

ISSN 22366296

# NUMEN

revista de estudos e pesquisa da religião

v. 21, n. 2, jul./dez. 2018



Numen	Juiz de Fora	v. 21	n. 2	p. 1-317	jul./dez.	2018
-------	--------------	-------	------	----------	-----------	------

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO/ICH  
CAMPUS UNIVERSITÁRIO - MARTELOS - JUIZ DE FORA - MG  
CEP 36036-900 TELEFAX (0xx32) 2102-3116 E-mail: ppgcir.ich@uff.edu.br - www.uff.br/ppcir



UNIVERSIDADE  
FEDERAL DE JUIZ DE FORA

REITOR  
Marcus Vinicius David

VICE-REITORA  
Girlene Alves da Silva

Numen: revista de estudos e pesquisa da religião  
Universidade Federal de Juiz de Fora  
v. 21, n. 2 (jul./dez. 2018)  
Juiz de Fora: PPCIR / UFJF  
145 p.  
Semestral  
ISSN: 2236696

1 Religião - Periódicos

CDU – 2

Indexadores:

Latindex  
Sumários.org  
Periódicos Capes  
Ebsco  
LivRe

Esta revista obedece às normas do Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa,  
promulgado pelo Decreto n. 6.583 de 29 de setembro de 2008.

# UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA

*Reitor*

Marcus Vinicius David

*Vice-Reitora*

Girlene Alves da Silva

*Pró-Reitora de Pesquisa*

Mônica Ribeiro de Oliveira

*Pró-Reitora de Cultura*

Valéria de Faria Cristofaro

## INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS

*Diretor*

Robert Daibert Júnior

*Chefe do Departamento de Ciência da Religião*

Arnaldo Érico Huff Júnior

*Coordenador do Curso de Pós-Graduação em Ciência da Religião*

Rodrigo Portella

## NUMEN

Órgão Semestral do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) e do Núcleo de Estudos e Pesquisa da Religião (NEPREL)

Departamento de Ciência da Religião/ICH  
Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF

*Diretor Responsável*

Humberto Araujo Quaglio de Souza

*Conselho de Redação*

Faustino Luiz C. Teixeira

Volney Berkenbrock

Luís H. Dreher

Jimmy Sudário Cabral

Frederico Pieper Pires

Dilip Loundo

Humberto Araujo Quaglio de Souza

*Conselho Editorial*

Luís H. Dreher (UFJF)

Fátima Regina Gomes Tavares (UFJF)

Vitória Peres de Oliveira (UFJF)

Faustino Luiz C. Teixeira (UFJF)

Marcelo Ayres Camurça (UFJF)

Zwinglio Mota Dias (UFJF)

Pedro de Assis Ribeiro de Oliveira (UFJF)

Luiz Bernardo L. Araújo (UERJ)

Clodovis Boff (ISER-Assessoria)

Pierre Sanchis (UFMG)

Riolando Azzi (UFRJ)

Regina Novaes (UFRJ)

Otávio Velho (Museu Nacional)

Ivo Lesbaupin (UFRJ)

Walter Altmann (EST)

Wanda Deifelt (EST)

Carlos A. Steil (UFRGS)

Martin N. Dreher (UNISINOS)

Beatriz Domingues (UFJF)

Leila Amaral Luz (UFJF)

Ary Pedro Oro (UFRGS)

Alejandro Frigerio (Universidad Católica, Buenos Aires)

Heidi Hadsell do Nascimento (Hartford Theological Seminary, Hartford, USA)

Danièle Hervieu-Léger (École des Hautes Etudes em Sciences Sociales, Paris)

*Revisão e Editoração*

Humberto Araujo Quaglio de Souza

# Sumário

---

<b>Editorial</b>	<b>7-8</b>
<b>Seção Temática – Religião e Psicologia</b>	
Psicologia da religião: natureza, história e pesquisa <b>Geraldo José de Paiva</b>	<b>9-31</b>
Notas para uma hermenêutica psicológica do mistério <b>Sidnei Vilmar Noé</b>	<b>32-57</b>
Psicologia da Religião e sistema de crenças <b>Gilson Xavier de Azevedo</b>	<b>58-65</b>
O homem sem inconsciente de Massimo Recalcati: elementos para o debate entre psicanálise e religião <b>Fabiano Veliq</b>	<b>66-80</b>
A questão do ateísmo para o entendimento do homem no pensamento de Viktor Frankl <b>Tiago Antonio Avellar de Aquino</b> <b>Josilene Silva da Cruz</b>	<b>81-93</b>
Antropologia religiosa de Viktor Frankl? À guisa da perspectiva religiosa do fundador da Logoterapia <b>Marcos Vinícius da Costa Meirelles</b>	<b>94-108</b>
Os fundamentos psicológicos da agência sobre-humana <b>Thales Moreira Maia Silva</b> <b>Rondineli Bezerra Mariano</b>	<b>109-128</b>

Extremistas religiosos, terraplanistas, alienígenas e além: a dinâmica da espiral ascendente de complexidade na formação de crenças e experiências contraintuitivas

**Leonardo Breno Martins**

129-144

Associação entre religiosidade e depressão: uma análise histórica e de resultados na psicologia

**Alexandre Nascimento**

**Mariana Sena Nascimento**

145-152

Quando a ideia se autorreconhece: psique e autoconsciência em Carl Gustav Carus

**Sidnei Vilmar Noé**

153-166

A religião e o fundamentalismo religioso na contemporaneidade: uma análise da psicologia junguiana

**Fabiano Victor de Oliveira Campos**

**Luiz Henrique Lemos Silveira**

**Paulo Ferreira Bonfatti**

167-185

Perlaboração e contemplação meditativa: antropologia do imaginário e o Dharma de Buda como terapêutica potencial

**Leandro Durazzo**

186-195

A dimensão religiosa no enfrentamento (coping) em artigos científicos brasileiros

**Monica Frederigue de Castro Huang**

**Camila Mendonça Torres**

196-211

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

**Fernando Antônio da Silva**

212-223

**Artigos**

Religião e violência: um ensaio a partir do sacrifício de Isaac e alguns  
desdobramentos para pensar um conceito de religião

**Jonas Roos**

224-231

Aspectos históricos e epistemológicos da Ciência da Religião no Brasil: Um  
estudo de caso

**Frederico Pieper Pires**

232-291

## **Entrevistas**

Entrevista com Faustino Teixeira sobre sua experiência como egresso da  
primeira graduação de Ciência da Religião no Brasil

**Matheus Oliva da Costa**

292-300

Entrevista com Paulo Agostinho Nogueira Baptista sobre sua experiência  
como egresso da primeira graduação de Ciência da Religião no Brasil

**Matheus Oliva da Costa**

301-305

Entrevista com Wolfgang Gruen sobre sua experiência como egresso da  
primeira graduação de Ciência da Religião no Brasil

**Matheus Oliva da Costa**

306-316

**Nominata de pareceristas – v. 21, 2018**

**317**

# Editorial

A Psicologia da Religião surge como disciplina acadêmica quase simultaneamente à própria Psicologia e à Ciência da Religião. Antonio Ávila situa seu nascimento na década de 1880 citando, entre outros nomes, os de Wilhelm Wundt e William James<sup>1</sup>, pesquisadores associados também à gênese da Psicologia em geral. A esse importante ramo da Ciência da Religião é dedicado o dossiê *Religião e Psicologia* do presente número da *Numen* que temos a satisfação de apresentar aos caros leitores. Os artigos reunidos no dossiê abrangem vários aspectos dessa disciplina, podendo ser classificados em três blocos.

O primeiro bloco é dedicado a estudos sistemáticos, históricos e conceituais da área, com textos dos Professores Geraldo José de Paiva, Sidnei Vilmar Noé e Gilson Xavier de Azevedo. Nestes artigos, encontramos análises sobre a natureza da Psicologia da Religião, seu desenvolvimento desde os primórdios até amostras de pesquisas atuais, além de estudos sobre perspectivas ligadas às relações entre a área e a Ciência da Religião em geral, como o caráter hermenêutico dos estudos sobre religião e inconsciente (a Psicologia do Profundo) e estudos psicológicos sobre sistemas de crença.

O segundo bloco é dedicado à análise de autores relevantes e de temas mais específicos. São estudos dedicados a autores como Carl Gustav Carus, representante tardio do Romantismo Alemão que, não obstante ter produzido suas obras antes do estabelecimento da Psicologia da Religião como área acadêmica, foi verdadeiro precursor desse campo; passando por pensadores fundamentais como Jung e Frankl, e por perspectivas contemporâneas, como as de Massimo Recalcati. São estudos que também abordam temas tão variados quanto crença e psique, experiências religiosas, depressão, fundamentalismo ou meditação.

Por fim, os dois últimos artigos fazem uma revisão e análise mais ampla do estado da arte da Psicologia da Religião, apresentando um exame da literatura científica mais relevante produzida nos últimos anos.

Para além do dossiê sobre Psicologia da Religião, este número da *Numen* traz ainda três outros textos, sendo dois artigos e uma entrevista. No artigo *Religião e violência: um ensaio a partir do sacrifício de Isaac e alguns desdobramentos para pensar um conceito de religião*, Jonas Roos traz, sob uma perspectiva kierkegaardiana no âmbito da Filosofia da Religião, reflexões sobre temas como fé e as relações entre finitude e infinitude, fundamentais para se pensar um conceito de religião.

O artigo de Frederico Pieper, *Aspectos históricos e epistemológicos da Ciência da Religião no Brasil: Um estudo de caso*, apresenta reflexões sobre possíveis concepções

---

<sup>1</sup> ÁVILA, A. *Para conhecer a psicologia da religião*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 11.

de Ciência da Religião a partir de um estudo histórico de caso: os projetos de estabelecimento de cursos de graduação em Ciência da Religião feitos pelo Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora desde o início da década de 1970 até o projeto atual que fundamenta o curso em funcionamento hoje nesta instituição.

