

O que há de religioso no desenvolvimento humano: uma revisão da literatura

What Is Religious in Human Development: A Literature Review

Fernando Antônio da Silva

RESUMO

O presente artigo analisa a religiosidade/espiritualidade nos processos de desenvolvimento humano. A literatura sobre desenvolvimento humano é farta em descrever processos cognitivos, afetivos, sociais em dinâmica sociointerativa. Pouco se discute um aspecto cultural universalmente presente nas interações humanas: a religião e seu poder de influência no desenvolvimento de habilidades e características humanas, bem como a emergência e transformações da religiosidade/espiritualidade ao longo da vida. Propomos neste trabalho realizar uma revisão da literatura sobre a religiosidade e o desenvolvimento humano, com o objetivo de examinar as principais linhas de abordagem do tema. Nos resultados, obtivemos que as produções sobre desenvolvimento e religiosidade, tanto clássicas como as mais recentes, se inscrevem em um modelo de compreensão de desenvolvimento humano linear e ascendente.

Palavras-chaves: Desenvolvimento humano; Psicologia da Religião; Teorias.

ABSTRACT

This article analyzes religiosity / spirituality in human development processes. The literature on human development is abundant in describing cognitive, affective, and social processes in sociointeractive dynamics. There is little discussion of a cultural aspect universally present in human interactions: religion and its power of influence in the development of human abilities and characteristics, as well as the emergence and transformation of religiosity / spirituality throughout life. We propose in this work a review of the literature on religiosity and human development, with the objective of examining the main lines of approach of the theme. In the results, we have obtained that the productions on development and religiosity, both classic and the most recent, are inscribed in a model of understanding of linear and ascending human development.

Keywords: Human development; Psychology of Religion; Theories.

¹ Mestre em Psicologia pela Universidade Federal de Pernambuco. Contato: fernando_jung@hotmail.com . Submetido em 17/08/2018; aceito em 05/04/2019.

Introdução

Os primeiros estudos sobre desenvolvimento humano no campo da Psicologia remontam ao final do século XIX, com a publicação do livro “The mind of the child”, de Preyers, em 1882, segundo Cairns, (1983). Desde então, uma vasta literatura tem esmiuçado em detalhes diferentes aspectos do processo de desenvolvimento, realizando um percurso oscilante entre duas vertentes até pouco tempo consideradas opostas e inconciliáveis: estudos com ênfase exclusiva no ambiente ou nas estruturas orgânicas (SAMEROFF, 2010; MOTA, 2005). Superada tal dicotomia reducionista, os estudos mais recentes têm se deslocado para as interações do ambiente com organismo, com foco sobre processos que emergem apenas no espaço interativo entre ambos, inexplicáveis pela influência exclusiva de apenas um deles (CARVALHO, 1988), ou a partir de uma compreensão dialética da relação natureza e cultura, em uma perspectiva integrativa das duas vertentes (SAMEROFF, 2010). Estes estudos colocam em evidência a necessidade de se considerar tanto os aspectos biológicos quando culturais para o desenvolvimento humano, centrando seus esforços nos estudos de características comuns à espécie *homo sapiens sapiens*, dentro de uma perspectiva psicoetológica de investigação (ADES, 1986; SHETTLEWORTH, 2006; BOLWBY, 1990; 2017).

Embora haja tentativas de integrar aspectos culturais e biológicos no processo de desenvolvimento humano, a dimensão cultural, religiosidade/ espiritualidade, no entanto, ainda é pouco considerada entre os estudiosos. Trata-se de uma dimensão com significativos poderes de conformação das mentalidades e comportamentos dos indivíduos nas sociedades (BERGER, 2013). As religiões são quase universalmente presentes em todas as sociedades, tanto no passado remoto quanto na atualidade. A universalidade da religião entre todos os povos humanos sugere, em tese, a existência de alguma estrutura biopsicológica sensível à sua influência (ELIADE, 2010; BOYER, 2008). Além do que, elas adentram outras instâncias sociais diretamente relacionadas aos cuidados com a infância, como é o caso das famílias. As famílias, ou os núcleos culturais de apoio ao recém-nascido, exercem uma forte influência na conformação dos processos de desenvolvimento infantil, notadamente naqueles relacionados na primeira infância ao sentimento de apego e vínculo indispensáveis ao desenvolvimento sadio da criança (BOWLBY, 1990; RIBAS e MOURA, 2004).

Tal é a importância da religião na organização das sociedades que se chega mesmo a postular a existência de uma religiosidade natural, isto é, uma religiosidade intrínseca ao homem, constitutiva de sua humanidade, e uma humanidade essencialmente boa (ROHR, 2014). Seria a religiosidade inerente ao ser humano, portanto, uma religiosidade que se expressaria, necessariamente, no percurso desenvolvimental do homem. É neste ponto, porém, que se coloca a questão de nosso artigo. É possível se pensar em uma religiosidade intrinsecamente humana, a partir das perspectivas teóricas atuais em psicologia do desenvolvimento? Este artigo propõe adentrar esta questão por meio de revisão da literatura sobre desenvolvimento humano e suas possíveis relações com a religiosidade.

