevância na criação de uma metodologia a se desenvolver nesse processo.

Observamos então, que em nosso cotidiano na universidade, havia uma demanda por uma humanização do ambiente acadêmico. Destaco os momentos em que chegavam até o NEPPCOM demandas trazidas não só pelos alunos, angustiados pelas cobranças, pressões / opressões (!) do dia a dia na universidade, mas também por diversos profissionais que frequentam o núcleo e que se sentiam angustiados diante dos diferentes problemas que se apresentam em sua prática profissional, eles também buscavam no NEPPCOM ferramentas que pudessem auxiliar na sua caminhada. Entre eles haviam jovens professores recém formados pela UFMG e outras instituições que adentravam o mercado de trabalho do magistério e se estarreciam diante do quadro desolador da violência, da falta de um referencial ético-moral entre os adolescentes, crianças da educação básica, ou mesmo os adultos que freqüentavam aulas da Educação de Jovens e adultos - EJA. Discutíamos coletivamente a forma como os caminhos procurados passavam pela promoção de uma articulação entre conhecimentos da área de Educação e os saberes voltados para a dimensão da Espiritualidade. Fazíamos uma leitura de que ali estava presente uma demanda pela transcendência diante da dura materialidade do vivido.

Além disso, o ano de 2013 trouxe mais um desafio aos professores da FaE/ UFMG e das escolas de educação básica. Vivíamos um momento de divisão de grupos conforme o momento político se apresentava, e tal quadro era extremamente desafiador. Diante desse cenário pensamos a disciplina enquanto também uma resposta pedagógica que convidasse ao diálogo. Inicialmente, oferecemos a disciplina Educação e Espiritualidade como optativa aos cursos de Pedagogia e Licenciatura; Entretanto, éramos questionados: “Existe demanda para essa disciplina?”; “Essa disciplina numa universidade laica!!!???”

A grande demanda pela disciplina, apresentada nos semestres seguintes, responderia a essa questão: No primeiro momento em que ofertamos a disciplina apresentamos como ementa articular elementos da espiritualidade presentes em Platão, Rousseau e Pestalozzi às propostas educacionais voltadas para a Educação Básica. Na segunda parte do curso buscávamos refletir a Espiritualidade presente nesses filósofos e a educação na prática cotidiana. Entretanto, encontram-se implícitas nessas perspectivas teóricas, diferentes noções relativas à espiritualidade, estas, se configuravam em desafios para um delineamento de objetivos gerais da disciplina, além disso, 60 horas era um tempo muito escasso para essa pretensão.

Como proposta metodológica o curso se desenvolvia através de aulas expositivas, palestras, oficinas, debates e discussões em grupos menores. Assim, ao abriremos os ouvidos para escutarmos os conhecimentos que os alunos traziam, referentes a essa área de estudos, formatando novas noções de espiritualidade e também reformulando nossa proposta. A disciplina se concretizava através de um diálogo permanente com os alunos, tendo uma como referencial metodológico uma pedagogia inspirada em princípios da proposta libertária.

Na primeira experiência contamos com 27 alunos, sendo que a maioria da turma se constituía de alunas do curso de Pedagogia, apresento abaixo o depoimento de uma aluna que participou da experiência no primeiro semestre em que a disciplina foi oferecida:

A disciplina contribuiu para que eu pudesse desenvolver um olhar mais humano nas minhas vivências. Fez-me repensar: Como estou levando minha vida? O que devo buscar para trazer o desejado

equilíbrio entre as dimensões? O que é viver bem? Ou seja, uma tentativa dar um sentido na vida que esteja distante dos valores impostos pelo capitalismo que segrega cada vez mais as pessoas. Dessa forma, vê-se necessário lutar por uma educação abrangente em que valoriza o ser humano de forma integral. Dar valor o espiritual e não somente a racionalidade se constitui num processo revolucionário de transformação do mundo. A ética pedagógica é outro ponto fundamental atrelada à nossa subjetividade, ela direciona o ato educativo nas escolas e acima de tudo, ela deve ser pautada no respeito e na diversidade humana. Pensar no caráter/princípio humanizador da educação com vistas na construção de cidadãos éticos em que possibilita o cuidado de si, dos outros e do planeta que vivemos. (Andréa – aluna do curso de Pedagogia 2013/2)

A segunda turma aconteceu no primeiro semestre de 2014, após termos lecionado uma disciplina optativa no curso de física no segundo semestre de 2013 e divulgamos no Instituto de Ciências Exatas a nossa proposta. Contamos com uma grande participação de alunos do curso de física. Eis um depoimento de um aluno das ciências exatas:

Nesta turma foi possível perceber como um grupo tão heterogêneo tendeu a caminhar juntos em um objetivo comum, procurando todos melhorar como pessoas, ou seja, ser pessoas melhores, ter um espírito de luz e feliz. Enfim, esta disciplina superou as minhas expectativas, pois não esperava tanta diversidade e um ambiente um ambiente tão acolhedor. A professora “Teca” e toda a sua sabedoria e experiência de algumas primaveras na área de Educação, pode proporcionar um curso de excelência trazendo muitas novidades para o ensino, pois estamos cheios de profissionais reproduzindo e reproduzindo o mais do mesmo sempre durante anos e anos.... (Roberto, aluno do curso de Física / 2014).

Adotamos uma metodologia inspirada na proposta de autores anarco – libertários, situados numa perspectiva marxista heterodoxa, com o propósito de se construir conhecimentos numa busca incessante do estabelecimento de relações sociais de “tipo novo” em classe (SANTOS, 1992), ou seja, relações pautadas pela busca da horizontalidade, do respeito ao coletivo e da solidariedade em clara oposição à proposta pedagógica de práticas de teor individualista e competitiva com inegável inspiração capitalista. Durante o semestre em que ofertávamos a “nova a disciplina”, fomos procurados por alunos de diferentes cursos de licenciatura que nos solicitavam para o semestre seguinte nova oferta da disciplina, eles nos informaram que a proposta se alastrava pelos diversos cursos do campus para uma pluralidade de alunos do bacharelado e da pós graduação em diferentes áreas como Física, Química, Direito e Geografia.

Assim, atendendo à demanda, a disciplina foi oferecida para uma turma no horário noturno de sexta feira. Os alunos realmente tinham sede de discutir os diversos temas 2 Os nomes dos alunos são fictícios correlatos à noção de espiritualidade, construir conhecimentos e elaborar saberes na área!

As discussões dos diversos assuntos tratados na aula avançavam inflamadas na noite e, não foram poucas às vezes, em que o porteiro nos convidava a retirar do prédio devido ao avançado da hora. Observo que sexta-feira é o dia em que normalmente, os alunos do curso noturno frequentam os diversos bares que rodeiam o campus para um bate papo e um relaxamento após a semana de trabalhos e estudos. Entretanto, os alunos quase que se esqueciam da sexta feira, envolvidos eu diria que até apaixonadamente, nas discussões de teor espiritual, científico e filosófico que surgiam. Assim, esse horário passou a se constituir num tradicional horário da disciplina.

Nos semestres seguintes novas demandas pela disciplina eram atendidas com prazer! As novas turmas se apresentavam com um formato diverso da primeira. Grande parte dos alunos tinha formação no campo das ciências da natureza, então a fim de melhor situar as questões relativas à espiritualidade, abordamos aspectos científicos ligados à produção de conhecimentos na área da espiritualidade.

Ao final da disciplina, buscamos articular espiritualidade e educação numa perspectiva filosófica. A

experiência tornou-se extremamente desafiadora e prazerosa, pois através do encontro entre alunos oriundos de diferentes cursos, produzimos conhecimentos relativos à temática da disciplina. Utilizamos como um de nossos referenciais epistemológicos a obra do físico indiano Amit Goswami (2001) (atualmente professor aposentado da Universidade de Oregon/ USA), especialmente o livro O Universo Autoconsciente. Nessa obra, o físico faz uma revisão dos conceitos básicos da física clássica e demonstrando o quanto tais noções não conseguem responder a questões que emergem da ciência, especialmente de descobertas realizadas no século XX. Por exemplo, a questão espaço tempo imbricada no “deslocamento” e “posição dual” do elétron em níveis de energia. O autor apresenta a Física Quântica como caminho para compreender determinadas questões, porém, ele afirma que no campo da Física Quântica surgem paradoxos, os quais só seriam compreendidos se considerássemos e incluíssemos em nossas reflexões a questão da consciência acrescida a uma determinada noção de espiritualidade, sobre esse aspecto surgiam muitos debates em classe. Essa experiência revelou-se altamente positiva, vejamos o depoimento de um aluno do curso de física:

Para um aluno do curso de física é muito difícil encarar novas áreas de conhecimento, outras experiências não convencionais, novos conhecimentos fora da área das exatas. Assim me pareceu a espiritualidade de um primeiro ponto de vista: um caminho estranho, lotado de monstros dogmáticos e filosóficos prontos para destruir qualquer discussão sadia. Mas não foi assim. (Romildo)

No meio do semestre, através de uma aluna, tomamos conhecimento da obra Educação e Espiritualidade, resumo da tese com a qual o filósofo alemão Prof. Dr. Ferdinand Röhr, o mérito de professor titular. Tal obra tornou-se, a partir de então, referencial teórico para nossa disciplina. O curso passou a constituir-se de dois momentos: inicialmente uma abordagem teórica sobre a relação Educação e Espiritualidade em Röhr e num segundo momento, onde se destaca a importância do diálogo em diferentes níveis, a promoção de um diálogo inter - religioso com apresentações de diversas abordagens e práticas de pensamentos do campo espiritualista. Esse um debate fundamental no atual momento histórico – social que o país atravessa. Apresentamos o depoimento de um aluno da turma ao final do curso, onde se percebe a influência de nosso referencial teórico:

A espiritualidade quando vista de perto é um universo agradável, interessante e sempre acessível. É possível juntar pessoas distintas, com crenças e linhas de pensamentos distintos e discutir a dimensão espiritual em toda a sua grandeza. Aos poucos percebemos que uma pessoa feliz e saudável é aquela que mantém em harmonia suas dimensões densas e as menos densas ou espirituais (Röhr, 2013). Devemos também diferenciar espiritualidade e religião. A religião engloba uma série de dogmas, a espiritualidade é universal, chega à totalidade de seu ser sem esperar retorno ou castigo. (Rafael / 2015)

Sobre as questões relativas à educação um aluno afirma:

Por isso, também é importante que a escola não busque apenas treinar a racionalidade. A educação tem que dar conta da integralidade. Se não cuidar de todas as dimensões mais sutis, como a espiritual, elas acabam se perdendo. E quanto a educação em relação à dimensão espiritual, também é preciso que o indivíduo a aceite de boa vontade e com introspecção, isto é, que esteja disposto a fazer uma reflexão sobre os seus valores e atitudes. A educação também deve abordar essa dimensão; deve ser tarefa da reflexão curricular abranger todas as dimensões, levando a um desenvolvimento pleno do ser humano. (Fábio, turma de 2015)

Para nossa surpresa, as informações sobre a disciplina se expandiram ainda mais por todo o Campus da UFMG e no primeiro semestre de 2014 tivemos 55 matrículas e ainda encontramos alunos insatisfeitos por

não conseguirem se matricular por falta de vagas. Fomos procurados durante todo o semestre por A segunda turma aconteceu no primeiro semestre de 2014, após termos lecionado uma disciplina optativa no curso de física no segundo semestre de 2013 e divulgamos no Instituto de Ciências Exatas a nossa proposta. Contamos com uma grande participação de alunos do curso de física. Eis um depoimento de um aluno das ciências exatas:

Nesta turma foi possível perceber como um grupo tão heterogêneo tendeu a caminhar juntos em um objetivo comum, procurando todos melhorar como pessoas, ou seja, ser pessoas melhores, ter um espírito de luz e feliz. Enfim, esta disciplina superou as minhas expectativas, pois não esperava tanta diversidade e um ambiente um ambiente tão acolhedor. A professora “Teca” e toda a sua sabedoria e experiência de algumas primaveras na área de Educação, pode proporcionar um curso de excelência trazendo muitas novidades para o ensino, pois estamos cheios de profissionais reproduzindo e reproduzindo o mais do mesmo sempre durante anos e anos. (Roberto, aluno do curso de Física / 2014)

Adotamos uma metodologia inspirada na proposta de autores anarco – libertários, situados numa perspectiva marxista heterodoxa, com o propósito de se construir conhecimentos numa busca incessante do estabelecimento de relações sociais de “tipo novo” em classe (Santos, 1992), ou seja, relações pautadas pela busca da horizontalidade, do respeito ao coletivo e da solidariedade em clara oposição à proposta pedagógica de práticas de teor individualista e competitiva com inegável inspiração capitalista. Durante o semestre em que ofertamos a “nova a disciplina”, fomos procurados por alunos de diferentes cursos de licenciatura que nos solicitavam para o semestre seguinte nova oferta da disciplina, eles nos informaram que a proposta se alastrava pelos diversos cursos do campus para uma pluralidade de alunos do bacharelado e da pós graduação em diferentes áreas como Física, Química, Direito e Geografia.

Assim, atendendo à demanda, a disciplina foi oferecida para uma turma no horário noturno de sexta-feira. Os alunos realmente tinham sede de discutir os diversos temas. Dois nomes dos alunos são fictícios correlatos à noção de espiritualidade, construir conhecimentos e elaborar saberes na área!

As discussões dos diversos assuntos tratados na aula avançavam inflamadas na noite e, não foram poucas às vezes, em que o porteiro nos convidava a retirar do prédio devido ao avançado da hora. Observo que sexta-feira é o dia em que normalmente, os alunos do curso noturno frequentam os diversos bares que rodeiam o campus para um bate papo e um relaxamento após a semana de trabalhos e estudos. Entretanto, os alunos quase se esqueciam da sexta-feira, envolvidos eu diria que até apaixonadamente, nas discussões de teor espiritual, científico e filosófico que surgiam. Assim, esse horário passou a se constituir num tradicional horário da disciplina.

Nos semestres seguintes novas demandas pela disciplina eram atendidas com prazer! As novas turmas se apresentavam com um formato diverso da primeira. Grande parte dos alunos tinha formação no campo das ciências da natureza, então a fim de melhor situar as questões relativas à espiritualidade, abordamos aspectos científicos ligados à produção de conhecimentos na área da espiritualidade.

Ao final da disciplina, buscávamos articular espiritualidade e educação numa perspectiva filosófica. A experiência tornou-se extremamente desafiadora e prazerosa, pois através do encontro entre alunos oriundos de diferentes cursos, produzimos conhecimentos relativos à temática da disciplina. Utilizamos como um de nossos referenciais epistemológicos a obra do físico indiano Amit Goswami (2001) (atualmente professor aposentado da Universidade de Oregon/ USA), especialmente o livro O Universo Autoconsciente.

Nessa obra, o físico faz uma revisão dos conceitos básicos da física clássica e demonstrando o quanto tais noções não conseguem responder a questões que emergem da ciência, especialmente de descobertas realizadas no século XX. Por exemplo, a questão espaço tempo imbricada no “deslocamento” e “posição dual” do elétron em níveis de energia. O autor apresenta a Física Quântica como caminho para compreender determinadas questões, porém, ele afirma que no campo da Física Quântica surgem paradoxos, os quais só seriam compreendidos se considerássemos e incluíssemos em nossas reflexões a questão da consciência

acrescida a uma determinada noção de espiritualidade, sobre esse aspecto surgiam muitos debates em classe. Essa experiência revelou-se altamente positiva, vejamos o depoimento de um aluno do curso de física:

Para um aluno do curso de física é muito difícil encarar novas áreas de conhecimento, outras experiências não convencionais, novos conhecimentos fora da área das exatas. Assim me pareceu a espiritualidade de um primeiro ponto de vista: um caminho estranho, lotado de monstros dogmáticos e filosóficos prontos para destruir qualquer discussão sadia. Mas não foi assim. (Romildo)

No meio do semestre, através de uma aluna, tomamos conhecimento da obra Educação e Espiritualidade, resumo da tese com a qual o filósofo alemão Prof. Dr. Ferdinand Röhr, o mérito de professor titular. Tal obra tornou-se, a partir de então, referencial teórico para nossa disciplina. O curso passou a constituir-se de dois momentos: inicialmente uma abordagem teórica sobre a relação Educação e Espiritualidade em Röhr e num segundo momento, onde se destaca a importância do diálogo em diferentes níveis, a promoção de um diálogo inter-religioso com apresentações de diversas abordagens e práticas de pensamentos do campo espiritualista. Esse um debate fundamental no atual momento histórico – social que o país atravessa. Apresentamos o depoimento de um aluno da turma ao final do curso, onde se percebe a influência de nosso referencial teórico:

A espiritualidade quando vista de perto é um universo agradável, interessante e sempre acessível. É possível juntar pessoas distintas, com crenças e linhas de pensamentos distintos e discutir a dimensão espiritual em toda a sua grandeza. Aos poucos percebemos que uma pessoa feliz e saudável é aquela que mantém em harmonia suas dimensões densas e as menos densas ou espirituais (Röhr, 2013). Devemos também diferenciar espiritualidade e religião. A religião engloba uma série de dogmas, a espiritualidade é universal, chega à totalidade de seu ser sem esperar retorno ou castigo. (Rafael / 2015)

Sobre as questões relativas à educação um aluno afirma:

Por isso, também é importante que a escola não busque apenas treinar a racionalidade. A educação tem que dar conta da integralidade. Se não cuidar de todas as dimensões mais sutis, como a espiritual, elas acabam se perdendo. E quanto a educação em relação à dimensão espiritual, também é preciso que o indivíduo aceite de boa vontade e com introspecção, isto é, que esteja disposto a fazer uma reflexão sobre os seus valores e atitudes. A educação também deve abordar essa dimensão; deve ser tarefa da reflexão curricular abranger todas as dimensões, levando a um desenvolvimento pleno do ser humano. (Fábio, turma de 2015)

Para nossa surpresa, as informações sobre a disciplina se expandiram ainda mais por todo o Campus da UFMG e no primeiro semestre de 2014 tivemos 55 matrículas e ainda encontramos alunos insatisfeitos por não conseguirem se matricular por falta de vagas. Fomos procurados durante todo o semestre por alunos demandando nova oferta, o que nos motivou a novamente oferecer a disciplina no segundo semestre de 2014, dessa vez com 80 alunos matriculados, incluindo alunos do doutorado em filosofia e em educação.

A partir de 2015, por uma decisão pessoal, oferecemos essa disciplina todos os semestres, seja na graduação ou na pós-graduação, mesmo que segundo as normas do departamento, tenhamos que obrigatoriamente assumir determinada carga horária além daquelas que me são destinadas pelo setor de psicologia. Esse trabalho passou a ser uma questão de prazer e fonte de realização como docente. Foi motivo de enorme satisfação atender a alta demanda de 94 alunos matriculados (com nossa autorização) em nossa turma, no primeiro semestre de 2016, nesse momento tivemos que utilizar o auditório da faculdade em todas as aulas teóricas.

Observo que à medida que avançamos diversos semestres com a disciplina, os alunos recém-egressos pedem que lhes permita continuar acompanhando as atividades e tornam-se nossos auxiliares, alguns recebem bolsas de monitoria concedida pela universidade. Assim, a disciplina passou a ser desenvolvida por uma equipe que opera desde a organização da infraestrutura até a discussão dos procedimentos pedagógicos juntamente com o Grupo de Estudos de Educação Libertária.

Assim, buscamos captar em cada turma elementos de sua prática social e nuances culturais ligadas também às suas crenças. A partir desses elementos, formulamos coletivamente, as demandas do grupo. Propomos que as práticas sociais e crenças religiosas sejam ouvidas e provoquem momentos reflexivos através de um respeitoso diálogo relativo às diferenças, tão necessário nos dias que correm.

Destacamos nesse processo o quanto a juventude está sedenta de outras referências e novos valores que não sejam apenas aqueles provenientes de uma ética do consumo e do prazer imediato, tendo como referência, o paradigma materialista. Também vale destacar o quanto a instituição acadêmica deixa a desejar na formação que oferece aos jovens. Acredito que falta à academia lançar um olhar para outros referenciais visando a uma preparação para a vida, podemos constatar essa observação através do depoimento abaixo:

Fazer a síntese dessa disciplina talvez tenha sido o maior desafio que eu encontrei durante o curso. Descrever os seus momentos é uma missão que merece cuidado, zelo, carinho, pois cada minuto foi tão grandioso em suas descobertas, em suas palavras, cada momento significa um degrau acima na educação de nossa espiritualidade. (aluna Jacinta)

A questão religiosidade x espiritualidade é sempre objeto de estudos e discussões em classe como podemos ver no depoimento abaixo:

Escolher essa disciplina sem imaginar em que se baseava foi uma das escolhas mais certas que fiz até hoje. Quando iniciei o curso e outras pessoas me perguntavam como era uma disciplina intitulada “Educação e Espiritualidade”, se tratava de religiões, eu não sabia bem o que dizer. Sempre resumia com a frase: “É uma disciplina que fala sobre até onde a física explica a vida, a existência” É uma definição simples que não convencia nem eu mesma, mas que no final que pode ser a essência de todo meu curso. (aluno Carlos)

Constatamos que mesmo pessoas com sólida formação acadêmica ainda confundem as noções de religiosidade e espiritualidade. Segundo Röhr (2012, p. 138):

Podemos pensar a vivência tanto da espiritualidade sem religião – se bem que ela nunca pode negar que a humanidade, para desenvolver a espiritualidade, precisou em larga escala das próprias religiões -, quanto à espiritualidade na religião. Grande parte das religiões, principalmente dentre as tradicionais, tem sua origem em um impulso de vivenciar a espiritualidade, e somente no desenvolvimento histórico delas encontramos as tendências de desvirtuar esse impulso original- mas também os momentos de sua renovação. Viver a dimensão espiritual na própria religião significa, na maioria das vezes lutar contra as petrificações dos impulsos espirituais nelas originados.