Complementando o tema do artigo anterior, a presente edição da *Numen* se encerra com três entrevistas feitas por Matheus Oliva da Costa ao Professor Faustino Teixeira, atualmente aposentado, mas ainda ativo no Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da UFJF como Professor Convidado, ao Professor Paulo Agostinho Nogueira Baptista e ao Professor Wolfgang Gruen. Os entrevistados são testemunhas da história do departamento de Ciência da Religião desta instituição e acompanharam o desenvolvimento dos cursos oferecidos nesta área em seus diversos níveis, da graduação ao doutorado.

Agradecemos a todos os que colaboraram para esta publicação e desejamos a todos uma proveitosa leitura,

Prof. Dr. Sidnei Vilmar Noé (Editor do número)  
Prof. Dr. Humberto Araujo Quaglio de Souza (Editor da revista)

# 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-

---

<sup>1</sup> 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*,<sup>2</sup> 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-

---

<sup>2</sup> 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”<sup>3</sup> (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

<sup>3</sup> 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 ateuista, 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)<sup>4</sup>.

## Breve história da PR

O início do estudo psicológico da religião pode ser retrçado 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

<sup>4</sup> 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. Berlim: 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

# Notas para uma hermenêutica psicológica do mistério

Notes for a psychological hermeneutics of the mysterium

*Sidnei Vilmar Noé*

## RESUMO

---

Este artigo almeja ser mais uma contribuição à discussão do caráter essencialmente *hermenêutico* da Psicologia da Religião. Apresenta e discute a hipótese central da Psicologia do Profundo, assentada sobre o conceito de inconsciente, como chave hermenêutica fundamental para a desmistificação do mistério inerente à natureza da psique humana e, como passo subsequente e necessário, a religião, enquanto aliada ao processo de remitificação. Isto, porque, em última análise, “o simbólico somente pode ser compreendido adequadamente simbolicamente”.

---

**Palavras-chave:** Hermenêutica, Mistério, Psicologia da Religião, desmistificação, remitificação.

---

## ABSTRACT

---

This article aims to be a further contribution to the discussion of the essentially *hermeneutical* character of Psychology of Religion. It presents and discusses the central hypothesis of the Depth Psychology, based on the concept of the unconscious, as the fundamental hermeneutical key for the demystification of the mystery inherent in the nature of the human psyche and, as a subsequent and necessary step, religion, as an important ally to the process of remythification. This is the case, at least, as “the symbolic can only be adequately understood symbolically”.

---

**Keywords:** Hermeneutics, Mysterium, Psychology of Religion, demystification, remythification.

---

### 1. Introdução

O que é psicologia da religião? É a hermenêutica psicológica da religião! Têm-se, assim, três conceitos elementares que constituem o fundamento desta disciplina acadêmica centenária que tem tido seu lugar como subárea da psicologia, da teologia e da ciência da religião. A

---

<sup>1</sup> Professor Associado da Universidade Federal de Juiz de Fora, atuando nos Programas de Pós-graduação em Ciência da Religião e em Filosofia, pesquisando e lecionando especialmente na área de Psicologia da Religião. Contato: sidnei.noe@ufjf.edu.br . Submetido em 20/04/2018; aceito em 08/04/2019.

partir da conceituação de cada um destes elementos é possível sistematizar sua área de abrangência, respectivamente, seus contornos epistemo- metodológicos.

Primeiramente, e em síntese, a Psicologia da Religião tem o seu lugar específico como subárea da Psicologia, pois é o estudo de um comportamento humano especial, distinto, *sui generis*, porque este vem a ocupar uma posição de *fundamento* das afecções, intelectões e conações, qual seja o religioso. Isto é, aquele comportamento que é intuído, sentido, constituído, transformado, convertido, metamorfoseado, conflituoso, ajustado, embasado, substanciado, refletido e que leva a uma forma de agir correspondente e característica, a partir da relação que o ser humano afirma ter em relação ao transcendente, sagrado, divino, supra-humano, não obstante à diversidade das denominações religiosas e se sua existência real, em termos científicos válidos atualmente, possa ou não ser confirmada, e que confere sentido último à existência. Caso este não fosse um comportamento singular, como sugerem alguns autores<sup>2</sup>, mal se justificaria a demarcação de uma área específica dentro da Psicologia que se ocupasse de maneira exclusiva deste estudo.

Já na área da Teologia, a Psicologia da Religião tem seu lugar no âmbito da Teologia Prática, teórico-prática, como fronteira de intersecção entre teorias psicológicas e teológicas da religião, no que concerne ao comportamento religioso humano. Como tal, ela assume os contornos de uma ciência dialogal, que busca pelos encontros e desencontros<sup>3</sup> entre estas duas formas distintas, porém, capazes de estabelecer um diálogo crítico e respeitoso entre si, quiçá complementares, de se falar do ser humano, a religiosa e a psicológica. Obviamente também possui uma «enteléquia» prática propriamente dita; esta, todavia, deve ser concebida menos como uma fusão entre estas duas maneiras distintas de compreender o ser humano, sob a forma de aplicação dos conhecimentos de uma área dentro da outra<sup>4</sup>, e mais, como tarefa inexorável de fomento deste diálogo profícuo e crítico, conforme a crítica de alguns autores psicológicos da psicologia da religião e a reivindicação de alguns teólogos que se ocupam com esta subárea do estudo da Teologia.<sup>5</sup>

E, finalmente, ao longo da história e em diferentes países, o *locus* da Psicologia da Religião foi sediado no âmbito da Ciência da Religião – e este nos interessa especialmente aqui – onde esta disciplina foi cunhada essencialmente pelo seu caráter «hermenêutico».<sup>6</sup> Ainda que, ao situar-se nas outras áreas anteriormente assinaladas, a Psicologia da Religião também não possa esquivar-se da questão hermenêutica<sup>7</sup> – isto é, aquela atitude que reflete sobre os pressupostos das possibilidades e limites de seu próprio compreender e, por conseguinte,

<sup>2</sup> “Além disso, nunca se demonstrou que a natureza de qualquer pensamento, sentimento ou emoção de índole religiosa fosse diversa da natureza de qualquer cognição ou afeto”. Cf. G. PAIVA, *Teorias contemporâneas da Psicologia da Religião*, p. 348.

<sup>3</sup> Cf. S. V. NOÉ, *Encontros e desencontros da Psicologia com a Teologia no estudo da Religião*, pp. 154-170.

<sup>4</sup> J. A. van BELZEN categoriza este tipo de recurso à psicologia como “Ancilla, a Psicologia da Religião a serviço do religioso”. Cf. IDEM, *Constituição histórica da Psicologia Científica da Religião*, p. 322s.

<sup>5</sup> Para uma compreensão da Teologia Prática, respectivamente, da “Seelsorge” (poimênica), a área equivalente a Psicologia da Religião na Teologia, ainda serve de referência a obra de D. RÖSSLER, *Grundriß der Praktischen Theologie*, 1993.

<sup>6</sup> “Com essa base, a psicologia da religião segue um enfoque de pensamento hermenêutico. Por conseguinte, ela inclui em suas considerações a reflexão sobre os pressupostos de seu próprio raciocínio”. Cf. H.-J. FRAAS, *A religiosidade humana*, p. 10s.

<sup>7</sup> “Equivale dizer que a Psicologia da Religião é uma ciência hermenêutica...”. Cf. J. v. BELZEN, *op. cit.*, p. 327. “Em todo o caso, um procedimento que vá além do mero “retratar”, ou seja, a formação de uma teoria no verdadeiro sentido pressupõe determinadas premissas cosmovisivas. Não ter consciência delas, em atitude de pretensa objetividade, constitui o verdadeiro perigo metodológico. Também conhecimentos psicológicos empíricos dependem, em princípio, de conceitos ontológicos fundamentais”. Cf. H.-J. FRAAS, *op. cit.*, p. 26.

segue os parâmetros do círculo hermenêutico<sup>8</sup> em suas investigações — é na Ciência da Religião<sup>9</sup> que esta disciplina assume um viés essencialmente hermenêutico. Isto, porque o comportamento humano religioso, aliás, como qualquer outro, está fundamentalmente imbricado na psique; ou seja, aquilo que, em suma, é o objeto de estudo da ciência psicológica da religião é, simultaneamente, responsável pela sua interpretação e reflete sobre suas próprias condições e limites de efetua-la. Em suma, a própria hermenêutica psicológica já é religiosa, haja vista alicerçar-se sobre crenças a respeito de si mesmo, do mundo e daquilo que não se encontra «visível», aos «olhos» dos sentidos, no mundo «invisível» aos sentidos. Ou como diria, de maneira tão sublime, o poeta e filósofo Paul VALÉRY:

O que seríamos nós sem o socorro daquilo que não existe? Pouca coisa, e nossos espíritos desocupados se desfaleceriam se as fábulas, as abstrações, as crenças, os monstros, as hipóteses e os pretensos problemas metafísicos não preenchessem com seres e imagens sem objetos nossas profundezas e nossas trevas naturais. Os mitos são as almas de nossas ações e de nossos amores. Só podemos agir movendo-nos em direção a um fantasma. Só podemos amar aquilo que criamos.<sup>10</sup>

## 2. Hermenêutica

A discussão do conceito de *hermenêutica* começa na Antiguidade e se estende até os nossos dias, destacando aspectos constitutivos da arte da interpretação, em diferentes abordagens, em suas respectivas épocas e lugares, até chegar à compreensão universal hodierna de que a própria vida está sob seu domínio. Isto é, viver é hermenêutica! Ou melhor, viver é um constante ato hermenêutico! Neste sentido, nada há, por conseguinte, que possa alijar-se da necessidade interpretativa. E esta, em última instância, remete-nos à própria *linguagem*, enquanto recurso semântico que permite seu exercício:

Com muito acerto observa Ernildo Stein, (1996, p.76), que: “[t]odos os elementos centrais da hermenêutica filosófica, como a ideia do pré-conceito, a ideia do horizonte, a ideia da história efetual” — [ou efetual, considerada em sua eficácia ou efetividade] —, “a ideia da consciência histórica,” e “a ideia de situação hermenêutica (...) entram em questão quando se procura explicar *esta totalidade da linguagem que nos envolve* e quando nos queremos *apropriar dessa totalidade pela interpretação.*” A linguagem é, assim, nossa constituição fundamental, razão porque pode Gadamer afirmar que “o ser que pode ser compreendido é linguagem.”<sup>11</sup>

E aqui não só se subentende a linguagem falada e escrita, mas também a própria capacidade, maior ou menor, ou até inexistente, de operar o processo cognitivo de metamorfosear toda a sorte de experiências, sensoriais, intuitivas, pulsionais, emocionais, comportamentais, muitas destas, inclusive, inefáveis, em uma forma de representação que faça sentido para si próprio e para os outros. É preciso, por assim dizer, reaprender a se

<sup>8</sup> “Na esfera interpessoal, a identificação, o uso do nome, a empatia com o outro, sofrer com ele, colocar-se na situação dele, inserir-se compreensivamente no círculo hermenêutico constituem elementos comportamentais básicos e necessários. A criatividade, a utopia, a capacidade de imaginação antecipadora, a projeção encontram-se no mesmo contexto. A escola psicanalítica designa isso de ‘narcisismo configurado’ [Heinz Kohut]”. Cf. H.-J. FRAAS, *op. cit.*, p. 108.

