

Psicologia da Religião: natureza, história e pesquisa

Psychology of Religion: Its Nature, History and Research

Geraldo José de Paiva

RESUMO

Descreve-se a Psicologia da Religião como ciência ocidental moderna, de natureza teórica e empírica, que utiliza os procedimentos habituais das ciências e tem como objeto o que há de psíquico no comportamento religioso, isto é, no comportamento intencionado para o sobrenatural, substantivamente entendido, que é aceito ou rejeitado, mas cuja realidade não se afirma nem nega. Discute-se a distinção entre o religioso e o sagrado, o espiritual e o anômalo. Recordam-se brevemente a história da PR, desde sua origem até os dias de hoje, no exterior e no Brasil. Apresentam-se uma amostra de pesquisas realizadas em nosso meio: cognição e filiação religiosa; representação social da religião de acadêmicos; religião e enfrentamento; identidade religiosa de brasileiros filiados a religiões orientais; conflitos entre ciência e religião na Academia; experiência religiosa e experiência estética. Discute-se, finalmente, a conveniência de se estudar a religião concreta, aconselha-se a utilização do método qualiquant, com embasamento filosófico, apontam-se temas de estudo no Brasil, com atenção ao sincretismo e ao(s) ateísmo(s), e discute-se o futuro da Psicologia da Religião.

Palavras-chave: Psicologia da Religião; Exclusão metodológica do transcendente; Sagrado, espiritual, anômalo; História da PR; Amostra de pesquisas.

ABSTRACT

Psychology of Religion is described as a modern Western science, of a theoretical and empirical nature, that employs usual scientific procedures, and has as its object what is psychological in religious behavior, namely, in the behavior intended to the supernatural, understood substantively, which is accepted or rejected, without affirming or denying its reality. The distinction between the religious and the sacred, the spiritual and the anomalous is discussed. The history of Psychology of Religion is remembered, since its beginnings until today, abroad and in Brazil. A sample of research made in Brazil is presented: cognition and religious affiliation; social representation of religion among Academics; religion and coping; religious identity of Brazilians affiliated with Western religions; conflict between science and religion in Academy; religious and aesthetic experiences. Finally, the need for studying concrete religions is stressed; the qualiquant methods, with a philo-

¹ Professor Titular aposentado da Universidade de São Paulo e Professor Senior. Contato: gjdpaiva@usp.br. Artigo recebido em 22/02/2019 e aprovado em 05/04/2019.

sophical background, are recommended; some themes for study in Brazil are suggested, such as religious syncretism and atheism(s), and the future of Psychology of Religion is discussed.

Keywords: Psychology of Religion; Methodological exclusion of the transcendent; Sacred, Spiritual, Anomalous; History of Psychology of Religion; A sample of research.

O que é Psicologia da Religião?

Antes de tudo deve-se notar que Psicologia da Religião (PR) é uma ciência ocidental moderna. Não só nasceu no Ocidente, como também se originou no contexto científico do Ocidente do século XIX. Foi o Ocidente que levou a outras partes, primeiramente as ciências e tecnologias físicas e biológicas, e a seguir as ciências do espírito, dentre as quais a Psicologia. Culturas do Oriente designam com outros nomes o que entendemos por religião e por psicologia. Aliás, mesmo no âmbito ocidental observam-se nomenclaturas diversas de uma e outra, com denotação por vezes diferente. Na esfera de influência alemã, por exemplo, fala-se de *Gottesdienst*,² serviço ou culto de Deus, para religião. Religion é termo mais recente e mais acadêmico. Psicologia também se diz *Seelekunde*, conhecimento da alma, e só mais recentemente *Psychologie*. Voltando ao grego, de onde nos vem Psicologia, religião se diz eusébeia e *threskeia*, respeito e veneração aos deuses, com denotação diversa do termo latino, que sugere, com Cícero, observância escrupulosa do ritual ou, com Lactâncio, cristão do século IV, renovação da união com Deus (Azevedo, 2010).

Em 1993, Antoine Vergote, da Universidade Católica de Leuven, um dos mais influentes psicólogos da religião das últimas décadas, escreveu um artigo intitulado “What the Psychology of Religion is and what it is not” (Vergote, 1993). Fiquei tentado a intitular este artigo de forma semelhante: “O que é, e o que não é a Psicologia da Religião”, talvez acrescentando a restrição “no Brasil”. Dei-me conta a tempo, contudo, de que esse título me obrigaria a examinar as numerosas abordagens à Psicologia da Religião, com suas teorias, seus métodos, seus temas, para o que me faltam o engenho e a arte de Vergote. Procurarei, por isso, delimitar minha discussão à dimensão positiva do enunciado “O que é Psicologia da Religião”.

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

São várias as ciências interessadas na religião, sem que nenhuma delas alcance uma definição de consenso do objeto “religião”. A história, a antropologia, a sociologia, e mesmo a política e a economia, têm todas, no entanto, muito a dizer, do ponto de vista científico, acerca da religião. Acima das ciências, também a filosofia tem uma palavra, fundamental, a respeito dela. Atento a essa multiplicidade de enfoques, Freud, embora tentando encontrar na nostalgia do pai (1978/1910) e no sentimento de culpa (1974/1913) a origem da religião, reconheceu na reli-

² O conhecido Centro de estudos da Psicologia da Religião da Universidade de Leuven, na Bélgica, é denominado *Centrum voor Godsdienstpsychologie*.

gião um fenômeno de “natureza grandiosa”³ (2010/1933, p.326). O que penso ser o objeto próprio da psicologia é o comportamento e não diretamente a cultura ou a sociedade. Como, no entanto, o comportamento não acontece no vácuo, tanto a cultura como a sociedade dão forma ao comportamento religioso concreto e, por isso, a relação com a sociedade e a cultura é inevitável, porém não central, no estudo psicológico da religião. Note-se que por comportamento entende-se tanto o exteriorizado e observável, como o internalizado e inferido, o ato de dirigir-se a um templo e o sentimento que o acompanha.

O que distingue o comportamento religioso de outro comportamento? Penso que é sua intencionalidade específica. Intencionalidade significa a tendência em direção a um objeto. No comportamento religioso a tendência se orienta para o objeto que chamarei de sobrenatural. É possível denominar esse objeto como transcendente, transempírico, divino, com graus ontológicos diversos, que abrangem desde a própria divindade, passando por entidades sobre-humanas, como espíritos e almas dos antepassados, até objetos materiais referidos a essas entidades. O termo “sobrenatural” indicava, originariamente, na teologia católica, o que deriva de um dom gratuito de Deus, não exigido pela natureza, e elevando-a, em certa medida, à esfera propriamente divina. Com o tempo, a palavra foi perdendo a referência exclusiva à graça de Deus, e passou a significar, em algumas línguas, o que não faz parte da vida simplesmente cotidiana, trivial, corriqueira e material. O inglês, por exemplo, chega a incluir no sobrenatural elfos e gnomos, a magia, o mundo dos espectros, fantasmas, o ocultismo, a superstição, e semelhantes...

Além do objeto é importante considerar a perspectiva segundo a qual é pesquisado o comportamento. Essa perspectiva é a da ciência contemporânea, isto é, a da ciência empírica que, desde Kant, interessa-se não pelo que a coisa é em si, mas sim pelo que a coisa manifesta. Obviamente a ciência empírica trabalha com conceitos que definem seu objeto de interesse. Porém esses conceitos referem-se aos fenômenos, e não à essência íntima do objeto pesquisado. A questão filosófica de se as aparências manifestam ou enganam está além da visada científica. Também por esse ângulo, a Psicologia da Religião não estuda a religião em si, ou o ateísmo em si, que só podem ser investigados interdisciplinarmente e com o auxílio da filosofia, sem menosprezar a contribuição da teologia. Insisto em que a PR tem como objeto o comportamento intencionado para o sobrenatural. Nesse comportamento, ainda assim, resta um campo imenso de estudo: o consciente e o inconsciente, o individual e o social, os correlatos e condições biológicas, o cultural e o intercultural, enfim todas as dimensões de que se reveste o comportamento humano. Insisto também em que a PR considera no comportamento a intencionalidade dirigida para o sobrenatural, sem se colocar o problema do que é o sobrenatural em si, levando-o em conta apenas como referência do comportamento no qual está interessada. É importante considerar que a referência ao sobrenatural não implica por parte do pesquisado e do pesquisador sua aceitação, ou a questão de sua verdade ou falsidade ontológicas. O comportamento dito “religioso” pode consistir, com efeito, na negação do sobrenatural; é, então, estudado enquanto o sobrenatural continua sua referência, embora negada ou, por vezes, combatida. O ateísmo, o antiteísmo e o agnosticismo, como o comportamento devoto, fazem, portanto, parte do objeto da PR. Apenas o comportamento indiferente em relação ao sobrenatural parece fugir ao âmbito da disciplina. A neutralidade em relação à verdade ou à falsidade ontológicas do sobrenatural foi um dos primeiros pilares da epistemologia da pesquisa em PR. Já no início do século XX, Théodore Flournoy (1903), da Universidade de Genebra, estabelecia o que se tornou consenso no estudo psicológico da religião: ao psicólogo não cabe

³ O original alemão traz “*grossartigen Wesen*”, no acusativo. *Wesen* é mais que natureza, como traduzido: é o ser ontológico, a essência. Teria sido melhor traduzir por “essência grandiosa”.

pronunciar-se sobre a existência ou inexistência do sobrenatural, uma vez que esse escapa às hipóteses e ao método da ciência moderna, de natureza empírica, e não metafísica ou teológica. Mesmo as primeiras pesquisas em PR, realizadas na Alemanha por pesquisadores religiosos e com finalidade religiosa, embora supusessem a realidade ontológica do divino cristão, não pretenderam ir além do comportamento relacionado a esse divino. Em décadas recentes, é verdade, alguns pesquisadores, experientes e produtivos, reivindicaram a convicção pessoal do pesquisador da verdade ontológica do divino como condição da investigação psicológica do comportamento religioso (Belzen & Wikström, 1997). Tal convicção, contudo, parece-me não dizer respeito ao método ou à teoria da pesquisa, mas à motivação do estudioso, no sentido de que não haveria motivação suficiente para o estudo se não houvesse a certeza de que não se está perseguindo uma quimera... A grande maioria dos estudiosos, contudo, adere à neutralidade ontológica preconizada por Flournoy, conhecida como “exclusão metodológica do transcendente”. Por essa razão, a PR pode ser estudada por qualquer pesquisador, religioso ou não. Parecem desejáveis para esse empreendimento apenas uma neutralidade benévola e um conhecimento informado em relação ao objeto estudado, isto é, não a religião em geral, mas esta ou aquela religião concreta, em cujo contexto o comportamento se localiza. Diga-se, aliás, o mesmo tanto do ateu que pesquisa a religião como do religioso que pesquisa o ateísmo.