Dentre os caminhos percorridos na implantação da disciplina, nos diversos cursos desde 2015, atendemos a uma demanda para ampliar o nosso leque de atuação e, atualmente a disciplina está sendo ofertada na Formação Transversal pela DAC/ UFMG Diretoria de Ação Cultural da UFMG. Além disso, essa corrente de estudos tornou-se uma linha de pesquisa no Mestrado profissional em Educação – PROMESTRE/ UFMG, após nosso estágio pós - doutoral na UFPE sob a orientação do Prof. Dr. Ferdinand Röhr.

2. A título de Conclusão

Buscamos, à partir de elementos situados na prática social dos alunos, nas necessidades colocadas ao longo de sua vida acadêmica, oferecer caminhos que venham atender a uma demanda colocada não só pela formação de professores, mas por um coletivo estudantil, desenvolver uma proposta de implantação de pesquisas relativas à Educação e Espiritualidade. Tivemos a oportunidade de poder vivenciar uma experiência já consolidada nesse campo na Universidade Federal de Pernambuco, onde já se estabeleceu de forma significativa a linha de pesquisa Educação e Espiritualidade e assim construir uma interlocução valiosa nesse momento.

No atual quadro de pandemia continuamos nosso trabalho de forma remota dentro das limitações impostas pelo contexto. Concluiremos esse relato de experiência transcrevendo o depoimento de um aluno que cursou de forma remota a disciplina no último semestre:

Reflexão sobre as dimensões básicas do Ser Humano e da Realidade: como se situa a espiritualidade na minha percepção? A palavra „espiritualidade“ vem do latim spiritus que significa “respiração” ou “sopro”, mas também pode ser traduzida como “vigor” ou “coragem”. Esse termo, no entanto, vem sendo adotado por diferentes grupos sociais para denominar uma ampla diversidade de movimentos que vão desde um ateísmo místico a um sincretismo randômico de tradições religiosas asiáticas milenares. A ideia de desenvolver a própria espiritualidade como forma de buscar algo superior que dê sentido à vida humana tem se difundido indiscriminadamente através de meios como redes sociais ou livros de autoajuda, que podem trazer tanto abordagens superficiais e frágeis, quanto análises profundas e científicas acerca de tal dimensão humana. A dimensão da espiritualidade, no entanto, integra de forma complexa e intrínseca uma composição de cinco esferas fundamentais que definem a natureza humana e suas relações com o meio, como bem esclarece o autor Ferdinand Röhr. Para ele, podemos distinguir as cinco dimensões básicas entre a dimensão física, que se refere à condição da corporalidade físico-biológica do ser humano; a sensorial, que define as percepções do ser através dos seus sentidos (visão, tato, paladar, audição e olfato); a emocional que representa nossos estados psíquicos e nossas relações sentimentais; a dimensão mental que abrange desde nossa razão em seu mais puro estado, ou seja, o pensamento lógico-racional, até a capacidade de imaginar e refletir acerca dos objetos que nos cercam; e por fim, e talvez a mais complexa e oculta em nós, a dimensão da espiritualidade. Essa, por sua vez, se situa no grau de menor densidade material dentre todas as dimensões básicas, o que a torna essencialmente mais sutilmente perceptível e possibilita que alcancemos níveis menos tangíveis nos questionamentos e conflitos internos e individuais. Nessa perspectiva, podemos analisar a dimensão espiritual como o meio pelo qual podemos atingir nossos mais profundos anseios de compreensão da vida humana. Somente através dela podemos de fato transcender e tentar visualizar as diferentes significações de nossa existência. Com isso, podemos retomar a etimologia do termo espiritualidade e interpretar como a dimensão espiritual se situa no ponto central da existência humana, o sopro da vida definido como espírito. Ao pensarmos sobre a ideia de liberdade, por exemplo, não é possível alcançar a certeza de que somos ou seremos algum dia de fato livres, não podemos afirmar tampouco o contrário, e dizer que sempre estaremos presos à alguma noção preexistente, seja ela social, física, biológica, cultural, etc. Se visualizarmos as cinco dimensões básicas através de uma escala de densidade material, podemos definir que quanto mais densa a dimensão, mais difícil é alcançar a liberdade através dela. Nessa perspectiva, podemos enxergar a dimensão espiritual como o meio que possuímos de experimentar o mais próximo da ideia de liberdade. Partindo para uma análise mais individual e voltada para minha própria percepção da dimensão da espiritualidade, enxergo essa dimensão como a mais completa forma de expansão e transcendência do meu pensamento e das minhas reflexões. Mesmo que não apegado a nenhuma tradição religiosa ou crença tradicional em certa divindade, o constante desenvolvimento da minha espiritualidade se dá a partir da crença no

próprio ser humano e na certeza de sua integração com o cosmos. Somente através da espiritualidade, consigo visualizar metafisicamente a forma de conexão do eu com o universo e como tal dimensão pode trazer explicações e respostas para muitos questionamentos que a natureza humana em suas quatro dimensões anteriores não podem alcançar. Portanto, a espiritualidade significa para mim a quebra de muitos limites e o alcance de níveis de reflexão que ultrapassam a densidade material e física do pensamento humano quando desconsiderado o nível espiritual como a centralidade da vida.

SIGAMOS!

Referências

MORIN, Edgard. **O Método 1, 2**. Editora Sulina, 2005.

RÖHR, Ferdinand. **Educação e Espiritualidade**: Contribuições para uma compreensão multidimensional do ser humano, da realidade e da educação. Campinas: Mercado das Letras, 2013.

RÖHR, Ferdinand. Espiritualidade e formação humana. **Poiésis**: Revista do Programa de Pós- Graduação em Educação da UNISUL, Niterói, Número especial: Biopolítica, Educação e Filosofia. p.53-68. 2011.

SANTOS, Oder José. **Pedagogia dos conflitos sociais**. Campinas: Papyrus, 1992.

Médiuns de Umbanda e psicólogos: conflitos de interpretação entre o psiquismo e a espiritualidade

Norton de Souza Soares

Psicólogo inserido no Programa de Mestrado
como aluno especial em Psicologia Social e do Trabalho, USP

Eduardo Steindorf Saraiva

Prof. Dr. do PPG Mestrado Profissional em Psicologia
da Universidade de Santa Cruz do Sul/RS

Resumo: O presente trabalho, de caráter exploratório e descritivo, analisou a percepção de médiuns de Umbanda, com formação em Psicologia, frente aos conflitos de interpretação existentes na inter-relação da espiritualidade com a ciência em ambiente profissional. Ao total, participaram quatro psicólogas, com idade média de 37,5 anos, que responderam a um questionário contendo perguntas semiestruturadas. Investigamos campos de atuação frente à insurgência de fatores espirituais no escopo da atuação clínica. Este trabalho toca em questões sensíveis e importantes, sobre os desafios clínicos que dividem estas práticas em distintos cenários de conhecimento, o científico e o espiritual, assim como suas diferentes nuances paradoxais, sobre perspectivas delimitantes e flexíveis, existentes nestas duas modalidades de conhecimento humano, pertencentes em nosso cotidiano.

Palavras-chave: Psicologia Clínica; Espiritualidade; Umbanda.

Introdução

Como ressalta Savio e Brusca (2008), a religião, ao longo dos tempos, tornou-se uma força de grande impacto na sociedade, direcionando e ditando a moral e as normas de comportamento nas sociedades. Anterior ao desenvolvimento da Psicologia, os religiosos já possuíam um olhar frente aos possíveis motivos que levavam o adoecimento e o sofrimento até o ser humano. Para Fowler (1992):

A crença ou as crenças tentam dar expressão aquilo que a fé vê enquanto imagina um ambiente último. A religião é constituída pelas formas que a fé molda para sua expressão, celebração e vivência em relação ao ambiente último como a fé o imaginou no passado e imagina agora. (FOWLER, 1992, p.35)

Aprender com a religião os efeitos psicológicos na vida cotidiana, nos remete a questões referentes à saúde mental de milhões de pessoas pelo mundo, entender que a profundidade na fé religiosa pode contemplar níveis de segurança e pertencimento definitivos para coexistência humana é essencial para auxiliar na compreensão de mundo em que vivemos.

De tal forma, como procede nossa busca e objetivos para esta pesquisa, analisamos fatores implicados na comparação de pontos paradoxais, entre a utilização de constatações religiosas por caminhos distintos entre os procedimentos utilizados clinicamente. Investigar se existe algum ponto de interseção viável para a construção de um entendimento que torne possível uma ciência do comportamento humano unir forças com a religiosidade e, indo mais além, se é possível elas trabalharem juntas, no espaço clínico psicoterapêutico.

Analisando a Umbanda e os fenômenos mediúnicos existentes nesta religião, a pesquisa buscou criar um espaço dialógico e construtivo entre as profissionais com formação em Psicologia, observando a possibilidade da utilização de atributos espirituais na observação clínica e psicopatológica em casos clínicos, específicos nos atendimentos psicológicos. Sem criar problemáticas frente à ética do profissional, mas entender como

a mediunidade pode influenciar um direcionamento clínico, na construção ou desconstrução de percepções sobre a vida dos seres humanos.

Lembrando sobre o trabalho na prática clínica, embora muitas pessoas não possuem crenças religiosas ou crença em um ou mais deuses, Savio e Bruscagin (2008) alertam sobre uma importante diferenciação que deverá ser feita, pois considera que, antes de sermos psicólogos, nos constituímos como pessoas religiosas, temerosas a Deus e em conformidade com nossa crença pessoal.

Savio e Bruscagin (2008b) irão lembrar que, nos últimos anos, alguns aspectos ligados ao sentido espiritual na sociedade cresceram muito, e que um grande número de pessoas está recorrendo a livros de autoajuda e buscando algum tipo de amparo nestas literaturas para renovarem suas expectativas frente à experiência de vida. Dessa forma, podemos entender que os próprios profissionais das Ciências humanas, neste caso os psicólogos, vão moldando suas formas de pensar o ser humano em seus aspectos mais sensíveis, incluindo aspectos religiosos e espirituais no fomento das práticas clínicas.

Pargament (1996) propõe que o sagrado, em virtude de não se submeter a nenhuma finalidade psicológica ou social, confia à pessoa religiosa um entendimento e uma capacidade de reação característica, frente aos acontecimentos que podem fugir do controle. Quando partimos para um pensamento sobre o que se torna exótico ao estudar psicólogos, que além de sua prática profissional nas empresas, clínicas e consultórios, também atuam como médiuns de incorporação em centros de Umbanda, logo nos questionamos sobre se este profissional capaz de trabalhar o ser humano partindo de dois pontos tão ambíguos na forma de interpretar algumas questões próprias do humano?

Para Ávila (2007), na própria origem da Psicologia da Religião, vinculada a nomes como Starbuck, Wundt, James, Leuba, Freud, Jung e outros, havia demonstrações de que tais estudos na área da psicologia se tornavam dúbios. As formas de lidar com sofrimentos, patologias, crises, emoções e sentimentos, isso tudo em dois espaços com propostas distintas, porém com o mesmo sujeito. Partindo por este caminho no campo da religiosidade, encontramos a experiência religiosa, definida conforme Amatuzzi (2008) como um campo por onde tudo pode estar relacionado ao divino, ao que transcende aquilo que vem a ser deste mundo e que se torna uma reprodução de sentido frente ao contrário do que é finito.

Amatuzzi (2001) define a experiência religiosa como sendo da ordem do particular, do pessoal, da percepção de um novo plano de realidade, do qual lhe advém seu sentido último e global. Uma experiência do contato que é vivido como realidade só que de forma indireta, com uma vertente que irá se focar no sentido último de todas as coisas, frequentemente chamado de Deus.

Em seu livro “Psicologia das massas e análise do eu”, Freud (1921) irá descrever que as Igrejas, assim como outras instituições, como o exército, constituem massas artificiais, onde existe uma coerção externa para protegê-las da dissolução. Freud irá citar o exemplo da Igreja Católica como modelo de uma ilusão, onde existirá um chefe (Cristo) no qual irá amar todos os indivíduos da massa com amor. Segundo ele, tudo dependeria desta ilusão de amor, pois, ao contrário, a fé seria desagregada de imediato. Acresce-se ainda que Freud coloca o amor na religião como algo provindo de ilusões externas, onde o homem precisa manter esta ligação divina com as suas próprias semelhanças terrenas, partindo de um princípio que Cristo seria como um irmão mais velho na busca da aproximação com o divino. Seguindo esta analogia externa (divina) com os modelos familiares (internos) onde o amor será democrático e a generalização de comportamentos levará a um amor igual entre todos os irmãos, será possível buscar a aproximação diante da experiência religiosa.

A religião, assim como a ciência, torna-se importante fator na construção subjetiva dos seres humanos, pois irá interagir em uma instância maior nas capacidades mentais, emocionais, familiares e comportamentais dos indivíduos.

A religião é um dos elementos mais complexos e irreduzíveis da tessitura das culturas aborda a relação das pessoas com aspectos transcendentais da existência. Seus fundamentos e práticas orientam de

forma significativa as ações humanas. Pessoas e instituições que orientam seu fazer social tendo por referência a religião o fazem, a partir de um pressuposto que reflete suas crenças e, portanto, sua religiosidade. (CFP, GT Nacional Psicologia, Religião e Espiritualidade, 2013)

O místico que se apresenta como uma saída para resolução de valores morais nas diferentes sociedades e suas correspondentes religiões está comumente relacionado à representação de um deus, figura que irá nortear o equilíbrio entre as ações humanas e se estabelecerá nas mais variadas culturas como o exemplo a ser seguido, respeitado e objeto de intenso investimento emocional no ser humano.

Esta pesquisa, por conseguinte, irá analisar de que forma médiuns de Umbanda que possuem formação em Psicologia conseguem articular o conhecimento religioso com o conhecimento científico.

1. O que é religião de Umbanda

Constituída por elementos de outras religiões como catolicismo, espiritismo e atributos da cultura africana e indígena, a Umbanda é uma religião brasileira, inaugurada no Rio de Janeiro, ano de 1908, por Zélio Fernandino de Moraes.

Cumino (2019) descreve que a palavra é derivada de “u’mbana”, um termo que significa “curandeiro” na língua falada na Angola, o quimbundo. Ainda segundo o autor, a Umbanda tem origem nas senzalas, em reuniões onde os escravizados, vindos da África, louvavam os seus deuses através de danças e cânticos, incorporando espíritos e oferendendo objetos para as entidades, como forma de gratidão.

1.1 Sobre a mediunidade de incorporação

A mediunidade de incorporação se constitui em uma das ferramentas de trabalho espiritual dentro da Umbanda. Irá se estabelecer como um elo entre a presença de um espírito ou entidade, com a matéria, corpo, presença física humana, ou “cavalo” como é chamado popularmente entre os adeptos desta religião. A incorporação se dará no momento em que o médium inicia os rituais, sendo por cantos específicos, os chamados pontos das entidades, assim como tambores e outros instrumentos, estes utilizados para abrir canais e dar passagem aos trabalhadores espirituais, caboclos, pretos velhos, exus, ciganos, etc.

Conforme lembra Cumino (2015), torna-se importante fazer uma distinção entre os termos incorporação e possessão, este último reconhecido no catolicismo e em algumas outras religiões pentecostais. Ainda segundo o autor, incorporação se constitui sobre o desejo do médium em receber alguma entidade, onde ele irá emprestar seu corpo para a realização de um trabalho espiritual, diferente de possessão que parte da premissa de uma posse demoníaca e autoritária sobre a vontade humana.

Algumas religiões equivocadamente utilizam o nome de entidades da Umbanda para retratar uma imagem distorcida sobre elas, muitas vezes atrelando suas características vinculadas ao mal.

Zangari (2003) relata que a mediunidade de incorporação segue regras provindas de um fenômeno de grupo, em certa comunidade, sendo que é este grupo que irá reger formas de atuação deste médium, tanto no sentido de apoiar suas ações, quanto no de impor regras e limites de atuação no espaço determinado. Observamos, neste sentido, que o fenômeno de incorporação na Umbanda é uma peculiaridade constituinte desta religião, fornecendo um sentido para que seus participantes se sintam pertencentes a ela.

Augras (2008) constata que ordenar o mundo por meio do sentido é transformá-lo em grande sistema significativo. Para a autora, o mundo se torna parte da realidade humana: “Tanto nossa alma como nosso corpo são compostos de elementos que já existiam na linguagem dos antepassados. O “novo” na alma individual é uma recombinação, variável ao infinito, de componentes extremamente antigos” (JUNG, 2015, p. 232).

2. Metodologia

A pesquisa contou com a participação de quatro médiuns de incorporação na Umbanda, todas com formação em Psicologia. Das quatro médium, duas ingressaram na religião de Umbanda após a graduação, e as outras duas já eram praticantes antes do ingresso na academia.

A média de idade das participantes foi de 37,5 anos, sendo que todas as entrevistadas eram do sexo feminino. Dentre as áreas de atuação profissional, uma trabalha com Psicologia Organizacional, duas com Psicologia Clínica e uma com Psicologia do Trânsito. Na discussão dos dados, utilizaremos de nomes fictícios: Marina (P1); Maria (P2); Cláudia (P3); Luiza (P4).

2.1. Instrumento

As entrevistas foram realizadas em diferentes cidades do Rio Grande do Sul, a primeira em Santa Cruz do Sul, a segunda em Gravataí, a terceira em Lajeado e a última via aplicativo “whatsapp” com uma participante de Porto Alegre.

Foi construído um questionário contendo seis perguntas abertas. O roteiro seguiu um modelo semiestruturado de entrevista, possibilitando a interação e uma investigação de aspectos subjetivos durante as entrevistas com as participantes.

As perguntas foram elaboradas com o intuito de responder ao problema de pesquisa, tentando de forma objetiva entender como os psicólogos que também são médiuns de incorporação, em centros de Umbanda, conseguem resolver possíveis conflitos de interpretação em ambientes clínicos, considerando paradigmas científicos e bases religiosas advindas de sua fé religiosa.

Para isso, importantes dados foram coletados, tais como, saber os motivos que levaram as participantes a seguir no caminho da religião, o entendimento sobre o que vem a ser mediunidade de incorporação nesta religião, em que estaríamos associando não mais uma relação dual no consultório, e sim a mediação no atendimento clínico do profissional, de uma terceira via de consciência neste espaço. E sobre o vínculo que se pode fazer entre ciência e religião para integrar formas de conhecimento mais amplas no trabalho profissional.

2.2 Procedimentos

O contato para a realização das entrevistas foi feito por e-mail ou telefone, sendo agendado um dia, horário e local para a realização do encontro. Diante das dificuldades em achar sujeitos para a pesquisa, pois se acredita que existam poucos psicólogos que se enquadram neste perfil, algumas indicações foram feitas pelas redes sociais, “Facebook”, “Whatsapp”, “Sites” e outros. Alguns contatos foram fornecidos por pessoas ligadas a centros de Umbanda. Infelizmente, alguns participantes acabaram desistindo dias antes da entrevista programada, alguns alegando falta de tempo, e outros por compromissos paralelos.

As entrevistadas assinaram um termo de consentimento livre e esclarecido, pela qual autorizaram as gravações de áudio. Elas foram esclarecidas também quanto à natureza da entrevista, assim como os propósitos a serem alcançados por elas. Também foi explicado sobre o vínculo da pesquisa junto a uma universidade e conseqüentemente sobre sua aprovação pelo comitê de ética em pesquisa (CEP). (CAAE: 57837316.0.0000.5343). Número do Comprovante: 068765/2016.

O questionário foi aplicado em locais seguros, que fornecessem mais privacidade para o encontro, sendo dois deles aplicados em residências, um no espaço neutro de um shopping e o outro pelo aplicativo “Whatsapp”. Após a gravação por áudio, as entrevistas foram transcritas e submetidas para a análise de dados. No que diz respeito à interpretação dos dados, foi utilizado o método da análise de conteúdo (BARDIN, 1997)

tornando possível a classificação de categorias e unidades imersas na fala das entrevistadas, facilitando, assim, a compreensão das respostas e a posterior construção dos resultados.

Diferentes trechos, retirados nas falas das entrevistadas, serviram como condicionantes para abarcar a inter-relação existente entre eixos temáticos e categorias. Após, foram construídos quadros comparativos para filtrar trechos condizentes com os objetivos da pesquisa e chegar a uma conclusão para este estudo.