Processos de interação social e desenvolvimento humano

Carvalho (1988) elabora algumas reflexões sobre o conceito de interação que nos parecem relevantes. Diz a autora que um sentido genérico de interação se refere a uma “ação que se exerce reciprocamente entre dois objetos” (p.1). Este conceito foi inicialmente cunhado na área das ciências exatas para designar os efeitos observáveis sob duas ou mais variáveis, inexplicáveis se observados apenas pelo ângulo de uma. É com este mesmo sentido que os estudos sociointeracionistas (Piaget, Vigotsky, Walon) irão desenvolver modelos teóricos

pensados para a superação das dicotomias lineares determinantes dos processos de desenvolvimento humano. O pressuposto fundamental das pesquisas em interação social é o que se supõe ocorrer entre indivíduos, e não nos indivíduos, o que, segundo esta mesma autora, significa que

A essência do conceito de interação é o de influência ou regulação recíproca, ou seja: cada um, ou a ação de cada um, é diferente, pelo fato de se dar com o outro, do que seria isoladamente (e/ou com um terceiro?); não se explica pelo o que cada um é (ou faz), mas por seus efeitos recíprocos (CARVALHO, p. 3, 1988).

O processo de interação, portanto, é crucial para o desenvolvimento humano, podendo ocorrer em alguns casos uma regulação unilateral (CARVALHO; IMPÈRIO-HAMBURGER; PEDROSA, 1998), mas isto não quer dizer que ele obedeça a uma linearidade temporal ascendente, do simples para o complexo, pressupondo-se, dessa forma, que o comportamento infantil é mais simples do que o do adulto. Na verdade, em cada fase da vida, o comportamento é funcional e ordenado, sem uma relação necessária e direta com a fase ou etapa seguinte, e pode até mesmo ser completo em si mesmo (CARVALHO, 1987). Isto quer dizer que não se pode mais pensar o desenvolvimento infantil em função de uma complexificação ascendente até a fase adulta, ou seja, pensar a criança em função do adulto. Até mesmo a noção de “fase” adquire um sentido mais aberto e menos linear, pois está sujeito a uma dinâmica que envolve aspectos biológicos, antropológicos, sociológicos e psicológicos do desenvolvimento.

Na realidade, este modelo de complexificação desenvolvimental ascendente deve muito de suas premissas à herança cartesiana, não ao darwinismo, como se supõe. A evolução darwiniana diz respeito à capacidade adaptativa dos organismos em face às adversidades do ambiente e se atrela a uma mutabilidade genética aleatória. Não sobrevive necessariamente o mais forte ou complexo, mas o mais adaptado. Por outro lado, o cartesianismo exerceu uma forte influência nos estudos em psicologia a partir de sua dicotomização razão/natureza, ou mente/corpo, sendo a primeira superior à segunda. Partindo desses pressupostos, as pesquisas em interação humanas e defrontaram com uma dicotomia de fundo cartesiano que tendia a uma separação da natureza animal do homem (seus instintos, impulsos, necessidades fisiológicas) e de seu entorno social. Os estudos iniciados a partir da experiência de Jean Itard com Vitor do Aveiron deixaram evidente que tal separação era insustentável. Ficou clara, a partir desse caso, a “condição de animal social do homem” (GALVÃO e DANTAS, 2000, p. 1), o que significa dizer que até mesmo as funções corporais mais básicas consideradas naturais eram profundamente influenciadas pelas condições sociais, ao mesmo tempo que as funções ditas superiores (memória, linguagem, raciocínio, etc.) dependiam de um suporte biológico para se desenvolver.

Esta percepção significou um aprofundamento das reflexões sobre as relações entre natureza e cultura no processo de desenvolvimento humano. O conceito de epigênese vem sendo utilizado para responder aos problemas desta relação. Ele diz que o processo de desenvolvimento seria resultado das interações entre a herança biológica e os aspectos culturais, enfatizando as relações transacionais, de mútua influência, entre ambos. Também está relacionado ao conceito de aprendizagem que foge dos modelos tipo “tabula rasa” dominante nas ciências sociais, o qual opera a partir da noção de modelação social dos comportamentos individuais. Ao contrário, a noção de aprendizagem aqui utilizada diz respeito ao desenvolvimento de mecanismos biopsicológicos sensíveis às variações ambientais. Estes mecanismos psicológicos permitiriam a estruturação da vida social humana e a transmissão cultural de todo o repositório de conhecimentos, regras sociais, padrões de comportamento (MARTINS e VIEIRA, 2010).