A perspectiva empírica impõe método, que inclui observação, coleta de dados, hipótese, verificação, à luz de uma teoria. Não está excluído o caminho inverso, da teoria para o fenômeno. Tanto a dedução como a indução, no entanto, não se apartam, na ciência moderna, da perspectiva empírica. Nessa perspectiva cabem vários métodos e várias teorias, no geral métodos e teorias reconhecidos na Psicologia. Contemporaneamente (Paiva, 2013) gozam de destaque, no campo teórico, a teoria da atribuição de causalidade (Heider, 1958; Proudfoot & Shaver, 1975; Spilka, Shaver & Kirkpatrick, 1985), a teoria das representações sociais (Moscovici, 1983; Moscovici & Mugny, 1987; Jodelet, 2012), a teoria do apego (Kirkpatrick, 2005; Granqvist, 2010), teorias ligadas à Psicologia Narrativa (Sundén, 1966; Sarbin, 1986; Hermans & Hermans-Knopka, 2010; Massih, 2012) e à Psicologia Cultural (Belzen, 2010; Saroglou & Cohen, 2011), a teoria evolucionária (Boyer, 1994, 2001; Pyysiäinen, 2003) e, dentre as teorias psicanalíticas, a das relações objetais (Winnicott, 1968, 1971; Rizzuto, 1979; Aletti, 2010). Vários são os métodos utilizados, aliás os mesmos da Psicologia em geral. Wulff (1985), conhecido estudioso da Psicologia da Religião, discute alguns desses métodos, advertindo que o conceito de “empírico” aplicado aos métodos tem variado ao longo do tempo, admitindo graus de rigor e de adequação ao objeto. Auto-observação, Autorrelato, Questionário aberto, Entrevista, Questionário fechado, Métodos projetivos, Observação naturalista, Observação participante, Experimentação ou, mais propriamente, uma aproximação dela, Estudo de conteúdo e da tradição, Hermenêutica, têm sido métodos utilizados pela Psicologia em geral e pela PR. A esses métodos, próximo à Hermenêutica, acrescentaria o exame conceitual, necessário para o adequado emprego dos demais métodos. A questão do método trai o entendimento da própria PR como ciência. Trata-se de uma ciência no restrito sentido moderno aplicado à física? Trata-se de uma ciência no sentido amplo, comum às ciências humanas, que, embora utilize dados observados e quantificados, é, antes, uma interpretação consistente da relação religiosa? Tome-se, por exemplo, o início da pesquisa, que é a observação. Enquanto nas ciências naturais o objeto está fora do pesquisador, na PR o objeto situa-se principalmente no íntimo das pessoas, de tal modo que a observação externa por parte do pesquisador diz relativamente pouco do fenômeno. Daí porque, no início da PR, a Escola de Dorpat utilizava o método essencialmente introspectivo. Esse método foi aos poucos abandonado, não só por sua dificuldade intrínseca, mas sobretudo pela ambição da Psicologia de tornar-se uma ciência rigorosa, como a física. Hoje, não faltam vozes que tornam a defender a introspecção como um caminho necessário à

PR para em alguma medida captar a intencionalidade do comportamento humano relacionado ao transcendente (Belzen & Wikström, 1997).

O transcendente substantivado padece da mesma indefinição de o sagrado. São esses, termos que se impuseram no estudo científico da religião, uma vez enfraquecida a denotação substantiva de religião, ampliada funcionalmente para qualquer dimensão que analogamente estabeleça a relação religiosa. Essa, sem dúvida, é uma questão espinhosa, que dividiu a orientação até de duas importantes Universidades católicas. Enquanto Leuven, na Bélgica, optou pela definição substantiva de religião, Nijmegen, na Holanda, preferiu sua definição funcional (Paiva, 1990; 2004). A definição substantiva resulta do uso linguístico: é religião aquilo que uma comunidade de falantes denomina “religião”. A definição funcional deriva do que se supõe serem as funções da religião, funções que podem ser cumpridas semelhantemente por outras atividades e atitudes. Tais sucedâneos podem ser a justiça social, o conhecimento, o sexo, o poder, o altruísmo, ou, mais em geral, o sentido da vida ou uma visão de mundo. Com isso substitui-se o divino, entendido em toda a amplitude, por algum outro valor considerado de alguma forma absoluto. Minha preferência é pela definição substantiva da religião, mais próxima, do que a definição funcional, à realidade socialmente compartilhada como religião.

Esta discussão nos leva a esclarecer a distinção entre religião e espiritualidade. Note-se que “espiritualidade” é um substantivo abstrato, derivado do adjetivo “espiritual” e do substantivo “espírito”. Esquece-se frequentemente que o adjetivo foi forjado dentro da tradição cristã, a partir da referência ao Espírito Santo e que como tal se manteve com exclusividade, no enfoque cristão, até recentemente (Viller, Cavallera, de Guibert, et al., 1932-1995). O termo “espiritualidade”, contudo, é atualmente usado com muita frequência, geralmente para contrapor-se a religiosidade em geral, por vezes para contrapor-se ao cristianismo em particular (Stifoss-Hansen, 1999). Mesmo a Divisão 36 da American Psychological Association, embora relutante por muito tempo, a incluiu recentemente em sua denominação: *Psychology of Religion and Spirituality*. Em sua acepção contemporânea, espiritualidade se refere, nas palavras do filósofo Robert Solomon (2003, p.18), “ao amor bem pensado à vida”, o que não inclui, de per si, referência ao sobrenatural (Paiva, 2005). Optamos, portanto, por manter distintas a psicologia da religião e a psicologia da espiritualidade, reconhecendo em cada uma um campo legítimo de investigação.

Esclarecimento semelhante requer a relação entre religião e fenômenos anômalos. Exemplos desses fenômenos são visões, aparições, profecias, estigmas, entre outros. Tais fenômenos podem ser ditos religiosos, quando têm como objeto o sobrenatural. Aliás, qualquer referência ao sobrenatural poderia, em certo sentido, ser denominada anômala, uma vez que tem a Deus/o divino como objeto intencionado, que extrapola o âmbito de uma ciência empírica. Se, no entanto, há comportamentos religiosos anômalos, nem todo comportamento religioso é anômalo e nem todo comportamento anômalo é religioso. De fato, a quase totalidade dos comportamentos religiosos das pessoas lhes parecem naturais, quotidianos e simples, adquirindo para muitos o caráter de “ingênuos”, no sentido preconizado por Heider (1958). Sundén e van der Lans acentuam a “naturalidade” da atitude religiosa nas pessoas educadas religiosamente. Se, portanto, apenas na dimensão epistemológica o comportamento religioso pode ser dito anômalo, duas coisas devem ficar claras: (1) tal anomalia algumas vezes pode ser comparada com as anomalias estudadas pela Psicologia, como pré-cognição, clarividência, telepatia, e outras; (2) a maior parte das vezes o comportamento dito religioso é singelo, e manifesta-se na prece individual ou coletiva, em ritos compartilhados, em leitura de textos sacros, com envolvimento de percepções, emoções, atitudes, ações, semelhantes aos demais comportamentos e observáveis pelo olhar psicológico. Recorde-se que o comportamento ateu, refere-se, por vezes com maior intensidade, também ao sobrenatural, envolvendo a mesma variedade com-

portamental de percepções, emoções e o mais. A verdade psicológica da pesquisa, em ambos os casos, é a mesma, a saber, o juízo do bom ou mau funcionamento psíquico na devoção ou na recusa, e não o posicionamento quanto à verdade ontológica de uma ou de outra.

Uma definição pensada da PR adequada aos dias de hoje poderia ser o estudo da “totalidade das expressões linguísticas, emoções, ações e sinais que se referem a um ser sobrenatural ou a seres sobrenaturais” (Vergote, 1997: 16)⁴.

Breve história da PR

O início do estudo psicológico da religião pode ser retracado a Wilhelm Wundt, criador da psicologia experimental. Wundt, em sua *Völkerpsychologie*, que é mais bem traduzida como Psicologia Cultural (Belzen, 2010), advogava para o estudo das grandes realizações sociais do espírito humano, como a linguagem, a moral, a religião, não uma abordagem experimental, adequada ao estudo dos comportamentos elementares, mas uma abordagem histórica e comparativa. Contudo, foi em Dorpat (atual Tartu, na Estônia) que, no início do século XX, a PR, como parte das *Religionswissenschaften*, teve seu começo na Europa, pelas mãos de Karl Giergensohn e Werner Gruehn, que aplicaram aos complexos fenômenos da consciência religiosa a introspecção experimental que Wundt apontara para o estudo dos fenômenos elementares da consciência. Data de 1910 a criação do primeiro periódico do tema, o *Archiv für Religionspsychologie*, publicado pela *Internationale Gesellschaft für Religionspsychologie* da mesma Escola de Dorpat, o qual sobreviveu até a Segunda Guerra Mundial e foi retomado, em 2001, pela *International Association for the Psychology of Religion*. Ao mesmo tempo, nos Estados Unidos, G. Stanley Hall e William James, em breve secundados por E. Starbuck e J. Leuba, davam início à PR como ciência, desvinculada da teologia e da filosofia, embora não desinteressada da educação religiosa, como indica o título da revista fundada em 1904 por Hall, o *American Journal of Religious Psychology and Education*. Tanto na Europa como nos Estados Unidos a PR conheceu algum tempo de muito sucesso. Porém a guerra, na Europa e o distanciamento da PR do *mainstream* da psicologia acadêmica, nos Estados Unidos, provocaram um longo eclipse da disciplina. Após a Segunda Guerra constituiu-se na Europa, em 1979, a Associação denominada *European Psychologists of Religion*, separadamente dos remanescentes da Escola de Dorpat, que organizou com regularidade numerosos simpósios internacionais em vários países da Europa (Holanda, Bélgica, Suécia, Espanha). Em 2003, no Simpósio de Glasgow, na Escócia, foi oficialmente criada a *International Association for the Psychology of Religion*, fundida com a *Internationale Gesellschaft*. A nova Associação tomou a seu encargo o *Archiv* e deu continuidade aos simpósios dos Psicólogos Europeus da Religião sob forma de Congressos bienais em diversos países (Reino Unido, Bélgica, Austria, Itália, Suíça, Turquia e Noruega). Nos Estados Unidos a retomada da PR deveu-se a Gordon Allport, de Harvard, com seu influente livro *The Individual and his Religion*, de 1950. Algum tempo depois constituiu-se a Associação dos Psicólogos Católicos da Religião, substituída pelo grupo dos *Psychologists Interested in Religious Issues* (PIRI), que, em 1979, passou a fazer parte da *American Psychological Association* como Divisão 36, denominada *Psychology of Religion* e, recentemente, *Psychology of Religion and Spirituality*. Paralelamente ao *Archiv*, registre-se, nos Estados Unidos, o *International Journal for the Psychology of Religion*. O *Journal* ao longo dos