<sup>9</sup> Cf. L. H. DREHER, *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica*, pp. 151-178.

<sup>10</sup> Cf. P. VALÉRY, *Pequena carta sobre os mitos*, p. 21.

<sup>11</sup> Cf. J. GRONDIN, *Introdução à hermenêutica filosófica*, p. 14s.

surpreender, com Antony T. BOYSEN: “*Wow, THERE is a real Living Human Document!*”<sup>12</sup>, seja ele absconso à letra, ou explícito, na experiência vis-à-vis.

Todavia, é fundamental distinguir diferentes variáveis que estão em jogo no processo hermenêutico. A começar pela *Geschichtlichkeit* (historicidade), ou seja, pelo pano de fundo contextual, histórico-cultural, aquilo que os exegetas bíblicos houveram por bem chamar de *Sitz im Leben* (lugar vivencial). Esta historicidade molda o *frame of reference* (moldura sócio-cultural-histórica de referência), tanto do autor de um texto ou de uma fala, quanto do seu intérprete, que tenta entender e explicá-lo, como também, do leitor ou ouvinte que procura compreendê-lo. A discussão hermenêutica nos abriu os olhos para o fato de que é ingênua a noção de que estes horizontes são perfeitamente intercambiáveis e não incidem sobre a interpretação e a compreensão. Trata-se de transpor àquilo que Gotthold Ephraim LESSING chamava de uma “vala, larga e horrenda” (“*ein garstiger, breiter Graben*”<sup>13</sup>) e que separa estes diferentes *loci* no diálogo hermenêutico, ainda que sejam todos contemporâneos entre si. Vale a máxima de Daniel Friedrich Ernst SCHLEIERMACHER que propôs ser o “mal-entendido”<sup>14</sup>, o ponto de partida para qualquer espiral hermenêutica.

Ainda que a percepção de que o pensar, o sentir e o agir estejam sujeitos à sua imbricação histórico-cultural, como bem o demonstra Philippe ARIÈS<sup>15</sup>, sua exploração até as últimas consequências é um beco sem saída e isso é acentuado por Eugen DREWERMANN, em sua crítica ao Método Histórico-Crítico<sup>16</sup>, pela autoevidente razão de que ela mesma é condicionada pelas variáveis hermenêuticas, entre elas, e em especial, a sua própria historicidade. Em outras palavras, o próprio critério da historicidade é histórico. Por outro lado, a consciência deste fato, ao menos, deve suscitar a dúvida a respeito da nossa capacidade compreensiva, até mesmo daqueles textos e falas que nos são contemporâneos: Será que a partir destas três variáveis psíquicas, a inteligência, a afecção e a conação, é possível situar-se no mesmo horizonte, quiçá, fundir-se àquele(a) ou àquilo que buscamos compreender?<sup>17</sup>

Desde quando começou a indagação sobre as possibilidades interpretativas de “passagens obscuras”<sup>18</sup> da Sagrada Escritura, passando pela percepção de que trechos completos, livros inteiros e, até mesmo, o seu texto como um todo estabelecem um enigma a ser decifrado, um longo caminho foi percorrido. Suscintamente este caminho trilhou a ênfase literal, alegórica, a «empatia» com o autor, respectivamente, com seu gênio interior, sua historicidade, concentrando, então, a atenção sobre o leitor ou ouvinte, seus pré-conceitos e pressupostos, sua contextualidade, sua existencialidade, sua capacidade de recepção, para então chegar à

<sup>12</sup> Cf. C. V. GERKIN, *The living human document: Re-visioning pastoral counseling in a hermeneutical mode*, 219 pp.

<sup>13</sup> G. E. LESSING, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, pp. 31 ss. Interessante é constar que *Graben*, na língua alemã, tem também o sentido de “cova”!

<sup>14</sup> Cf. J. GRONDIN, *Introdução à hermenêutica filosófica*, p. 123ss.

<sup>15</sup> “A história é para mim o sentimento de uma tradição que vive (...). Atualmente, esta história é ainda mais necessária (...). Tendo desaparecido muitas tradições, (...) a história permite tomar plena consciência do que foi vivido espontaneamente outrora e, no final das contas, inconscientemente.” P. ARIÈS, *O tempo da história*, p. 13.

<sup>16</sup> “Só que um método absurdo de interpretação, na esteira da exegese histórico-crítica e à sombra da dogmática católica, nem permite construir em cima da constatação feita pela honestidade histórica de que a Bíblia fala em imagens, para desenvolver uma psicologia aprofundada, assim também ampliando a possibilidade de compreensão do ser humano”. Cf. E. DREWERMANN, *Religião para quê?*, p. 147.

<sup>17</sup> “No consenso ou ‘fusão de horizontes’, assim alcançado, exprime-se, então, toda uma nova maneira de compreender, que não representa já, apenas, a verdade de um ou de outro, mas pelo contrário, uma síntese sempre aberta a novas glosas e comentários, ou por outras palavras, a coisa, que é comum a ambos.” Cf. L. P. F. da SILVA, *Da “fusão de horizontes ao conflito de interpretações...”* p. 140. Cf. tb. H.- G. GADAMER, *Verdade e Método*, 736 pp.

<sup>18</sup> Cf. J. GRONDIN, *Introdução à hermenêutica filosófica*, p. 73.

problemática da linguagem que se interpõe a ambos e que culminou no mote clássico, sentenciado por Hans-Georg GADAMER, já referido antes, de que “o ser que pode ser compreendido é linguagem”<sup>19</sup>, para finalmente, retomar a interioridade, a profundidade, a inconsciência, a subjetividade que subjaz e interliga todas estas particularidades, de certa forma já antecipada por AGOSTINHO de Hipona, em sua proposição do “*verbum interius*”.

Agostinho não só criou a teoria hermenêutica reconhecidamente mais eficaz do mundo antigo, ele elaborou da maneira mais subtil o significado básico do *Logos*. Ele recorreu, para isso, à distinção estoica entre uma palavra interior e outra exterior, mas pôde mostrar que o “*verbum interius*” inabita (sic!) muito bem o *Logos* exteriorizado. No Verbo divino até foi possível falar de uma igualdade essencial de ambos. Para nós humanos, ao contrário, esta equiparação não será sempre possível, razão pela qual se faz necessária uma relação hermenêutica com a palavra expressada, para situá-la em seu horizonte adequado. O expressado não se identifica plenamente com o pensado e tencionado, embora queira ser apenas sua corporificação.<sup>20</sup>

Todos estes elementos agregados constituem uma série de variáveis a ser considerada, quando se pretende fazer qualquer ciência<sup>21</sup>, em especial, ciência do espírito (*Geisteswissenschaft*, como as ciências humanas são designadas no ambiente tudesco, ao menos desde Wilhelm DILTHEY<sup>22</sup>) e, mais distintamente, uma *hermenêutica «psicológica» da religião*. Talvez até, não obstante essa longa história, a mesma ainda se encontre em uma fase gestacional e, embora esteja longe de se estabelecer enquanto um “paradigma”<sup>23</sup> próprio, a discussão hermenêutica tenha se constituído como uma epistemologia e metodologia genuína e peculiar às ciências do espírito.<sup>24</sup> Ainda mais relevante se torna a necessidade de considerar estes aspectos escavados pela hermenêutica, quando se chega à consciência de que não são somente alguns aspectos secundários ou periféricos relativos à vida humana que são «obscuros», mas que o próprio fundamento da vida está absorto em um nimbo de mistério. É, pois, como se o mistério que subjaz à vida humana dissesse, tal qual a Esfinge, «decifra-me ou devoro-te». E qual introspecção humana ousa adentrar mais a fundo estes porões da própria vida, apropriadamente amparada simbolicamente contra a loucura, se não a própria religiosidade?

Portanto, ao invés de falarmos de *hermenêutica psicológica da religião*, temos que falar em *hermenêutica psicológica do mistério*, de hermenêutica das experiências limítrofes do ser humano, constituídas e interpretadas religiosamente; isto é, ir a busca das suas razões últimas, situadas em um pântano sombrio, “nas vertiginosas profundidades de nosso íntimo” (Arthur

<sup>19</sup> Cf. J. GRONDIN, *Introdução à hermenêutica filosófica*, p. 15.

<sup>20</sup> Cf. J. GRONDIN, *Introdução à hermenêutica filosófica*, p. 92. Da mesma fonte se nutrem as compreensões basilares de hermenêutica de M. Heidegger e de H.-G. Gadamer. Cf. IDEM, *ibidem*, p. 19. Cf. tb. R. PALMER, *Hermenêutica*, 284 pp.