O sujeito, portanto, pensado a partir desses referenciais assume um protagonismo ativo em face aos estímulos provenientes do ambiente. Esta “atividade” é primeiro sentida no nível básico da experiência sensorial, orgânica, da criança em contato com o ambiente, para, em seguida, se expressar nos processos de maturação subsequentes. A cultura é pensada aqui de forma implicada diretamente nos processos psicológicos básicos, isto é, ele é indispensável para a emergência desses processos. Para Tomasello (2003), essa implicação mútua entre organismo-ambiente nos permite pensar o homem como um ser “biologicamente cultural” na medida em que a biologia precisa da cultura para se desenvolver plenamente, isto é, a cultura é entendida como produtora do homem e, ao mesmo tempo, ela mesma é produto de sua capacidade biopsicológica de representar e atribuir sentidos e significados para a sua realidade imediata.

A relação natureza-cultura pode ser pensada em diferentes patamares de implicações mútuas. Um modelo de regras epigenéticas foi desenvolvido por Mayer (1988, in MARTINS E VIEIRA, 2010) segundo o qual haveria programas fixos e programas abertos de regulação epigenética do comportamento humano. Os programas fixos seriam guiados pelas codificações genéticas inscritas no DNA, relacionados a maturação estrutural do organismo, o qual organiza o funcionamento, atividade e experimentações orgânicas dos sujeitos. O modelo de epigênese aberta, por outro lado, se apoia em um modelo probabilístico de aprendizagem que possibilita as variações perceptivas do ambiente, sem um modelo fixo de apropriação experimental. Daí a variabilidade das experiências culturais onde o desenvolvimento se desenrola ao longo do tempo em modelos de relações complexas entre o indivíduo e o meio ambiente que o limita e ao mesmo tempo amplia (MARTINS e VIEIRA, op cit).

Berger (2013), em seu modelo sociopsicológico de desenvolvimento social do homem, nos fala que o organismo humano difere dos outros organismos animais em um aspecto fundamental: os animais nascem com uma programação biológica de comportamento fixo e relativamente fechado à influência ambiental, enquanto que o homem carece de tal programa:

O animal não humano ingressa no mundo com impulsos altamente especializados e firmemente dirigidos. Como resultado, ele vive num mundo mais ou menos completamente determinado pela estrutura de seus instintos. Este mundo é fechado em termos de suas possibilidades, programado, por assim dizer, pela própria constituição do animal (...). Em contraste, a estrutura dos instintos do homem no nascimento é insuficientemente especializada e não é dirigida a um ambiente que lhe seja específico (...). É um mundo aberto (...). O homem precisa fazer um mundo para si. A atividade que o homem desenvolve em construir um mundo não é, portanto, um fenômeno biológico estranho, e sim a consequência direta da constituição biológica do homem (BERGER, p.18, 2013).

Isto quer dizer que há no organismo humano uma instabilidade congênita que o leva a desenvolver estruturas não orgânicas, como as instituições culturais, com vistas a imprimir uma estabilidade e um ritmo socialmente regrado às suas vivências orgânicas sentidas por ele como aleatórias. O mundo ordenado que ele constrói ao redor e a partir de suas experiências orgânicas sentidas como caóticas é um mundo que também o conforma, tornando-o ao mesmo tempo produto e produtor de si mesmo. As instituições, portanto, criadas pelo homem para o fim de estabilizar e fixar suas vivências em programas predeterminados e previsíveis de comportamento, cumprem a mesma função que os impulsos e instintos não-humanos nos outros animais (BERGER, 2013).

Para Berger, umas das mais antigas e importantes instituições organizadoras do caos da experiência do homem é a religião. Para ele, a religião é um elemento cultural que imprime um status ontológico de validade definitiva à realidade social, situando-a em um quadro de referência extramundano, sagrado, cósmico, eterno e pretensamente imutável. Para tanto, a religião se dilui em outras instituições sociais sacralizando a totalidade da experiência humana.

Assim ela confere o máximo grau possível de estabilidade social, embora precária, ao incidir sobre o comportamento humano desde sua concepção até a velhice e morte (BERGER, 2013).

Para Berger (2013), a religião afigura-se como um elemento que compõe o quadro cultural dentro do qual o organismo humano desenvolve-se, em processo de interação biocultural. Ela exerceu uma influência estabilizadora nos diversos espaços de vivências humanas ao longo dos séculos (atualmente, porém, ela é alvo de questionamentos quanto a sua legitimidade e pertinência social), presença esta materializada em crenças e práticas que permeiam os processos de constituição dos sujeitos sociais. Nesta linha, portanto, seria possível se pensar em uma religiosidade em estrita relação com o organismo humano. Mas será de fato possível se pensar em desenvolvimento de elementos religiosos (p. ex.: fé, espiritualidade) dentro dos processos interativos do desenvolvimento humano? Em outras palavras, existem evidências empíricas que sustentem a suposição de que o ser humano desenvolve características religiosas no decorrer de sua maturação biopsicológica? É possível uma psicologia do desenvolvimento religioso, assumindo-se dessa forma o pressuposto de uma religiosidade natural no homem?