3. Discussão e análise dos resultados

| Eixos temáticos | Categorias |
|-----------------|------------|
|-----------------|------------|

Figura 1. Eixos temáticos e categorias obtidas a partir do relato das participantes da pesquisa.

| | |
|--|---|
| Busca espiritual | Busca por autoconhecimento e identificação com a Umbanda. Sentimento de pertencimento na religião. Propósitos e planos de desenvolvimento espiritual para sua vida. |
| Experiência religiosa na atuação profissional como psicólogo | Conhecimento na função profissional. Segurança para trabalhar questões religiosas no trabalho. Conflitos entre a diferenciação de papéis no momento do atendimento com pessoas. |
| Conflitos de interpretação entre o religioso e o científico | Segurança para determinar o que pode ser espiritual, fisiológico ou mental. Ética profissional do psicólogo. |

3.1 Busca espiritual

O eixo temático Busca Espiritual abarcou os fatores preponderantes que foram decisivos para a escolha da prática religiosa das participantes. Neste caso, foram empregadas três categorias: *busca por autoconhecimento e identificação com a Umbanda*; *sentimento de pertencimento na religião*; *propósitos, planos e desenvolvimento espiritual para sua vida*. Este eixo foi apresentado devido à importância de conhecer os motivos que levaram as participantes a optar por uma religião.

Na categoria *busca por autoconhecimento e identificação com a Umbanda*, enfatiza-se uma análise sobre os motivos que levaram as entrevistadas a optarem por essa determinada religião.

Um grande número de representações do sujeito é proveniente do legado de representações de sua família, cujos elementos se estendem de seus ascendentes aos seus descendentes. A inclusão nela faz que ele seja representado segundo parâmetros familiares mais ou menos fixos. (ALMEIDA, 2008)

No relato das entrevistadas, algumas respostas foram de encontro ao que tradicionalmente é percebido, de que as pessoas seguem um modelo familiar projetado por pais, avós, e outros familiares praticantes. Das quatro entrevistadas, duas admitiram se sentirem pertencentes na Umbanda devido às desconfianças observadas quando frequentavam a igreja católica junto aos pais.

[...] eu na verdade sou de uma família que é católica que sempre praticou muito o catolicismo, e desde quando eu era criança, quando eu frequentava a igreja e participava do dia a dia com meus pais, eu nunca achava cem por cento que aquela era a religião que eu gostava que eu me identificasse. Todas as religiões, eu acho que de alguma forma, tem aquelas que atuam com a verdade, como tem aquelas que acabam distorcendo um pouco, fazendo coisas que não é da religião. (P1. Marina)

Outra entrevistada relatou passar por várias religiões antes de conhecer e se sentir pertencente à Umbanda, sendo que optou por frequentar e trabalhar como médium de incorporação após estudar muito sobre ela.

Por fim, o estilo de vida e características de personalidade aliadas ao seu trabalho de psicóloga motivaram outra entrevistada a seguir o caminho da Umbanda. Alegou que devido a uma sinergia, os movimentos constituídos nas práticas ritualísticas moldaram a sua forma de pensar, sentir e agir na vida, fazendo assim se sentir pertencente a essa religião.

[...] eu já sentia, digamos assim, a inspiração, a intuição dentro do meu próprio trabalho, desse olhar para o ser humano, para a pessoa que fala na minha frente, vendo toda a espiritualidade. Então na Umbanda, pelo meu estilo de vida eu senti que a coisa da ação, do movimento, da caridade, era pertencente a mim. (P3. Claudia)

Quanto à categoria Propósitos e desenvolvimento espiritual para a vida, foi observado o quanto a experiência religiosa poderia englobar fatores determinantes de autoconfiança e motivação para compreensão espiritual.

Este ponto foi importante para um esclarecimento posterior, pois trouxe determinantes que se fixaram entre o conhecimento psicológico e o conhecimento religioso. Esta categoria serviu como um elo para a formação de uma análise mais afirmativa, equilibrada e próxima aos objetivos da pesquisa. Os dados obtidos desta categoria perpassam todos os eixos, em especial nas categorias do terceiro eixo temático: Conflitos de interpretação entre o religioso e o científico.

Segundo os resultados, as entrevistadas falaram que pretendem seguir nesta religião, que se sentem muito felizes com ela. Uma delas admitiu que os valores espirituais se fazem presentes em todos os momentos de sua vida, inclusive nos atendimentos psicológicos, onde relata fazer uso de suas habilidades de médium para facilitar o entendimento psicodinâmico frente aos pacientes: “[...] eu consigo perceber a questão da energia espiritual e até identificar e fortalecer quando aquele paciente tem mais fé, acredita, fortalece o lado da religião dele, eu consigo ter uma percepção maior de como ele está se sentindo” (P2. Maria).

Este primeiro eixo se estabeleceu como um dado qualitativo capaz de enaltecer a percepção do quanto estas profissionais da Psicologia, que também são médiuns de incorporação na Umbanda, conseguem equilibrar suas práticas profissionais com o pertencimento ao universo religioso.

Nenhuma das entrevistadas desmereceu a Psicologia, porém duas delas revelaram que a vivência religiosa trouxe mais segurança ao exercício profissional, oferecendo uma condição mais agregada ao conhecimento humano para lidar com o sofrimento das pessoas.

[...] então é neste sentido, estou muito em busca de ver um sim para as coisas que eu acredito não mais ter uma relação com aquelas pessoas que não me fazem bem, que não estão dentro de meus

valores, assim eu vejo que a religião é mais forte para mim, vejo que ela se sobressai ao conhecimento científico, mas é claro, não descartando a Psicologia em si, pois ela é muito importante para a minha vida profissional. (P1. Marina)

Outra entrevistada revelou que não consegue separar as duas formas de conhecimento, pois pensa que tanto a religião quanto a ciência irão trabalhar o lado humano. Lembrou que, devido a uma questão de ancestralidade, as duas formas de conhecimento irão se mesclar, pois existem valores que permanecem muito vivos nas pessoas ao longo dos tempos, valores que se ressignificam de tempos em tempos, mas não perdem sua forma simbólica com o passar dos tempos. Disse que as lembranças permanecem vivas com o passar dos anos: “[...] a Umbanda, ela tem uma coisa muito ancestral que ela é de hoje neste sentido assim, da minha vida, da minha história de vida ela se junta, ela não está separada tanto da Psicologia Junguiana em função da ancestralidade” (P2. Maria).

Outra participante admitiu que a vivência religiosa no atual momento da sua vida é mais predominante na relação com a prática profissional. Isso se deve ao momento mais “espiritualizado” que está vivendo. Acredita que, se estivesse com um pensamento muito focado na profissão, poderia ser ao contrário.

Por fim, outra profissional, por estar menos tempo na Umbanda, trouxe que não consegue colocar em uma escala de valor, pois revela que são momentos diferentes, e que dá a devida importância para cada momento, não abre espaço para deixar que alguma predominância influencie sua prática profissional: “[...] não existe dualidade, as duas coisas eu vou estudar, cada qual no seu lugar, penso que assim posso viver uma vida tranquila fazendo o bem para o próximo” (P4. Luiza).

Neste primeiro eixo, obtivemos algumas conclusões que direcionam a questão da busca espiritual como uma ferramenta de crescimento pessoal para estas profissionais, existindo uma tendência de preponderância da religiosidade na vida das entrevistadas, no que diz respeito à experiência de vida, de autoconhecimento e realização espiritual. Todas se apresentaram muito motivadas com esse reencontro religioso, no trabalho como médiuns de incorporação de Umbanda e na relação desta busca, vinculando às atuações profissionais, como psicólogas.

A conclusão deste primeiro eixo irá apontar para uma experiência religiosa que foi procurada pelas participantes. Elas buscaram para as suas vidas a Umbanda, desconheciam a condição de médiuns, aprofundaram-se no desenvolvimento mediúnico e teórico sobre tais práticas, como uma escola. Adquiriram o autoconhecimento para, então, sentirem-se pertencentes ao meio religioso em que vivem.

3.2 Experiência religiosa na atuação profissional como psicólogo

Para o segundo eixo, que aponta para a experiência religiosa na atuação profissional, predispomos estabelecer uma conexão não centrada na busca, mas sim no sentimento presente do profissional, quando este atua na Psicologia e entender como ele consegue se distanciar das experiências religiosas não sendo um médium de incorporação naquele momento, e sim, exercendo a função de psicólogo.

Foram criadas três categorias para este eixo: Conhecimento na atuação profissional; segurança para trabalhar questões religiosas no trabalho e conflitos entre a diferenciação de papéis no momento do atendimento com pessoas.

Em uma das entrevistas, foi relatado que a experiência religiosa foi determinante para que uma visão mais aguçada fosse desenvolvida no trabalho profissional.

[...] e é engraçado porque algumas vezes pessoas que precisam desse atendimento lá na empresa, elas estão com algum problema relacionado com a vida amorosa, relacionamento, filhos, família, então de alguma forma o que eu aprendo lá no templo e do que eu tenho da minha profissão, eu consigo unir um pouco os dois conhecimentos e tento trazer alguma ajuda para aquela pessoa que está ali. (P1.

Marina).

Esta aproximação do conhecimento religioso com o científico, que surgiu nos relatos, foi importante para começar a delinear uma resposta frente a um possível conflito de interpretação existente no trabalho das psicólogas entrevistadas.

Para Tenório (2007), quando uma linguagem mais poética ou religiosa assume certo controle sobre a lógica de pressupostos mais fixados em verdades consistentes algo a mais sempre pode escapar. Neste sentido, é de se pensar que a subjetividade, tão importante nos atendimentos clínicos no trabalho do psicólogo, será menos castradora, abrindo espaço para novas perspectivas na prática clínica.

Na segunda categoria deste eixo, segurança para trabalhar questões religiosas no trabalho, foi investigado se estas psicólogas fazem uso de uma neutralidade religiosa, sem pensarem no fato religioso nos atendimentos.

Amatuzzi (2008) descreve que a integração de conhecimentos religiosos e psicológicos irá dizer que, ao mesmo tempo em que esta união é simples, é também complicada, pois se de um lado observamos de forma descomplicada no momento em que exercemos a capacidade humana de comunicação pessoal, de compreensão frente às pessoas, de outro lado, colocamos barreiras nestas compreensões devido às inúmeras teorias criadas, impedindo que a verdade e a crença do outro sujeito reflitam de forma harmoniosa na comunicação.

Nas entrevistas alguns momentos foram decisivos para ressaltar esta categoria, observamos as falas das participantes:

[...] existiam várias coisas que aconteciam que a gente sempre dizia, isso não tem ciência que explica, parece que é um lado espiritual que estava ali. (Relato de acontecimentos dentro de um hospital, no trabalho da psicóloga). (P2. Maria)

[...] a Umbanda tem uma ligação com o divino que é Deus, que conversa nessa linha do divino, mas a Psicologia ela tem esse caminho com o crescimento. (P3. Claudia)

Em outros relatos, as participantes colocaram a importância de se obter uma neutralidade religiosa, mesmo que alguns pensamentos espirituais referentes a algumas questões estejam em confronto com a visão científica.

Algumas entrevistadas, em diferentes momentos no exercício da profissão, observaram “questões de ordem espiritual” em seus pacientes. No entanto, afirmam que tiveram que se ancorar a uma explicação científica, pois não teriam como revelar para outros colegas e demais membros de equipes de saúde suas percepções sobre o indivíduo.

[...] como médium, muito possivelmente eu ia convidar ele pra um terreiro, fazer um tratamento pensando na questão do quanto que poderia ser verdade, uma atrapalhão espiritual muito grande a esquizofrenia...Mas acho que a gente, como o que eu disse, acho que a gente não tem muito, assim como...Descobrir ou discutir, Ahn...quem que começou primeiro, assim...então sim, ele tem diagnóstico de esquizofrenia, talvez por uma questão espiritual, pode ser que tenha influência, pode ser que tenha aumentado a predisposição e aquilo aumentou muito. (P2. Maria)

Sobre esta segunda categoria, podemos definir que, na relação entre pensamento religioso e pensamento científico, existem divergências nas formas de conhecimento. Nas entrevistas, foi importante escutar o relato das participantes para este sentido contraditório, pois, quando houve o questionamento sobre a possibilidade de diálogo entre ciência e religião, todas revelaram que existe uma construção importante na vida delas, pois se apropriam dos conhecimentos religiosos da Umbanda para evoluírem suas habilidades como profissionais.

No entanto, no momento de pensarem suas práticas clínicas, em cenários coletivos, entre colegas de profissão ou vinculadas em grupos de estudos da universidade, não se sentem muito seguras para dialogar com o que é de ordem religiosa ou científica, optando muitas vezes por uma adequação frente ao seu papel de psicóloga.

Entrando na terceira categoria do segundo eixo temático, sobre os conflitos de papéis existentes entre estes profissionais, iremos definir se existe algum desconforto originado pelas constantes atualizações **entre os papéis de psicólogo e de médium de incorporação de Umbanda nas práticas profissionais.**

No trabalho especificamente psicológico, o contexto de significados é outro, é do psiquismo. Mesmo que o psicólogo deva ser respeitoso em relação ao que vem das opções religiosas ou espirituais da pessoa que atende, isso não significa que possa entrar no campo do discernimento propriamente religioso. (AMATUZZI, 2008, p. 16)

Alguns relatos das entrevistadas revelaram que existe um aporte religioso nos atendimentos:

[...] conforme o paciente, se ele acredita e tem fé, eu compartilho também dessas informações, eu passo como orientação possível para ele também se tratar, para ele aumentar a qualidade de vida... inclusive eu digo que muitas vezes eu sinto a presença dos guias e sou intuída por eles no que falar, e quando isso acontece, não vou negar e eu acredito que a maioria dos médiuns de incorporação de Umbanda que são psicólogos deve passar pela mesma situação... No meu espaço profissional eu não nego, e muitas vezes sou intuída, eu pressinto a presença, principalmente, quando, aquela ou aquele paciente né, que está comigo, ele vem com uma questão espiritual. (P3. Claudia)

Três entrevistadas revelaram que não se sentem confusas nas atualizações de papéis, porque utilizam de suas habilidades mediúnicas para aprimorarem o trabalho profissional. Para existir uma preservação entre os papéis de médium e de psicólogo, foi necessária uma aceitação de que os dois estão vinculados. Algumas palavras-chave nas entrevistas estavam muito presentes e colaboraram para a construção destas respostas, tais como: união, troca, desdobramento, aprendizado, etc.

Apenas uma entrevistada comentou que não mistura religião com Psicologia, e que procura distanciar as questões religiosas do trabalho profissional.

3.3 Conflitos de interpretação entre o religioso e o científico

No terceiro eixo, encontramos duas categorias: 1) segurança para determinar o que pode ser espiritual, fisiológico ou mental, 2) ética profissional do psicólogo. Esta parte final da análise procura estabelecer critérios para a identificação final dos conflitos de interpretação entre o paradigma psicológico e a espiritualidade.

Por um lado, partiremos da segurança nas afirmativas sobre o certo e o duvidoso na relação ciência e religião e, por outro, em uma comparação frente à ética do psicólogo.

Para esclarecimentos frente à atuação do psicólogo, relacionada a interfaces religiosas no exercício da função profissional, torna-se importante lembrar algumas regulamentações do CFP (Conselho Federal de Psicologia):

Sobre o Código de ética profissional do psicólogo:
Resolução nº 002, de 15 de agosto de 1987.

Dos princípios fundamentais:

III. O psicólogo atuará com responsabilidade social, analisando crítica e historicamente a realidade

política, econômica, social e cultural;

Das responsabilidades do Psicólogo:

B. Assumir responsabilidades profissionais somente por atividades para as quais esteja capacitado pessoal, teórica e tecnicamente;

Art. 2º

Ao psicólogo é vedado:

B) induzir a convicções políticas, filosóficas, morais, ideológicas, religiosas, de orientação sexual ou a qualquer tipo de preconceito, quando do exercício de suas funções profissionais;

F) prestar serviços ou vincular o título de psicólogo a serviços de atendimento psicológico cujos procedimentos, técnicas e meios não estejam regulamentados ou reconhecidos pela profissão;

L) desviar para serviço particular ou de outra instituição, visando benefício próprio, pessoas ou organizações atendidas por instituição com a qual mantenha qualquer tipo de vínculo profissional.

Art. 6º

O psicólogo, no relacionamento com profissionais não psicólogos:

Encaminhará a profissionais ou entidades habilitadas e qualificados demandas que extrapolem seu campo de atuação; [...]

Dessa forma, a análise considerará o que o psicólogo pensa ser espiritual no trabalho e sobre o que ele deve interpretar como científico para não agir contra sua ética. Assim, criamos uma tabela contendo duas divisões: relatos sobre a visão espiritual na profissão e visão da ética profissional do psicólogo.

3.4 Quadros de comparação

Figura II. Tabela comparativa

| RELATOS SOBRE A VISÃO ESPIRITUAL NA PROFISSÃO | VISÃO FRENTE À ÉTICA PROFISSIONAL DO PSICÓLOGO |
|--|--|
| QUADRO 1 [...] Como médium, muito possivelmente eu ia convidar ele para ir aum terreiro fazer um tratamento pensando na questão do quanto que poderia ser verdade, uma atrapalhação espiritual muito grande junto à esquizofrenia. (P2. Maria). | [...] então, como psicóloga e não como umbandista eu vou buscar o sentido daquela coisa o significado, o quanto aquilo é potente para a vida dele. (P2. Maria). |
| QUADRO 2 [...] hoje eu não consigo mais ser apenas psicóloga, pensar só na ciência da Psicologia, tudo nos influencia, eu acho que não só isso, mas a gente acaba atuando muito pelas experiências e pelas coisas que vêm nos agregando na nossa profissão. De alguma forma, a gente vai juntando tudo isso. (P1. Marina). | [...], mas lembrando de que nunca falando que sou da Umbanda, percebo que posso estar ajudando alguém, aí eu levo para elas aqueles ensinamentos também. (P1. Marina). |
| QUADRO 3 [...] na própria formação eu já trabalhava com grupos de meditação, então eu já trazia a espiritualidade, as pessoas já me conheciam e já sabiam que eu era voltada para o lado espiritual. Eu tinha outro olhar e meu jeito de trabalhar era um pouco diferente, tanto que eu digo hoje em dia que eu não sou uma psicóloga tradicional. (P3. Claudia). | [...] porque eu tenho um cuidado muito grande, porque assim no consultório como em qualquer parte da prática psicológica a gente vai atender pessoas, vai trabalhar com pessoas evangélicas, kardecistas, protestantes católicas... todas elas possuem a sua espiritualidade e forma de expressar. Então assim, eu procuro um olhar com a questão da espiritualidade, mas não com a questão da religiosidade. (P3. Claudia). |
| QUADRO 4 [...] o médium de incorporação e o trabalho da Psicologia, até porque dependendo da linha de busca do colega ele vem com uma rigidez. Porque para não ter conflito tem que ter uma mente aberta e tu tens que se conhecer muito. (P3. Claudia). | [...] é o médium sim, então eu acredito que seja difícil. O profissional leva para o trabalho exatamente por esse julgamento, pelo que a sociedade espera dele como psicólogo. Pelas próprias vezes a formação do profissional, onde entra uma ação que é mais rígida, dependendo a linha de trabalho dele se configura muito mais difícil, aí eu acho que ele entra num conflito entre suas práticas religiosas e o seu trabalho profissional. (P3. Claudia). |
| QUADRO 5 [...] aí vem uma questão de consciência de saber lidar com aquele sujeito e saber se é o momento de dizer ou não, mas não tem como fugir disso. (P2. Maria). | [...] eu como profissional estou aberta para um novo conhecimento, para um novo saber, esse é o melhor, esse é o pior. Eu acho que somando para mim não há conflito, entende. (P2. Maria). |

Os resultados apontam para algumas contradições existentes na fala das entrevistadas, pois se verifica que, em alguns relatos, revelam o conhecimento religioso como algo implícito dentro da prática clínica e, em outros momentos, relatam a necessidade de um cuidado sobre estas práticas religiosas em cenários profissionais.

Ao observar o Quadro 1, verifica-se uma divisão das práticas religiosas e científicas, em que a entrevistada aponta para a importância de existirem diferentes encaminhamentos, porém cada prática deverá estar coerente com sua função. Neste quadro, concluímos que esta separação de papéis facilita o trabalho profissional, pois não recai uma responsabilidade sobre seu conhecimento religioso, assim ele se torna mais flexível para a compreensão dos aspectos psicológicos em diferentes ângulos, sabendo seu momento correto de atuar.

Podemos definir neste quadro que não existe um conflito de interpretação que seja representativo.

No quadro 2, a entrevistada coloca que não se sente como uma profissional tradicional, diz realizar práticas espirituais nos atendimentos. Em outros instantes, admite nunca revelar que é de Umbanda para seus clientes. Estas colocações refletem a necessidade de utilizar seus conhecimentos religiosos em ambientes profissionais e uma insegurança por estar agindo contra a ética profissional do Psicólogo. Para este quadro, podemos definir que, diante das inseguranças, ela tenta se utilizar de conhecimentos espirituais na clínica, porém com uma incerteza de tais práticas não serem aceitas. Para este caso, existe um conflito de interpretação considerável.

No quadro 3, os relatos da entrevistada apontam para uma visão mais ampla do sentido religioso na prática clínica. Sendo assim, as duas formas de representar o conflito irão estar direcionadas para a potencialidade de expandir a espiritualidade nas pessoas, não focando tanto para a religiosidade, que estaria mais enraizada por uma instituição, mas sim para algo que seja revelador na experiência de vida do sujeito. A entrevistada não traz questões que impliquem sobre a ética profissional, simplesmente entende que seus conhecimentos religiosos a ajudam muito na carreira profissional de psicóloga. Para este quadro, não encontramos maiores conflitos de interpretação entre espiritualidade e psiquismo.