<sup>21</sup> “[...] o sentido de “ciência” que vale, ainda hoje, para nós, estudiosos da religião. Trata-se de um conhecimento e de um discurso regrado e coerente, que explicita seus pressupostos e que controla e justifica seus procedimentos, e se aplica, em vários níveis de aproximação, a um fato, experiência ou realidade cultural/espiritual específicos, ou seja, à religião que se manifesta de forma plural na história por meio de vários tipos e apresentando uma estrutura fundamental.” Cf. H. L. DREHER, *Ciência(s) da Religião...*, p. 163. Cf. tb.: “o termo “ciência” nesse sentido de ciência da religião não provém, por exemplo, do positivismo de Comte, mas antes do idealismo crítico (Kant, Schleiermacher) e especulativo (Hegel, Schelling) e da fenomenologia husserliana.” IDEM, *ibidem*, p. 163 (nota 8).

<sup>22</sup> Cf. W. DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1883.

<sup>23</sup> Cf. T. S. KUHN, *As estruturas das revoluções científicas*, 218 pp.

<sup>24</sup> Cf. a clássica proposição de W. DILTHEY, *Ideias acerca de uma psicologia descritiva e analítica*, 2008.

SCHOPENHAUER)<sup>25</sup>, muito além das capacidades compreensivas conscientes. É, neste sentido, tarefa genuína da Psicologia da Religião, enquanto ciência humana hermenêutica, adentrar e explorar esta dimensão obscura da existência humana, condensada em sua interpretação religiosa, abscôndita empós suas formas de manifestação através da linguagem falada ou escrita, quiçá conscientes. Este lado misterioso, ainda não-revelado, quer, por sua própria natureza, vir à luz, desvelar-se, manifestar-se, para que o ser humano, justamente face à experiência limítrofe de sua existência, conheça a si mesmo, no sentido de conferir um sentido plausível à sua vida.

Portanto, não é na superfície, no evidente, no que se mostra, no manifesto, no «*phainesthai*» (a raiz grega de «fenômeno»), que encontramos aquilo que (co)move as pessoas religiosamente. É no subterrâneo, nas fronteiras abissais de seu ser que *a coisa* (o *Es* de Sigmund FREUD) se situa; embora, naturalmente, deva admitir-se que esta pode ser «conjurada», e muitas vezes o é, por fatores «exteriores». Está além da forma e do conteúdo, do certo e do errado, do bem e do mal e ao revelar-se de maneira efêmera às pessoas, em suas experiências limítrofes de vida, aparece de forma atrofiada, desfigurada, bizarra, deficiente e limitada, através de relatos falados e escritos. Isso impõe à Psicologia (Hermenêutica) da Religião uma tarefa «arqueológica», quiçá «paleontológica», pois ela terá que abrir um caminho até este nível mais profundo, em meio ao entulho de lugares-comuns, de falas estereotipadas, de nivelamentos morais, dogmáticos e de «sujeições» ao *Zeitgeist* (espírito da época). Como afirmara Carl Gustav JUNG, é necessário adentrar ao “espírito da profundeza”.<sup>26</sup> E é precisamente este o caminho a ser percorrido, uma vez que o acesso direto é vedado ao hermeneuta por «espadas de fogo». Significa, pois, que o primeiro passo hermenêutico, a ser necessariamente dado, é essa prospecção daquilo que desfiguradamente pode se tornar manifesto, abrindo caminho em direção ao inefável.

Deduz-se do que foi dito até aqui, que os modelos hermenêuticos capazes de auxiliar nesta empreitada de escavação da interioridade, sob a exterioridade, são limitados. Embora os acessos a estas camadas subterrâneas da vivência religiosa possam ser preparados por pressupostos hermenêuticos excêntricos, como os psicossociológicos, os comportamentais<sup>27</sup>, enfim, todos aqueles que atribuem ao meio à prerrogativa de modelar a experiência religiosa, é nos modelos que enfatizam o caráter *sui generis* da *vivência*, particular, subjetiva, efêmera, intuída, religiosa, que encontramos um caminho para a busca de sua compreensão. E este paradigma já foi posto desde as próprias origens deste escrutínio da alma inaugurado por William JAMES<sup>28</sup>, Rudolf OTTO<sup>29</sup> e outros, através da ciência psicológica da religião, cujos antecessores mais remotos podem ser encontrados na própria Bíblia Sagrada, entre os assim chamados, «livros sapienciais», nos Salmos, no proeminente «hermeneuta» do Cristianismo, o apóstolo Paulo (caso contrário, como compreender a célebre passagem da Carta aos Romanos 7.15, 19: “Não faço o que prefiro, e sim o que detesto”; “Não faço o bem que prefiro, mas o mal que não quero”), na filosofia grega (especialmente no *Fedro* de PLATÃO<sup>30</sup>) e em AGOSTINHO de Hipona (*Confissões*<sup>31</sup>), no Pietismo (por exemplo, na obra de Phillip Jacob

<sup>25</sup> Cf. A. SCHOPENHAUER, *O livre arbítrio*, p. 174.

<sup>26</sup> “Viste que todas as tuas profundezas estão cheias de loucura?” C. G. JUNG, *O livro Vermelho*, p. 308. Em outra passagem: “A graça que me aconteceu deu-me fé, esperança e ousadia suficiente para não continuar resistindo ao espírito da profundeza, mas falar suas palavras.” IDEM, *O livro Vermelho*, p. 308. Cf. tb. F. L. M. de SOUZA, *O livro vermelho de Jung...*, 2015.

<sup>27</sup> “As ciências sociais são, no contexto deste conceito de ciência, disciplinas auxiliares da ciência da religião, que é uma disciplina das ciências do espírito ou humanas, se se preferir.” Cf. H. L. DREHER, *Ciência(s) da Religião...*, p. 164.

<sup>28</sup> Cf. W. JAMES [1902], *As variedades da experiência religiosa*, 2015.

<sup>29</sup> Cf. R. OTTO, *O sagrado...* 224 pp.

<sup>30</sup> Cf. PLATÃO, *Fedro*, 2011.

<sup>31</sup> Cf. AGOSTINHO, *Confissões...*, 2017.

SPENER, *Pia Desideria*<sup>32</sup>) e, por conseguinte, em Friedrich Daniel Ernst SCHLEIERMACHER (*Über die Religion*)<sup>33</sup>.<sup>34</sup>

Entre estes caminhos estão aqueles que dão ênfase à *compreensividade*, ainda que não se devam descartar definitivamente àqueles que privilegiam a sua descrição funcional – porém, situando-os devidamente como uma atividade exploratória inicial, adicional ou ilustrativa – é que podemos encontrar as pré-condições mais favoráveis. Entendam-se estes, enquanto os que se orientam na fragilidade, no sentimento de incompletude, no déficit ontológico experienciado pelo ser humano e que, em relação ao qual este reage com angústia difusa e medos localizados. É este o poço mais profundo a ser escavado para ir à busca das águas cristalinas de uma vida plena, sem sequelas, doenças e, se possível, eterna, algo ansiado pelas pessoas em todos os tempos e lugares, através da religião, se bem que, também, em outras coisas, que, todavia, e muitas vezes, se demonstram como estereis e fúteis e que, com certo grau de realismo, jamais serão encontradas plenamente, ao menos, em vida.

Diante deste quadro de aplicação do grande filtro da exploração do «Mistério» na alma humana, o universo de referenciais hermenêuticos de caráter psicológico precisa ser reorientado telescopicamente. Historicamente são aquelas hermenêuticas que postulam a existência, na profundidade do ser, de um lado sombrio da alma, que determina fundamentalmente a vida humana, e cuja estratégia arqueológica é fazer com que este se manifeste; isto é, se revele; ou seja, aquelas que se convencionou chamar de “Psicologias do Profundo”<sup>35</sup>. E, também, aquelas hermenêuticas, que em parte estão fundadas nas primeiras, e que pretendem interpretar a vida psíquica humana a partir do conceito de *Selbst*, *Self* ou ainda, *si-mesmo*<sup>36</sup>. Ambas podem assumir o caráter de hermenêuticas *remitologizantes* e/ou *demitologizantes* e/ou de hermenêuticas *compreensivas* e hermenêuticas *descritivas* ou *explicativas*, como tão paradigmaticamente propôs Wilhelm DILTHEY.<sup>37</sup>

## 2.1. Hermenêutica psicológica

Para ser possível uma hermenêutica psicológica da religião é preciso perguntar inicialmente se todas as interpretações psicológicas podem ser consideradas hermenêuticas. Definitivamente, não! Deveriam ser, mas nem sempre o são! «Hermenêuticas» podem ser consideradas somente aquelas que se questionam em relação aos seus próprios pressupostos interpretativos (e dentre

<sup>32</sup> P. J. SPENER, *Pia desideria*, 2005.

<sup>33</sup> Friedrich D. F. SCHLEIERMACHER, *Sobre a religião...*, 2000.

<sup>34</sup> Para uma visão mais abrangente, confira: H.-J. FRAAS, *A Religiosidade Humana*, p. 13-24.

<sup>35</sup> Também denominada de psicologia profunda, essa corrente psicológica possui diversos matizes, desde a Psicanálise que remonta a S. FREUD, a Psicologia Analítica, de C. G. JUNG ou a Psicologia Individual de A. ADLER, bem como, todas as derivações posteriores. Essas se caracterizam por terem como núcleo comum e fundamental a proposição do conceito de inconsciente: “a corrente que se denomina em sentido amplo ‘psicologia profunda’, a fim de não a reduzir unicamente à psicanálise freudiana, tem como denominador comum defender a existência de uma dimensão inconsciente na personalidade, à qual se dá um papel primordial em sua dinâmica.” Cf. A. ÁVILA, *Para conhecer a psicologia da religião*, p. 31. Também podem ser incluídas entre estas as releituras, como p. ex., “a teoria das relações objetivas, na versão winnicottiana” (cf. G. PAIVA, *Teorias contemporâneas da psicologia da religião*, p. 348).