⁴ O texto original (Vergote, 1983: 10) traz: “O conjunto da linguagem, dos sentimentos, dos comportamentos e dos sinais que se referem a um ser (a seres) sobrenatural (sobrenaturais)”.

anos apresentou a situação da PR em vários países. Também o Brasil foi objeto desse levantamento, no artigo assinado por Esperandio e Marques (2015). Muitas Universidades, na Europa e nos Estados Unidos, têm centros de pesquisa ou pesquisadores avulsos dedicados à PR. Na Bélgica destacam-se os Centros de Psicologia da Religião de Leuven e de Louvain-la-Neuve. Na Itália distingue-se a *Società Italiana di Psicologia della Religione*, que organiza regularmente Congressos, com participação internacional, e tem publicado numerosos estudos. No Brasil, igualmente, várias Universidades desenvolvem estudos da PR, ministrando disciplinas de graduação e pós-graduação, congregando interessados em Laboratórios de pesquisa, integrando o Grupo de Trabalho “Psicologia & Religião”, da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Psicologia (ANPEPP). Esse Grupo de Trabalho vem organizando a cada dois anos, com o amparo das agências de fomento, o Seminário “Psicologia e Senso Religioso”, com a participação de estudiosos do país e do exterior. Esses Seminários, já na 11.ª realização, deram origem a preciosa bibliografia especializada (Paiva, no prelo; Valle, no prelo). A produção em artigos, nos periódicos brasileiros, pode ser consultada em Paiva, Zangari, Verdade, et al. (2009). Nesse levantamento crítico podem ser observados, com minúcia, os temas, os métodos, as teorias e as lacunas no estudo da PR no Brasil em seus primeiros 50 anos, de 1955 a 2005.

Amostra de pesquisa em PR

Apresento, a seguir, o resumo de algumas pesquisas, com o fim de ilustrar teorias, métodos e temas tratados em PR. O leitor interessado na informação mais completa encontrará o texto integral das publicações nas Referências. Excuso-me por relatar apenas pesquisas de minha autoria ou coautoria.

1. Cognição social e filiação religiosa (Paiva, 1996)

Influente teoria de cognição social é a da tendência ao equilíbrio, de Heider (1946; 1958). Heider postula a convergência de conhecimento, sentimento e ação numa unidade cognitiva. A concomitância de conhecimentos ou sentimentos ou ações díspares cria um estado de tensão que procura resolver-se numa composição ajustada desses elementos psíquicos. Assim, por exemplo, cria tensão o conhecimento de uma obra admirada de autoria de um desafeto. É provável que ou a obra deixe de ser admirada ou que seu autor passe a ser simpático. De igual forma, “será harmoniosa tanto a junção das pessoas que se amam, como a separação das que se detestam; desarmoniosa [ou desequilibrada], a separação dos amantes e a convivência dos desafetos” (Paiva, 1996: 16). Nas palavras de Heider (1958: 180), a situação de equilíbrio é “um estado harmonioso, em que as entidades que integram a situação e os sentimentos a respeito delas se ajustam sem tensão”. Pode-se perguntar se há condições favoráveis à consolidação da tendência ao equilíbrio e, mesmo, à preferência por uma harmonia positiva ou negativa. Por positiva entendemos a harmonia de junção, e por negativa a harmonia por disjunção. Tentamos responder a essa questão comparando dois grupos de 24 leigos do sexo masculino, brasileiros, adultos, envolvidos intensamente em atividades religiosas, respectivamente na Igreja Católica (Agentes Pastorais) e na Instituição Religiosa Perfeita Liberdade, IRPL, (Assistentes de Mestre). Essa Instituição, de origem japonesa, tem como princípio que “Vida é Arte”. O detalhamento desse princípio indica a busca da harmonia no sentido de “concordia, suavidade, acordo, paz e amizade”, registrado no Pequeno Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa. Os vários escritos do Fundador da Instituição, T. Miki, esclarecem que Arte é equilíbrio consigo, com o objeto e com os outros” (O Amor: p.279); é “expressão do ponto ideal, da harmonia, da vida bela,

em que tudo corre na mais perfeita harmonia e equilíbrio” (Instruções: p.136); é fruto criativo da “vontade do homem [que] procura uma harmonia profunda, infinita” (Arte de Educar: p. 245), entre o velho e o novo (Vida é Arte: 209), entre marido e mulher (Instruções: pp.3-66; O Amor, *passim*), entre o casal e as pessoas ao redor (O Amor: pp.226; 265), entre o casal e a sociedade (Arte de Educar: p.238), com repercussões no êxito profissional e econômica (O Amor: pp. 236s.), e em aspectos triviais do cotidiano, como a maquiagem (O Amor: p.194), a culinária (Ibid.: pp.38s.), o arranjo da casa (Ibid.: p.140). O homem busca reproduzir a harmonia divina, até chegar ao “equilíbrio no desequilíbrio; à harmonia na desarmonia” (Vida é Arte: p. 16). Tais expressões sugerem o ideal de uma harmonia, que denomino positiva, princípio estrutural da ética que regula o homem frente ao mundo material, interpessoal e social.

Diferentemente, a Igreja Católica, embora aprecie a harmonia, não a inculca com tanta ênfase, justapondo-a a outros valores. Uma corrente teológica chega a propor a experiência do conflito como benéfica (Godin, 1981).

De outro lado, percebe-se na doutrina da IRPL, em comparação com a doutrina católica, maior adesão à vida real, e não a situações fictícias, na tendência ao equilíbrio.

Na pesquisa, foram examinadas quatro hipóteses: (1) os Assistentes de Mestre (AM), mais que os Agentes Pastorais (AP), tenderão ao equilíbrio na percepção de situações reais de vida; (2) os AM, mais que os AP, tenderão ao equilíbrio na percepção de situações fictícias; (3) os AM, mais que os AP, tenderão ao equilíbrio positivamente harmonioso; (4) os AM, mais que os AP, tenderão ao equilíbrio positivamente harmonioso nas situações fictícias.

Os Instrumentos da pesquisa foram uma entrevista semidirigida, um bloco de situações de vida reais e pessoais, tanto para os AM como para os AP, um bloco de situações fictícias, comuns a todos os sujeitos. A partir do material fornecido por cada entrevistado, foram construídas nove situações reais exclusivas para cada sujeito; a essas foram juntadas seis situações fictícias. Os AM forneceram 280 respostas aproveitáveis (180 às situações reais e 100 às fictícias), e os AP 290 (172 às situações reais e 118 às fictícias).

Os Resultados evidenciaram que os AM forneceram mais respostas equilibradas em geral do que os AP (232 x 209). Em relação às hipóteses, testadas pela Prova U de Mann-Whitney, os AM apresentaram 154 respostas equilibradas a situações de vida, em comparação com os AP, que forneceram 127 respostas ($z=2,00$; $p=.02$); os AM deram 78 respostas equilibradas a situações fictícias, contra os AP, que forneceram 82 ($z=0,62$; $p=n.s.$); os AM apresentaram 98 respostas positivamente equilibradas a situações reais, contra 85 dos AP ($z=0,92$; $p=n.s.$) e, finalmente, os AM deram 60 respostas positivamente equilibradas às situações fictícias, contra 51 dos AP ($z=2,68$; $p=.01$).

Os resultados foram discutidos à luz do destaque doutrinário e do treinamento prático da harmonia, na IRPL e particularmente na formação dos AM, que os levaram ao equilíbrio, muito mais nas tarefas da vida real, do que nas situações simuladas. Comparativamente com os AP, os AM enfrentam de forma disciplinada e minuciosa os casos reais concretos, julgados segundo um corpo doutrinário menos complexo que o do catolicismo. Quanto às situações fictícias, não se encontrou diferença entre os AM e os AP, mas foi encontrada diferença significativa na maior tendência à harmonia positiva nos AM. Supõe-se que as situações fictícias permitem a manifestação mais espontânea dos processos psicológicos, no caso, da tendência ao equilíbrio. No caso dos AM essa suposição foi confirmada apenas na busca da harmonização positiva. Ainda assim é notável a diferença, entre AM e AP, da proporção entre as situações equilibradas e desequilibradas no geral: 4,82: 1 nos AM, e 2,58:1 nos AP.

Parece, pois, que o tipo de filiação religiosa foi o que fez a diferença na composição harmoniosa dos elementos cognitivos por parte dos sujeitos da pesquisa, pois idade, escolaridade e profissão não acusaram diferença entre eles.

2. Representação social da religião em acadêmicos (Paiva, 1999)

Com base nas entrevistas obtidas com professores da Universidade de São Paulo destinadas a captar as relações que os docentes estabelecem, ou deixam de estabelecer, entre ciência e religião, não primariamente do ponto de vista epistemológico, mas do ponto de vista psicológico (Paiva, 2000), parte dos resultados e de sua discussão foi utilizada para investigar se os acadêmicos têm ou não uma representação social da religião.