No quadro 4, as respostas comparadas traduzem barreiras a serem enfrentadas por estes profissionais, muitas delas ligadas às áreas de formação da Psicologia, sendo que, em conformidade com cada área, poderá existir uma resistência maior em aceitar o conhecimento religioso como algo relevante para o trabalho profissional.

Neste sentido, as abordagens assumem uma posição de conflito e não deixam que a religiosidade possa se expandir de forma agregadora nestes profissionais. Estarão submetidos a um julgamento frente às suas convicções religiosas e, em contrapartida, afetando a sua atuação na clínica com um campo de percepção mais rígido inerente a sua subjetividade.

No último quadro, verificamos que não existe conflito, pois a participante se mostra muito segura sobre suas convicções religiosas e científicas. Quanto a estar ou não rígida em detrimento da ética profissional, se mostrou aberta a novos conhecimentos e que estes se tornam muito importantes para uma visão mais ampla no seu desenvolvimento profissional.

4. Resultados

Para a obtenção de um dado significativo que apresente um resultado sobre o problema de pesquisa, observamos que, dentre todos os eixos e subseqüentes categorias analisadas, obtivemos três classificações, em nenhuma delas se observou a relevância de um conflito de interpretação entre a visão científica sobre psiquismo e a espiritualidade entre as participantes, mas sim uma construção dialógica de fatores preponderantes que incidam na integração de conhecimentos entre estes dois caminhos, Psicologia e religião, duas formas distintas, porém integradas de se obter uma proximidade com o ser humano.

4.1 Primeiro eixo

Sobre o ângulo que reflete a busca espiritual, e mais específico frente à religiosidade das participantes, podemos afirmar que os dados não apontam para algum conflito de interpretação intercorrente entre a prática religiosa e a prática profissional. As respostas não identificaram conflitos de interpretação quanto à busca espiritual e conhecimento científico, nesse sentido não ocorreram confusões entre os seus ideais religiosos e profissionais, pois, na visão das entrevistadas, os dois conhecimentos integrados poderiam ser úteis no desenvolvimento do trabalho de psicólogo.

4.2 Segundo eixo

Concluiu-se, neste segundo eixo, que, apesar de alguns conflitos de interpretação estarem presentes de forma molecular no pensamento das entrevistadas, elas não se sentem confusas no momento de trabalharem na profissão, preferem a integração dos sentidos para uma melhor adaptação profissional e para elevar o estímulo no constante aprendizado para a vida.

Evidencia-se, então, que a experiência religiosa na atuação profissional não implica conflitos, e sim uma integração de conhecimentos e interpretações, visando ao melhor entendimento do sujeito. O conhecimento sobre práticas religiosas se transforma em um importante recurso terapêutico para a Psicologia.

Ancona-Lopez (2008) irá considerar que, quanto mais o psicólogo estiver tranquilo em seu interior, mas estará disponível para o outro. Opiniões e crenças religiosas pessoais do psicoterapeuta só farão sentido no diálogo com o paciente quando adaptáveis no momento e na crença deste profissional. Este é realizado dentro dos princípios fundamentais que regem o trabalho, preservando de forma integrada os valores éticos da profissão.

4.3 Terceiro eixo (Quadros)

Concluindo o terceiro eixo, verificamos que, dentre os 5 quadros apresentados, 3 não apresentaram conflitos existentes e dois apresentaram questionamentos que levam para possíveis conflitos de ordem interpretativa sobre a utilização de conhecimentos e práticas religiosas no ambiente profissional.

Após a análise de todos os eixos e categorias, concluímos que os conflitos de interpretação existentes nos relatos estão vinculados de forma interna nas diferentes vivências dos participantes. Comumente não ultrapassam essas fronteiras íntimas, pois quando o fazem se realocam nas suas práticas profissionais de forma qualificada, direcionando o conhecimento religioso para algo agregador que irá constituir uma visão mais qualificada junto à prática do psicólogo.

Entre as entrevistadas, não observamos conflitos de interpretação entre psiquismo e espiritualidade que possam influenciar de forma negativa as ações profissionais. Encontramos interações entre estas duas experiências que multiplicam a capacidade de conhecimento e colaboram para a manutenção de práticas psicológicas mais amplas.

Conclusão

A pesquisa trouxe importantes informações a respeito de como as entrevistadas articulam suas práticas religiosas com cenários profissionais. A priori, duas hipóteses foram levantadas: 1) sobre a possibilidade de ocorrer uma desvinculação dos conteúdos religiosos e espirituais nas suas práticas profissionais e 2) sobre a dificuldade das entrevistadas em conseguirem expor seus esclarecimentos de forma segura, sem receio de falarem sobre o tema religião vinculado à Psicologia.

Ficou evidente que existe uma constituição e aproximação da experiência religiosa de uma forma objetiva no trabalho, entrelaçando os cenários em momentos distintos no contato com os indivíduos em clínicas, consultórios e empresas. Como dado interessante para se ressaltar na pesquisa, as participantes não se intimidaram em colocar suas opiniões frente às suas experiências religiosas na Umbanda com suas práticas profissionais.

Amatuzzi (2008) conclui que a forma como cada pessoa interage com a sua religiosidade será benéfica quando ela conseguir integrar os seus dinamismos vivenciais junto aos seus expoentes psíquicos, assim ela irá encontrar uma forma mais saudável, do ponto de vista psicológico, para lidar com os conflitos oriundos da experiência religiosa.

Em alguns relatos, as participantes afirmaram que não existe uma atenção nas universidades, principalmente nas graduações, que prepare de forma correta futuros profissionais a trabalharem com o tema da religião no âmbito profissional. Devido a isso, uma reprodução de comportamentos alienantes na relação de temas envolvendo Psicologia da Religião se alastra, evidenciando-se em um pequeno número de profissionais habilitados a trabalhar com o tema.

A análise, por conseguinte, se apresenta como fator positivo para o mundo da ciência, pois demonstrou que a espiritualidade e a religiosidade podem servir de apoio não somente para o cotidiano das pessoas, mas também para profissionais que estudam seus fenômenos adquirem estes conhecimentos tão importantes e relevantes para o universo pessoal e profissional.

Referências

AMATUZZI, M.; (org.). **Psicologia e Espiritualidade**. São Paulo: Paulus, 2008. 185p.

ANCONA-LOPEZ, M. **A religiosidade do psicoterapeuta**. 3ª ed. São Paulo: Roca, 2008. 173p.

AUGRAS, M. **O duplo e a metamorfose**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2008. 256p.

ÁVILA, A. **Para conhecer a Psicologia da Religião**. São Paulo: Loyola, (2007). 214p.

BARDIN, L. **Análise de conteúdo**. 21ª ed. São Paulo: Persona, (1997). p.16-17.

BRUSCAGIN, C.; SAVIO, A.; FONTES, F.; (org.). Experiência Religiosa, Psicoterapia e Orientação Espiritual. In: AMATUZZI, M. **Religiosidade e Psicoterapia**. São Paulo: Roca, 2008. p. 9-10.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Resolução nº 002, de 15 de agosto de 1987**. Brasília: CFP, 1987.

CUMINO, A. **História da Umbanda: uma religião brasileira**. São Paulo: Madras, 2019.

CUMINO, A. **Médium: incorporação não é possessão**. São Paulo: Madras, 2015.

FOWLER, J.W. **Estágios da fé: Psicologia do Desenvolvimento Humano e busca de sentido**. São Leopoldo-RS: Sinodal, 1992. 236p.

FREUD, S. Psicologia das massas e análise do ego. In: FREUD, S. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. 18**. Rio de Janeiro: Imago, 1990, p. 89-179.

JUNG, C.G. **Memórias, sonhos, Reflexões**. 1. ed. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2015.

PARGAMENT, K. I. Religious methods of coping: resources for the conservation and transformation of significance. In: E. P. Schafranske (org.). **Religion and the clinical practice of psychology**. Washington: DC: APA Books, (1996). p. 215-239)

TENÓRIO, W. O. **Flautim insolúvel**: um diálogo secreto: temas em Psicologia da Religião. São Paulo: Vetor, 2007. p. 310.

ZANGARI, W. **Incorporando papéis**: Uma leitura psicossocial do fenômeno da mediunidade de incorporação em médiuns de Umbanda. 350 f. Tese (Doutorado em Psicologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

A questão do sentido e do sentido último em contextos não favoráveis à existência: contribuições de Edith Stein para a Psicologia como Ciência e profissão

Maria Clara Jost
Pós-doutora em Psicologia
(FUNDASINUM / FCMMG / UFU)

Resumo: Este trabalho é um recorte da pesquisa de doutoramento que buscou apreender possibilidades de reconfiguração do sentido existencial de jovens autores de ato infracional, após seu envolvimento e afastamento do contexto do crime. Os resultados obtidos, fundamentados na análise fenomenológica dos depoimentos, permitem refletir sobre a temática da busca do sentido e as decorrências da ausência de respostas às perguntas existenciais últimas em âmbito psicossocial e clínico, objetivo geral deste trabalho. Conclui-se evidenciando as condições de possibilidades que permitiram mudanças em situações de não sentido extremas, apresentando o Método ADI/TIP como exemplo de um processo psicoterapêutico que contempla o ser humano em sua integralidade “psiconoossomática”, e pontuando o valor das contribuições fenomenológicas para o desenvolvimento da Psicologia Científica e para a *práxis* da Psicologia Clínica, fundamentando-a para intervir em sofrimentos psíquico-espirituais e mobilizar no sujeito sofrente novas motivações para o seu viver.

Palavras-chave: Sentido existencial. Sofrimento psíquico. Pessoa Humana. Fenomenologia. Psicologia.

Introdução

O tema do sentido, em sua ampla acepção, tem ocupado um lugar privilegiado nas preocupações humanas em sua busca por conhecer o mundo circundante, os outros seres humanos, com quem compartilha o mesmo mundo-da-vida, e a si mesmo, o que se articula a experiências de busca do Sentido último, como o sentimento religioso e a experiência do sagrado, tocando, portanto, o cerne de estruturas humanas fundamentais (JOST, 2019).

Apesar das múltiplas concepções do termo *sentido*, destacam-se duas que abrangem todo o campo do *sentido*, a saber: a lógico-linguística e a existencial. A primeira visa ao sentido na sua face expressiva, isto é, na linguagem, apresentada como corpo significante. A segunda, que se apoia sobre a origem metafórica do termo *sentido*, implica direção ou orientação no espaço, identificando-se com a acepção existencial, que particularmente interessa ao propósito deste trabalho, pois aqui o termo sentido penetra no terreno da existência do sujeito orientada para os fins que ele se propõe ou para os quais é naturalmente movido, configurando-se como “sentido da existência” (VAZ, 1992; JOST, 2019).

É nessa esfera que o impacto dos elementos que compõem o entorno psicossocial do sujeito é experienciado com maior intensidade, considerando que os fatores que compõem o seu vivido formarão narrativas sobre si mesmo: sentido subjetivo; sobre o outro: sentido intersubjetivo; e sobre a realidade objetiva: sentido objetivo. Nesse contexto, entende-se o tipo de sofrimento que se conformam em todas as esferas do ser, em espaços existenciais não favoráveis à realização de si mesmo, criando condições para o esvaziamento do sentido existencial diante da não resposta a buscas constituintes do humano.

Este trabalho é um recorte da pesquisa de doutoramento que visou apreender possibilidades de reconfiguração do sentido existencial de jovens autores de ato infracional, após seu envolvimento e afastamento do contexto do crime. Baseado nos resultados dessa investigação, que utilizou o Método

Fenomenológico para análise dos dados, o presente artigo objetiva, inicialmente, refletir sobre a temática da busca do sentido contemplando as decorrências para a pessoa da ausência de respostas a essa pergunta fundamental, especialmente em contextos psicossociais complexos; e, a partir dessa discussão, busca articular essas questões a situações de sofrimento psíquico presentes no cotidiano da Psicologia como ciência e profissão, apresentando o processo psicoterapêutico do Método ADI/TIP (Abordagem Direta do Inconsciente/ Terapia de Integração Pessoal) como possibilidade prático-teórica de enfrentamento desses sofrimentos.

O trabalho será dividido em três momentos: 1) O problema; 2) Entrelaçando a fenomenologia à vida-no-mundo em contextos não favoráveis; 3) Quando a “alma parece morta”, eis que emerge a pessoa: possibilidades psicoterapêuticas do Método ADI/TIP.

1. O problema

A questão em pauta é multifatorial, de grandes proporções sociais é tema recorrente de pesquisas acadêmicas. Os jovens autores de ato infracional vivem realidades cotidianas violentas, o que engendra realidades subjetivas que, introjetadas, reverberam sobre o mundo e sobre o outro, conduzindo-os a ratificarem, com suas ações, às expectativas negativas que sobre eles incidem. Forjam-se, desse modo, determinismos múltiplos, tecendo diferentes níveis de diagnósticos do problema dos quais distinguimos três: os primeiros referem-se a causalidades psicossociais, quando estes jovens seriam vítimas de um sistema que os exclui; os segundos articulam-se a motivos psicossociais, vinculando-se a necessidades psicoafetivas como as do reconhecimento, de pertencer e de amar e ser amado; os terceiros implicam em motivações existenciais, abarcando a busca de respostas às questões que envolvem o sentido das coisas e das “coisas da vida” propriamente humana, fornecendo-lhe, assim, uma direção; contudo, nesse caso, ocorre uma inversão da seta do sentido da vida, que se norteia para caminhos não realizadores do ser.

Observa-se que esses jovens conferem, como todo ser humano, um sentido à vida, porém, este sentido é dado à vida vivida no mundo-do-crime, conformando, desse modo, um critério de orientação, uma direção existencial. Nessa situação, apesar de encontrarem respostas, estas são inábeis para preencher o vazio existencial que se evidencia ao “darem-se conta” de que vivem uma vida sem a “razão do ser” (JOST, 2010; 2016; 2019; ALES BELLO, 1998). Constituem-se, assim, questões de difícil solução forjando posturas de descrença, deles próprios e da sociedade, sobre a possibilidade de reconstrução das suas vidas após seu envolvimento com o contexto do crime.

Questão importante, cujas respostas podem dar uma indicação de enfrentamento do problema, não somente em seu aspecto psicossociocultural, mas, igualmente, em âmbito existencial e, mais especificamente, na esfera da Psicologia Clínica, tendo em vista que esta se depara com demandas de sofrimentos psicoespirituais que se vinculam a “acontecimentos” (ROMANO, 2009) vividos no espaço mundano e a configurações de sentidos – subjetivo, intersubjetivo e objetivo – que indicam caminhos contrários à concretização do si mesmo na existência, encaminhando os sujeitos a múltiplas dificuldades e a ampla sintomatologia.

Nesse aspecto, pode-se entender que a busca propriamente humana de encontrar um sentido não relativizado ou um Sentido último à existência, refere-se a um sentimento que pode ser definido como religioso, considerando que, em sua base, é uma vivência psicoespiritual, porquanto impulsiona o ser à procura de um “algo” que preencha de sentido “Potente” a existência. Essa busca, por seu turno, exige uma experiência de resposta que implica em uma experiência de preenchimento pelo vivenciar da Presença, demarcando a experiência do sagrado (OTTO, 1992; ALES BELLO, 2018; GOTO, 2004)¹. Ambos são movimentos do ser de abertura para fora de si, para “algo” que o transcende, cujas respostas podem dar à vida e ao viver um *telos* significativo. Caso contrário, e foi o concluído a partir das análises das experiências dos participantes desta

pesquisa, perde-se a razão *do* ser e, como implicação, a razão *de* viver, dando-se um sentido não razoável à existência.

Sendo assim, como psicólogos perguntamo-nos: como auxiliar aquele que sofre em contextos psicossociais ou clínicos, a querer inverter a “seta” do seu sentido existencial, que o direciona para movimentos de adoecimento de seu ser? Aprende-se que os resultados da análise fenomenológica dos conteúdos de sentido das experiências de reconfiguração do sentido existencial desses jovens podem nos fornecer indicações nessa direção.

Adotando os passos dos procedimentos do método fenomenológico aplicado à psicologia (GIORGI; SOUZA, 2010), os depoimentos, inicialmente, foram organizados em cinco unidades de sentidos: 1) A configuração de um modo de ser; 2) Elementos dificultadores de respostas construtivas à vida; 3) Acontecimentos provocadores de uma tomada de posição; 4) Relações estabelecidas entre as vivências; 5) Apropriando-se do vivido. Por esse procedimento chegou-se à síntese dos significados de cada experiência e a apreensão de três categorias reveladoras de conexões de sentido apreendidas como essenciais: a) a configuração de um mundo; b) o reemergir da pessoa; c) o tornar-se si mesmo.

Alcançou-se, assim, a dinâmica estrutural dessa experiência e a experiência-tipo de reconfiguração do sentido existencial em situações não favoráveis à realização de si mesmo (VAN DER LEEUW, 2009). Por fim, neste trabalho, partindo dos resultados da pesquisa realizada, fundamenta-se a possibilidade empírico-clínica de reconfiguração do sentido existencial nas vivências transcendentais, seguindo as indicações de Feijoo e Goto (2016). Os dados foram analisados fenomenologicamente, seguindo as contribuições de Edmund Husserl (1859-1938) e das investigações antropológico-fenomenológicas de Edith Stein (1891-1942).

2. Entrelaçando a fenomenologia à vida-no-mundo em contextos não favoráveis

Stein (2005a; 2005b) fundamenta suas análises antropológico-fenomenológicas partindo da descrição da estrutura da Pessoa Humana e, nesse âmbito, tendo definidas as três grandes regiões ontológicas do ser: a corpórea, a psíquica e a espiritual, busca compreender como se dá a articulação desses níveis na vivência do sujeito concreto, sem desconsiderá-lo na sua estrutura transcendental. Principia definindo a dimensão do corpo vivo, que é o nível da percepção de si mais imediato e meio de expressão do ser no mundo exterior. A dimensão corpórea, por sua vez, vincula-se à dimensão psíquica, esfera da ressonância e reação ao que nos chega pela via sensível, diferenciando-se da consciência que se refere ao aspecto que se dá conta da vivência.

A *psique*, destarte, está submetida às leis de causalidade, porém, esta é uma causalidade de ordem qualitativa, considerando que é constituída tanto por aspectos sensíveis quanto espirituais e também pelo caráter pessoal, definida como a vontade empenhada na realização de um valor. Enfatiza-se que, a despeito do caráter pessoal não depender do meio externo, o que é oferecido à sensibilidade é elemento importante na sua conformação, porquanto esses são componentes necessários para que o caráter possa desenvolver-se e orientar-se de modo satisfatório (GASPAR, 2013; JOST, 2016; 2019).

Aproximemos, então, com esse olhar fenomenológico, da vida vivida desses jovens acompanhando o conteúdo de seus depoimentos. Os nossos sujeitos iniciaram seu relato descrevendo um entorno existencial distinguido por carências materiais e afetivas, relatando sobre os elementos que compunham esse universo simbólico. Em suas narrativas, iam entrelaçando a facticidade objetiva e o significado subjetivo dizendo do modo como foram conformando certo “tipo social” necessário à sobrevivência no “mundo do crime”, a partir

¹ Reflexão baseada na temática apresentada em mesa redonda composta para o VIII Congresso Regional de Psicologia do Conselho Regional de Minas Gerais e I Congresso Mineiro de Laicidade, Espiritualidade e outros Saberes Tradicionais.

dos fatores psicossociais que compunham o cenário de seu entorno (BERGER; LUCKMANN, 1985). Demarcase, aqui, uma primeira categoria de sentido apreendida como essencial para a compreensão dessa trajetória: a configuração de um mundo. De fato, assinalam Berger e Luckmann (1985), o processo de construção da realidade é um processo dialético contínuo em que os produtos exteriorizados da ação humana adquirem o caráter de objetividade, à medida que o mundo social objetivado, no curso da socialização, é reintroduzido na consciência, por meio da interiorização, como realidade subjetiva (JOST, 2019).

Esses jovens, destarte, foram engendrando uma “forma” que acedeu um modo de ser e uma “crença” sobre si, conformando o seu caráter e o seu si mesmo na direção de um movimento autocentrado, impulsionados por motivos psicossociais, cuja meta articulava-se à afirmação de si que é direcionada pelo apelo psíquico. Dinâmica que os encaminhava, desde a infância e cada vez mais, na direção do crime e, como decorrência, na direção da morte, do corpo e da alma (ALES BELLO, 2006; MAHFOUD, 2012; STEIN, 2005b).

Na sequência, porém, esses sujeitos relatam acerca de outras experiências, que se revelam como “acontecimentos” (ROMANO, 2009) ao provocar uma “ruptura” no fluxo das suas existências, excedendo o conteúdo do fato, possibilitando sua implicação e reconhecimento naquilo que lhes acontecia e provocando uma alteração no modo de sentir seu mundo interior. Descrevem acerca de uma “dor doída por dentro” ao se “darem conta”: “do mundo em que estavam vivendo, da pessoa em que estavam se tornando e do mal que estavam fazendo” aos outros próximos e não tão próximos, indicando-lhes que o que estavam sendo não correspondia àquilo que queriam ser.