<sup>36</sup> Neste contexto se inserem compreensões que, de um lado, se remetem a um processo profundamente interior (como por exemplo, em C. G. JUNG. Cf. IDEM, *Aion – Estudo Sobre o Simbolismo do Si-mesmo*, 2011; M. STEIN, *O mapa da alma*, 2006); enquanto que de outro, aquelas que destacam a prerrogativa social intrinsecamente associada, como por exemplo, as recentes teorias do “Self Dialógico” (H. J. M. HERMANS e H. J. G. KEMPEN. In: J. A. van BELZEN, *Cultura, Religião e Self-Dialógico...*, pp. 30-52).

<sup>37</sup> Cf. W. DILTHEY, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, 1894; W. DILTHEY, *Ideias acerca de uma psicologia descritiva e analítica*, 2008; IDEM, *O surgimento da hermenêutica*, p. 11-32.

estes, especialmente, os antropológicos e cosmovisivos<sup>38</sup>) e que, portanto, com certa autocrítica e humildade, absolutamente indispensável a toda e qualquer atividade acadêmica, reconhecem a relatividade e a parcialidade de suas próprias premissas e asserções e as assumem conscientemente. Em outras palavras, «hermenêuticas» são aquelas interpretações que não absolutizam suas pré-compreensões para, em favor de um diálogo profícuo, sob a forma de um evento, de um acontecimento, de um encontro, de um diálogo crítico, transformarem e se deixarem transformar pelo processo de busca da compreensão.

## 2.2. O inconsciente como hipótese hermenêutica

A inferência da existência de um lado impreciso, difuso, velado, na alma começa a ganhar contornos nas *petites perceptions* (“pequenas percepções”) de Gottfried Wilhelm LEIBNIZ. Da miríade de impressões sensoriais, o ser humano somente seria capaz de se concentrar em algumas específicas a cada vez, remanescendo as demais em um limbo nebuloso, variando em grau de intensidade e extensão. Certamente qualquer uma das demais, ou mesmo um conjunto delas, poderia vir a ocupar o arcano da consciência, bastando para isto que algum evento fortuito dirigisse a atenção da mesma àquelas.<sup>39</sup>

Desde então, especialmente na época denominada grosso modo de Romantismo, e em especial, em sua variante teuta, esta especulação em torno da hipótese da existência de uma dimensão extrínseca à consciência, ganhou força. Tanta, que se passou à ideia de que esta, inclusive, fosse a mais elementar ao psiquismo humano. Que a consciência racional, aquela tão drasticamente dimensionada por René DESCARTES, no seu mote, *cogito, ergo sum*<sup>40</sup> (“penso, portanto sou”), não passaria de um mero facho de luz em meio a um oceano abissal e sem fronteiras de trevas. Esta “verdadeira África interior” (Jean PAUL<sup>41</sup>) seria tão determinante para a vida humana que não poderia nem deveria ser ignorada. Ao contrário, deveria ser explorada, trazida à luz, para enriquecer a vida consciente. Assim, Carl Gustav CARUS pode postular o aforismo: “o inconsciente é a chave (hermenêutica) para o consciente!”<sup>42</sup>

Poetas como NOVALIS<sup>43</sup>, Jean PAUL<sup>44</sup>, Johann Christian Friedrich HÖLDERLIN<sup>45</sup> e, inclusive, Johann Wolfgang von GOETHE<sup>46</sup>, exploraram e trouxeram à tona a ambivalência característica destas profundezas da alma humana, marcada por humores de natureza contraditória. De um lado a nobreza, a bondade, a largueza e a mansidão do espírito e de outro, a agressividade, a destrutividade, a ipseidade, a incomunicabilidade e a melancolia profunda. A via de acesso a estes recônditos da alma humana, sob este viés Romântico, se dá pela genialidade do artista, que, com sua intuição aguçada, logra penetrar esta vasta escuridão, trazendo à luz, sob a forma sublime da arte, notoriamente poética, mas também pictórica, musical, alguns fragmentos das amplidões opacas ali contidas.

<sup>38</sup> Cf. M. UTSCH, *Tarefas e limites da psicologia da religião...*, 2013. Cf. tb. IDEM, *Religião e Psicologia*, 2013.

<sup>39</sup> Cf. S. V. NOÉ, *Am Anfang war das Es...*, p. 182 ss.

<sup>40</sup> Cf. R. DESCARTES, *Discurso do Método*, 1637.

<sup>41</sup> Pseudônimo do poeta Johann Paul Friedrich RICHTER. Cf. C. OTTO (Org.): *Jean Paul: Selina oder über die Unsterblichkeit*, 1827. Cf. Tb. NOVALIS, *Fragmentos de Novalis*, 1993.

<sup>42</sup> Cf. S. V. NOÉ, *O inconsciente é a chave para o consciente*, pp. 144-168.

<sup>43</sup> Pseudônimo do poeta Georg Philipp Friedrich von HARDENBERG.

<sup>44</sup> Pseudônimo do poeta Johann Paul Friedrich RICHTER. Cf. IDEM, *Hesperus*, 1795.

<sup>45</sup> Cf. F. HÖLDERLIN, [1826]. Poemas. Trad. José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

<sup>46</sup> “O sentir é tudo; nome é som e fumaça”. Cf. R. OTTO, op. cit., p. 33. Ou a citação completa na versão de Agostinho d’Ornellas: “Com esse sentimento o peito inunda e quando nele imersa te sentires, o nome então lhe dá que mais quizeres: Delícia, coração, ou Divindade. Nome não acho, o sentimento é tudo, o nome é rumor vão, o nome é fumo, que o brilho dos ceus tolda e offusca!” J. W. von GOETHE, *Fausto*, 1867.

Quanto mais fundo explora estas camadas subterrâneas à consciência, tanto mais este gênio romântico mergulha na tragicidade da existência humana, marcada pela solidão e pelo desamparo (a qual S. FREUD essencialmente designou como sendo o sentimento de desamparo – “*Hilflosigkeit*”<sup>47</sup>) e da sensação de impossibilidade de reconciliação consigo mesmo, com os outros, com o mundo e com Deus; e, no limite, com a descoberta de que não conhece a si mesmo, não sabe o destino para o qual é impiedosamente empurrado e que é governado por forças, que não sabe e nem é capaz de orientar para uma direção mais apropriada. O ser humano é revelado na arte romântica como um estrangeiro em seu próprio país, um alienado de si mesmo, até os limites do ser. E os versos fruem deste amargor, transformando o lúgubre em alento, a desolação em conforto:

Temos olhos que a noite abriu em nosso interior, mais divinos que aquelas estrelas brilhantes. Sua visão alcança além dos incontáveis hóspedes mais pálidos da noite. Sem auxílio da luz eles penetram as profundezas que abrangem as regiões elevadas com inefável delícia. Glória à rainha do mundo, à grande profetisa dos mundos mais sagrados, à mãe cuidadosa do delicioso amor! Ela mandou-te a mim, tu a mais suavemente amada, sol gracioso da Noite. Agora desperto, pois sou teu e meu. Fizeste-me conhecer a Noite, entregaste-a a mim para que se tornasse minha vida; tu fizeste de mim um homem. Consumas meu corpo com o ardor de Minh’ alma, de modo que eu, tornado ar purificado, possa misturar-me completamente contigo, e assim, nossa noite de núpcias durará eternamente.<sup>48</sup>

Tem-se a robusta impressão de que o gênio Romântico não se aventura por estas paragens profundas, para então trazê-las à luz, à consciência racional; mas que, quanto mais este se demora nestas recônditas paisagens da alma, mais deleite e fascínio lhe sobrevêm, de modo a cada vez mais querer demorar-se nelas. Ali ele encontra o verdadeiro ser do ser humano, que é um ser para a morte e aprende, ao invés de angustiar-se em relação à mesma, a considerá-la como uma companheira de jornada e até conselheira. Os seres mitológicos que povoam este universo interior já não precisam mais ser escondidos, alijados da vida, com salvo-conduto apenas para manifestarem-se através dos sonhos, da loucura e das crenças religiosas; mas, através da genialidade do artista romântico, podem acompanhar a vida do ser humano e servir de fonte de inspiração e de busca pelo sublime, maravilhoso e fantástico inerente à sua alma. Através desta entelêquia, pois, se fundem o *sensus numinis* e a estética, ainda que, com certo grau de morbidez.

Para além de uma crítica ao Racionalismo, esta fase de desenvolvimento do espírito humano, conhecida através do Romantismo, não representa tão somente uma antítese àquele, mas inverte a própria posicionalidade da mesma, colocando-a no lugar da própria tese, cuja antítese passa a se tornar a compreensão iluminada da alma humana. Poder-se-ia, neste sentido, falar da instauração de uma hermenêutica *remitologizante*, na qual o objetivo último não se resume à exploração desta vastidão interior, para então dissecá-la com as ferramentas da razão, a técnica e a ciência moderna, conforme o gênio temporão iluminista, Sigmund FREUD, posteriormente, veio a preconizar.

Preocupa-se, muito mais, em encontrar a linguagem adequada para adentrar este mundo e permitir que outras pessoas, somente parca- e debilmente participantes da genialidade inerente ao artista, possam dele fruir, como meio para tornarem suas vidas mais verdadeiras e autênticas. Não basta apenas descrevê-lo, fazer uma tomografia da sua existência,

<sup>47</sup> S. FREUD, *Massenpsychologie und Ichanalyse*, 1922; IDEM, *Die Zukunft einer Illusion*, 1927 e IDEM, *Das Unbehagen in der Kultur*, 1930. Cf. tb.: P. M. RODRIGUES, *Religião, ciência e arte como respostas ao desamparo humano: a perspectiva de Sigmund Freud*. 2009.