Representação Social (RS) é um conceito desenvolvido por S. Moscovici para descrever aqueles “sistemas de valores, ideias e práticas” que permitem às pessoas “orientar-se em seu mundo material e social, controlá-lo e comunicar-se umas com as outras através de um código de denominação e de classificação dos vários aspectos desse mundo e de sua história individual e grupal” (Moscovici, 1983: 593). A RS é um conhecimento produzido pelo universo consensual, de acordo com uma conaturalidade baseada na verossimilhança. Segundo Moscovici, “a conversação está no epicentro do nosso universo consensual” e “cria gradualmente núcleos de estabilidade e maneiras habituais de fazer coisas, uma comunidade de significados entre aqueles que dela participam” (1981: 187). Numa citação de Moscovici, por Spink (1993: 93), “as representações são resultado de um contínuo burburinho e um diálogo permanente entre indivíduos”. Entre os processos que integram a conversação contam-se os da objetivação e da ancoragem. A objetivação como que materializa o conceito; a ancoragem traz de volta a novidade ao familiar.

Com base no delineamento de Moscovici (1981; 1983), podem-se incluir numa RS os seguintes elementos: (1) um grupo que compartilhe de (2) um conjunto de ideias, valores e práticas relativas a um objeto social, o que permite às pessoas (3) estabilidade no trato com seu mundo, e (4) comunicação fácil com as pessoas do grupo.

A análise das entrevistas permitiu reconhecer (1) um grupo, a saber o dos docentes universitários, (2) um conjunto de ideias, valores e práticas relativas a um objeto social, a saber, a religião e suas relações com a ciência; ideias, como o juízo negativo das religiões tradicionais combinadas com a admissão da transcendência; valores, como liberdade de opção e elaboração pessoal das referências religiosas; práticas como não confundir competência científica e competência religiosa e reconhecer a capacidade científica independentemente da opção religiosa, (3) estabilidade no trato com seu mundo, enquanto se deixam de lado as questões religiosas para decisão pessoal, e não se permite que essa decisão interfira na pesquisa acadêmica, (4) comunicação fácil entre as pessoas do grupo, pois a religião não interfere nessa comunicação.

Pode-se, pois, afirmar a existência de um RS da religião entre os acadêmicos estudados. No entanto, a gênese das ideias, valores e práticas do grupo acadêmico em relação com a religião e a função da familiarização levantam dúvidas. A gênese situa-se na conversação, no burburinho. Os depoimentos dos entrevistados apontam para sua ausência. Afirma-se que religião não é assunto de conversa, o que existe é silêncio com respeito a um assunto de índole pessoal, as pessoas se esquivam de falar do assunto, não se conhece a posição dos colegas quanto à religião. Evidencia-se a irrelevância do assunto para o grupo acadêmico enquanto acadêmico. A estabilidade no trato com seu mundo, a facilidade de comunicação entre os pares não derivam de ideias, valores e práticas relativas à religião; paradoxalmente, a ausência delas contribui para a estabilidade e a comunicação enquanto não são elementos desagregadores do grupo.

Verificada a ausência do tema na conversação, pouco resta da função reconhecida à RS de familiarizar o estranho.

Pode-se, pois, concluir que, embora se apresentem elementos descritivos da RS no discurso acadêmico sobre religião, não se pode descobrir nesse discurso uma RS propriamente dita, por

Ihe faltarem não só o elemento essencial da conversação, mas também a familiarização do diferente.

3. Religião, enfrentamento e cura (Paiva, 2007)

Explicitado o sentido originário de cura, como cuidado, que previne e remedia a doença, recordei os numerosos estudos empíricos que correlacionam robustamente religião e saúde/doença, tanto física como psicológica, sem que, no entanto, se chegue à relação de causa e efeito e detive-me nas pesquisa de K. Pargament e colaboradores. Esses estudiosos têm proposto o recurso à religião como enfrentamento da doença. Fenomenologicamente, partem eles da verificação do emprego frequente desse recurso em muitos tipos de situações estressantes. Sem diminuir de forma alguma a eficácia dos recursos seculares para o enfrentamento da doença, Pargament e colaboradores propõem que a religião “acrescenta algo além do que é fornecido pelo mundo secular” (Pargament, 1966, p.231). A religião, com efeito, graças a seu caráter “abstrato, simbólico e misterioso” (Pargament, 1990, p. 205), permite sua invocação em qualquer situação. Indagando a característica mais singular das religiões, Pargament aponta o sagrado, como um fim em si mesmo, não subordinado ao social ou ao psíquico, ligação com os antepassados, mistério, sofrimento, esperança, finitude, entrega, propósito divino, redenção (Pargament, 1966, p.232). Certamente, o enfrentamento religioso como enfrentamento sagrado mobiliza as cognições, motivações, pulsões de uma pessoa, e enseja uma configuração existencial que permite atingir, por intermédio do sistema imunológico, a própria faixa do biológico. Pergunto-me, porém, se enfrentamento sagrado e enfrentamento religioso são o mesmo conceito. Parece-me que não. Sagrado, desde Durkheim, contrapõe-se a profano, mas também a religioso. Com Vergote pode-se definir o sagrado como “realidades que representam valores essenciais e ideais, das quais o homem se vê beneficiário e garante” e “comportam o interdito de transgressão, porque sua violação destruiria o próprio sentido de existência, solidário desses valores” (Vergote, 1974, p.475). Pátria, família, humanidade, são exemplos do sagrado. O sagrado, portanto, situa-se no âmbito do humano. A religião, ao contrário, implica relação com o transcendente, isto é, com alguma forma de realidade sobrenatural. O sagrado poderia, portanto, ser denominado um domínio transicional (Vergote, 1974) para o religioso, pois que é realidade essencialmente humana, mas aberta para algo sobre-humano. Essa distinção conceitual permite distinguir no sagrado de Pargament elementos claramente sagrados e elementos religiosos, propriamente cristãos, provavelmente fornecidos pelos sujeitos das pesquisas. Fim em si mesmo, ligação com os antepassados, mistério do sofrimento e da finitude, são da ordem do sagrado. Porém propósito divino, redenção, esperança parecem qualificações religiosas e cristãs. Em conexão com essa discussão, lembro que a Psicologia, como ciência empírica, abstém-se de afirmar a existência do sobrenatural. Por essa razão, dificilmente a Psicologia atingiria o religioso como contraposto ao sagrado. Objeto dentro do alcance epistemológico da Psicologia é, certamente, o sagrado, também na relação com o enfrentamento; o religioso parece fora do alcance, também quando procurado no enfrentamento. No artigo citado, concluí que “a questão da eficácia singular do enfrentamento religioso como tal não pode ser avaliada [pela Psicologia], embora [a Psicologia] possa avaliar a eficácia do sagrado, inclusive do sagrado que possibilita ao homem a inserção no religioso” (Paiva, 2007, p.104).

No âmbito da questão do enfrentamento religioso, fiz um estudo da relação entre Aids, Psicologia e Religião (Paiva, 1998), no qual, a partir da pesquisa de R.A.Jenkins (1995), discuti várias dimensões do enfrentamento da doença. Com respeito ao HIV, há estudos concentrados na dimensão psiconeuroimunológica e outros concentrados no estresse provocado pelo vírus de imunodeficiência. Com base nos múltiplos estudos de K.Pargament, orientei a discussão para o enfrentamento religioso do estresse, observando que tanto o HIV pode influ-

ir no estresse, como este pode influir naquele. Na pesquisa de Jenkins, com quase 500 militares norte-americanos, atingidos, em vários graus, pelo HIV, o autor encontrou, na quase totalidade de seus sujeitos religiosos (92% do total), tanto o enfrentamento secular como o enfrentamento religioso na doença. Analisando os três estilos de enfrentamento, o auto-dirigido, o delegante e o cooperativo, de que se valiam os sujeitos, o pesquisador encontrou variações devidas à confissão religiosa, à origem étnica, ao sexo e ao grau de infecção. O recurso ao enfrentamento secular se revelou de preferência no estilo auto-dirigido, preferido pelos caucasianos. O estilo delegante foi mais presente nos militares de origem africana e nos poucos militares do sexo feminino. O estilo cooperativo foi o menos encontrado, provavelmente porque mais complexo, psicologicamente, do que os dois outros. Fiz várias considerações a partir da pesquisa empírica de Jenkins. Em primeiro lugar, a constatação de que o recurso religioso não é imprescindível e de que o recurso secular não se opõe à religião. Em segundo lugar, observei que o enfrentamento religioso só parece fazer sentido quando incluído num prazo de vida mais dilatado, a saber, na vida cotidiana, pela razão de que a invocação a Deus só é enfrentamento religioso empenhado se estiver enraizado na vida da pessoa. Observei também que a religião, como enfrentamento, não se deve endereçar apenas para a cura da doença, mas também para o bem-estar mais amplo da pessoa, que inclui o relacionamento com parentes, amigos e terceiros. Os outros devem assumir a função de figura, e não de fundo, na percepção do doente, pois o soropositivo é mais que sua soropositividade. A pessoa, com efeito, é muito mais que um simples portador de infecção. Não deixei de considerar a distância doutrinal e pastoral das igrejas cristãs relativamente à infecção do HIV e à Aids. Na época as igrejas ainda não se tinham dado suficiente conta da nova situação. Insisti na pesquisa do efeito diferencial do enfrentamento religioso, que não está suficientemente assegurado, dada a dificuldade de isolar a referência religiosa das muitas outras referências biológicas, sociais e culturais. Finalmente, sugeri que pode haver casos em que seria bem-vinda a inclusão do enfrentamento religioso/espiritual em programas de prevenção da Aids e no cuidado prestado aos portadores de HIV.