Psicologia da religião e do desenvolvimento religioso

Desde suas origens os estudos em Psicologia da Religião mantiveram com a Sociologia da Religião uma verdadeira disputa no que se refere às “verdadeiras” explicações do fenômeno religioso. As teorias psicológicas, muitas vezes originadas do campo sociológico, se subdividiam em basicamente duas correntes: uma com ênfase nas emoções, na qual compreendia-se que a necessidade de crer nascia do sofrimento humano (portanto, universal) e em sua conseqüente necessidade de consolo (o suspiro da criatura oprimida de Marx e a expiação da culpa de Freud); a outra vertente enfatizava a dimensão cognitiva da experiência religiosa, na qual a religiosidade se relacionava com uma formação particular da mente. Nesta linha, o antropólogo E. Taylor explicava o animismo pela projeção da noção de alma nas criaturas naturais, bem como os alemães M. Muller e R. Otto (2007) explicavam a emoção religiosa por um sentimento misto de surpresa, temor e encantamento diante da natureza.

Estes modelos explicativos retornaram recentemente nas pesquisas em antropologia cognitiva, psicologia cognitiva e neurobiologia de autores como Pascal Boyer (2008). Ele propõe uma teoria da experiência religiosa na qual a crença nos espíritos é um fenômeno humano universal e provém de uma ativação de módulos mentais inatos.

O campo específico da Psicologia da Religião, no entanto, se ocupa das expressões e manifestações das realidades religiosas no plano da subjetividade. Não está interessada nas objetivações dos eventos religiosos, nem em suas suposições de verdades ontológicas e definitivas sobre o homem e o mundo. Na verdade, seu interesse é voltado para os efeitos na subjetividade humana das crenças e práticas ligadas a essas suposições, no modo como os sujeitos elaboram internamente suas experiências, nas formas psicológicas de aderência interna às crenças religiosas socialmente partilhadas (GALIMBERTI, 2010). Segundo Galimberti, é um campo de estudos dividido em duas vertentes: uma vertente compreensiva, com os estudos clássicos da psicanálise freudiana, para a qual a religião é basicamente uma ilusão desenvolvida para compensar a sensação de impotência infantil, juntamente com a psicologia analítica de Jung (1988) segundo a qual a religião se relaciona com uma experiência energética (*numinosum*) alheia à vontade humana e que o domina a partir de seu self, na mesma linha de Otto (2007). A segunda vertente inscreve-se em um modelo de pesquisa empírica. São estudos de caráter objetivo, com os pesquisados voltados para a compreensão do comportamento religioso, através de sua conduta observável. São estudos voltados para o caráter subjetivo da experiência religiosa, que abordam a experiência psicológica da religião em termos de orientação da

personalidade e sua caracterização existencial; e os estudos que abordam a genética da experiência religiosa, com trabalhos orientados para a compreensão do desenvolvimento da dimensão religiosa nas fases de crescimento do indivíduo.

No campo da psicogenética da experiência religiosa destaca-se a obra de J. Piaget, talvez o primeiro teórico a associar elementos religiosos ao processo de desenvolvimento humano. Para Piaget (2012), entre os 2 e os 7 anos de vida, a criança passa a apresentar habilidades cognitivas, como o uso expressivo da linguagem e a utilização de símbolos. É a fase pré-operacional. Uma característica comum a esse período é o egocentrismo infantil, fenômeno em que a criança não consegue se colocar no papel de outras pessoas, ao mesmo tempo que desenvolve um senso moral do que é bom ou mal. Por volta desse período, Piaget percebeu o desenvolvimento na criança de algumas características similares a experiências religiosas dos adultos: o que chamou de pensamento animista, isto é, uma tendência da criança em atribuir características psicológicas humanas, como sentimentos e intenções, a eventos e objetos físicos de seu meio; o antropomorfismo infantil, o qual tende a atribuir forma humana a objetos, plantas ou animais; o artificialismo, que atribui à produção humana a confecção de todos os objetos do mundo e, por fim, o finalismo, que é a propensão da criança em acreditar que todos os objetos a seu redor tem a finalidade de servi-la.

É fácil perceber como o animismo, o antropomorfismo, o artificialismo e finalismo se combinam em muitas tradições religiosas para dar forma às suas experiências sagradas. Por exemplo, sentir que as coisas acontecem porque há uma intencionalidade divina por trás de tudo (animismo); atribuir características da morfologia e do comportamento humanos às divindades (antropomorfismo); acreditar, por exemplo, que as montanhas foram criadas por um ser gigante em forma humana (artificialismo) e a certeza de que tudo ao seu redor foi feito para servi-lo (finalismo) marcam a realidade das crenças de grande parte das religiões no mundo. Haveria, portanto, segundo Piaget, elementos religiosos associados ao desenvolvimento humano, daí, talvez, a universalidade da religiosidade humana.