<sup>48</sup> Novalis (Georg Philipp Friedrich von HARDENBERG, 1772-1801), *Hinos à Noite*, 1998.

interpretá-lo com a linguagem dos conceitos, traduzi-lo; isto é, convertê-lo de sua natureza mitológica em noções formais, para então descrever a sua função e o seu destino. Ainda que isto seja possível, e até desejável, como as interpretações psicanalíticas freudianas e junguianas dos sonhos, cerca de um século mais tarde, o demonstram, sua verdadeira riqueza só será mantida, à medida que a própria linguagem coadunar com a arbitrariedade deste mundo (quase) inefável. É, pois, na arte de modo geral e na poesia, de maneira especial, que acontece esta emergência da maneira mais genuína e apropriada, trazendo à luz a pedra rara em seu estado mais radiante, natural e, por isso, bruto, para, só então, ser lapidada através da linguagem poética.

Nautas nesta vastidão interior, como Carl Gustav CARUS, procuraram, por isso, não só explorar estas riquezas profundas com as ferramentas da medicina, da psicologia, da filosofia, da literatura, mas também, dentro das suas limitações, através da arte pictórica (cf., p. ex., a obra "*Heimkehr der Mönche ins Kloster*"<sup>49</sup>), no seu caso, seguindo as sendas já traçadas por seu mestre Caspar David FRIEDRICH (cf., p. ex., o quadro "*Der Wanderer über dem Nebelmeer*"<sup>50</sup>). Certamente, já no século XX, Carl Gustav JUNG não só deu continuidade ao seu nome, à admiração a Johann Wolfgang von GOETHE e a tantas coisas mais, como também, a este caminho exploratório redescoberto<sup>51</sup> no Romantismo, inclusive, através do auxílio de outra linguagem pictórica, como as mandalas, representadas de forma artística nos incunábulo em seu *Liber novus* (O livro vermelho)<sup>52</sup>.

Daquilo que foi dito, depreende-se que o *gênio* romântico, aquele carregado pelo espírito do *Sturm und Drang* (tempestade e ímpeto), tem por companhia de jornada, a loucura, por um lado e, por outro, o suicídio e a morte, esta muitas vezes, precoce e após intenso sofrimento sob o mal da tísica. Com isso, assinala-se a conexão entre a introspecção e a melancolia, assunto este já antecipado pela filosofia grega.<sup>53</sup> Quanto mais se adentra o breu no qual está envolto o próprio fundamento da vida, do ser, tanto mais se corre o risco da perda do interesse pela "insustentável leveza do ser"<sup>54</sup>. Carl Gustav CARUS descreve este percurso da alma neste processo de direcionar sua atenção à interioridade, como um gradativo apagar da luz, tal qual ocorre no lusco-fusco, portanto, correlato ao adormecimento. Os sentidos exteriores vão pouco-a-pouco perdendo sua intensidade e o sentido interior vai assumindo o controle de todas as funções do corpo humano. Neste sentido, o referido autor propõe uma espécie de círculo hermenêutico no qual o espírito humano que alcançou a autoconsciência, a partir de um estado de inconsciência originário, retorna ao mesmo, para a gradativa busca pela

<sup>49</sup> Trad.: *O retorno dos monges ao monastério*.

<sup>50</sup> Trad.: *O caminhante sobre o mar de neblina*.

<sup>51</sup> "Redescoberto", pois já em Agostinho temos a referência em *De Trinitate* ao "*logos interior*", sem ignorar o *γνώθι σεαυτόν* [conhece-te a ti mesmo] do templo de Apolo em Delfos.

<sup>52</sup> C. G. JUNG, *O livro vermelho*, 2010.

<sup>53</sup> Este "humor melancólico" também irrompe em outros contextos histórico-culturais, p. ex., na Renascença através da arte de Albrecht Dürer ou no Barroco: "Eu, mãe de sangue denso, fardo putrefato pesando sobre a terra quero dizer quem sou, e o que por meu intermédio pode vir a ser. Sou a bílis negra, primeiro encontrada no latim, e agora no alemão, sem ter aprendido nenhum dos dois idiomas. Posso, pela loucura, escrever versos tão bons como os inspirados pelo sábio Febo, pai de todas as artes. Receio apenas que o mundo possa suspeitar de mim, como se eu pretendesse explorar o espírito do inferno. De outra forma, eu poderia anunciar, antes da hora, o que ainda não aconteceu. Enquanto isso permaneço uma poetisa, e canto minha própria história, e o que sou. Devo essa glória a um nobre sangue, e quando o espírito celeste em mim se move, inflamo rapidamente os corações, como uma deusa. Eles ficam então fora de si, e procuram um caminho mais que terrestre. Se alguém viu alguma coisa atrás das sibilas, isso aconteceu graças a mim. A. TSCHERNING [1655], *Melancholey Redet selber*, p. 170.

<sup>54</sup> Cf. M. KUNDERA, *A insustentável leveza do ser*, 1983.

plena satisfação de sua necessidade autocompreensiva e regenerativa de sua saúde emocional e física.<sup>55</sup>

### 2.3. O *sentimento* como hipótese hermenêutica demitologizante

Da já clássica distinção do conceito das atitudes humanas sob três fulcros, a cognição, a conação e a afecção, possivelmente esta última deva ser considerada como aquela que desencadeou uma ampla plataforma de pesquisa genuína para uma hermenêutica do mistério religioso. É no sentimento (*Gefühl*) que repousa a força e a vitalidade da religião e sob o qual, nas palavras de Julia KRISTEVA “escondem-se o sofrimento do discurso religioso e do racionalismo, este ou aquele mal-estar ou inquietação, mais estritamente pessoais”.<sup>56</sup> É este o arcano no qual habitam os “fantasmas”<sup>57</sup> mais recônditos da alma humana: “[...] os fantasmas são discursos de amor para um outro impossível – sempre insatisfatório, fugaz, incapaz de preencher minhas demandas ou meus desejos.”<sup>58</sup>

A maestria que a psicanálise nos ensina, notadamente através de seu célebre fundador, é metamorfosear estes sentimentos em linguagem, em um discurso, em uma narrativa, a partir do seu método precípua de transferência e contratransferência dos mesmos à função de pai amoroso exercida pelo analista. Deste modo, “ao desnudar para meu analista as demandas e os desejos que me atravessam que eu os faço alcançar a potência da palavra e introduzo da mesma feita, essa palavra em todos os vãos reputados inomináveis da significância. Eu alcanço, assim, os meus sintomas, orquestro ou apago com maior ou menor habilidade meus fantasmas.”<sup>59</sup> A já referida autora resume este processo da seguinte maneira: “Eu os levo, pois, a sério, mas referindo-os ao passado e, sobretudo, ao fazê-los reviver na cura, os queimo. Eles não vão desaparecer por causa disso; vão no máximo assumir uma nova configuração, mais benéfica, esperamos, para o sujeito e seus circunstâncias”.<sup>60</sup>

Esta função “terapêutica” lembra justamente àquilo que é intentando por muitas religiões, notadamente pelo cristianismo, pois, “por insistir nessa função paternal, o cristianismo conduz à formulação pré-consciente dos fantasmas essenciais, que margeiam os desejos dos homens [sic]”<sup>61</sup>, por exemplo, através de seu credo: “[p]ara o analista, entretanto, as representações sobre as quais assenta o Credo daquele que ora são fantasmas que revelam desejos ou traumatismos essenciais, e em hipótese alguma dogmas”.<sup>62</sup>

Em outras palavras, neste sentido, tanto a hermenêutica psicanalítica, quanto a religiosa, ao mergulharem nas profundezas envoltas pelo nimbo do mistério e que se assentam sobre o soalho da alma humana, seguem uma mesma lei áurea, qual seja, a de modelar através da palavra, da linguagem, estes conteúdos inconscientes ou pré-conscientes de modo que aquilo

<sup>55</sup> “Sim, quando então se nos torna evidente, que tudo aquilo que denominamos de ciência da alma consciente, se resume a uma investigação e a uma busca das condições e das leis, responsáveis pela regência inconsciente contínua da diversidade do que é vivo, ao redor e dentro de nós, dos astros às células sanguíneas, então surge em nós um círculo próprio do mundo das ideias, o qual se desenvolve a partir do estado inconsciente em direção ao consciente e, enquanto tal, novamente busca da forma mais prioritária o inconsciente e que somente se satisfará por uma possível compreensão do mesmo.” C. G. CARUS, *Psyche*, p. 13.

<sup>56</sup> J. KRISTEVA, *No princípio era o amor: psicanálise e fé*, p. 7 s.

<sup>57</sup> Note-se que estes “fantasmas” possivelmente se referem às *fantasias* freudianas, idiossincriticamente compreendidas como *phantômes* por J. LACAN.

<sup>58</sup> J. KRISTEVA, *No princípio era o amor: psicanálise e fé*, p. 17.

<sup>59</sup> J. KRISTEVA, *No princípio era o amor: psicanálise e fé*, p. 17.

<sup>60</sup> J. KRISTEVA, *No princípio era o amor: psicanálise e fé*, p. 17.

<sup>61</sup> J. KRISTEVA, *No princípio era o amor: psicanálise e fé*, p. 55.

<sup>62</sup> J. KRISTEVA, *No princípio era o amor: psicanálise e fé*, p. 60.

que ora era *isso* seja metamorfoseado em *ego*. Dito de outra maneira, como o didáscalo vienense nos ensina, através da expressão sob a forma de linguagem inteligível, é que o inconsciente se torna consciente e, com isso, parte do assombro que lhe é característico, perde seu poder terrificante. Deste modo, esta arqueologia do mistério da alma humana supõe um ser com demandas anterior à linguagem. A linguagem é um recurso para categorizar, ordenar, modelar, em uma palavra, racionalizar, essas necessidades pré-existentes, dando-lhes um destino compreensível e, com isso, solapando-lhes o seu poder, por vezes, arrasador, já que sua origem, quiçá na maior parte das vezes, se fundamenta na *destrudo* e não no *eros*.