Nesse âmbito, essa “dor doída por dentro” emerge como possibilidade de um “dar-se conta” que insurgia como um “novo motivo” que desconfigurava o que já tomavam como dado na configuração de si mesmo, revelando-se como um convite de abertura para o mundo circundante. Inaugura-se, então, um primeiro movimento de redirecionamento existencial que define a segunda categoria evidenciada na análise fenomenológica dessa experiência: “o reemergir da pessoa”.

Stein (2005a) capacita-nos para a apreensão desse primeiro movimento do eu de motivação para a mudança dos sentidos conferidos ao vivido. Explícita-nos, nesse contexto, que a dinâmica da motivação segue leis de sentido, o que implica em dizer que segue leis espirituais, porquanto esse movimento do eu somente pode ser compreendido se inserido na dimensão espiritual, cujo dinamismo é irreduzível à dimensão psicofísica. A autora diferencia, nessa esfera, distintas configurações de atos presentes no eu como vivências: 1) a tomada de conhecimento como o ato de voltar-se a algo que é dado; 2) a tomada de posição do eu, referente a atos em que nos fazemos participantes; 3) os atos livres propriamente ditos quando o eu se manifesta como “senhor de seu vivenciar”, referindo-se a um agir que se vincula à convicção e ao reconhecimento de um valor, introduzidos por uma aceitação da vontade (FIAT), que provoca uma tomada de posição e uma ação exigida naquele momento.

Observa-se que nossos sujeitos, a partir da “tomada de conhecimento” de uma exigência fundamental, iniciam um segundo movimento de mudança, “tomando posição” (STEIN, 2005a) visando a respondê-la. Exemplifica-se com o depoimento de Jonas, nome fictício de um dos participantes que, estando no hospital, após ter sido baleado na coluna e ficar sem “sentir” nada da cintura para baixo, nos contou: “Fiz um pacto com Deus que ia sair do crime se andasse de novo [...] Depois de seis meses o médico espetou a planta do meu pé e: Ai! Voltei a sentir dor! Voltei a sentir as pernas! Foi a resposta! Se não vem pelo amor, vem pela dor!”. Nesse momento, esse grito de dor revela-se como um grito-abertura (GASPAR; MAHFOUD, 2013) para a vida, possibilitando-o tomar uma posição: “então, eu decidi: nunca mais vou vegetar na minha vida” (Jonas).

Todavia, não estava tudo pronto ou dado de partida, porquanto a existência de motivos não força a pessoa a efetuar os correspondentes atos, porque podemos querer sem de fato nos propor algo (ALES BELLO, 2000; STEIN, 2005b). De fato, apesar da emergência de um novo motivo e do início de uma tomada de posição, a força empregada para efetivar esse propósito era ainda insuficiente para concretizá-la. Denota-se, nesse âmbito, uma luta entre estados contraditórios da alma quando esses jovens pareciam caminhar na “contramão

da via” da realização do si mesmo (JOST, 2010; 2016; 2019). No entanto, seu impacto permaneceu “latente” conduzindo-os, diante de novos acontecimentos (ROMANO, 2009), a um nível superior de participação do eu, mobilizando-os, agora, a uma “tomada de decisão” na direção de conduzir sua vida para “sair do mundo do crime”.

Desse modo, quando não parecia possível nenhum querer, um valor se apresentou diante deles reclamando sua realização. Nessas conjunturas, o eu tem que declarar se quer empenhar-se tornando necessária uma decisão a partir do eu. Esses jovens descrevem-nos, nesse momento, a percepção de um “despertar ou renascer ou ressurgir”, que permite o emergir de uma força inusitada, capaz de suplantar “crenças” anteriores e paralisar os efeitos dos fatores subjugadores, mobilizando-os à efetivação dessa decisão (STEIN, 2005a; 2007), movimento que evidenciava que “a alma ainda estava viva, ali onde ela parecia morta” (STEIN, 2005b, p. 813).

Entretanto, é necessário agora tornar-se um “tipo novo” que, segundo Stein (2007), refere-se à soma do que se era, do que se recebe agora em si e da atitude que se toma ante esses novos elementos. Dinâmica que implicava um empenho para compreender-se e compreender aqueles que lhes fizeram sofrer. Grande desafio que, por isso, necessitava ser: “retomado todos os dias”, como afirmou Lucas, outro de nossos sujeitos, em seu depoimento. Não obstante, na medida em que esses jovens vão apropriando-se de seu vivido e reposicionando-se diante dele, a exigência torna-se convicção que é integrada ao próprio ser, evidenciando possibilidades efetivas de transformação (ALES BELLO, 2000; JOST, 2019).

Nessas circunstâncias, sublinha Stein (2005a; 2007), pode acontecer o emergir de outro querer que está por trás do querer da vontade, é um “querer querer”, uma energia de autoplasmção que não está limitada por uma disposição original. São possibilidades que decorrem de um mundo de valores objetivos, da força espiritual de outros sujeitos ou mesmo do espírito divino (CURY; MAHFOUD, 2013), apresentados em novos espaços à sensibilidade desses jovens, oferecendo-lhes, segundo seus depoimentos, a oportunidade de “tornar-se si mesmo”, definindo-se a terceira categoria de sentido essencial (JOST, 2019).

Explicita-nos Stein (2005a; 2007) que essa energia de autoplasmção origina-se de um eu vivenciante, um “eu pessoal” que articula todas as dimensões da estrutura da pessoa em torno de si, demarcando um eu sempre ativo e presente que, em um movimento centrífugo, é capacitado a enfrentar os determinismos psicossociais já conformados; porém, o movimento oposto também pode ocorrer, apreciando a capacidade do eu de se negar a seguir o convite à realização pessoal que a ele se apresenta, engendrando-se, assim, um movimento centrípeto, que aprisiona a pessoa àquilo que configurou de si mesma.

A partir do percurso desses jovens, observam-se, portanto, dinâmicas que não se reduzem a essas experiências isoladas, mas que nos permitem elaborar a experiência-tipo da possibilidade de transformação de si em contextos não favoráveis. Com efeito, demarcam-se, nesse processo, exigências existenciais: de reconfiguração de si mesmo, do sentido do vivido e do posicionamento existencial, abrindo para possibilidades de realização dessas exigências que, apesar de não lineares, iniciam-se com um sentimento do eu que “põe em marcha” uma decisão da vontade que “põe em marcha” uma decisão da ação (STEIN, 2005a, p. 259).

Atenta-se, contudo, que é o posicionamento da pessoa que possibilita que o ato se realize e não algo que acontece de modo contingente. De fato, o ato-resposta ao convite da vida não é nem óbvio nem fácil, porém, é sempre possível e aberto a todos nós em situações existencialmente não favorecedoras do tornar-se mais plenamente humano. Desse modo, coloca-se “em poder da pessoa” a formação de seu caráter ou da sua “falta de caráter”, considerando a capacidade do eu espiritual de estimar ou não os valores que estão orientados para a realização (STEIN, 2005a).

O espírito define-se, destarte, como aquela instância formada pelo intelecto e pela vontade, autorizando a pessoa à abertura, à acolhida e a julgar o que recebe, configurando-se e governando-se, visando a “tornar-se si mesma” (STEIN, 2007, p. 94). Stein (2005b, 2007) resgata, portanto, o conceito de Pessoa Humana, ser livre e espiritual, não somente sujeito psíquico, e sim que traz a marca peculiar de ser um ser que diz de si

mesmo: eu.

3. Quando a “alma parece morta”, eis que emerge a pessoa: possibilidades psicoterapêuticas do Método ADI/TIP

Trazendo o exemplo do percurso de reconfiguração de sentidos e redirecionamento existencial desses jovens para a Psicologia Clínica, pode-se inferir que um processo psicoterapêutico deve centrar-se exatamente na ação do eu sobre si. De fato, atenta-se que o eu e o si mesmo não são a mesma coisa, contudo, não são totalmente diversos. Explicita-se que no si mesmo está presente a retrorreferência que pode ser congruente ou incongruente com aquilo que o eu deve ser para ser si mesmo (STEIN, 2007). Entende-se então que, apesar dos determinismos vários que compõem a existência, está em poder do eu pessoal (STEIN, 2007) tanto o configurar-se quanto o reconfigurar-se a partir de atos livres.

Nessa esfera, insere-se o Método ADI/TIP, processo psicoterapêutico, de metodologia intuitiva, criado e desenvolvido pela psicóloga Renate Jost de Moraes (1936-2013), que principiou sua pesquisa clínica na década de 1970, a partir da sua prática clínica experiencial, visando a atender a pessoa do paciente em seu sofrimento “psiconoossomático” (JOST DE MORAES, 2008, 2016). Esclarece-se que o termo “psiconoossomático” foi cunhado pela autora para destacar a integralidade da Pessoa Humana em suas três esferas constitutivas – corpo próprio, psiquismo e espírito –, tal como define a fenomenologia de E. Husserl e antropologia fenomenológica de E. Stein, indicando-se, a dimensão noológica, noção também utilizada por V. Frankl (1905-1997), como “nucleadora” e coordenadora das outras dimensões.

Jost de Moraes, nessa conjuntura, propõe uma terapêutica com diretrizes definidas (um método) e com procedimentos básicos específicos: O “questionamento terapêutico” e a “inversão direcional” que permitem uma abordagem direta – sem necessidade de interpretações, análises ou sugestões externas ao sujeito – e consciente (consciência reflexiva) aos contextos e significados configurados ao vivido e impressos na interioridade no âmbito da consciência pré-reflexiva, desde os registros primordiais da existência. Metodologicamente a autora estabelece um processo circular que contempla o diagnóstico e a terapêutica de cada núcleo de acontecimento vivido, que se articula a conteúdos de sentido afetivo-valorativos primordiais ao serem intuitivamente “destacados” (HUA XI) no espaço psicoterapêutico.

Esses conteúdos de sentidos, por sua vez, podem ser destrutivos (negativos) e/ou construtivos (positivos) para a pessoa e são apreendidos de forma imediata e intuitiva (BERGSON, 1944) emergindo à consciência reflexiva, tal qual um “filme interior” (STEIN, 2005a), sintetizando, no presente (protoimpressão), a vivência passada (retenção) e futura (protensão), corroborando os resultados das análises husserlianas sobre as características da síntese temporal e das sínteses passivas da consciência intencional (HUSSERL, 2006).

Atenta-se, portanto, que apesar desse processo psicoterapêutico contemplar uma terapêutica de curta duração (10 a 15 sessões), os recursos utilizados permitem que se abranjam camadas fundantes de experiências psíquico-empíricas possibilitando mudanças terapêuticas basilares no ser. Desse modo, partindo da identificação das raízes do sofrimento psíquico, em um processo progressivo, identificam-se atos próprios do eu, como indicado por Stein (2005b) e apontado anteriormente: a tomada de conhecimento dos contextos e sentidos do vivido, desde a fase intrauterina; a tomada de posição e o decidir diferentemente, movimento possibilitado pela fase terapêutica correspondente.

Essas são dinâmicas próprias do “Eu-Pessoal” – segundo terminologia de Jost de Moraes (2016) aproximando-se da descrição fenomenológica de Stein (2007) sobre as características do “eu pessoal”. É interessante pontuar, a partir do colocado, que Stein (2007), no início do século XX, já havia distinguido, fenomenologicamente, a presença de um núcleo pessoal capacitado à autoformação e a governar a si mesmo. Jost de Moraes (2016, 2008), na concretude da experiência psicoterapêutica e a partir das vivências de cada pessoa no contexto clínico, ratifica a força dessa instância pessoal que autoriza a compreensão da

possibilidade terapêutica de decodificação dos sentidos destrutivos, a reconfiguração de si mesmo e o reforço dos sentidos construtivos, possibilitando, igualmente, o desmanche de redes de conexões de sentidos e seus efeitos sintomatológicos, intersubjetivos e existenciais, enfatizando a correlação essencial sujeito-mundo, como preconizado pela Fenomenologia.

Com efeito, Husserl concebe a Fenomenologia como um método para estudar a experiência consciente e para embasar, de modo rigoroso, o estudo da subjetividade, configurando uma Psicologia Fenomenológica que deve ser pura, racional e não experimental, constituindo-se como uma ciência das essências e não dos fatos, voltada ao esclarecimento das estruturas originárias da vida subjetiva psíquica (GOTO, 2008). Os resultados dessa análise identificaram vivências transcendentais constituintes da interioridade humana e que servem de base para compreender e fundamentar as experiências concretas de adoecimento psíquico e mudança que se evidenciam na práxis clínica nas vivências psicológico-fenomenológicas, como pontuado.

De maneira particular, os resultados das investigações empírico-fenomenológicas conduzidas como pesquisa de pós-doutoramento (JOST; GOTO, 2019a, 2019b, no prelo; ALMEIDA; GOTO, 2019a, 2019b) com pacientes submetidos ao processo do Método ADI/TIP confirmam tal possibilidade nesse processo psicoterapêutico. Nesse contexto, identificaram-se e analisaram-se as vivências psicológico-fenomenológicas fundantes de vivências psíquico-empíricas cujos conteúdos de sentido singulares são fatores mobilizadores tanto de sofrimento psíquico quanto de sua superação. Desse modo, caminhou-se para além da experiência subjetiva, a partir dos fundamentos do fenômeno em sua transcendentalidade.

É importante ressaltar, para a compreensão da argumentação que se sucederá, que Stein (2005a, 2005b, 2007), em suas análises sobre a Pessoa Humana e seu processo de autoconfiguração, expõe a estrutura das vivências, descrevendo-a como composta de três horizontes: o *eu* que observa um objeto, o *objeto* observado e o *ato* no qual o *eu* vive cada acontecimento, caracterizando um movimento intencional por meio do qual o sujeito valora os objetos por ele alcançados. A autora explicita que estes são atos intencionais que se referem ao movimento da consciência intencional de se voltar *para* ao ser afetada *por* algo que se mostra no mundo, caracterizando dois movimentos do eu que ocorrem simultaneamente: a dinâmica do eu-psicofísico, movida por leis de causalidade psíquica, referente aos impulsos e tendências que são elementos imanentes da vida passiva; e a dinâmica do eu-psicoespiritual, movida por leis de sentido, ou leis da motivação, específicas da vida ativa, retomando, aqui, com mais especificidade, o já colocado.

Dentre as diversas vivências presentes no viver humano, Stein (2005a, 2005b) distingue aquelas que, numa trajetória singular, referem-se a um primeiro começo e aquelas que emergem motivadas por essas vivências primeiras. Explicita-se que a dinâmica da motivação dos atos consiste em relacionar os dados sensíveis, conforme foram preenchidos, numa apreensão de movimento que conecta um aspecto ao outro por meio de conexões de sentidos. Desse modo, as vivências primeiras são vivências originárias que se referem ao primeiro olhar do sujeito para aquilo que a ele se apresenta, cujo significado é por ele apropriado, conjuntamente aos sentimentos e ao valor a ele acoplados. Nota-se que as vivências são preenchidas de significado ao vincularem-se a “acontecimentos” (ROMANO, 2009) cujos conteúdos de sentido são apresentados à vida passiva (corpóreo-psíquico) e ativa (psicoespiritual). Esses conteúdos, por seu turno, são valorados ao articularem-se às vivências afetivas e sua correspondente significação, elementos importantes na formação do caráter, da personalidade, da pessoalidade e da identidade (ALMEIDA; GOTO, 2019b; JOST; ALMEIDA, 2020; JOST, 2019).

No âmbito psicoterapêutico, a partir dos resultados das pesquisas supracitadas, evidenciaram-se vivências da empatia, da afetividade, da temporalidade, as generativas (familiares) e as rememorativas, destacando-se as características da memória inconsciente, tal como descrita por Husserl. Essas vivências, por sua vez, entretecem-se e interpenetram-se quanto mais basilar é o estrato analisado. Com efeito, Husserl, em sua análise das vivências genéticas, investiga precisamente as vivências mais originárias, cujo processo de formação principia-se já na fase intrauterina, a partir da materialidade vivida no corpo próprio. Nesse

conjunto, o autor explicita que a criança, ainda “dentro da carne materna” (HUSSERL, 2017, p. 375), possui uma primordialidade formando-se em estado originário, demarcando-se aqui processos de autoconfigurações que implicam, necessariamente, em correlações intersubjetivas, penetrando o mundo dos valores e atrelando-se às vivências da empatia, ato espiritual que é o alicerce da constituição da possibilidade do desenvolvimento do compartilhamento com a vida alheia e do reconhecimento da alteridade.

Isso significa, igualmente, que os elementos que caracterizam as vivências genéticas entrelaçam-se às vivências afetivas e às particularidades das vivências generativas. Essas últimas são fundadas a partir do primeiro vínculo afetivo-emocional estabelecido com os pais, engendrando uma matéria psicocultural que é apropriada pelo sujeito, iniciando-se pelo “sentir” por meio do corpo próprio, ainda no ventre materno, como assentado. Segue-se daí o curso do desenvolver humano em modos de apropriação cada vez mais complexos, configurando “sentidos-significados” e “sentidos-sentidos”, nas esferas psíquica e espiritual, possibilitando-nos observar, nesse *continuum* do existir corpóreo-psíquico-emocional- espiritual, a polissemia do termo “sentido” encarnado no viver humano, em suas diversas conexões e combinações de sentido, expressado nas suas múltiplas dimensões. Essa massa hereditária, por seu turno, é compartilhada de maneira transgeracional e, nesse aspecto, seus sentidos reverberam de forma singular e coletiva nas gerações subsequentes (ALMEIDA; GOTO, 2019a; ALMEIDA; ROMAGNOLI, 2019; LÓPEZ LÓPEZ, 2016; ALES BELLO, 2019a; JOSGRILBERG, 2017).

Observa-se, destarte, que as vivências afetivo-valorativas são o fundamento da dinâmica descrita acima, que ocorre em um nível pré-reflexivo (passivo) da consciência, considerando que tudo que afeta o ser é valorado como significativo. De fato, Husserl (HUA XI), analisando as peculiaridades dessas vivências, enfatiza que os conteúdos de sentido que se sobressaem, “destacam-se”, precisamente, porque exercem certa *afecção*. Ao mesmo tempo, tudo que exerce *afecção* se destaca no fluxo da consciência, demarcando uma circularidade própria da síntese associativa que permite a possibilidade analítica da passagem do não-afectante para o afetante, dadas as condições propícias (OSSWALD, 2018; STEIN, 2005b). Retomando-se colocações anteriores, considera-se que as vivências da temporalidade referem-se a um fluxo sucessivo de vividos que inclui, no agora do vivido (protoimpressão), o seu horizonte do antes (retenção) e do depois (protensão), o que permite a apreensão do seu conteúdo na consciência reflexiva (consciência de segundo grau), tendo em conta que seu sentido permanece na consciência de primeiro grau (pré-reflexiva).

Sendo assim, a partir da análise das vivências da temporalidade, Husserl (HUA XI) aprofunda-se nas análises acerca das vivências rememorativas que guardam relação inseparável com a atenção e cujos resultados fazem preponderar modalidades de rememoração que caminham em um contínuo que vai de lembranças com maior nitidez àquelas menos nítidas. Nesse âmbito, o filósofo ressalta as lembranças claras e intensas (*Intensive Selbsgebung*); aquelas menos nítidas, descritas como lembranças nebulosas (*Nebel der Unklarheit*); e as lembranças vazias (*Leere Erinnerungen*), que se referem, de fato, à possibilidade do despertar (*Wecken*) de uma lembrança que pode sobressair-se espontaneamente da “profundidade da memória” (HUA XI citado por Serra, 2009, p. 206), ou de forma associativa como outra percepção ou lembrança. Desse modo, a despeito das lembranças vazias situar-se, inicialmente, fora da esfera da intenção, o eu intencional – considerando sua transcendência em relação ao ato de lembrança – pode voltar-se a elas e dirigir-se à forma de sua presentificação (*Vergegenwärtigung*) (HUA XI; SERRA, 2009; KRETSCHEL; OSSWALD, 2017; JOST; GOTO, 2019b).

Como decorrência, tem-se que a descrição husserliana das sínteses passivas da consciência intencional refere-se também à descrição de vivências não conscientes, e, nesse conjunto, Husserl distingue o “inconsciente” como uma das dimensões de apreensão da consciência intencional que, inserida no curso das vivências, indica um “horizonte” total de modos de aparecer e sínteses de validade não atuais, que abarca o horizonte de vividos, tanto aqueles “notados” quanto os “não-notados” (HUSSERL, 2006). Essa circunscrição husserliana aproxima-se, tematicamente, das características que se revelam do “inconsciente”, quando diretamente abordado, demonstrando um “inconsciente noológico”, que não se restringe à dimensão

psíquica, porquanto se refere à esfera de abertura ao outro, ao mundo e à transcendência (JOST DE MORAES, 2016). Delimitam-se, assim, conteúdos “referidos ao eu” ligados ao valor e aos sentidos conferidos ao vivido que podem proceder tanto do exterior quanto do interior, provocando um “voltar aos nossos olhos” o vivido como uma totalidade (STEIN, 2005a; JOST; ALMEIDA, 2020; JOST, 2019).

A partir dessas considerações, compreende-se o impacto que as vivências afetivo- emocionais negativas podem ter na configuração do si mesmo desses jovens e outros expostos a experiências destrutivas desde o início da vida, inclusive no âmbito familiar e, paralelamente, apreende-se, com maior amplitude, a perspectiva teórico-clínica proposta por Jost de Moraes (2008, 2016), que insurge, nesse contexto, como possibilidade de reconfiguração de sentidos não construtivos podendo, como visto, favorecer o enfrentamento de situações psicossociais e culturais adversas.