Kohlberg (2002), outro teórico do desenvolvimento, por sua vez, postula que o desenvolvimento humano passa por etapas morais com três níveis de desenvolvimento moral: nível pré-convencional, com subníveis entre 0-6 anos de idade e de 7-12 anos; nível convencional (adolescência e juventude; adulto acima dos 21 anos) e o nível pós-convencional (adulto a partir dos 35 anos e adulto entorno dos 60 anos em diante). Posteriormente, Kohlberg postulou a emergência de um estágio religioso subsequente a todos estes e segundo o qual o sujeito passaria a desenvolver preocupações morais de cunho existencial (“por que ser justo em um mundo tão injusto?”), e uma busca por uma compreensão de si de um ponto de vista cósmico ou infinito. Para este autor, o desenvolvimento de um certo tipo de religiosidade já em idade avançada, algo como relacionado à maturidade tanto física quanto existencial, expressa-se em um plano mais propriamente filosófico que desenvolvimental. A religiosidade para este autor parece estar associada ao ponto mais alto do desenvolvimento moral do indivíduo.

Fowler (1992) é um dos teóricos com pesquisas mais abrangentes sobre o desenvolvimento religioso. Ele formula seus estágios de fé seguindo o modelo de E. Erickson. Fowler postula a existência de sete estágios de desenvolvimento da fé religiosa. No estágio 1, de fé indiferenciada (0 ao 1,5 anos de vida), os significados da fé se relacionam à experiência relacional de maturidade, e diz respeito a uma confiança básica do bebê em seu cuidador; o estágio da fé intuitivo-projetiva (2-6 anos), quando os significados da fé se relacionam à apropriação de símbolos e imagens referentes às condições últimas da existência; no estágio da fé mítico-literal (7-12) inicia-se a apropriação dos significados da fé do grupo social em que o indivíduo se situa, através de narrativas e histórias; a fé sintético-convencional (13-21) expressa uma apropriação da fé em temas de imposição de autoridades grupais, sem reflexão crítica; a

fé individual-reflexiva (21-35) é quando se esboçam as primeiras reflexões organizadas dos significados da fé; a fé conjuntiva (35-60), estágio no qual a fé passa por uma síntese dos opostos e há uma aceitação mais profunda desses antagônicos existenciais; o estágio da fé universalizante (60...) é quando há uma ultrapassagem dos apegos materiais em direção a uma realidade transcendente.

Como visto acima, a teoria de Fowler (1992) assume um desenvolvimento da fé religiosa nos primórdios do desenvolvimento individual. Sugere, contudo, que o desenvolvimento se dá em paralelo ao desenvolvimento maturacional, como que dependente do alcance de estágios para se expressar. Na mesma linha de Fowler (1992), Spero (1992) incrementa as concepções de estágio de Fowler com noções de psicanálise, focando, inclusive, as relações entre as expressões de fé e sua contribuição para a saúde e a doença (física e mental).

Goldman (1964) analisou o desenvolvimento religioso da infância até a adolescência, centrado na compreensão das crianças das narrativas bíblicas. Oser e Gmunder (1991) esforçaram-se para desenvolver uma teoria cognitivo-desenvolvimentista do pensamento religioso a partir de um modelo de “dupla hélice” de cinco estágios. Meadow e Kahoe (1984), por sua vez, sugerem que o desenvolvimento religioso na infância se dá apenas pela influência de fatores extrínsecos ligados aos padrões do grupo e internalizados por meio dos processos de socialização.

Revisão da literatura nacional

Como se depreende do esboço bibliográfico acima, há uma preocupação de certos autores em associar o que eles chamam de desenvolvimento religioso aos processos de desenvolvimento humano. As primeiras teorias sobre desenvolvimento humano não tiveram a pretensão de verificar a influência direta ou mesmo a emergência de fatores religiosos. O interesse era inteiramente voltado para questões cognitivas, emocionais e de linguagem. O interesse na relação desenvolvimento-religiosidade surgiu após os primeiros estudos científicos na área.

No Brasil, os trabalhos nessa área parecem ser ainda mais incipientes. Para dar conta da abrangência das pesquisas nacionais, apresentaremos e discutiremos aqui a produção científica acerca da relação entre desenvolvimento humano e religiosidade/espiritualidade. Procedemos à realização de uma revisão dos artigos disponibilizados nas principais bases de divulgação científica nacional. A busca pelos artigos seguiu os seguintes critérios:

Período pesquisado: período de 2007 a 2017 (últimos 10 anos)

Base para consultas: Scielo, BVS, PEPSIC, Periódicos CAPES.

Critério para a escolha das bases de consulta: por se tratar de um tema transversal às ciências humanas e da saúde, optamos por utilizar bases especializadas nas duas áreas, bem como bases mistas.

Crítérios de inclusão: estudos nacionais; abarquem qualquer etapa vital do desenvolvimento (infância, adolescência, adultez, velhice); estudos qualitativos e/ou quantitativos. Excluídos os ensaios.