Mas e se o próprio material psíquico, bem como, sua própria função já não representa nada mais que um reflexo, um eco, um ressonar da própria linguagem? Isto é, e se a cultura, notadamente através da linguagem, é que tenha sido aquela que previamente modelou a psique humana tal qual essa ora se apresenta, com suas respectivas angústias e tentativas mais ou menos adequadas para lidar com elas? Ou seja, dito de forma cabal, que na verdade os “fantasmas” que pululam em nosso imo, nada mais seriam do que reflexos da cultura na qual somos inseridos, e, por sua vez, introjetados e apropriados através da linguagem. Ou ainda, se aquilo que nela se apresenta é tão somente linguagem e nada mais que linguagem e, com ela, o mundo que ela representa? Esta ao menos parece ser a indicação de Hans-Georg GADAMER, a partir da referência a AGOSTINHO de Martin HEIDEGGER:

Sob a palavra interior, no entanto – seja isso clareado de uma vez por todas –, não se imagina nenhum mundo privado ou psicológico anterior, que já estaria estabelecido antes da expressão verbal. Trata-se daquilo que tende a exteriorizar-se na linguagem pronunciada. A linguagem exteriorizada é a depositária de um anseio que deve ser ouvido como tal. Não existe um mundo “pré-lingüístico”, porém apenas um mundo direcionado para a linguagem, que procura expressar o pronunciável na palavra, sem que o consiga plenamente. Esta dimensão hermenêutica da linguagem é a única universal.<sup>63</sup>

Esta compreensão é singelamente desmentida pela experiência de que há angústias ubíquas, elementares (Sigmund FREUD fala em *Urangst*<sup>64</sup> – «angústia primordial»), e que se apresentam, se bem que sob roupagens diversas, espaiadas por todas as culturas, não obstante, as variáveis de espaço e de tempo, e, especialmente, no que concerne a este aspecto, sob expressões idiomáticas distintas. Não o fora assim, mal se poderia falar de clássicos da literatura universal, obras primas da pintura ou escultura, imortais, ou de melhores filmes de todos os tempos. Pois que, deveras, sua universalidade é justamente assegurada por este duplo aspecto do «numinoso», que logra abalar o ser humano em sua essência, tanto no sentido de fasciná-lo quanto de assombrá-lo, ainda que se encontre isolado em meio à nação *Sámi* no extremo ártico ou em meio a uma metrópole qualquer, culturalmente hiperventilada. Acaso também não é ubíqua a experiência do *in-die-Welt-geworfen-Sein*<sup>65</sup> e o grito primal de angústia que se ouve desde sempre a cada criança trazida à luz? Ou, como já demarcava Wilhelm DILTHEY, no ocaso do século XIX: “[a]ssim, toda a análise do facto religião recorre a conceitos como sentimento, vontade, dependência, liberdade, motivo, que só podem ser clarificados num contexto psicológico.”<sup>66</sup>

### 3. A psicologia como *desmistificadora* do mistério

<sup>63</sup> Cf. J. GRONDIN, *Introdução à hermenêutica filosófica*, p. 21.

<sup>64</sup> Cf. Z. ROCHA, *Desamparo e Metapsicologia: para situar o conceito de desamparo no contexto da metapsicologia freudiana*, pp. 331-346.

<sup>65</sup> Trad.: “Ser-jogado-no-mundo”. Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 2006.

<sup>66</sup> Cf. W. DILTHEY, *Ideias acerca de uma psicologia descritiva e analítica*, p. 19.

É sob esta questão crucial que se encontram Psicologia, Religião e Hermenêutica, portanto, Filosofia. É a razão, são as atitudes ou são os sentimentos que, em última análise, *movem* o ser humano? É a vontade<sup>67</sup>, é a busca por poder<sup>68</sup>, por sentido<sup>69</sup> ou são suas pulsões<sup>70</sup>? Há dentro do ser humano um princípio “extrínseco”, que o impele a um destino inexorável, retraído e envolto em mistério? Há motivos exteriores e interiores, inferiores e superiores, triviais e supremos? Estas são as questões basilares sobre as quais se fundam as buscas do ser humano através dos tempos e lugares nestas três áreas de exploração de sua interioridade, sob o impacto da exterioridade.

Para responder, ao menos parcialmente, estas inquiuições, propomos dois caminhos que necessariamente compõem o círculo hermenêutico da ainda possível fruição do mistério hoje: por um lado, o recurso a certa psicologia, pela sua própria constituição, *hermenêutica*, como processo crítico e autocrítico inicial indispensável para a desmistificação do mistério, anuviado por narrativas sobre o sentir, o agir e o pensar não mais diretamente compreensíveis ao ser humano hodierno. Sob esta perspectiva também se situam o projeto de “demitologização”, sob o viés teológico, de Rudolf BULTMANN<sup>71</sup>, bem como, a perspectiva do Método Histórico-Crítico, que praticamente se tornou o esteio da exegese bíblica, desde o século XIX.<sup>72</sup> E, do ponto de vista psicológico-filosófico, o recurso à hermenêutica da suspeita, que sempre indicará para a precariedade de qualquer linguagem humana, seja ela simbólico-analítica ou racional-científica, para exprimir a vastidão interior *in*consciente do ser humano.

Como vimos anteriormente, este momento pré-reflexivo, quicá inconsciente, que resguarda os tesouros ocultos da psique humana, tão sinteticamente condensados sob a epígrafe *Anschauung und Gefühl*<sup>73</sup> [intuição e sentimento] por Friedrich Daniel Ernst SCHLEIERMACHER tem um ímpeto peculiar, qual seja o de, por sua própria natureza, impelir-se a vir à tona, a manifestar-se, a revelar-se. Todavia, em sua crueza, estes conteúdos podem não só ser ameaçadores, como também, e muitas vezes este é o caso, também e justamente no contexto religioso, como muitos exemplos o comprovam ao longo da história, destrutivos, aniquiladores e devastadores, do próprio sujeito e daqueles que, no caso de líderes de seitas, em um comportamento que Abraham Harold MASLOW classificara como “anaclimáxico”<sup>74</sup>, se acercam dos mesmos e são envolvidos pelos seus delírios de grandeza e fantasias apocalípticas. Por outro lado, podem, e efetivamente se manifestam fantástica-, gloriosa-, e majestaticamente, provocando justamente o efeito contrário, qual seja o de ampliar a sintonia do sujeito consigo mesmo, com os outros, com o cosmo e com o próprio Deus.

Por isso, eles, os sentimentos, os afetos, as emoções, os tesouros não lapidados, precisam encontrar vias seguras para vir à luz, para emergirem do imane oceano abissal obscuro da psique humana. A Psicanálise, bem como, outras formas psicoterápicas, dispõe para tal do ambiente protegido da práxis psicanalítica, não por acaso, mobiliada com um divã. Como nos

<sup>67</sup> Cf. A. SCHOPENHAUER, *O mundo como vontade e representação*, 1819.

<sup>68</sup> Cf. A. ADLER, *El sentido de la vida*, 1933.

<sup>69</sup> Cf. V. E. FRANKL, *Em busca de sentido*, 1946.

<sup>70</sup> Cf. S. FREUD [1915], *Pulsões e destinos da pulsão*, pp. 133-173). Note-se que a palavra alemã usada por S. Freud é *Trieb*, a qual remete ao campo semântico «daquilo que confere impulso a» e que, naturalmente, deve ser distinguido, como o próprio S. Freud o faz, da noção de «instinto»: “Em todo caso, ele [Freud] nunca os junta [os termos *Trieb* e *Instinkt*], nunca os opõe, ele na verdade nunca os comparou”. Cf. J. LAPLANCHE, *Pulsão e instinto*, p. 6.

<sup>71</sup> Cf. R. K. BULTMANN, *Demitologização: coletânea de ensaios*, 2013.

<sup>72</sup> Cf. E. DREWERMANN, *Tiefenpsychologie und Exegese*, 1992. Cf. tb. a reação crítica de G. LOHFINK, *Tiefenpsychologie und keine Exegese...*, 1987.

<sup>73</sup> Cf. F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Sobre a Religião*, p. 169-175 (recensão).

<sup>74</sup> Cf. A. ÁVILA, *Para conhecer a Psicologia da Religião*, pp. 56, 74.

ensina Carl Gustav CARUS, a imersão neste oceano profundo inconsciente é correlata ao lusco-fusco, quando gradativamente as luzes da mente desperta e vigilante vão esvanecendo.<sup>75</sup> Só assim as censuras, que devem ser compreendidas como reações justamente à angústia em relação ao «Leviatã»<sup>76</sup> que domina estas paragens interiores, podem perder provisoriamente parte de seu poder repressor, sem, contudo, deixar o sujeito exposto e indefeso, e assim, ameaçado pela autodestruição.

Já a Religião, de modo geral, e o Cristianismo de modo particular, dispõem também de tal ambiente protegido, que, todavia, demasiadas vezes, por carência de compreensão da alma humana, é mal-usado e até ignorado por seus guardiões; ou seja, todos aqueles e aquelas que zelam por aquilo que classicamente era chamado de «cura d'almas». Este espaço seguro não só é dado pelas próprias Escrituras Sagradas, que segundo Eugen DREWERMANN, a partir de uma hermenêutica psicanalítica, nada mais são do que expressões da angústia humana sincrônica a todas as épocas e lugares, bem como, maneiras criativas encontradas outrora por outras pessoas, através do recurso ao simbolismo religioso, para lidar construtivamente com as mesmas.

Mas também as tradições religiosas, os credos, as liturgias, os cânticos e as orações, bem como, toda uma gama de grupos terapêuticos, que se aninham sob o seio das comunidades religiosas, assumem esta função protetora em relação às torrentes vertiginosas que por vezes irrompem, em alguns sujeitos mais e outros menos, com mais ou menos poder e intensidade, dos domínios ocultos ao estado psicossocial vigilante. O que todas estas vias de manifestação, e por que não, de revelação, têm em comum é que elas representam, tais quais as rotas dos peregrinos, uma senda segura, conhecida, livre, protegida, amparada, consolidada, ainda que muitas vezes árdua, para que os tesouros da alma humana possam aflorar, sem que se incorra ao perigo da loucura, isto é, da falta absoluta de domínio sobre os mesmos.