Com efeito, se a autora enfatiza a necessidade de se focalizar a Pessoa Humana em sua integralidade psicofísica, psicossocial e noológica – no princípio, somente baseada em sua práxis clínica, considerando que todas as formulações teóricas vieram posteriormente à consolidação dessa experiência – então, apreende-se que ela destaca, conjuntamente, a necessidade de uma proposta psicoterapêutica que forneça instrumentos para que a pessoa possa se reestruturar internamente, a partir de seu “Eu-Pessoal” original (JOST DE MORAES, 2016), que é espiritualmente livre e por isso sempre capaz de se reconfigurar, transformando o mundo exterior e transformando-se, no mesmo movimento, possibilidade confirmada pela pesquisa realizada com esses jovens, corroborada pela prática clínica dessa metodologia psicoterapêutica e assentada fenomenologicamente por E. Stein e E. Husserl.

Conclusões

Diante do decurso argumentativo traçado até aqui, decorrem algumas conclusões importantes. Primeiro evidencia-se que o encontro terapêutico pode ser um instrumento facilitador do resgate dos valores essenciais que se vinculam àqueles correspondentes às diretrizes que brotam do núcleo pessoal. Nesse aspecto, sua insurgência pode ajudar a pessoa a descobrir o seu sentido único de ser, possibilitando a emergência do querer abrir-se para o encontro de um sentido transcendente à sua vida (JOST DE MORAES, 2016; JOST, 2019).

Essa consideração corrobora e reforça as colocações de Frankl (1973, 1999) e também de Mahfoud (2012) ao se referirem à importância de uma abordagem de intervenção clínica que considere a dimensão espiritual como ponto de origem basilar para que a pessoa se torne mais sujeito diante de suas vivências e de seu mundo. Dessa maneira, o espaço privilegiado do encontro terapêutico pode tornar-se uma possibilidade de mobilização do Eu-Pessoal, como também podemos perceber por meio de nossa experiência clínica com diversos sofrimentos psicoespirituais (JOST, 2009; JOST, 2019; JOST; ALMEIDA, 2020).

Um segundo ponto necessário de destaque, consequência do primeiro, refere-se à ênfase na nossa responsabilidade como psicólogos de criar condições reais e efetivas para que a experiência que se dá no relacionamento humano, se torne solicitadora do eu, como igualmente coloca Mahfoud (2012), de modo que a referência de si mesmo possa ir além daquela ditada somente pelo próprio comportamento.

Como terceiro aspecto, apreende-se que o espaço comunitário, iniciando-se com o núcleo familiar, é um elemento importante para que as condições necessárias para a transformação de si instalem-se, avaliando ser este um espaço privilegiado para a concretização da experiência fundamental do amar e ser amado; ou, ao contrário, quando as situações psicossociais e existenciais de sua conformação não são favoráveis, envolvendo situações de descaso, exclusão e desvalia, como observado nos depoimentos desses jovens e também na prática clínica.

De fato, a experiência desse processo psicoterapêutico, assim como os resultados de suas pesquisas têm demonstrado que a experiência do amor e da confiança, tanto em relação às vivências originárias

quanto àquelas que, em seu fluxo, seguem motivadas por estas vivências primeiras, apresentam-se como necessidades humanas primordiais e fundantes do desenvolvimento da vida psíquica saudável (ALMEIDA; GOTO, 2019b; JOST; ALMEIDA, 2020; JOST DE MORAES, 2016, 2008; SAINT-ARNAUD, 1984).

Por implicação, na base das diversas formas de sofrimentos psíquicos e existenciais do ser humano, encontram-se experiências ligadas à compreensão de conteúdos de sentido vivenciados como desamor e como ruptura da experiência de confiança, conforme também assinalam as pesquisas psicológico-clínicas de Erikson (1976) e Winnicott (1990), por exemplo, assim como as de outros autores capitais da clínica psicológica. O ato do amor, destarte, assinala movimentos próprios da esfera do eu espiritual, como pontuado, núcleo que demarca a esfera da liberdade e que se exprime no reconhecimento do outro como igualmente humano na sua radical diferença, apreciação que exige o respeito e o cuidado para com a sua formação e a sua vida. Esse juízo, por seu turno, inclui a abertura para a consideração de valores transcendentais e, nesses termos, a tomada de posição que revela o amor caracteriza-se como uma resposta de valência construtiva para o si mesmo e para a alteridade, na medida em que, ao apreender o outro como ser singular e insubstituível, o próprio eu descobre o seu valor pessoal (ALES BELLO, 2004, 2007a, 2007b; STEIN, 2005b; JOST; ALMEIDA, 2020).

Evidencia-se, assim, a importância do trabalho terapêutico com as vivências afetivo-valorativas que compõem as relações intersubjetivas fundantes da configuração do si mesmo, assim como se explicita a possibilidade de mudança que ocorre em espaços comunitários que permitam à pessoa expressar-se, movimento que ocorre de modo diretamente proporcional à sua abertura ao outro. Não obstante, esses espaços somente se tornam elementos facilitadores de transformação existencial se efetivamente se propuserem a exercer a função de instituições intermediárias (BERGER; LUCKMANN, 2012). Isto significa afirmar a necessidade de constituição de instituições demarcadas como espaços comunitários no aspecto de possibilitar a construção de uma ponte entre o sujeito e seu mundo, sustentada sobre o sentido transcendente da ação, oferecendo a oportunidade para que os seus membros possam encontrar uma resposta à busca de “algo” Potente em sua existência (ALES BELLO, 2018). Sendo dessa maneira abre-se a possibilidade de que seus componentes queiram, convictamente, contribuir para a formação de contextos societários mais humanos e realizadores do ser, possibilidade rara, porém, observada como resultado da pesquisa foco deste trabalho (JOST, 2019).

Compreende-se, assim, que o esclarecimento das vivências psíquico-fenomenológicas presentes em processos de fechamento ou abertura de si, pode colaborar para o desenvolvimento da psicologia científica, para a investigação psicológico-fenomenológica da práxis psicológico-clínica e para a apreensão das especificidades de processos psicoterapêuticos cientificamente fundamentados (LEONARDI; MEYER, 2015; JOST; GOTO, 2019a) – como é o caso do Método ADI/TIP –, demonstrando que a pessoa, apesar do seu sofrimento ou mesmo mobilizada por ele, é sempre capacitada à transformação.

Por fim, lembramos aqui um pedido de Lucas, anteriormente citado, que nos descreveu sua trajetória de reconfiguração de sentido de si mesmo e do outro, do seu vivido e de sua existência, revelando-nos que é a partir da liberdade do eu pessoal (STEIN, 2007) que emerge a possibilidade para a pessoa responder a uma solicitação do mundo, mesmo nas condições mais desfavoráveis, em um movimento direcionado à autotranscendência. Esse pedido foi direcionado a todos nós, responsáveis, de alguma maneira, pela probabilidade de transformação dos reservatórios de sentido coletivo do mesmo mundo-da-vida.

Ele pediu-nos para lhes dizer que “é possível sim”: resgatar a capacidade de sentir e de estimar valores, mesmo nos corações mais “petrificados”; acreditar na positividade de uma resposta (GIUSSANI, 2009) realizadora do si mesmo, a despeito das situações desesperadoras da existência (JOST, 2016, 2019). É possível sim: fazer ressoar as palavras potentes de “quem viveu o crime”, de “quem tirou de sua vida pessoas importantes” e que conseguiu, num esforço heróico, transformar o seu destino, tornando-se testemunho da esperança.

Encerrando e conforme a nossa promessa a Lucas, destacamos as suas palavras:

[...] Então, é isso: depois de uma grande dor, vem a bênção. Aí, se você for mexer com esses meninos e sentir uma grande dor e eles também, é sinal que a bênção está por vir. Alguns deles vão se recuperar. Agora, outros não. Então, se você não tem mais nada para fazer, então ama. É só isso, você só precisa amar.

Referências

- ALES BELLO, Angela. **Culturas e religiões**: uma leitura fenomenológica. Tradução de Antônio Angonese. Bauru: EDUSC, 1998.
- ALES BELLO, Angela. **A fenomenologia do ser humano**: traços de uma filosofia no feminino. Tradução de Antônio Angonese. Bauru: Edusc, 2000.
- ALES BELLO, Angela. **Fenomenologia e ciências humanas**. Bauru: EDUSC, 2004.
- ALES BELLO, Angela. **Introdução à Fenomenologia**. Tradução de Ir. Jacinta Turolo Garcia; Miguel Mahfoud. Bauru: Edusc, 2006.
- ALES BELLO, Angela. The Study of the Soul between Psychology and Phenomenology at Edith Stein. **Cultura. International Journal of Philosophy of Culture and Axiology**, Frankfurt am Main, v. 8, 2007a.
- ALES BELLO, Angela. Família e intersubjetividade. In: MOREIRA, Lúcia; CARVALHO, Ana M. A. (Orgs.). **Família, subjetividade, vínculos**. São Paulo: Paulinas, 2007b.
- ALES BELLO, Angela. **O sentido do sagrado**. São Paulo: Paulus, 2018.
- ALES BELLO, Angela. **Il bambino**. La genesi del sentire e del conoscere altro. Tradução de A. Ales Bello. Roma: Fattore Umano Edizioni, 2019a.
- ALES BELLO, Angela. **O sentido das coisas**: por um realismo fenomenológico. São Paulo: Paulus, 2019b.
- ALMEIDA, Eunides; GOTO, Tommy Akira. Transgeracionalidade, subjetividade e conjugalidade: pesquisa psicológico-fenomenológica sobre transmissão psíquica e cultural entre gerações na práxis do Método ADI/TIP. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL FENOMENOLOGIA E CULTURA, 1, 2019a, Covilhã. **Anais...** Disponível em: <<https://www.labcom.ubi.pt/fenomenologiaecultura>>. Acesso em: 18 jan 2021.
- ALMEIDA, Eunides; GOTO, Tommy Akira. Transgeracionalidade, subjetividade e conjugalidade: pesquisa psicológico-fenomenológica sobre transmissão psíquica e cultural entre gerações na práxis do Método ADI/TIP. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE FENOMENOLOGIA & PSICOLOGIA, 2/ CONGRESSO BRASILEIRO DE PSICOLOGIA & FENOMENOLOGIA, 4/ CONGRESSO DE FENOMENOLOGIA, 6, 2019b, Curitiba. **Anais...** Disponível em: <<http://labfeno.com.br/eventos/nossos-eventos/197-8/>>. Acesso em: 18 jan 2021.
- ALMEIDA, Eunides; ROMAGNOLI, Roberta Carvalho. Conjugalidade: uma leitura a partir da noção de comunidade em Edith Stein. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, Brasília, v. 35, 2019. Disponível em: <<https://>>

[dx.doi.org/10.1590/0102.3772e35429](https://doi.org/10.1590/0102.3772e35429)>. Acesso em: 06 fev 2020.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**: tratado de sociologia do conhecimento. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1985.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido**: a orientação do homem moderno. Tradução de Edgar Orth. Petrópolis: Vozes, 2012.

BERGSON, Henry. **Ensayo sobre los datos inmediatos de la consciencia**. Montevideo: Claudio Garcia e Cia., 2018.

CURY, Bernardo Teixeira; MAHFOUD, Miguel. Núcleo pessoal e liberdade na formação da pessoa a partir de Edith Stein. In: MAHFOUD, Miguel; MASSIMI, Marina. (Orgs.). **Edith Stein e a psicologia**: teoria e pesquisa. Belo Horizonte: Artesã, 2013. Cap. 9, p. 217-237.

ERIKSON, Erik. **Identidade, juventude e crise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

FEIJOO, Ana Maria Lopes Calvo de; GOTO, Tommy Akira. É possível a fenomenologia de Husserl como método de pesquisa em psicologia? **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, Brasília, v. 32, n. 4, 2016. Disponível em: <<https://dx.doi.org/10.1590/0102.3772e3241>>. Acesso em: 22 jan 2020.

FRANKL, Viktor Emil. **Psicoterapia e sentido da vida**: fundamentos da logoterapia e análise existencial. Tradução de Alípio Mais de Castro. 7. ed. São Paulo: Quadrante, 1973.

FRANKL, Viktor Emil. **Em busca de sentido**: um psicólogo num campo de concentração. Tradução de Walter O. Schlupp; Carlos C. Aveline. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

GASPAR, Yuri Elias; MAHFOUD, Miguel. Pessoa em ação: um percurso a partir das elaborações de Stein e Wojtyla. In: MAHFOUD, Miguel; MASSIMI, Marina. (orgs.). **Edith Stein e a psicologia**: teoria e pesquisa. Belo Horizonte: Artesã, 2013. Cap. 10, p. 239-259.

GIORGI, Amedeo; SOUZA, Daniel. **Método fenomenológico de investigação em psicologia**. Lisboa: Fim de Século, 2010.

GIUSSANI, Luigi. **O senso religioso**. Tradução de Paulo Afonso Oliveira. Brasília: Editora Universa, 2009.

GOTO, Tommy Akira. **O fenômeno religioso**. A fenomenologia em Paul Tillich. São Paulo: Paulus, 2004.

GOTO, Tommy Akira. **Introdução à psicologia fenomenológica**: a nova psicologia de Edmund Husserl. São Paulo: Paulus, 2008.

HUSSERL, Edmund. Husserliana XI. In: FLEISCHER, Margot. (Hrsg.). **Analysen zur passiven Synthesis**. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926. Den Haag: Nijhoff, 1966.

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. São Paulo: Ideias e Letras, 2006.

HUSSERL, Edmund. **Investigações lógicas**: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

HUSSERL, Edmund. A criança. A primeira empatia. *Phenomenological Studies*. **Revista da Abordagem Gestáltica**, Goiânia, v. 23, n. 3, p. 375-377, 2017.

JOSGRILBERG, Rui. Anotações para uma fenomenologia do infans na fase fetal. **Revista da Abordagem Gestáltica**, Goiânia, v. 23, n. 3, p. 294-296, dez 2017. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672017000300004&lng=pt&tlng=pt>. Acesso em: 22 jan 2020.

JOST, Maria Clara. **Por trás da máscara de ferro: as motivações do adolescente em conflito com a lei**. Bauru, SP: Edusc, 2006.

JOST, Maria Clara. Fenomenologia das motivações do adolescente em conflito com a lei. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, Brasília, v. 26, n. 1, p. 99-109, jan/mar 2010.

JOST, Maria Clara. Contribuições de Edith Stein para a compreensão da experiência do direcionamento do sentido existencial de jovens autores de ato infracional. **Revista do NUFEN**, Belém, v. 8, n. 2, p. 36-48, 2016. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-25912016000200004&lng=pt&tlng=pt>. Acesso em: 22 jan 2020.

JOST, Maria Clara. **Do sentido para a morte para o sentido da vida**: possibilidades de reconfiguração do sentido existencial de adolescentes/jovens autores de ato infracional. Belo Horizonte: SPES, 2019.

JOST, Maria Clara; ALMEIDA, Eunides. L'Amore come strumento di trasformazione "psiconoosomatica". Il Metodo ADI/TIP di Renate Jost de Moraes: una psicoterapia integrativa della Persona Umana. **La Sapienza della Croce**, Roma, v. XXXV, n. 2, p. 307-322, ott 2020.

JOST, Maria Clara. Influência das percepções maritais/parentais sobre relacionamentos de conjugalidade: Método ADI/TIP. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, Brasília, v. 25, n. 4, p.647-655, out/dez 2009. Disponível em: <<https://dx.doi.org/10.1590/S0102-37722009000400021>>. Acesso em: 22 jan 2020.

JOST, Maria Clara; GOTO, Tommy Akira. O Método ADI/TIP, intervenção e mudança no sofrimento depressivo: psicologia clínica, fenomenologia, psicoterapia. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE FENOMENOLOGIA & PSICOLOGIA, 2/ CONGRESSO BRASILEIRO DE PSICOLOGIA & FENOMENOLOGIA, 4/ CONGRESSO DE FENOMENOLOGIA, 6, 2019a, Curitiba. **Anais...** Disponível em: <<http://labfeno.com.br/eventos/nossos-eventos/346-2/>>. Acesso em: 18 jan 2021.

JOST, Maria Clara; GOTO, Tommy Akira. Fenomenologia e Psicoterapia, Método ADI/TIP: depressão e cultura hodierna. **COLÓQUIO INTERNACIONAL FENOMENOLOGIA E CULTURA**, 1, 2019b, Covilhã. **Anais...** Universidade da Beira Interior. Disponível em: <www.labcom.ubi.pt/fenomenologiaecultura>. Acesso em: 22 jan 2020.

JOST, Maria Clara; GOTO, Tommy Akira. Intervenção clínica no sofrimento depressivo: Método ADI/TIP, Psicologia e Fenomenologia dos afetos. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**. No prelo.

JOST DE MORAES, Renate. **O inconsciente sem fronteiras**. (11ª ed.). Aparecida, SP: Editora Santuário, 2008.

JOST DE MORAES, Renate. **As chaves do inconsciente**. (31ª ed.). Belo Horizonte: SPES, 2016.

KRETSCHEL, Verónica; OSSWALD, Andrés. El olvido en la fenomenología de Husserl. Dos fenómenos límite. **Revista da Abordagem Gestáltica**, Goiânia, v. 23, n. 3, p. 308-316, 2017.

LEONARDI, Jan Luiz; MEYER, Sonia Beatriz. Prática baseada em evidências em Psicologia e a história da busca pelas provas empíricas da eficácia das psicoterapias. **Psicologia: Ciência e Profissão**, São Paulo, v. 35, n. 4, p. 1139-1156, 2015. Disponível em: <<https://dx.doi.org/10.1590/1982-3703001552014>>. Acesso em: 22 jan 2020.

LÓPEZ LÓPEZ, Andrés Felipe. Vida humana fenomenológica. Balance sobre la relación entre sujeto humano y el sujeto trascendental en la fenomenología de Edmund Husserl. **Ideas y Valores**, Bogotá, v. 65, n. 161, 157-184, 2016.

MAHFOUD, Miguel. **Experiência elementar em Psicologia**: aprendendo a reconhecer. Brasília: Universa; Belo Horizonte: Artesã, 2012.

OSSWALD, Andrés. **La fundamentación pasiva de la experiencia**. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl. Madrid: Plaza y Valdés, 2018.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**. Lisboa: Edições 70, 1992.

ROMANO, Claude. **Event and World**. New York: Fordham University Press, 2009.

SAINT-ARNAUD, Yves. **A pessoa humana** – introdução ao estudo da pessoa e das relações interpessoais. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 1984.

SERRA, Alice Mara. Do sentido da lembrança em Edmund Husserl. **Kriterion: Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 50, n. 119, p. 197-213, jun 2009. Disponível em: <<https://dx.doi.org/10.1590/S0100-512X2009000100010>>. Acesso em: 22 jan 2020.

STEIN, Edith. Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología de las ciencias del espíritu. In: STEIN, Edith. **Obras completas**: escritos filosóficos. Burgos: Monte Carmelo, 2005a. p. 207-520.

STEIN, Edith. Introducción a la filosofía. In: STEIN, Edith. **Obras completas**: escritos filosóficos. Burgos: Monte Carmelo, 2005b. p. 655-913.

STEIN, Edith. Sobre el problema de la empatía. In: STEIN, Edith. **Obras completas**: escritos filosóficos. Etapa fenomenológica. Tradução de C. R. Garrido & J. L. C. Bono. Madrid: Monte Carmelo, 2005c. p. 71-204.

STEIN, Edith. **La estructura de la persona humana**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.

VAN DER LEEUW, Gerardus. Epílogo. A religião em sua essência e suas manifestações. Fenomenologia da Religião. Tradução de Adriano Holanda. **Revista da Abordagem Gestáltica**, Goiânia, p. 179-183, jul/dez 2009.

VAZ, Henrique Carlos Lima. **Antropologia filosófica II**. São Paulo: Loyola, 1992.

WINNICOTT, Donald. **Natureza humana**. Rio de Janeiro: Imago, 1990

As autoexperimentações de Jung: aprendendo com as inclinações da psique inconsciente em tempos de ausências e emergências

Soraya Cristina Dias Ferreira
Doutora em Ciências da Religião
pela PUC Minas

Resumo: Resgatando a importância do cultivo da interioridade para promoção da melhora de nossas relações microcósmicas e macrocósmicas, nosso artigo propõe anunciar uma análise que está sendo tecida a partir da Psicologia Profunda de Jung. Com ênfase em suas autoexperimentações — *Liber Novus*, lançado no Brasil em 2010, e em *Os Livros Negros*, lançado no Brasil, em novembro de 2020, e acessível ao público leitor em janeiro de 2021 —, vamos refletir sobre a importância de se aprender com as inclinações da psique inconsciente em tempo de ausências, emergências, mortes e renascimentos. Para tanto, escolhemos o método analítico, com a intencionalidade de aprofundarmos em sua vida criativa, nas manifestações espontâneas das imagens arquetípicas que levam o autor a transformar as evidências vividas em linguagem científica e a demarcar a importância da função transcendente que, ao buscar unificar os processos conscientes e inconscientes, torna o humano mais inteiro em suas relações intrapsíquicas e interpessoais. Esperamos demonstrar que, apesar do desenvolvimento humano se efetivar dentro de uma expectativa de vida já circunscrita pelas evidências científicas, ameaças crescentes de invisibilidades sociais e afetivas, vem gerando desigualdades desproporcionais, causando adoecimentos relacionais e comprometimentos expressivos para com o ciclo natural de inúmeras vidas e ecossistemas. Como abalo a essa estrutura de ausências, o invisível COVID-19 torna visível a necessidade do humano repensar a construção do seu devir, pois, submersos neste cenário de pseudorelações, dúvidas, conflitos de poder e grandes perdas, o despertar do humano para o ato do saber cuidar de si e do universo torna-se uma emergência primordial para o almejado alcance da nossa sobrevivência global.