Descritores: desenvolvimento humano and/or religiosidade/ espiritualidade/ religião/ fé/ crença; aprendizagem humana e religiosidade/ espiritualidade/ religião/ fé / crença religiosa.

Resultados

Obtivemos no levantamento realizado um total de 18 estudos respondentes aos descritores. Após análises preliminares destes artigos, porém, apenas 2 estudos se mostraram aptos ao critério de inclusão. O número exíguo de estudos nacionais que abordam nossa temática é, por si só, um dado a ser levado em consideração. Após várias revisões nas buscas, chegamos apenas a estes trabalhos. Os dois trabalhos que se prestaram às nossas análises, por sua vez, endossam, em linhas gerais, aquilo que a bibliografia estrangeira acima comentada já afirmara.

O primeiro estudo se propôs a relacionar empiricamente aspectos do desenvolvimento humano com religiosidade/espiritualidade. É intitulado “Religião e individuação: fenomenologia do desenvolvimento humano através da direção espiritual”, de Santos e Ramón (2007), sobre o que chamaram de “poder subjetivante da direção espiritual” (p.2) com foco para compreensões dos efeitos “humanizadores propiciados pela técnica” (p.2) da “direção espiritual”. Este estudo, no entanto, considera a influência da “direção espiritual” no desenvolvimento humano em termos não definidos a respeito do que se considera desenvolvimento humano. Na verdade, o texto parte do pressuposto de uma tendência humana a desenvolver religiosidade inata, amparado em autores clássicos da psicologia e da sociologia, como Jung (1971/1988); Fromm (1956/2000; 1987); James (1902/1991); (1896/2001); Otto (2007); Eliade (1957/2001); Durkheim (1917/2003); Weber (1904/ 2004) e Vergote (2001); e, no âmbito nacional: Ribeiro (2004); Lopez (2001). O conceito de “direção espiritual” é entendido como técnica realizadora de uma potencialidade religiosidade latente, estando aí a chave para o verdadeiro desenvolvimento humano pleno.

O trabalho de Amatuzzi (2000), intitulado “o desenvolvimento religioso: uma hipótese psicológica”, não respondeu ao critério de período de publicação, mas merece algumas considerações em função de sua proposição teórica. Ele segue a mesma linha argumentativa dos trabalhos internacionais mais conhecidos. Propõe a construção de um modelo psicológico de desenvolvimento religioso em nove etapas ao longo da vida. Para isto, parte dos modelos clássicos de desenvolvimento de Piaget, Erickson, Kohlberg e Fowler, e postula que as experiências básicas do desenvolvimento se resumem a: (1) confiança (0- 1,5 anos), quando a religiosidade só existe em potencialidade, relacionada à confiança básica, porém não uma religião do bebê propriamente dita; (2) construção simbólica do mundo (2 – 6 anos), em que os objetos dos símbolos religiosos são percebidos como externos a criança e capazes de exercer enorme poder sobre ela; (3) coragem e iniciativa (7 – 12 anos), percepção de que a o sujeito exerce relativa influência sobre os objetos religiosos; (4) escolha pessoal (13 – 18/20 anos), a religiosidade estaria relacionada ao grau de pessoalidade das escolhas religiosas; (5) intimidade (20 – 30 anos), distanciamento da religião institucional e aproximação entre religião e vida pessoal; (6) gerar e cuidar (30 - 35/40 anos), aprofundamento da relação entre o sistema de crenças que vive e a concretude da vida; (7) liberdade (40 – 60 anos), superação das estereotipias religiosas; (8) simplesmente-viver (60 – 80 anos), integração entre religiosidade e vida; e (9) entregar-se (80-...), pois com a proximidade da morte, há uma entrega total e confiante como supremo ato religioso.

Amatuzzi (2000) postula, assim, que o desenvolvimento humano não sofre uma influência estranha da religião, ou que a religiosidade seja algo que se acrescente ao humano em seu percurso desenvolvimental. Pelo contrário, ele afirma um aparecimento na linha do próprio desenvolvimento pessoal uma religiosidade como uma “exigência quase natural” (p. 29). Para tanto, baseia-se em entrevistas em que sujeitos contam histórias religiosas pessoais a partir das quais ele deduz a presença intrínseca da religiosidade.

Avaliação das produções

A psicologia do desenvolvimento na perspectiva da interação humana admite em suas premissas fundamentais as contribuições da genética e da psicoetologia, ambas em diálogo aberto com o evolucionismo. A produção nesta área se ampara também em teóricos importantes do interacionismo e do sociointeracionismo em uma frente de pesquisas com forte orientação empírica. Os estudos em psicologia do desenvolvimento “religioso” aqui abordados, contudo, parecem não se inserir dentro dessa linha de produção empírica. Eles sugerem uma compreensão dos processos de desenvolvimento de forma linear, escalonada e ascendente, o que pressupõe a admissão de premissas não mais utilizadas nas pesquisas atuais. Hoje compreende-se que os processos de interação enfocam as posições espaciais e temporais do desenvolvimento humano de forma não linear, entendendo-se que a complexidade interativa entre as variáveis envolvidas no desenvolvimento, aportam o aparato biológico, o entorno sociocultural e as percepções dos sujeitos (CARVALHO, 1988; TOMASELLO, 2003).