4. Identidade religiosa de brasileiros filiados a novas religiões japonesas (Paiva, 2004a)

A mudança de filiação religiosa envolve a questão da identidade, tanto na dimensão psicossocial como na dimensão pessoal. De fato, a mudança implica tanto o abandono do grupo religioso anterior e a frequência de um novo grupo, como a transformação da convicção. O processo de mudança de identidade foi pesquisado em 38 brasileiras, jovens e adultas, sem ascendência japonesa, que, de cristãs e católicas, passaram a adeptas da Seicho-no-iê e da Instituição Religiosa Perfeita Liberdade (PL). Essas duas agremiações religiosas figuram entre as chamadas “Novas Religiões Japonesas”, que não se enraízam nas formas religiosas tradicionais do xintoísmo e do budismo e tiveram origem nas primeiras décadas do século XX. A filiação a tais religiões, sobre incluir a diferença do conteúdo propriamente religioso, coloca o novo adepto frente a referências culturais desconhecidas, tais como palavras, práticas corporais, ações e personagens. A referência teórica psicossocial foi a teoria da identidade social, de H. Tajfel, complementada por J. C. Turner, ambos da Escola de Bristol. A referência teórica pessoal foram os conceitos de imaginário e de simbólico, inspirados pela análise de Lacan dos registros essenciais do psiquismo.

Para Tajfel (1972, 1978) a identidade resulta da consciência da pessoa de pertencer a um grupo (*ingroup*) e de não pertencer a outro (*outgroup*). O critério que discrimina o pertencimento é a categorização. Turner (1998) abranda o critério da categorização pelo de prototipicidade, mais descritivo do que conceitual do grupo de pertença. Na esteira de Lacan (1966), o

imaginário se reporta à fase infantil do espelho, quando o ego da criança é o outro, e o outro um *alter ego*. “Característico do imaginário é reduzir o outro ao mesmo, o diferente ao igual, o estranho ao conhecido, e nutrir-se de sinônimos, homologia, metonímias e isomorfismos” (Paiva, 2004a, p.22). O simbólico refere-se à interdependência dos significantes, segundo a qual o significante adquire sua função ao entrar numa ordem exterior e, mesmo permanecendo o mesmo elemento, torna-se outro quando inserido em outro encadeamento (Kaufmann, 1993). “O simbólico transita pela diferença, pela alteridade, pela metáfora, e produz um significado novo” (Paiva, 2004a, p.22).

A análise das entrevistas encontrou vários níveis e modalidades de mudança de identidade religiosa. Houve quem passou por uma mudança consumada de pertença grupal e de simbólico, quem estava em mudança em curso tanto de pertença como de simbólico, quem pertencia a mais um grupo e acrescentava mais de um simbólico e, finalmente, quem se achava numa situação ambígua de pertença e de simbólico. A ilustração desses diversos níveis e modalidades, por parte das várias entrevistadas, encontra-se no texto referido da pesquisa. No caso de mudança consumada de pertença grupal e de simbólico verifica-se a inserção no novo grupo religioso, a aquisição de novo simbólico e, quase sempre, a manutenção de elementos da antiga filiação sob forma do imaginário, isto é, subsumidos sob o novo simbólico, embora conservando a configuração precedente. Nesse caso, é legítimo falar de mudança de identidade religiosa. Em outros casos, registra-se mudança em curso tanto da filiação grupal antiga para a nova, como do primeiro simbólico para o segundo. É essa, provavelmente, a transição habitual de uma identidade religiosa para outra. Verifica-se um paulatino distanciamento do grupo religioso de origem e uma paulatina absorção do novo simbólico, sem que a pessoa rejeite por inteiro o antigo. No caso de pertença a mais de um grupo e acréscimo de mais um simbólico não se trata de real mudança de identidade, pois tanto o novo grupo como o novo simbólico não se situam na esfera religiosa. Quando o novo grupo com seu simbólico é vivenciado, por exemplo, como um grupo sócio-cultural, a filiação religiosa permanece o que era, sólida ou frouxa conforme a história da pessoa. Quando há ambiguidade de pertença e de simbólico, a posição religiosa da pessoa mantém-se indefinida, pois, de um lado, frequenta tanto o grupo religioso de origem como o novo grupo e, de outro, conserva as referências articuladas do primeiro juntamente com referências, igualmente articuladas, do segundo.

A questão da transformação da identidade religiosa exige, pois, várias distinções. Se podemos falar de mudança de identidade no primeiro caso, é prudente falar apenas de “transição em curso” no segundo; no terceiro caso não há como falar de mudança religiosa e, no quarto, não se pode sequer prever a direção que vai tomar a identidade, se é que vai ocorrer, em algum momento, a transição da antiga para a nova e, mais radicalmente, se é que se pode reconhecer alguma identidade religiosa.

A variedade de filiações grupais e de absorção de simbólicos faz lembrar, naturalmente, o fenômeno do sincretismo. Penso que, por importante que seja o fenômeno, não se vai com ele à raiz da identidade religiosa. O sincretismo, com efeito, se situado no campo do imaginário não altera o simbólico de uma religião e, daí, a identidade; se passa ao campo do simbólico, cria-se, consumada ou em curso, uma nova identidade.

O que a pesquisa demonstrou de forma inesperada foi a convergência, em todos os casos, da dimensão psicossocial com a dimensão pessoal da identidade. Essa convergência, embora não assinalada em muitas discussões da identidade, confirma o entendimento de que a pessoa é inextricavelmente uma realidade individual e social, que se condicionam uma à outra.

5. Conflitos psicológicos entre ciência e religião na Academia (Paiva, 1995)

O problema é clássico, ao menos no Ocidente contemporâneo: haverá conflito entre ciência e religião, ou mais propriamente, no cientista ou no religioso, interpelado por uma e por outra? Anos atrás não dispúnhamos, no Brasil, de pesquisa que tentasse responder à questão. Ao longo de alguns anos entrevistei um certo número de docentes/pesquisadores avançados de minha Universidade, das áreas de humanas, biológicas e exatas, para conhecer seu posicionamento pessoal em relação à religião e à ciência. A pesquisa era de índole psicológica, e não epistemológica, embora aberta para as razões eventualmente aduzidas pela filosofia da ciência. Não contava, na época, com alguma escala que obtivesse resultados quantificados, mesmo porque não se conheciam os itens que comporiam a escala. Optei, por isso, por longas entrevistas com os colegas. Os resultados e a discussão dos depoimentos, embora ainda em forma reduzida, se encontram em *A Religião dos Cientistas: uma leitura psicológica* (Paiva, 2000). Trabalhei o material em dois níveis, o do consciente e o do pré-consciente. No nível consciente procurei entender o posicionamento dos docentes à luz do modelo lewiniano do espaço de vida, dentro do qual podem ocorrer os conflitos (Lewin, 1973a; 1973b). Nesse modelo, distinguem-se regiões circunscritas, barreiras entre elas, permeabilidade ou oclusão. No nível do pré-consciente, procurei “ouvir com o terceiro ouvido” (Reik, 1948), o que as pausas, as hesitações, as expressões de emoção podiam sugerir da dinâmica mais profunda dos entrevistados. Valeram-me os estudos de A. Vergote voltados para as oposições pré-conscientes e inconscientes com que têm lidar ateus e crentes (Vergote, 1967).

Alguns resultados são dignos de atenção. Ao contrário do que se esperava, os acadêmicos não se furtaram a falar da religião, manifestaram respeito por ela, enquanto opção pessoal, e mostraram-se interessados pela realidade religiosa. Razões epistemológicas raramente foram invocadas no contexto da relação ciência/religião. Ao contrário, não se afirmou incompatibilidade entre uma e outra, reservando-se o “como” para a ciência, e o “porque” para a religião, ou o “relativo” para a primeira e o “absoluto” para a segunda, ou o “desenrolar do fenômeno” para a atividade científica e o “início” do fenômeno para a religiosa. Alguns dos entrevistados não experimentavam, ao menos no momento, conflito algum entre religião e ciência. Para a maioria deles, no entanto, o modelo lewiniano do espaço de vida permitiu sintetizar, sob o signo do conflito, quatro grupos: uns não consideram a religião portadora de potencialidade epistêmica e por isso não a incluem em seu espaço de vida; outros abrigam a religião como referência a regiões de outros acadêmicos, sem que essa referência tenha algum impacto em seu próprio espaço; terceiros separam topologicamente ciência e religião, como regiões sem comunicação, que, por isso, não entram em conflito; alguns outros articulam ciência e religião de forma complementar, conceituando a religião não como instituição mas afinada com a consciência moderna da energia cósmica, da expansão psicológica da realidade ou da necessidade ética.

A conclusão que se impôs é a de que, de maneira geral, não se encontrou conflito consciente entre ciência e religião nos acadêmicos estudados. Essa conclusão tem sido, aliás, recentemente confirmada pelo amplo estudo empírico de Elaine Ecklund (2010) com os acadêmicos norte-americanos, *Science vs. Religion: What Scientists Really Think*.

Porém, quais os resultados “ouvidos com o terceiro ouvido”, atento às “pausas, vacilações, retardamentos e acelerações, risos, repetições, acentuações tônicas, composições híbridas de palavras, e especialmente irrupções súbitas, mais ou menos deslocadas, de temas como culpa, pecado e castigo” (Paiva, 1995, p.44)? Curiosamente, essas irrupções não se referem a Deus e à religião (como fato, não como versão recebida), mas à Igreja (quase sempre a Católica), qualificada por muitos deles de cínica, violenta, hipócrita, opressiva, dominadora, voltada para o pecado. Não por acaso quase todos a rejeitaram. Para entendê-los é conveniente lembrar que foi a Igreja, mediada pela família e por outros grupos, a real matriz da religião para

eles. Rejeitando-a, os entrevistados estavam provavelmente rejeitando as características paternas de Deus, de que a Igreja é portadora. Ao contrário, as características maternas de Deus, que menos acentuadamente a Igreja também lhes comunicou, não foram rejeitadas, e foram atribuídas ao Deus de uma religião íntima, fusional, materna, não institucional, com características impessoais. Em seu estudo do ateísmo, Vergote (1967) se interessou diretamente pelos conflitos enfrentados tanto por crentes como por não crentes quando têm de se haver, como no cristianismo, com a palavra dirigida por um outro e, por isso, não totalmente coincidente com os desejos de quem ouve. Várias são as dinâmicas afetivas estudadas por Vergote (1967) nesse encontro: atração e fuga do sagrado, defesa contra o sagrado identificado com o mágico, des-sacralização do mundo e mística terrestre, desconfiança da experiência (religiosa), capitulação da razão diante de verdades inacessíveis, suficiência da felicidade terrestre versus esperança de salvação, e, qual súmula dos conflitos, o conceito de Deus como Pai. A análise das entrevistas não encontrou confirmação de todas essas dinâmicas conflituosas. _Em relação ao sagrado, os depoentes se sentiram muito mais vizinhos ao aspecto fascinante do sagrado do que a seu aspecto terrificante. Igualmente, pouco sensíveis se mostraram à identificação do sagrado com algo mágico. A maioria dos depoentes não se mostrou infensa a uma dimensão mística da realidade, localizada num princípio cósmico ou numa energia difusa. A experiência religiosa foi bem aceita pelos entrevistados, que apenas exigiram ser ela tratada com mais método, analogamente à experiência científica. A felicidade e o prazer terrenos não evocaram a lembrança de Deus, como tampouco os males reivindicaram sua inexistência ou sua impotência. Porém o último conflito, que pode ser enunciado como o da dependência versus a autonomia, remete ao conflito edipiano, que passa pela rejeição do pai e pelo desejo de tornar-se o próprio pai e a própria origem. Ora, foi essa a imagem unilateral de Deus transmitida, com destaque, pela Igreja e pelos mediadores dela, que acabou rejeitada pelos entrevistados. Entretanto, o conflito com o pai, poderoso e amigo, mas também aquele que estabelece a lei e o limite, é o conflito básico do ser humano, crente ou não crente, cientista ou leigo.