Palavras-chave: Psique Inconsciente. COVID-19. Emergências. Mortes. Renascimentos.

Introdução

Carl Gustav Jung nasceu em 1875 e faleceu em 1961. Com grande experiência em Psiquiatria e Psicologia, reconhece que as Concepções Humanas passam pelo crivo da intrassubjetividade e da intersubjetividade: eu (Consciência e Inconsciente pessoal), tu- nós (Consciência coletiva) e o que nos transcende (Inconsciente coletivo). Constata o autor que mediante a complexidade das manifestações da natureza da energia psíquica todas as grandes teorias psicológicas possuem sua verdade. Na sua singular construção epistemológica, reconhece que a Psicologia e a Mitologia devem se encontrar, pois a linguagem humana é uma imagem/ expressão de ideias, e a incipiente Psicologia um mito moderno, ou seja,

A psicologia como uma das múltiplas manifestações de vida da alma opera com ideias e conceitos que, por sua vez, são derivados de estruturas arquetípicas, gerando um mito algo abstrato. A psicologia traduz, portanto, a linguagem arcaica do mito em um mitologema moderno ainda não reconhecido como tal, o qual constitui um elemento da “ciência” do mito. Esta atividade “inútil” é um mito vivo e vivido, sendo por isso satisfatório e até benéfico para as pessoas de temperamento imaginativo [...] (JUNG, 2011a, § 302, p. 182)

Através da sua atuação na Psicologia Profunda¹, o autor reconhece que a consciência nasce do inconsciente e que este possui uma camada coletiva/universal- herdada que pode e deve integrar-se à consciência. Confirma-nos a psiquiatra Nise da Silveira (1905-1999) adepta dos estudos junguianos que “[...] é a problemática pessoal a causa reativadora das respostas arcaicas correspondentes a situações semelhantes já vividas pela humanidade, condensadas nos motivos mitológicos” (SILVEIRA, 2015, p. 105). Portanto, para que o humano chegue a experienciar uma consciente equação pessoal, torna-se necessário não só um despertar das projeções que falsificam o seu autoconhecimento, mas, também, uma abertura para lidar com camadas coletivas/arquetípicas.

Analisando a dinâmica compensatória das funções psíquicas pensamento, sentimento, sensação, intuição e as características que prevalecem na personalidade introspectiva e extrovertida de seus contemporâneos e nas realizações do seu si mesmo, Jung confirma sua predominância à introspecção. Para o autor, os mitologemas favorecem a imersão interior, aprimoram os conteúdos emergentes da consciência e promovem acessos ao mundo dos símbolos vivos. Esta linguagem simbólica estimulada pela técnica da imaginação ativa acessa uma parte instintiva e espontânea que é repleta de imagens arquetípicas², ou seja, de verdadeiras potências psíquicas que, quando bem canalizadas, podem promover significativas curas gerando, assim, certo bem-estar psíquico. Importante destacar que essa formulação criativa é uma

Técnica usada com a finalidade de dar forma às emoções, através das imagens criadas como processo de ampliações espontâneas e reguladoras, advindas do Inconsciente. O escrito de Genebra Théodore Flournoy (1854-1920), sobre os estudos realizados nos romances espíritas de uma médium que ele deu o pseudônimo de Hélène Smith, explicava os fenômenos psicológicos observados, utilizando-se dos termos: incubação subconsciente, criptomnésias e imaginação criativa subconsciente. Jung ficou impactado ao ler os seus escritos e reconhece que adotou o seu termo de *imaginação ativa* e também algumas das estruturas da sua dissertação em medicina — *Sobre a psicologia e a patologia dos fenômenos chamados ocultos: um estudo psiquiátrico* — influenciado pelos escritos desse autor. (FERREIRA, 2020, p. 49)

Nossa pesquisa investigativa — que ainda encontra-se em amplificação, principalmente devido ao fato de só recentemente *Os Livros Negros* terem sido publicados — pretende continuar averiguando elementos dessa entrega criativa espontânea reinventada por Jung, também a partir de alguns princípios Alquímicos, observações Clínicas, Mitologemas, dentre outras práticas. Cientes de que essa técnica aflora conteúdos do Inconsciente Coletivo, intuímos que ela é apreendida não pelo intelecto, mas pelo sentido; não pela interpretação, mas por diversificadas expressões que podem auxiliar o humano no árduo exercício do autoconhecimento, na ressignificação de suas teias relacionais, levando-o a experienciar em si mesmo forças autocurativas. O ato de minimizar a distância existente entre o eu (estado consciente) e as projeções, os complexos e os processos autônomos (estado inconsciente), facilita ao humano chegar na unicidade tríade (Corpo, Psique/alma, espírito) e em uma harmoniosa relação cósmica.

É, então, através da Função Transcendente — força que integra estado consciente e inconsciente — que

¹ A Psicologia do Profundo ou das Profundezas leva em consideração a força espontânea que emerge do Inconsciente para a consciência. O Inconsciente foi amplamente investigado pelo Psiquiatra Eugen Bleuler (1857-1939) e aprofundado singularmente por Sigmund Freud (1856-1939), William James (1842-1910), Jung, dentre outros. Importante destacar que Jung atribui a Carl Gustav Carus (1789-1869) a inovação do Inconsciente como energia estruturante da Natureza Psíquica.

² Consideradas imagens primordiais herdadas, patrimônio da Natureza Psíquica do Humano. Possuem força instintiva, aspectos numinosos e sombrios que emergem do Inconsciente Coletivo.

uma intensa atuação simbólica emerge, ou seja, uma energia psíquica menos causal e amplamente acausal se efetiva. Essa força oportuniza a elaboração dos elementos opostos presentes na Natureza da energia psíquica facilitando a integração do *Selbst* (Si-mesmo), o que normalmente proporciona um estado de maior inteireza ao humano que é, e sempre será, um ser singular, plural, amplamente relacional e eternamente ligado ao *Princípio* Transcendente³ que o criou.

1. O nascimento de uma nova Psicologia do Profundo

Em 1913, já bem conceituado no âmbito acadêmico e profissional, mas um crítico da “Psicologia de Compartimentos” e/ou “Psicologia sem alma” e adepto da Psicologia Profunda, Jung se percebe realizado, mas em crise. Desperto para as revelações que emergem da energia da Natureza Psíquica, quando esta é afetada por padrões coletivos de totalidade e aberto para integrar os aspectos menos elaborados no curso do seu processo de tornar-se si mesmo (*Principium individuationis*) lança-se nos caminhos e descaminhos da autoexperimentação⁴. Seu desenvolvimento intelectual, interior e espiritual, aberto aos fenômenos arquetípicos/simbólicos — por um longo período — são gestados pela autonomia do Inconsciente Coletivo. Força autônoma que produz imagens primordiais em formas amplamente diferenciadas, pois “O símbolo não pode ser ideado nem inventado: ele se torna” (JUNG, 2010, p. 311). Sua vivacidade está incorporada à dinâmica de um universo que prima pela sua unicidade.

Podemos, então, considerar que no período de 1913 a 1932 a investigação psicológica de Jung sobre as profundezas do seu ser/microcosmo o distanciam apenas, em certo sentido, do mundo externo/macrocosmo e dos pilares de sua erudição, pois, voltando-se para si mesmo, forças autônomas existentes na Natureza Psíquica o levam a valorar aspectos emocionais e a buscar familiarizar-se com a força criativa presente na estrutura elementar da Natureza Psíquica. Relata-nos o historiador da Psicologia e Psiquiatria Shandasani (2020) que Jung trabalhava normalmente durante o dia e, à noite, se entregava ao curso dessas fantasias, na tentativa de corrigir as unilateralidades observadas no dinamismo consciente e inconsciente.

Em seus trabalhos entre 1911 e 1914, Jung tinha se preocupado principalmente com o estabelecimento de um relato estrutural do funcionamento humano geral e da psicopatologia. Além de sua teoria anterior dos complexos, ele já tinha formulado concepções de um inconsciente adquirido filogeneticamente e povoado por imagens míticas, de uma energia psíquica não sexual, dos tipos gerais de introversão e extroversão, da função compensatória e prospectiva dos sonhos e da abordagem sintética e construtiva das fantasias. (SHANDASANI, 2020, v.1, p. 53)

Segundo Jung, que intensamente busca reconhecer os deleites e percalços inerentes ao caminho da individuação, o embate com os complexos, com os transtornos psíquicos e com as imagens míticas

³ Acreditamos que por espontaneidade uma força advinda do germe da criação atua na Natureza da alma humana, a denominamos de Princípio Transcendente. Ver tese de doutorado: “O humano a caminho de um centro mais profundo: leituras da alma da alma apresentada por Edith Stein e da totalidade Psíquica por Jung”.

⁴ Importante ressaltar que a técnica da autoexperimentação — descida às Imagens arquetípicas do Inconsciente —, ao sair da linguagem discursiva para deixar emergir amplificações repletas de linguagens imagéticas/simbólicas, continua sendo mal compreendida no universo científico das Ciências Humanas e em partes da Filosofia. No entanto, para o nosso tempo moderno, atravessado pela pandemia do COVID-19 — que continua nos privando dos contatos externos globais, nos convocando à interioridade —, essa técnica que busca integrar os opostos conscientes e inconscientes ganha extrema relevância para a amplificação do autoconhecimento, fonte geradora do almejado autodomínio.

proporcionam ao desenvolvimento humano um caminho de maior inteireza, estimulando na natureza psíquica a unicidade tríade (corpo, psique/alma e espírito). Diferente de outras Concepções Humanas, a libido é considerada por Jung uma energia psíquica transformacional, portanto, não está relacionada somente a um dos aspectos instintivos presentes na complexa Natureza humana. Como o ato criativo emerge da energia psíquica, sua essência carrega incontáveis agentes espontâneos e estes devem ser integrados à consciência. Observa-se que, no início do confronto entre estados conscientes e inconscientes, a razão e a vontade são destituídas para que a subjetividade/o desenvolvimento interior, floresça até o cume de um ponto hipoteticamente central, o *Selbst* (Si- mesmo/Totalidade Psíquica).

Portanto, a definição epistemológica para seu objeto de estudo o direcionava a intuir que no fim a psicologia se vê diante de uma possibilidade advinda da descrição fenomenológica, ou seja, uma fenomenologia da experiência interna, pois a incognoscibilidade da psique se depara com manifestações da ordem do inconsciente pessoal e coletivo. Sendo este último conceito considerado por Jung um conceito análogo ao que: “Kant disse da coisa em si, isto é, que ele é simplesmente um conceito-limítrofe negativo, o que, no entanto, não pode impedir-nos de formular sobre isso (...) hipóteses, como poderia acontecer se tratasse de um objeto da experiência humana” (Jung, Cartas I 08/04/1932: 107h). Esta terminologia da coisa-em-si-mesma tem um caráter reduzido quando tenta limitar conteúdos intuitivos a um entendimento da razão. (FERREIRA, 2017, p. 970)

Dessa forma, o mundo dos fenômenos toca os sentidos mais profundos de um devir desperto. Arrebata, promovendo na complexa dinâmica psíquica — que é tecida por inefáveis toques na *anima/alma* — acessos à profundidade do *Selbst* (Si-mesmo), o que não acontece sem uma ampla consciência do coletivo. Importante ressaltar que, neste itinerário, o *eu* jamais é destituído, mas o tu e o nós ganham novos reconhecimentos. Nessa dinâmica construtiva e prospectiva, a natureza dos símbolos exhibe a energia da enantiodromia (forças opostas descritas pelo filósofo Heráclito de Éfesos), ou seja, em linguagem psicológica junguiana, uma força visa integrar os opostos presentes na Consciência e no Inconsciente. Estas evidências nos levam a perceber que o desenvolvimento da personalidade é determinado pela experiência pessoal, pelo meio sociocultural, mas também por padrões, *a priori*, instintivos, arquetípicos e *numinosos*.

Como vivemos em tempos de ausências, violações democráticas e emergências plurais, mortes e renascimentos, assolam a humanidade em nível global, tornando a ameaça do invisível vírus COVID-19 uma visibilidade que continua impondo ao humano recatados convívios sociais e familiares. O estar consigo mesmo não só freou o dinamismo que acelera as vivências mentais e comportamentais, mas subseqüentemente aflorou transtornos psíquicos e psiquiátricos. O humano em distanciamento, isolamento e/ou privação social, para se defender da ameaça do vírus COVID-19, desacelera-se, no entanto, habituado a estar em uma produção massificante e altamente pseudoprodutiva, não sabe como aquietar sua mente. O retorno social gradativo e recatado também é um fator preocupante, pois reações emocionais reprimidas podem emergir no coletivo desproporcionalmente.

Recentes pesquisas em Saúde mental apontam que a exaustão psíquica vem acarretando elevados índices de suicídio, depressão, uso de substâncias lícitas e ilícitas, transtornos de ansiedade, stress pós-traumático, transtorno alimentar, fobias e crises de pânico. Vivendo neste mundo de conflitos de poder, emergências e urgências, alguns se comprazem solidariamente, mas muitos ainda se encontram adormecidos diante de si mesmo e outros preferem permanecer usufruindo-se do lado sombrio de suas personalidades.

Inseridos neste contexto, acreditamos que o contato com o néctar dos escritos junguianos pode nos auxiliar nessas questões que, ao transcorrer dos tempos, não se calam. Uma vez agentes deste mundo em contínuas e absurdas transições, o humano tem de encontrar meios para suprir suas manutenções existenciais e estes meios acabam levando-o a uma série de incertezas. Dentre elas, é salutar nos perguntarmos sobre como a energia psíquica pode e/ou deve inclinar-se ao mais profundo? Como o eu pode tomar consciência de si

mesmo e da sua capacidade de manter relações saudáveis, empáticas e verdadeiras?

Sabemos que vários são os caminhos do autoconhecimento, até mesmo porque o existir é uma construção singular e plural, mas existem humanos que desceram fundo na arte de decifrar a sua própria essência e/ou a essência humana universal e depois ainda encontram uma linguagem para falar sobre esse inaudito experienciar. “Os Cadernos de Transformação de Jung” é um destes instrumentos: tanto “Os Livro Negros” quanto o “Livro Novus” nos ensinam a jogar luz no lado obscuro da existência. Portanto, essa descida à Natureza da energia psíquica em tempos que convocam o humano ao resgate do Selbst (Si-mesmo) é, com certeza, um despertar que pode culminar no respeito relacional singular, universal e cósmico.

2. O despertar da interioridade em tempos de catástrofes ambientais, COVID-19 e conflitos de poder

Pensando no resgate da importância do cultivo da interioridade para a promoção da melhora de nossas relações microcósmicas e macrocósmicas neste tempo fortemente marcado por inúmeras catástrofes ambientais, pseudos-heroísmos, desvantagens socioeconômicas, guerras ideológicas e de poder, alto índice de mortes e transtornos psicológicos e psiquiátricos crescentes, torna-se importante que o humano tome consciência da necessidade de implementar readaptações e retroalimentações eficazes ao seu estilo de vida. Ao priorizar um mundo cada vez mais acelerado e pseudoprodutivo, índices quantitativos demonstram que os adoecimentos psíquicos estão crescendo em todas as faixas etárias. Faltam ao desenvolvimento da personalidade conexões com o eu, com a natureza, com experiências originais.

Mediante essa articulação e os impactos destas evidências globais, nossa pesquisa nos insere na reflexão de elementos que conduzem ao cerne da Psicologia Complexa de Jung, também conhecida como Psicologia Analítica, com a intencionalidade de que ela possa nos auxiliar no árduo exercício do autoconhecimento. Não é difícil averiguar que a humanidade vive circunvoluções que se estendem desde os primórdios. Tais repetições que transbordam efeitos do não cuidado são como um eco que continua a clamar pelo retorno do belo, do respeito ao coletivo e por equitatividades humanas e cósmicas, pois,

Uma vez que a humanidade demonstra estar priorizando conduzir a vida para fora do seu centro mais profundo, e as respostas só podem ser encontradas de dentro para fora, vivemos um momento de retomada da importância da interioridade, para que possamos voltar a refletir sobre o como viver, para que viver e como inovar a vida. Por diversas vezes, forças da natureza macrocósmica impõem ao microcosmo humano um retorno a sua interioridade, na tentativa de que a alma adormecida renasça unificada não só em si mesma, mas na teia relacional que a une ao apelo de uma construção factual do mundo uno (*Unus Mundus*). (FERREIRA, 2020, p. 349, grifo da autora)

Importante ressaltar que, ao valorizar a interioridade como meta para a descoberta de profundidades essenciais na Natureza Humana, não estamos fazendo uma apologia ao mais profundo, mas sim um alerta ao importante exercício de descida ao si mesmo para que do entorpecimento renasça um retorno ao belo e ao respeito relacional. Acreditamos que todo conflito e isolamento, forçado ou não, pode proporcionar adoecimentos, mas também pode levar o humano a um despertar dos valores até então negligenciados, em um mundo amplamente tecnológico, virtual, visual e acelerado. Como nos evidencia a Psicologia Complexa, o desenvolvimento humano possui um padrão inato que impulsiona à realização proximal da Totalidade Psíquica, mas é necessário que o ser desperte para si mesmo.

Em seu livro “Aspectos do drama contemporâneo”, Jung já nos alertava sobre o fato de que “A vida dos povos transcorre de modo incontrolável, desorientado e inconsciente, à imagem de uma rocha que se precipita encosta abaixo, só se deixando frear por um obstáculo ainda mais poderoso do que ela” (JUNG, 2011b, § 395, p. 24). Ameaçados por algo invisível e/ou por violações dos direitos humanos que vem nitidamente paralisando ou causando perplexidade em toda a humanidade, somos ao mesmo tempo

convocados a repensar o lugar que a Natureza Humana ocupa no universo e sobre o porquê de o egoísmo ganhar proporções cada vez mais preponderantes. Sabemos que uma vez inseridos nessa dinâmica, estamos sob a influência de um tempo *chronos* processual e relativamente finito, mas nem sempre reconhecido e/ou internalizado como realmente transcorre.

Este oportuno momento, no qual somos atacados pelo vírus COVID-19, torna visível nossa fragilidade humana e acentua ainda mais os mecanismos opostos existentes entre desigualdade — solidariedade; egoísmo — empatia; jogo de poderes — democracia; contato virtual — contato presencial, Natureza Humana — Natureza Cósmica, movimentos que nos incitam a questionar o humano como obra principal da criação. Submersos em realidades cada vez mais desiguais e desajustadas, preferimos, ou deveríamos, ver o humano como parte de uma criação que se complementa nas teias relacionais de suas escolhas. Como chegamos em um mundo já em evolução e com um tempo existencial humano incerto, que agora desafia acentuadamente as cronologias do curso estatisticamente esperado para o seu desenvolvimento vida-morte, este desvelar relacional torna-se imprescindível, pois

O “homem” é considerado como um microcosmo, correspondendo totalmente ao mundo em escala pequena. No caso em questão, encontramos aquilo que no homem corresponde ao cosmos e o tipo de processo evolutivo equiparável à criação do mundo e à formação dos corpos celestes esféricos: é o *nascimento do si-mesmo*, em que este aparece como um microcosmo. Não é o homem empírico que constitui a *correspondentia* com o mundo, como pensavam na Idade Média, mas sim a totalidade do homem anímico ou espiritual, impossível de ser descrita porque o homem é composto pela consciência e pela extensão indeterminável do inconsciente. (JUNG, 2011a, § 550, p. 309, grifos do autor)

Quando nos perguntarmos sobre como o humano, em busca da sua essência, pode suprir as manutenções existenciais que ocorrem no mundo em contínuas e absurdas transições, temos de levar em consideração que a consciência de si e dos aspectos opostos que circundam o seu desenvolvimento intelectual, psíquico e espiritual só pode ser encontrada em uma alma desperta para a singularidade do seu si-mesmo que vive em constantes interações sombrias, luminosas, pessoais e cósmicas. Eis, então, o reluzente aspecto do *numinoso* envolto sobre a Natureza da energia psíquica do humano, sopro encontrado na descida às profundezas da alma que ocorre através de um livre processo capaz de tirar, da lama, inferioridades incalculáveis para que alturas possam ser atingidas. Como constata Jung “Quando abraças teu si-mesmo, parece-te que o mundo ficou frio e vazio. É neste vazio que entra o Deus que virá” (JUNG, 2010, p. 245).