Os trabalhos sobre religiosidade/espiritualidade parecem ser unânimes em admitir a existência de características tipicamente religiosas dentro do processo de desenvolvimento humano. Como eles entendem isto? Em geral, acoplando aos estudos pioneiros da área acréscimos teóricos, por vezes embasados empiricamente, por vezes não, e que supostamente ampliariam ou aprofundariam as proposições empíricas originais. O problema é que aparentemente estas acoplagens não aderem organicamente aos estudos pioneiros de Piaget. Eles sugerem predominantemente uma superposição teórica do que uma integração, desconsiderando aspectos da teoria original incompatíveis com suposições religiosas no desenvolvimento humano. Os trabalhos de Piaget que tocam em aspectos religiosos (2012), como vimos, integram-se à estrutura geral de sua teoria, mas o próprio Piaget não concebia o ser humano como ontologicamente religioso.

Outro aspecto a ressaltar nestes estudos é o fato de eles tratarem eventos religiosos em relação com o desenvolvimento de forma sobreposta, não interativa. Isto significa que os fenômenos religiosos percebidos no desenvolvimento parecem não implicar um processo sociointerativo para “emergir” ou “aparecer” no curso de vida do sujeito. Quando muito, fala-se em maturação de determinadas fases que tornariam o sujeito apto a expressar características tipicamente religiosas. Talvez aqui resida a principal dificuldade nestes estudos. Os processos interativos são hoje fundamentais para a compreensão do desenvolvimento de todos os aspectos sociais do homem. Os estudos, portanto, parecem não dar conta da interatividade necessária entre organismo e cultura para a emergência de supostos elementos religiosos no processo de formação humana.

Algumas considerações

Os trabalhos aqui analisados parecem não se inserir em um quadro de pesquisa que tomam o desenvolvimento humano em perspectiva biologicamente cultural. Em alguns casos, assume-se um axioma religioso como ponto de partida para a compreensão dos processos de desenvolvimento humano, fazendo-se leituras e encaixando teóricos e dados empíricos em função desse axioma, como se a pesquisa precisasse confirmar os pressupostos religiosos do pesquisador. No geral, pode-se afirmar que são trabalhos com pouco rigor teórico e metodológico que impossibilitam, pelo menos por hora, a se falar em uma religiosidade intrínseca ao desenvolvimento humano.

Por outro lado, as linhas de investigação atuais com forte embasamento empírico parecem ter pouco interesse em compreender o papel e o lugar da religiosidade nos processos bioculturais de desenvolvimento humano. Por que isso ocorre? Talvez o pressuposto de uma

religiosidade intrínseca ao desenvolvimento humano não tenha lugar neste quadro de pesquisa. Afinal, são estudos com fortes vínculos com a psicoetologia e o evolucionismo. Daí seus resultados não apontarem necessariamente para a existência deles. Isto, no entanto, não fecha definitivamente a possibilidade de haver algum elemento religioso intrinsecamente humano, como certas pesquisas aqui discutidas sugerem, mas de forma não conclusiva. A pergunta, portanto, sobre a possibilidade de haver ou não elementos religiosos dentro do processo de desenvolvimento humano permanece em aberto. Uma investigação nos moldes das pesquisas empíricas pode ajudar a compreender melhor esta questão.

Referências

AMATUZZI, M. M. O desenvolvimento religioso: uma hipótese psicológica. *Rev. Estudos em Psicologia*, PUC-Campinas. V. 17, n. 1, p. 15-30, Jan/ Abr. 2000.

ADES, C. *Uma perspectiva psicoetológica para o estudo do comportamento animal*. Boletim de Psicologia, 36(85), 20-30. 1986.

BERGER, P. *O dossel sagrado*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2013.

BOWLBY, J. *A Natureza do Vínculo*. Vol. 1. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

_____. *Formação e Rompimento dos Laços Afetivos*. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

BOYER, P. *Religion: Bound to Believe?* Nature, vol. 455: 1038-39, 2008.

CAIRNS, R. The emergency of the Developmental Psychology. In P. Mussen (Org.) *Handbook of the Child Psychology – Vol. 1* (4a ed.) (pp. 41-101). New York: John Wiley, 1983.

CARVALHO, A. M. A., O Estudo do desenvolvimento. *Revista Psicologia*, n 2, ano 13, Julho de 1987.

_____. *Algumas reflexões sobre o uso da categoria “interação social”*. Anais da XVIII Reunião Anual da SPRP, 25 a 29 de outubro de 1988, p. 511-515.