“A onipotência do desejo, que primeiramente projeta num pai ampliado a obtenção de todas as benesses e que, num segundo momento, tornada desejo de onipotência, fantasia a eliminação desse mesmo pai, transformado em rival, é a condição de possibilidade psicológica de qualquer aceitação ou rejeição da interpelação religiosa da cultura judeu-cristã, não importando se a pessoa é instruída ou não: em ambos os casos é a dependência versus a autonomia que se debaterão, até encontrar, ou não, um ponto de equilíbrio” (Paiva, 2000, p.142).

Essa consideração leva à conclusão de que o conflito básico dos acadêmicos em relação ao cristianismo é o mesmo enfrentado por qualquer pessoa que tenha contato com essa religião. Os acadêmicos, no nível do pré-consciente e do inconsciente, são seres humanos como quaisquer outros, e seu conflito com o cristianismo, que a cultura lhes passou como religião, encontrará, ou não, sua solução num terceiro momento, o da identificação com a figura paterna. Não se descobriu, pois, nos acadêmicos estudados, seja no nível consciente seja no pré-consciente ou inconsciente, algum conflito específico à Academia.

6. Experiência religiosa e experiência estética (Paiva, Garcia, Gonçalves et al., 2004)

A relação entre religião e arte é ambígua. Para uns, há certa convergência, ou mesmo equivalência entre uma e outra. Nessa linha, lê-se que toda obra de arte tem o caráter de sagrado, o começo da arte se encontra no xamanismo, a música introduz à substância dos mistérios, a arte é a religião possível dos ateus ou a busca da realidade definitiva, a adivinhação do “mistério tremendo e fascinante”... Para outros, a arte não tem a ver com a religião. Goethe, por

exemplo, acolhido por Freud (1930/1978, p.38), é taxativo: “quem tem arte e ciência, esse *tem* religião; quem não as tem, esse *tenha* religião”. No entendimento de outros, o não belo pode ser sagrado, o panteísmo estético é incompatível com a transcendência religiosa, a arte despoja o ato religioso do conteúdo da fé. A mesma duplicidade de análise se encontra na Psicologia. Algumas percepções estéticas equivalem a percepções religiosas, há fácil trânsito do estético para o religioso, ou, ao contrário, a religião degenera em estética, os sentimentos estéticos e os religiosos diferem em suas qualidades fisionômicas. O reconhecido psicólogo da arte, Rudolf Arnheim (1987), mantém uma posição mista quando resume a relação entre religião e arte: “a [religião] começa onde o conhecimento factual se eleva em temor, confiança e louvor. O mesmo vale para a arte” e “talvez o máximo que se possa dizer é que as artes são apenas uma das fontes que geram a religião” (1987, p.8). De seu lado, os psicólogos da religião tendem a relacionar de modo positivo religião e arte. Para P. W. Pruyser (1976), os constructos da teoria da arte aplicam-se com proveito ao entendimento da religião: a ilusão, por exemplo, é comum à arte e à religião como espaço transicional entre a fantasia autista e a realidade sensorial. Vergote e colaboradores (1997) ao estudar, em crentes e descrentes, o poder da música para evocar a religião, encontraram correlação positiva entre arte e religião, na Paixão de São Mateus, de Bach; outras músicas, de temas religiosos, como o *Incarnatus*, da missa em dó menor de Mozart, o *Requiem* de Ligetti e a Última Ceia, de *Jesus Cristo Superstar*, não foram percebidas como relacionadas com a religião.

Por ocasião da 23ª Bienal Internacional de São Paulo, cujo tema era “A Desmaterialização da Arte no Final do Milênio”, fizemos entrevistas com destacados artistas nacionais acerca da relação da arte com a religião em sua vida. O tema da Bienal, com efeito, permitia associar desmaterialização com imaterialidade, espiritualidade, sacralidade e religiosidade. Os depoimentos dos entrevistados apresentaram variações em relação ao tópico da pesquisa. Em geral os depoentes excluíram “qualquer presença de Deus em sua arte, pois ou se declaram descrentes, ou não aceitam o Deus das religiões, ou não se sentem médium ou canal incorporando alguma entidade espiritual” (Paiva et al., 2004, p.227). Alguns afirmam nunca ter pensado nessa relação, embora reconheçam, no Ocidente, a imbricação da arte com a religião e a Igreja (Católica). Conhecem artistas que talvez incluam em sua arte a referência ao sagrado e ao religioso, e admitem que os espectadores possam vislumbrar em suas obras a presença inconsciente de Deus. Um dos entrevistados testemunha que “a relação entre arte e religião vibra” dentro dele, que se sente “imbuído de Deus”, e diz preferir à arte “o esplendor da beleza deixada por Deus” no Universo. Outro afirma que a arte tomou o lugar da religião, da terapia e da literatura, em contraste com o artista para quem a arte contemporânea está em crise porque não se refere ao problema religioso do mundo. Vários deles apontam as diferenças entre arte e religião. Esta “estabelece parâmetros de vida”, enquanto a primeira não o faz; a religião “impõe limites”, ao passo que a arte “abre horizontes”; “a arte não ensina que devemos amar o próximo, mas através da arte podemos amar o próximo”; em suma, “o artista não se preocupa com o espiritual”. De outro lado, há continuidades e analogias entre arte e religião: ambas procuram o absoluto, abandonam o concreto imediato, supõem nas pessoas a mesma disposição; a arte é portadora de uma verdade religiosa e sagrada, a saber a verdade do artista, e a autocompreensão do artista é uma “visão religiosa”, embora nos limites do mundo. Um artista chega a falar da arte em conexão com a religião e a mística, quando reconhece “o mistério das coisas, a metafísica da indagação sem foco, a consciência da brevidade da vida em comparação com a longevidade da arte, a metafísica do tempo”; outro admite que “na fronteira do desconhecido, entra tudo [e] o desconhecido passa a virar coisa mística”. Nem todos, porém, estabelecem uma ligação entre a experiência artística e o sagrado, que “não se relacionam em hipótese alguma”, ou, se “em certos momentos, [o exercício da arte] permite transcender o cotidiano e a

condição animal do homem”, “não sabe se é ligado ao sagrado”. Se para alguns a “desmaterialização” da arte é simples “jogo de palavras”, para outros “ela dá lugar ao vazio, onde o olhar do outro pode ver inclusive a Deus”, e “tem clara conotação espiritual e religiosa”, ou talvez se abra “para o espiritual que o artista tinha criado sem saber” (para as frases entre aspas, Paiva et al., 2004, p.228).

Com uma única exceção, os entrevistados todos negam relação entre arte e religião substantivamente entendida. Como explicitado acima, religião substantiva é aquela designada como tal pela linguagem. A ela opõe-se a religião funcional, entendida “segundo as funções que se creem por ela asseguradas na vida individual e social, realidade fundamental que confere sentido às grandes interrogações da existência” (Paiva et al., p. 229). Nessa acepção verifica-se estreito paralelismo entre religião e arte, enquanto uma e outra buscam algo menos palpável ou o absoluto, provocam reverência, abrigam os atributos tradicionais de Deus, com variada intelecção conforme a história de vida, inclusive religiosa, dos artistas.

Parece-nos, no entanto, que nossos entrevistados atribuem à arte algo mais que uma função vicária da religião substantiva. Eles a situam no âmbito do sagrado. Como explicita Vergote, o sagrado se distingue não só do profano, mas também do religioso. Como fiz constar acima (p.16), sagradas são “as realidades que representam valores essenciais e ideais, das quais o homem se vê beneficiário e garante”, [realidades] “que comportam o interdito de transgressão, porque sua violação destruiria o próprio sentido de existência, solidário desses valores”, e são percebidas como inerentes ao mundo e reveladoras de um mistério (Vergote, 1974, p.475). Ora, nas palavras de alguns dos artistas entrevistados, a arte corresponde em sua vida a uma “visão de mundo”, a um “alimento básico” e a uma “dedicação total”, “que preenche completamente a pessoa”. Além disso, a arte comporta uma “magia misteriosa e sagrada”, a obra de arte é “sacralizada” pela sociedade, o vazio da desmaterialização é “morada do sagrado”. Assim, alguns dos entrevistados elevam o empenho artístico ao nível do sagrado, embora não do religioso, quando consideram a arte como busca do sentido e como encaminhamento das ações mundanas, e quando permite às pessoas “abrir-se com harmonia e limpidez para o mundo”.

Obviamente os artistas estudados têm uma história de vida, que deve ser considerada na discussão de como entendem a relação entre arte e religião. Nenhum deles cresceu em família hostil à religião, embora alguns deles provenham de famílias favoráveis ou indiferentes a ela. Nenhum deles, tampouco, demonstra uma percepção do mundo antirreligiosa, embora não façam da religião um quadro de referência importante. Em alguns deles, o esquema cognitivo da arte adquire ressonâncias afetivas que o transferem para o esquema cognitivo do sagrado, o qual ecoa, nas referências e associações verbais, a linguagem religiosa, utilizada ao menos como identidade étnica, da infância e da adolescência.