Buscamos, então, elucidar — a partir das contribuições de Jung — caminhos de análise, encontro com o sentido que se revela no mais íntimo da alma humana, constantemente modelada pela liberdade que compõem o mosaico de suas teias relacionais. O empreendimento dessa articulação torna-se possível porque Jung, ao conciliar vida e obra, ao abrir-se para um período por ele denominado de “confronto com o inconsciente”, nos fala com propriedade desse experienciar rumo à essência, ao *Selbst* (Totalidade Psíquica), nos levando-nos à compreensão de que

Só existe um caminho, e este é o teu caminho, só uma salvação, e esta é tua salvação. Por que olhas ao redor como quem está procurando ajuda? Acreditas que vem ajuda de fora. O vindouro será criado em ti e por ti. Por isso *olha para dentro de ti mesmo*. Não compares, não meças. Nenhum outro caminho se parece ao seu. Todos os outros caminhos são para ti ilusão e descaminho. Tu precisas aperfeiçoar o caminho dentro de ti. (JUNG, 2010, § 128/130, p. 308, grifo nosso)

Neste sentido, a astúcia de diferenciar os diálogos que provinham do seu estado consciente e da autonomia do inconsciente coletivo foi tornando-se uma labuta indispensável para o autor. Sua obra, ao apontar um sistema psíquico coletivo herdado, também nos ensina como, primeiramente, reconhecê-lo nas profundezas

das contradições do *eu* em relação a si mesmo, a algo que o transcende e em relação ao Transcendente. Como nos explica Jung, em “O eu e o inconsciente”:

O *si-mesmo* pode ser caracterizado como uma espécie de compensação do conflito entre o interior e o exterior. Esta formulação não será má, dado que o *si-mesmo* tem o caráter de algo que é um resultado, uma finalidade atingida pouco a pouco e através de muitos esforços. Assim, pois, representa a meta da vida, sendo a expressão plena dessa combinação do destino a que damos o nome de indivíduo: não só do indivíduo singular, mas de um grupo, em que um completa o outro, perfazendo a imagem plena. Sentindo o *si-mesmo* como algo irracional e indefinível, em relação ao qual o eu não se opõe nem se submete, mas simplesmente se liga, girando por assim dizer em torno dele como a terra em torno do sol — chegamos à meta da individuação. Uso a palavra “sentir” para caracterizar o modo aperceptivo da relação entre o eu e o si-mesmo. Nada se pode conhecer nesta relação, uma vez que nada podemos afirmar acerca dos conteúdos do si-mesmo. O *eu* é o único dentre os conteúdos do si-mesmo que conhecemos. O eu individuado se sente como o objeto de um sujeito desconhecido e de ordem superior. (JUNG, 2011c, § 404, § 405, p. 131, grifos do autor)

Se a Psicologia Profunda de Jung afirma que os conteúdos do inconsciente pessoal e coletivo devem tornar-se conscientes, a natureza da energia psíquica precisa inclinar-se ao mais profundo da alma. O cumprimento desse itinerário, que prima pela interioridade, convoca o humano a experienciar mais que distanciamentos, isolamentos e solidão, pois só a descida plena em seu si mesmo e no coletivo pode levá-lo à retroalimentação de fontes empáticas, acessando, assim, a via do amor incondicional. Então, como trazer à tona elementos que permanecem em camadas do Inconsciente Pessoal e Coletivo? Para Jung,

[...] devemos agora voltar nossas vistas para outras fontes: há, por exemplo, as interferências no estado de vigília, as chamadas “associações livres”, as ideias “sem nexos”, as falhas de memória, os esquecimentos, os atos sintomáticos. Este material geralmente é mais valioso para o processo construtivo do que para o reductivo. É excessivamente fragmentário e lhe falta uma conexão mais ampla, indispensável para a compreensão de seu sentido. Diverso é o que se passa com as *fantasias espontâneas*. Geralmente elas assumem uma forma mais ou menos composta e coerente, e frequentemente contêm elementos claramente significativos [...]. Esse treinamento consiste primeiramente nos exercícios sistemáticos de eliminação da atenção crítica, criando, assim, um vazio na consciência, que favorece o surgimento de fantasias que estavam latentes. Uma das condições preliminares, todavia, é que as fantasias realmente dotadas de libido estejam de fato latentes. Isto, evidente, nem sempre acontece. E neste caso requerem-se medidas especiais. (JUNG, 2011d § 154, § 155, p. 23-24, grifos do autor)

Entre essas medidas especiais, o diálogo com “[...] a *anima* tem também um aspecto positivo. É ela que transmite ao consciente as imagens do inconsciente” (JUNG, 1961, p. 160). Tudo que gera agitação, ansiedade, perturbações afetivas pode, segundo Jung, alcançar alento quando um verdadeiro contato com a *anima* é estabelecido. “Os Cadernos de transformação de Jung”, ao nos falar sobre a Natureza geral da energia psíquica, ensina-nos como o humano, em tempos que o convocam ao distanciamento e/ou ao isolamento social, pode resgatar a si mesmo e, conseqüentemente, o respeito relacional universal/cósmico.

Em seu fecundo diálogo com o seu amigo Richard Wilhelm (1873-1930) em “O Segredo da Flor de Ouro”, Jung enfatiza que “[...] é a participação de uma área sagrada interior, que é a origem e a meta da alma. É ela que contém a unidade de vida e consciência, anteriormente possuída, depois perdida, e de novo reencontrada” (JUNG, 2001, p. 41). Eis a convocação do nosso tempo, um reencontrar-se com o belo em meio ao visível caos que impõe ao humano imensuráveis mortes prematuras e que vem deixando, à mostra, o lado sombrio de personalidades que não buscam se ajustar emocionalmente para melhora de suas relações intrapessoais e planetárias.

3. Visitando e revisitando as autoexperimentações de Jung

Conciliando vida e obra, Jung inova a história da Psicologia Profunda nos agraciando com a construção de sua própria Concepção de humano. Esta será demarcada por um itinerário de discordâncias científicas, crises intelectuais, amorosas e existenciais que dão início a um longo período de cultivo interior, de autoconhecimento fecundado por autoexperimentações que o reconectam com as profundezas da *anima*. Da tentativa de registrar este itinerário nascem de forma dialógica os registros dos “Livros Negros” e, posteriormente, o “Liber Novus”. Segundo Shamdasani (2020), 50% do “Liber Novus” é uma transcrição de “Os Livros Negros”, nos quais o inconsciente como força autônoma da consciência ganha relevância. Em “Memórias, Sonhos e Reflexões” Jung já havia nos relatado que

O Livro Negro compreende seis pequenos volumes encadernados em couro negro; o Livro vermelho é um in-fólio encadernado em couro vermelho e contém as mesmas fantasias, mas sob uma forma e uma linguagem elaboradas, escritas em caligrafia gótica, à maneira dos manuscritos medievais. (JUNG, 1961, p. 167)

Em certos contextos, essa intensa descida ao inconsciente recebe por parte de Jung analogias com a descida ao mundo dos mortos ou ao inferno, pois retrata um intenso confronto com os opostos, até que o mais profundo da natureza psíquica possa emergir, desvelando singularidades e pluralidades que afloram o centro mais profundo e o coletivo. Seu itinerário busca, então, a diferenciação entre a *sombra*, a *persona*⁵ e a *anima*, com plena consciência de que “Essa é a arte mais alta e mais difícil, afundar-se a si mesmo” (JUNG, 2020, v. 2, p. 172).

Jung constata, portanto, que ao tratar hermeneuticamente das fantasias mitológicas, através da técnica da imaginação ativa, sempre atento à energia presente na força da função transcendente, os arquétipos espontaneamente inerentes à natureza psíquica emergem abruptamente. Essa evocação das fantasias espontâneas corrige unilateralidades existentes entre a consciência e as camadas filogenéticas do inconsciente diferenciando o *eu pessoal* do *não eu*. Ao adentrar nos caminhos da autoexperimentação que evoca fantasias espontâneas, o espaço do não conhecimento se faz presente, sendo portanto, “[...] indispensável que o homem — na função de eu — se conserve em *terra firme*, isto é, *cumpra seu dever em relação à vida e, em todos os sentidos, manifeste sua vitalidade como membro ativo da sociedade humana*” (JUNG, 2011e § 113, p. 85, grifos do autor).

Este estado desperto que deixa a espontaneidade do inconsciente coletivo aflorar sem a ele se sucumbir apresenta ao humano realidades psíquicas universais e, só quando a personalidade não está em harmonia com o seu si mesmo, ele pode se tornar um perigo. O inconsciente coletivo contém infinitas sabedorias e pode ensinar para a humanidade os caminhos do equilíbrio relacional global. Bebendo dessa nova fonte de contato com as profundidades da Natureza da alma, Jung posteriormente as descreve em seus livros de autoexperimentação, nos quais os mitos típicos e/ou imagens primordiais são retratados de forma discursiva e principalmente simbólica. Esteticamente e qualitativamente, o

Liber Novus ou *Livro Vermelho* (2010) pode ser compreendido como um livro/manuscrito retocado e inacabado. Dividido em três partes: *Liber Primus*, *Liber Secundus* e *Aprofundamentus*. Nele Jung

⁵ Tomar consciência da *Persona* (máscaras sociais) e da *sombra* (aspectos sombrios da personalidade) não é só um benefício pessoal, mas também social. O *eu* não deve ser confundido com as projeções que distanciam o humano de viver estados de maior inteireza relacional.

apresenta de forma dialógica-polifônica uma série de movimentos literários, simbólicos e psicológicos que compõem um processo espiritual formativo de sua autoexperimentação: Técnica habitualmente utilizada em sua época. Considerado sua obra central, apresenta um complexo material onírico que leva alguns leitores a considerá-lo um arcabouço metafórico. Porém, para os que lidam com a linguagem do dinamismo psíquico apresentado por Jung (na extensão de sua obra) fica subentendido o esforço do autoconhecimento e a plasticidade unitiva entre o humano e o que lhe transcende.” (FERREIRA, 2020, p. 49)

Desse experienciar o autor extrai o que podemos considerar ser a síntese primordial para a elaboração dos alicerces da sua Psicologia Complexa. Posteriormente a esse experienciar e aos fecundos estudos clínicos e teóricos, Jung ganha um arcabouço teórico particular e totalmente inovador para a história da Psicologia Profunda.

Portanto, evidenciamos no *Liber Novus* mais que uma autoexperimentação, a articulação possível quando práxis e teoria se encontram, como propósito de autoconhecimento, abertura ao mistério e compreensão da dinâmica psíquica. (FERREIRA, 2020, p. 50)

Sua refinada elaboração estética, posterior aos “Livros Negros”, dando, porém, a ele certa continuidade, através do ato espontâneo do uso da imaginação ativa, da exploração das fantasias dão forma às emoções que vão compor o seu estado de inteireza. Reluzentes mandalas, pinturas e uma escrita rebuscada complementam essa jornada, que também irá conduzir Jung a uma responsabilidade Ética para com o universo científico. Ou seja, o autor se preocupa em como transformar as anotações que revelam os movimentos ocorridos no mais profundo da alma em linguagem aceita no âmbito acadêmico. Reforça Shamdasani — como já supracitado — que não devemos aprisionar esse período a uma dissociação ou total abstração, pois,

[...] enquanto as autoinvestigações de Jung assinalavam um afastamento da erudição, suas fantasias e suas reflexões sobre elas permaneciam manifestamente as de um erudito e estavam claramente marcadas por suas extensas leituras eruditas e eram devedoras delas. Na verdade, a autoexperimentação de Jung era compreendida em grande parte enquanto ele estava sentado em sua biblioteca. (SHAMDASANI, 2014, p. 90)

Para muitos estudiosos a elaboração do “*Liber Novus*” apresenta momentos em que Jung entra em uma série de crises, e que, ao sair da linguagem discursiva para ocupar-se com as fantasias que suplantam uma relação com imagens emergentes, uma desorganização maior se acentua omitindo o Jung erudito. Como só recentemente entramos em contato com “Os Livros Negros”, torna-se ainda precipitado levantar conclusões sobre o itinerário das autoexperimentações de Jung. Em seu livro parcialmente reconhecido como sua autobiografia “*Memórias, Sonhos e Reflexões*”, Jung esclarece a necessidade de diferenciar os conteúdos da consciência dos conteúdos do inconsciente e que para despersonalizá-los após a sua espontânea imersão na dinâmica psíquica a consciência tem de cumprir o seu papel dialógico. O próprio autor chega a se perguntar se o que estava fazendo era Ciência ou Arte e assim conclui:

Se eu tivesse as fantasias do inconsciente por manifestações artísticas, tê-las contemplado com meu olho interior ou deixado que elas se desenrolassem como um filme. Não seriam mais convincentes do que qualquer percepção dos sentidos e, por outro lado, não teriam despertado em mim qualquer vestígio de dever moral. A alma teria podido convencer-me de que eu era um artista desconsiderado e a minha *soi-disant* natureza de artista ter-me-ia dado o direito de negligenciar o real. Se eu tivesse seguido a voz da *anima*, provavelmente acabaria dizendo a mim mesmo um belo dia: “Acaso imaginas verdadeiramente que os disparates aos quais te entregas dizem respeito à arte? De modo algum!”

A ambiguidade da alma, mensageira do inconsciente, pode aniquilar um homem de uma vez por todas. Mas o decisivo, em última instância, é sempre o consciente, pois é ele que deve compreender as manifestações do inconsciente e tomar a posição de frente a elas. Entretanto, a *anima* tem também um aspecto positivo. É ela que transmite ao consciente as imagens do inconsciente e é isto que me parecia o mais importante. Durante décadas, dirigi-me à *anima* quando minha afetividade estava perturbada e me achava intranquilo. Nessas ocasiões havia sempre algo constelado no inconsciente. Então eu interrogava a alma: “O que se passa contigo? O que vêes? Queria sabê-lo!” Depois de algumas resistências ela produzia sempre uma imagem. Assim que essa imagem se formava, a agitação ou a tensão desapareciam. (JUNG, 1961, p. 166)

Mediante a intensidade desse experienciar que nos insere em um discurso no qual as emoções são transcritas em linguagem simbólica, portanto, totalmente à vontade diante das exigências feitas no discurso científico,

[...] preferimos aqui analisar essa fase transcorrida principalmente entre (1913- 1932) como uma amplificação/compensação das percepções de si mesmo que entraram em uma ampla elaboração interna e depois por uma fecunda produção intelectual, contextualizando, assim, o confronto de suas experiências existenciais com o dinamismo da vida psíquica que não poupa o que em nós permanece inconsciente, devido ao fato de não ser um estado de latência. (FERREIRA, 2020, p. 78)

Se para Jung a Psicologia é uma ciência incipiente, a Psicologia dos processos inconscientes é ainda muito mais inexplorada. Registros como os encontrados em “Os Livros Negros” e no “Liber Novus” são cálices para uma nova geração mais ousada degustar, pois em cada *anima* um novo Caderno de transformação desvela não só a humanidade, mas o cosmo no qual ela se encontra inserida por coparticipação.

Considerações finais

Enfatizamos que, só recentemente, estamos tendo a oportunidade de amplificar ainda mais em “Os Livros Negros” a autoexperimentação de Jung. No entanto, grande parte destes escritos já se encontra no familiar “Liber Novus” e já foram traduzidos em linguagem psicológica na envergadura de sua obra. Pontos cruciais sobre o que se encontra em movimento nas profundezas da Natureza Psíquica descortinam as profundezas da *anima* e favorecem ao humano uma maior compreensão do eu rumo ao *Selbst* (Si-mesmo). Portanto, para os que elegerem aprofundar os seus conhecimentos na incipiente Ciência Psicológica, as investigações científicas de Jung com suas fundamentações de fatos psicológicos singulares e universais abrem caminhos para que possamos continuar tecendo o exercício de uma Psicologia com alma em meio aos atuais desafios globais.

Há constatação de que inesperados ritos de passagem estão abrindo feridas que ofuscam o poder da autocura e da cura, da autorrealização dos padrões inatos da totalidade psíquica se faz evidente na atuação da Psicologia Clínica, nos noticiários, no âmbito relacional dos ambientes familiares que, surpreendidos por violações dos direitos humanos e inesperadas perdas, precisam passar por reelaborações existenciais. O renascimento dos velhos sábios, como bons exemplos formativos, torna-se cada vez mais necessário para que a humanidade possa reconhecer o mito pelo qual ela está espontaneamente e/ou por imposição circunstancial vivendo. Se o que nos assola é um chamado para resgatar em nós a importância da empatia para o fortalecimento de relações mais conscientes e solidárias, ainda não o sabemos. Fato é que já vivíamos uma série de catástrofes naturais ou provocadas por incalculáveis imprudências, cegueiras afetivas e negligências ao nosso ecossistema. Mortes por fome, pela busca de novas oportunidades de emprego em países fronteiriços, pelo não cuidado ético e cósmico continuam desafiando a oportunidade de saudáveis

renascimentos, de uma cura em nível global.

Continuamos vivendo em uma circunvolução, na qual o curso da natureza universal se defende da natureza humana. Na tentativa de responder a perguntas cruciais, de que é composta a nossa Natureza humana? Que lugar devemos ocupar no âmbito relacional?, atualmente percebemos que algumas das respostas já encontradas nos direcionam a outras perguntas: O que nos sobra quando falta ar? Ar permeado de empatia, de solidariedade, de respeito mútuo, de ganhos éticos e humanitários, de interioridade cultivada no reconhecimento da gratuidade do Criador para com as suas livres criaturas. Como afirma Jung “[...] nossa personalidade que, como sabemos, é muito pouco conhecida por nós mesmos, desempenha papel decisivo na determinação do como e porquê das associações. A pessoa associa de acordo com o que ela é” (JUNG, 2011f, v. 2, § 887).

Dessa forma, em tempos de emergências e urgências, somos convocados a entrar em contato com uma série de projeções para redescobrir e ressignificar o mito universal que estamos vivendo. É então a esperança do cultivo do autoconhecimento que normalmente gera o bom uso da liberdade o fator preponderante para que a humanidade se liberte dos seus aspectos sombrios e continue superando os desafios, circunstâncias e os eventos de fúria da mãe natureza. Só quando a natureza humana se liga aos princípios autocurativos da anima, ela se torna capaz de abraçar e ser abraçada pelo belo ciclo da Natureza Cósmica.

Referências

FERREIRA, Soraya Cristina Dias. **Freud & Jung: do complexo de Édipo à alma naturalmente religiosa**. Porto Alegre, Rio Grande do Sul: Editora Fi, 2017.

FERREIRA, Soraya Cristina Dias. **O humano a caminho de um centro mais profundo: leituras da alma da alma apresentada por Edith Stein e da totalidade psíquica por Jung**. 2020. p. 367. Tese (Doutorado em Ciências da Religião), Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.

JUNG, C. G. **A natureza da psique**. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2011d. (Col. Obras completas de C. G. Jung em português. v 8/2).

JUNG, C. G. **Aspectos do drama contemporâneo**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2011b. (Col. Obras completas de C. G. Jung em português. v 10/2).

JUNG, C. G. **Estudos experimentais**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2011f. (Col. Obras completas de C. G. Jung em português. v 2).

JUNG, C. G. **Memórias, sonhos, reflexões**. 20. ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1961.

JUNG, C. G. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2011a (Col. Obras completas de C. G. Jung em português. v. 9/1).

JUNG, C. G. **O eu e o inconsciente**. 22. ed. Petrópolis: Vozes, 2011c. (Col. Obras completas de C. G. Jung em português. v. 7/2).

JUNG, C. G. **O Livro vermelho: liber novus**. Ed. fac-similar Petrópolis: Vozes, 2010.

JUNG, C. G. **Os Livros Negros**. v. 2. Ed. fac-similar Petrópolis: Vozes, 2020.

JUNG, C. G.; WILHELM, R. **O segredo da flor de ouro**: um livro de vida Chinês. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

JUNG, C. G. **Psicologia do inconsciente**. 19. ed. Petrópolis: Vozes, 2011e. (Col. Obras completas de C. G. Jung em português. v. 7/1).

SHAMDASANI, Sonu. C. G. **JUNG**: uma biografia de livros. Petrópolis: Vozes, 2014.

SHAMDASANI, Sonu. Introdução do Liber Novus, In: JUNG, C. G. **O Livro vermelho**: liber novus. Ed. fac-similar Petrópolis: Vozes, 2010.

SHAMDASANI, Sonu. Introdução, In: JUNG, C.G. **Os Livros Negros**. v.1. Ed. fac-similar Petrópolis: Vozes, 2020

SILVEIRA, Nise. **Imagens do inconsciente**. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

ISBN: 978-65-89729-13-6

BR



9 786589 729136

SARAVÁPAZELUZOMSHANTI
AMÉMOMMANIPADMEHUM
AXÉOMSATHYASHALOMAMÉM
AXÉ
SARAVÁPAZELUZOMSHANTI
AMÉMOMMANIPADMEHUM
AXÉOMSATHYASHALOMAMÉM
AXÉ
SARAVÁPAZELUZOMSHANTI
AMÉMOMMANIPADMEHUM
AXÉOMSATHYASHALOMAMÉM
AXÉ
SARAVÁPAZELUZOMSHANTI
AMÉMOMMANIPADMEHUM
AXÉOMSATHYASHALOMAMÉM
AXÉ
SARAVÁPAZELUZOMSHANTI
AMÉMOMMANIPADMEHUM
AXÉOMSATHYASHALOMAMÉM
AXÉ
SARAVÁPAZELUZOMSHANTI
AMÉMOMMANIPADMEHUM
AXÉOMSATHYASHALOMAMÉM
AXÉ
SARAVÁPAZELUZOMSHANTI
AMÉMOMMANIPADMEHUM
AXÉOMSATHYASHALOMAMÉM
AXÉ



CONSELHO
REGIONAL DE
PSICOLOGIA
MINAS GERAIS