CARVALHO, A. M. A.; IMPÉRIO-HAMBURGER, A.; PEDROSA, M. I. Interaction, regulation and correlation in the context of human development: Conceptual discussion and empirical examples. In M. LYRA & J. VALSINER (Eds.), *Child development within culturally structured environments: Vol. 4. Construction of psychological processes in interpersonal communication* (pp. 155-180). Stamford, CT: Ablex Publishing Corporation, 1998.

DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fonte, 2003. (Original publicado em 1971).

ELIADE, M. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2001. (Original publicado em 1957).

_____. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FROMM A. *Ter ou ser?* Rio de Janeiro: LTC, 1987.

_____. *Arte de amar*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. (Original publicado em 1956).

- FOWLER, J. W. *Estágios da Fé*. São Leopoldo: Sinodal, 1992.
- GALIMBERT, U. *Dicionário de psicologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- GALVÃO, I.; DANTAS, H. O lugar das interações sociais e das emoções na experiência de Jean Itard com Victor de Aveyron. In: LEITE, L. B.; GALVÃO, I. (Orgs) *A educação de um selvagem: a experiência pedagógica de Jean Itard*. São Paulo: Ed Cortez, 2000.
- GOLDMAN, R. *Religious thinking from childhood and adolescence*. London, Routledge & Kegan Paul, 1964.
- JAMES, W. *As variedades da experiência religiosa – um estudo sobre a natureza humana*. São Paulo: Cultrix, 1991. (Original publicado em 1902).
- _____. *A vontade de crer*. São Paulo: Loyola, 2001. (Original publicado em 1896).
- JUNG, C.G. *Psicologia da religião ocidental e oriental*. Obras completas de C.G. Jung [Vol. XI, pp.1-62; 329- 351]. Petrópolis: Vozes, 1988. (Original publicado em 1971).
- KOHLBERG, L. *Ética e educação moral*. São Paulo: Ed. Moderna, 2002.
- LOPEZ, M. A. Caminhos, pressupostos e diálogo: comentários a “Esboço de teoria do desenvolvimento religioso” de Amatuzzi. In G. J. Paiva (Org.). *Entre necessidade e desejo* (pp. 59-67). São Paulo: Loyola, 2001.
- MARTINS, G. D. F.; VIEIRA, M. L. Desenvolvimento humano e cultura: integração entre filogênese, ontogênese e contexto sociocultural. *Revista Estudos em Psicologia*, n 15(1), Jan.-Abr. 2010, p. 63-70.
- MEADOW, M.; KAHOE, R. D. *Psychology of religion: religion individual lives*. New York: Harper & Row, 1984.
- MOTA, M. E. Psicologia do desenvolvimento: uma perspectiva histórica. *Rev. Temas em Psicologia*, 2005, Vol. 13, nº 2, pp. 105-111.
- OSER, F; GMUNDER, P. *Religious judgement: a developmental pserspective*. Trad. De N. F. Hahn. Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1991
- OTTO, R. *O Sagrado*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- PIAGET, J. *Epistemologia genética*. Tradução Álvaro Cabral, 4ª Edição. São Paulo: Ed Martins Fontes, 2012.
- ROHR, F. *Educação e Espiritualidade*. Recife: Editora da UFPE, 2014.
- RIBEIRO, J. P. Religião e psicologia. In A. Holanda (Org.). *Psicologia, religiosidade e fenomenologia* (pp. 11-36). São Paulo: Átomo, 2004.

RIBAS, A. F. P.; MOURA, M. L. S. Responsividade materna e teoria do apego: uma discussão crítica d papel de estudos transculturais. *Revista Psicologia: Reflexão e Crítica*, 2004, n 17(1). Pp. 315-322.

SANTOS. E. A.; RAMÓN, S. P. Religião e individuação: fenomenologia do desenvolvimento humano através da direção espiritual. *PSICO*, Porto Alegre, PUCRS, v. 38, n. 1, pp. 85-93, jan./abr. 2007.

SAMEROFF, A. *A unified theory of development: a dialectic integration of nature and nurture*. Child Dev. 2010 Jan-Feb;81(1):6-22. doi: 10.1111/j.1467-8624.2009.01378.x.

SPERO, M. H. *Religious objects as psychological structures: a critical integration of objects relations theory, psychotherapy e judaism*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1992.

TOMASELLO, M. *Origens culturais da aquisição do conhecimento humano*. (C. Berliner, Trad.) São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WEBER, M. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. [Original publicado em 1904].

SHETTLEWORTH, S. J. *Cognition, Evolution, and Behavior*, 2nd Edition. University of Toronto, 2006.

VERGOTE, A. Necessidade e desejo da religião na ótica da Psicologia. In G.J. Paiva (Org.). *Entre necessidade e desejo - diálogo da psicologia com a religião* (pp. 9-25). São Paulo: Loyola, 2001.