Os entrevistados não parecem, portanto, alinhar-se com Goethe e com Freud, pois que em seus depoimentos não aparece a consciência de incompatibilidade, exclusão ou obrigatória opção entre arte e religião.

Considerações finais

A Psicologia da Religião não é Filosofia da Religião e nem Teologia. Ela faz parte, pode-se dizer, da(s) chamada(s) Ciência(s) da Religião, um conjunto de perspectivas teóricas, com base empírica, orientadas para o estudo do comportamento religioso, individual e social, no presente e no passado. Com suas teorias e métodos específicos, a PR interage com a Antropologia, a

Sociologia, a História e outras disciplinas, dentre as quais, recentemente, a Biologia, para entender e ajuizar o que há de psíquico no comportamento denominado “religioso”. Isso ela faz estudando o comportamento religioso da pessoa, como indivíduo ou inserido no pequeno grupo, sob o enfoque da personalidade, do desenvolvimento, da sociabilidade, da patologia, no nível do consciente e no do não consciente.

Uma dificuldade em estudar o comportamento religioso reside na tendência do pesquisador a buscar um mínimo denominador comum no que se chama de “religião”. Essa tendência repousa no caráter nomotético da ciência. No caso da religião, contudo, a abstração conseguida pelo mínimo denominador comum, apesar de útil, é insuficiente para alcançar o comportamento estudado, pois o “religioso” é essencialmente diverso nas formas que assume. Considero, por isso, necessário que o pesquisador em PR conheça a fundo a religião de que estuda a manifestação, eventualmente socorrendo-se da teologia dessa religião. Um exemplo pode ser encontrado no número especial do *Archive for the Psychology of Religion* (2012), dedicado à Psicologia da Religião na Turquia muçulmana. De fato, o “homo religiosus” não basta como objeto da PR.

Nos estudos que apresentei, pouco me vali da quantificação e da estatística. Quase sempre utilizei a entrevista como método. Entre nós, no Brasil, a PR tem costumeiramente preferido a discussão conceitual ao emprego de escalas e outros métodos quantitativos, com as respectivas análises estatísticas (Paiva, Zangari, Verdade et al., 2009). A discussão dos conceitos é essencial e justifica-se pela idade recente da PR no Brasil. A preferência pelo conceitual e pela hermenêutica que geralmente interpreta os dados das entrevistas, revelou-se inadequada para o diálogo com a pesquisa internacional contemporânea. Por essa razão, tem-se verificado ultimamente notável incremento dos métodos quantitativos, não raro acoplados aos qualitativos. O ideal parece-me ser o procedimento da Escola de Lovaina, na Bélgica (Leuven e Louvain-la-Neuve), que conjuga as duas classes de método, revigorando, além disso, a discussão dos dados com sólidas referências filosóficas. É costume celebrar-se a independência da psicologia em relação à filosofia e, reconhecidamente, essa independência deu origem, nos Estados Unidos, à PR como ciência (Paiva, 1990). Recentemente, contudo, tem-se proposto “um passo atrás” (Belzen & Wikström, 1997) e um “recomeço”, com a volta aos primeiros estudiosos, claramente ancorados na filosofia (Wulff, 2003).

O Brasil é um campo imenso para o estudo do comportamento religioso pela Psicologia e por outras ciências. A extraordinária variedade de religiões substantivamente definidas, desde as ameríndias até as de origem oriental, passando pelas de raízes africanas, destacando as oriundas do cristianismo e incorporando expressões do islamismo e do judaísmo, parece exigir a especialização do pesquisador. Não é, com efeito, viável conhecer toda essa imensa variedade sem cair no que chamei de mínimo denominador comum, com a reconhecida infertilidade. Complementarmente, a múltipla interação social suscita agudamente a questão do sincretismo. Esse é um conceito de difícil definição e apreciação. Há, primeiramente, um sincretismo construtivo, que realça alguma dimensão da religião professada. Caso emblemático é o da ênfase na maternidade de Deus, resultante da cultura japonesa no cristianismo, proposto pelo escritor Shusaku Endo em muitas de suas obras (v.g. Endo, 1973). Outros casos de sincretismo podem ser discutidos à luz do imaginário, a saber, quando a contribuição de uma outra religião agrega-se à religião de origem sem ser absorvida pelo simbólico anterior. Na mesma linha, outros casos podem existir, nos quais, ao contrário, é a religião de origem que passa a figurar como elemento imaginário no simbólico da nova religião. E ainda outros casos se apresentam em que tanto a religião primeira como a adveniente se embaralham no imaginário, sem a consistência de um simbólico (Paiva, 2004a).

Contrariamente ao sincretismo, um tópico de crescente interesse na área é o do(s) ateísmo(s). Como a religião, o ateísmo é objeto de estudo da Psicologia, porquanto é um comportamento relacionado com o sobrenatural, sob forma de negação. O ateísmo é múltiplo: filosófico, científico, militante, pacífico, disseminado, restrito, convicto, duvidante. E como a religião, pode ser relacionado às etapas do desenvolvimento, às características da personalidade, às influências sociais e, em alguma medida, a variáveis genéticas. Uma forma contemporânea, estudada principalmente na Alemanha, é a chamada “desconversão”, que denomina não a passagem de uma religião para outra, mas o abandono de qualquer adesão religiosa (Streib, Hood, Keller, et al., 2009). No estudo psicológico do ateísmo é necessário dar atenção à dimensão cultural e histórica, pois o significado do termo varia a partir da perspectiva de quem o utiliza. Assim, os cristãos foram designados como ateus, na antiga Roma, porque não veneravam os deuses do Império; o cardeal Carlo Maria Martini, ao instituir a Cattedra dei non Credenti na Universidade de Milão, pretendia fomentar o diálogo não só entre crentes e descrentes, mas entre o crente e o descrente que existe em cada pessoa que crê (Martini & Eco, 2000); no século XVI era impossível ser ateu na França (Febvre, 2009), e por aí vai... Embora não caiba à Psicologia da Religião aventurar-se em grandes bosquejos histórico-culturais dos ateísmos, pois seu foco de estudo é a pessoa, como indivíduo ou em grupo, seu objeto não será alcançado se não tiver clara a acepção dos termos que o denotam.

Finalmente, uma consideração do futuro da Psicologia da Religião. Como todo tópico na ciência, a PR já conheceu altos e baixos, esplendores e eclipses, e certamente os conhecerá de novo. No momento, a PR parece-me em alta, tanto nacional como internacionalmente. As associações, os eventos científicos, os periódicos, as publicações, o crescente intercâmbio entre pesquisadores o atestam. A discussão do papel público da religião, a importância do enfrentamento religioso nas muitas exigências estressantes da vida, a associação, legítima ou ilegítima, da religião com vários movimentos sociais, inclusive de caráter negativo, permitem prever crescente empenho desse ramo da Psicologia. No Brasil, a questão da laicidade do Estado, a atenção à saúde, a inserção da religião na política (Casanova, 1994), têm ensejado pesquisas e diálogos da PR com as instâncias profissionais, políticas e hospitalares. Tais diálogos, é certo, têm partido mais da iniciativa dos psicólogos da religião do que de suas contrapartes. E não há dúvida de que, fosse o diálogo promovido pelos agentes da política e da saúde, haveria mais densidade e criatividade da parte dos psicólogos da religião. É o que aconteceu recentemente com a discussão da laicidade no exercício profissional da Psicologia. O Conselho Regional de Psicologia de São Paulo desenvolveu, ao longo de 2016, um amplo programa de reflexão sobre Psicologia, Laicidade e Relações com a Religião e a Espiritualidade, que aproximou, por semelhança e contraste, a Psicologia acadêmica da Religião da atuação profissional do psicólogo (CRP SP, 2016).

Se se mantiver o entendimento de que a Psicologia da Religião busca o psíquico nas múltiplas formas do religioso, a Psicologia estará em condição de pronunciar seus juízos de verdade, não sobre a religião, mas sobre o psiquismo que antecede, acompanha e segue o comportamento relacional do homem com o sobrenatural, seja para acolhê-lo, seja para rejeitá-lo.

Referências

Aletti, M. (2010). *Percorsi di Psicologia della Religione alla luce della Psicoanalisi*. Testi raccolti e adattati da Germano Rossi. Roma: Aracne [2.a ed.]

Allport, G. (1950). *The Individual and his Religion*. A psychological interpretation. Nova York: The Macmillan Press

Archive for the Psychology of Religion (2012). Special Issue: Psychology of Religion in Turkey, pp. 281-428

Arnheim, R. (1987). Aesthetics: Visual aesthetics. Em M.Eliade (Org.) *The Encyclopaedia of Religion*. Nova York: Macmillan, Vol. I, pp. 47-51

Azevedo, C.A. (2010). À procura do conceito de religio: entre o relegere e o religare. *Religare* 7(1), 90-96

Belzen, J.A.(2010). *Towards Cultural Psychology of Religion*. Principles, Approaches, applications. Dordrecht/Heidelberg/Londres/Nova York: Springer

Belzen, J. & Wikström, O. (Orgs.) (1997). *Taking a Step Back*. Assessments of the Psychology of Religion. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis

Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.

CRP SP (2016). *Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e a Espiritualidade*. São Paulo: Conselho Regional de Psicologia. Vol. I, II, III.

Ecklund, E.H. (2010). *Science vs. Religion: What Scientists Really Think*. Nova York: Oxford University Press

Endo, S. (1973). *A Life of Jesus*. Nova York: Paulist Press

Esperandio, M.R.G. & Marques, L.F. (2015). The Psychology of Religion in Brazil. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 25, pp.255-271

Febvre, L. (2009). *O problema da incredulidade no século XVI*. A Religião de Rabelais. São Paulo: Companhia das Letras [orig. 1942]

Flournoy, Th. (1903). *Les principes de la Psychologie Religieuse*. Genebra: H. Kündig

Freud, S. (1974). *Totem e Tabu*. Rio de Janeiro: Imago [orig.1913]

_____ (1978). *O Futuro de uma Ilusão*. São Paulo: Abril [orig.1927]

_____ (2010). *Novas Conferências Introdutórias à Psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras. Trad. Paulo César de Souza [orig.1933]

Godin, A. (1981). *Psychologie des expériences religieuses*. Paris: Le Centurion

Granqvist, P. (2010). Religion as Attachment. The Godin Award Lecture. *Archive for the Psychology of Religion*, 32, 5-24

Heider, F. (1958). *The Psychology of Interpersonal Relations*. Nova York: J.Wiley & Sons.[ed.bras.Psicologia das Relações Interpessoais. Trad.D.M.Leite. São Paulo: Pioneira, 1970]

Henning, M.C. & Moré, C.O.O. (2009). Religião e Psicologia: Análise das interfaces temáticas. *Revista de Estudos da Religião*, ano 9, 84-114

Hermans, H.J.M & Hermans-Knopka, A. (2010). *Dialogical Self Theory*. Positioning and Counter-Positioning in a Globalizing Society. Cambridge, UK: Cambridge University Press

Jenkins, R.A. (1995). Religion and HIV: Implications for research and intervention. *Journal of Social Issues*, 51, 131-144

Jodelet, D. (2012). La perspective interdisciplinaire dans le champ d'études du Religieux. Contributions de la Théorie des Représentations Sociales. Em M.H.de Freitas, G.J.de Paiva e C.de Moraes (Orgs.) *Psicologia da Religião no mundo ocidental contemporâneo*. Desafios da interdisciplinaridade. Brasília: Universa, 113-136

Kaufmann, P. (1993). Verbetes "imaginaire", "réel", "signifiant", "symbolique". *Dictionnaire Encyclopédique de Psychanalyse*. Le legs de Freud et Lacan. Paris: Bordas

Kirkpatrick, L.A. (2005). *Attachment, Evolution and the Psychology of Religion*. Nova York: Guilford

Lacan, J. (1966). Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je. *Ecrits I*. Paris: Seuil

Lewin, K. (1973a). *Princípios de Psicologia Topológica*. São Paulo: Cultrix/Edusp [orig. 1936]

_____ (1973b). *Problemas de Dinâmica de Grupo*. São Paulo: Cultrix [orig.1948]

Martini, C.M. & Eco, U. (2000). *Em que creem os que não creem*. Rio de Janeiro: Record [orig. 1996]

Massih, E. (2012). *O self dialógico no processo de amadurecimento do seminarista católico*. Uma ampliação para a prática psicoterapêutica desde uma perspectiva cultural da religião. Tese de doutorado. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica

Miki, T., (1979). *Vida é Arte*. São Paulo: Vida Artística, 2.a ed

_____ (1983). *Instruções para a Vida Religiosa Perfeita Liberdade*. São Paulo: Vida Artística

_____ (s.d). *A Arte de Educar os Filhos*. São Paulo: Vida Artística

_____ (s.d.) *O Amor*. São Paulo: Vida Artística

Moscovici, S. (1983). Social representation. Em R.Harré & R. Lamb (Orgs.), *The Encyclopedic Dictionary of Psychology*. Oxford: Blackwell

_____ (1981). On social representation. Em J.P.Forgas (Org.), *Social cognition: Perspectives on every day understanding*. Londres: Academic Press

Moscovici, S. & Mugny, G. (Orgs.) (1987). *Psychologie de la conversion*. Etudes sur l'influence inconsciente. Cousset (Fribourg): Delval

Paiva, G.J. (no prelo). A Psicologia da Religião no Brasil. *Pistis & Praxis*, 9, 31-48.

_____ (2013). Teorias Contemporâneas em Psicologia da Religião. Em J.D. Passos & F.Usarski (Orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas e Paulus, 347-366

_____ (2007). Religião, enfrentamento e cura: perspectivas psicológicas. *Estudos de Psicologia* (Campinas), 24, 99-104

_____ (2005). Psicologia da Religião, Psicologia da Espiritualidade: oscilações conceituais de uma (?) mesma disciplina. Em M.Amatuzzi (Org.), *Psicologia e Espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 31-47

_____ (2004a). Identidade e Pluralismo: identidade religiosa em adeptos brasileiros de Novas Religiões Japonesas. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 20, 21-29

_____ (2004b). Psicologias da Religião na Europa, Revisitadas. Em A.Holanda (Org.), *Psicologia, Religiosidade e Fenomenologia*. Campinas: Alínea, 37-46

_____ (2000). A Religião dos Cientistas: uma leitura psicológica. São Paulo: Loyola

_____ (1999). Representação Social da Religião em Docentes-Pesquisadores Universitários. *Psicologia USP*, 10, 237-239

_____ (1998). AIDS, Psicologia e Religião: O estado da questão na literatura psicológica. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 14, 72-34

_____ (1996). Cognição social e filiação religiosa: estudo de uma "nova religião" japonesa no Brasil à luz do equilíbrio heideriano. *Boletim de Psicologia*, XLVI, n.105, 15-29

_____ (1995). Ciência e Religião na Academia. *Ciência Hoje* 19(112), 36-45

_____ (1990). Psicologias da Religião na Europa. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 42, 88-99

Paiva, G.J., Garcia, A., Gonçalves, A.K., Scala, C.T., Faria, D.G.R., Gómez, M.L.T., Jordão, M.P., Barbosa, R.C., Franca, S.M.S. (2004). Experiência Religiosa e Experiência Estética em artistas plásticos: Perspectivas da Psicologia da Religião. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 17, 223-232

Paiva, G.J., Zangari, W., Verdade, M.M., Paula, J.R.M., Faria, D.G.R., Gomes, D.M., Fontes, F.C.C., Rodrigues, C.C.L., Trovato, M.L., Gomes, A.M.A. (2009). Psicologia da religião no Brasil: a produção em periódicos e livros. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 25, 441-446

Pargament, K.I. (1990). God help me: toward a theoretical framework of coping for the psychology of religion. Em D.McIntosh, B. Spilka, D. Moberg & M. Lynn (Orgs.), *Research in the social scientific study of religion*. Vol.2. Londres: JAI Press, 195-224

_____ (1996). Religious methods of coping: resources for the conservation and transformation of significance. Em E.P.Schafranske (Org.), *Religion and the clinical practice of psychology*. Washington,D.C.: APA Books, 195-224

Proudfoot, W. & Shaver, P. (1975). Attribution Theory and the Psychology of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 14, 217-230

Pruyser, P.W. (1976). Lessons from art theory for the psychology of religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 15, 1-14

Reik, T. *Listening with the Third Ear*. Nova York: Farrar, Strauss & Co.

Sarbin, Th. (1986). *Narrative Psychology*. The Storied Nature of Human Conduct. Nova York: Praeger

Saroglou, V. & Cohen, A.B. (2010). Psychology of Culture and Religion. Introduction to the JCCP Special Issue. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 42, 1309-1319

Solomon, R. (2003). *Espiritualidade para Céticos*. Paixão, Verdade cósmica e Racionalidade no Século XXI. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. [orig. 2002]

Spilka, B., Shaver, P. & Kirkpatrick, L.A. (1985). A General Attribution Theory for the Psychology of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24, 1-20

Spink, M.J. (Org.). (1993). *O conhecimento no cotidiano. As Representações Sociais na perspectiva da Psicologia Social*. São Paulo: Brasiliense.

Stifoss-Hansen, H. (1999). Religion and Spirituality: What a European ear hears. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 9, 25-33

Streib, H., Hood, R.W., Keller, B., Csöff, R.-M., Silver, C.F. (2009) *Deconversion*. Qualitative and Quantitative Results from Cross-cultural Research in Germany and the United States of America. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

Sundén, H. (1966). *Die Religion und die Rollen*. Eine psychologische Untersuchung der Frömmigkeit. Berlin: Töpelmann, 1966 [orig. sueco 1959]

Tajfel, H. (1972). La catégorisation sociale. Em S.Moscovici (Org.), *Introduction à la Psychologie Sociale*. Vol. I. Paris: Larousse, 271-300

_____ (1978). *Differentiation between social groups: Studies in the social psychology of intergroup relation*. Londres: Academic Press

Turner, J. C. (1998). Social identification and psychological group formation. Em H.Tajfel (Org.). *The social dimension*. Vol. I. Cambridge/Paris: Cambridge University Press/ Edition de la Maison des Sciences de l'Homme, 519-538.

Valle, E. (no prelo). A Psicologia da Religião no Brasil: reflexos desde o espelho de dois periódicos da PUC-SP. *Pistis & Praxis*

van der Lans, J.M. (1977). Experience. An Argument for a Multidisciplinary Approach. *The Annual Review of the Social Sciences of Religion*, 1, 133-142

Vários Autores (2014). Dossiê Psicologia & Religião. *Interações – Cultura e Comunidade*, 9, nº 16, 195-488. Belo Horizonte: Pontifícia Universidade Católica

Vergote, A. (1997). *Religion, Belief and Unbelief*. A Psychological Study. Amsterdam/Atlanta: Rodopi/Leuven University Press. [original: *Religion, Foi, Incroyance*. Etude psychologique. Bruxelas: Mardaga, 1983]

_____ (1993). What the Psychology of Religion is and what it is not. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 3, 73-86

_____ (1974). Equivoques et articulation du sacré. Em E.Castelli (Org.) *Le sacré. Etudes et recherches*. Paris: Aubier

_____ (1967). Analyse psychologique du phénomène de l'athéisme. Em G. Girardi e J. F. Six (Orgs.). *L'athéisme dans la vie et la culture contemporaines*. Paris: Desclée, 213-252

Viller, M., Cavallera, F., de Guibert, J., Rayez, A.(Orgs.) (1932-1995). *Dictionnaire de Spiritualité*. Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire. 17 Tomos, 45 Volumes. Paris: Beauchesne

Winnicott, D.W. (1990). *O Brincar e a Realidade*. Rio de Janeiro: Imago [orig.1971]

Wulff, D.M. (1985). Psychological Approaches. Em F.Whaling (Org.). *Contemporary approaches to the study of religion*. Vol.II: The Social Sciences. Berlim/N.York/Amsterdam: Mouton, 21-88

_____ (2003). A field in crisis: is it time for the psychology of religion to start over? Em H.M.P.Roelofsma, J.M.T.Corveleyn & J.W.van Saane (Orgs.), *One Hundred Years of Psychology and Religion*. Issues and trends in a century long quest. Amsterdam: Vrij University Press, 11-32