Por outro lado, a psicologia da personalidade que se tornou ao longo dos tempos um dos troncos mais robustos da hermenêutica do mistério no contexto da Psicologia da Religião, nos indica que a experiência da angústia pode ser tipificada segundo algumas estruturas fundamentais. Fritz RIEMANN<sup>77</sup>, por exemplo, propôs que estas estruturas básicas da personalidade se constituíam desde a mais tenra idade do infante e se mantiveriam relativamente estáveis ao longo de toda a vida, caracterizando maneiras fundamentais de lidar com a angústia. E que, naturalmente, as formas de enfrentamento precisam atentar a estas peculiaridades «temperamentais» para assegurar uma irrupção protegida e devidamente amparada em relação às mesmas. O seu modelo, de forma sintética, pode ser subsumido à seguinte sequência cronológica:

### 3.1. O mistério revelado de forma esquizoide

A mais remota é a estrutura de personalidade “esquizoide”, que naturalmente pode se desenvolver de forma doentia em direção à esquizofrenia e, no limite, à psicose, e que se origina em uma fenda no narcisismo primário, quando o bebê não pôde experimentar, por razões essencialmente ligadas ao déficit de cuidado maternal da ou das pessoas incumbidas do suprimento desta função. Ao invés de um mundo amoroso, digno de confiança, em decorrência desta ausência ou precariedade, a criança desde cedo experimenta o mundo de modo geral como um lugar hostil e as pessoas próximas como ameaças em potencial. Ou seja, não pôde se estabelecer aquilo que na tipificação das fases do desenvolvimento proposta por

<sup>75</sup> Cf. S. V. NOÉ, *O inconsciente é a chave para o consciente...*, p. 152.

<sup>76</sup> Cf. BÍBLIA SAGRADA, *O livro de Jó*, capítulos 41 ss.

<sup>77</sup> Cf. F. RIEMANN, *Formas básicas de la angústia*, 1978.

Erik ERIKSON<sup>78</sup> é denominado de “confiança básica”. Ao invés disso, como reação à angústia diante da potencial frustração de que os outros e o mundo ao seu redor jamais poderão ser dignos de sua fé, a estrutura básica deste tipo de personalidade é caracterizada pela “desconfiança básica”, quiçá pelo ceticismo e pela suspeita. A clássica sentença atribuída a Jean-Paul SARTRE, “o inferno são os outros”<sup>79</sup>, adquire, neste contexto, uma ancoragem psíquica fundamental.

A ameaça psíquica que representa a proximidade aos outros, faz com que este tipo predominante de estrutura de personalidade se refugie, ou migrando para dentro de si, ou se afastando psíquica- e fisicamente para longe das demais pessoas. O clássico escritor alemão Hermann HESSE conhecia bem este tipo de personalidade ao escrever o seu atemporal “O lobo da estepe”<sup>80</sup>. Ora, este tipo certamente é o mais difícil de ser alcançado em sua profundidade, uma vez que suas raízes se encontram tão remotas, que são anteriores à formação da própria personalidade, isto é, do eu. Portanto, também carrega dentro de si um vazio tão profundo e precoce que sequer pode ser simbolizado, quiçá, vertido em palavras. Representa uma interdição fundamental da capacidade de experimentar a graça através do convívio com as demais pessoas e, portanto, o desespero de se sentir abandonado por tudo e por todos, e não por último, pelo próprio Deus, cuja representação, como outro digno de fé (confiança), jamais logrou ser elaborada.

O tipo esquizoide vive com medo da autoentrega, perda do eu e dependência. Riemann atribui essas manifestações, quando não condicionadas geneticamente, à falta de experiência de aconchego na primeira infância. A realidade envolvente, na figura da mãe, foi experimentada ou como vazia ou como ameaçadora, o que pode acontecer com crianças não-amadas ou indesejadas, mas também no caso de oferta excessiva de estímulos, por falta de estabilidade e apoio nos pais. Pessoas com essa base de experiência podem tornar-se céticas, cínicas, racionalistas. Podem ser ateias para precaver-se de possíveis decepções com Deus. Experimentam o envolvente menos como Deus pessoal e, antes, como destino inescrutável.<sup>81</sup>

### 3.2. O mistério revelado de forma depressiva

Já a segunda estrutura básica apontada por Fritz RIEMANN, cronologicamente posterior, mas ainda enredada na simbiose mãe-filho(a), conduz a uma constituição da personalidade depressiva (às vezes também bipolar, isto é, com arroubos de euforia), cujo alicerce se funda na experiência tétrica de não ter experienciado uma «maternagem» “suficientemente boa” (Donald Woods WINNICOTT<sup>82</sup>). Naturalmente, e na maioria das vezes, não por culpa da pessoa que deveria assumir esta função, mas pela própria facticidade, quando não, tragicidade, da vida e do destino, às vezes por sobrecarga dos pais, estes bebês experimentaram, em razão de uma inconstância, precariedade ou até ausência total do aconchego ao seio materno (Melanie KLEIN<sup>83</sup>), uma angústia fundamental, qual seja, a do temor profundo e desesperador de que o mundo é frio, distante e que nele não há lugar para repousar a psique alquebrada, inclusive, e justamente, entre as pessoas mais próximas. E este medo do isolamento, da distância, experimentado no fundo da alma como uma ameaça terrível ao próprio ser, é

<sup>78</sup> Cf. E. ERIKSON, *O Ciclo da Vida Completo*, 2004.

<sup>79</sup> Cf. J.-P. SARTRE, *Entre quatro paredes*, 2005.

<sup>80</sup> Cf. H. HESSE, *O lobo da estepe*, 2009.

<sup>81</sup> Cf. H. -J. FRAAS, *A religiosidade humana*, p. 116.

<sup>82</sup> Cf. D. W. WINNICOTT, *Os bebês e suas mães*, 1988.

<sup>83</sup> Cf. M. KLEIN, *A contribution to the psychogenesis of manic-depressive states*, 1934.

compensado justamente pela busca de contato intenso e próximo, para não se sentir excluído, mas pertencer a um grupo.

Todavia, como há uma espécie de intuição psicológica natural às pessoas, aquelas que são procuradas pelas depressivas, se sentem esmagadas pela sua demanda emocional e, ao invés de compensar àquilo que estas tanto anseiam, isto é, o aconchego e a proximidade, acabam se afastando e se exasperando com a sua tenacidade. E seria possível traduzir esta relação quase em uma equação matemática: quanto mais aquela pessoa que quer se sentir amada e aceita procura a proximidade dos outros, tanto mais estes se sentem acuados e procuram se afastar delas, tendo por resultado, um recrudescimento ainda maior da experiência de isolamento e rejeição.

○ tipo depressivo tem medo de tornar-se ele mesmo, o que percebe e teme como falta de aconchego e isolamento. Suas experiências na primeira infância concentram-se na fase simbiótica. O parceiro materno é vivenciado de modo supervalorizado, quer em virtude de mimo, quer por recusa ou frustração. A tendência das mães a amimar seus pintinhos feito galinhas chocas tem um efeito inibidor sobre o desenvolvimento e não dá chances para que a criança tome iniciativas próprias. Essa atitude pode ocorrer em mães que (educando sozinhas) colocam a criança a serviço de sua autoafirmação. A experiência da recusa ou frustração corresponde à mãe frustrada que exige da criança esforços exagerados de adaptação, causando-lhe resignação. Disso pode resultar uma atitude permanente de renúncia, uma disposição para sentimentos de culpa (a criança fica devendo algo decisivo a si mesma, à sua condição de ser humano, mas os sentimentos de culpa podem ser associados com qualquer área do comportamento), que frequentemente levam a autoacusações e podem manifestar-se em exaltações religiosas. De outro lado, pode surgir um anseio místico, uma busca por ideias de redenção. A frequência de distúrbios depressivos na atualidade deve estar relacionada com a experiência muito difundida de desabrigo e desamparo cósmicos.<sup>84</sup>

Eventualmente, boa parte da demanda religiosa de modo geral e a busca pela vida religiosa, em especial, tenha o seu fulcro justamente nesta experiência de desamparo primordial, estabelecendo, como compensação de sua profunda angústia em relação ao próprio ser, enquanto indivíduo autônomo e independente, uma busca contumaz pela comunhão, pela proximidade aos outros, em grupos, comunidades e ordens religiosas. E. Drewermann vê, neste contexto, a própria psicogênese da “vocação religiosa”: à custa da aceitação, do amparo e da proteção dos outros, da igreja, do estado, este tipo faz todo o possível para agradar aos outros e assim ser querido e aceito em detrimento da vivência de suas demais demandas internas de seu ser e de sua existência. Ele abre mão de si mesmo, em função de algo maior, mais poderoso, sob cujo teto espera abrigar-se das «intempéries» da vida.<sup>85</sup>

### 3.3. O mistério revelado de forma obsessivo-compulsiva

○ terceiro tipo fundamental de ancoragem psicológica da personalidade, também sequencialmente temporal em relação aos anteriores, configura uma forma de reação, quicá desesperada, à angústia relacionada à efemeridade da vida. Encontra-se intimamente vinculado ao período da existência, onde é necessário, para o desenvolvimento psíquico e corporal como um todo, aprender àquilo que mais para o fim da vida será de valor absoluto, a reter e a largar, a segurar e a soltar. Para ir de encontro a esta angústia decorrente, em última instância,

<sup>84</sup> H.-J. FRAAS, *A religiosidade humana*, p. 116.

<sup>85</sup> Cf. E. DREWERMANN, *Funcionários de Deus*, 1994. Cf. tb. T. C. dos SANTOS, *Os funcionários de Deus: a vocação religiosa a partir da psicologia profunda de Eugen Drewermann*, 2010.

da intuição antecipada da finitude e da morte, se desenvolve uma estrutura de personalidade marcada fundamentalmente por uma atitude de controle, de poder, de ordenação e de normatização, esperando lograr assim a sensação de que há coisas sólidas, incorruptíveis, resistentes ao solapar do tempo e do espaço. Este tipo talvez represente a quintessência da neurose, à medida que desenvolve uma atitude obsessivo-compulsiva, cujo reflexo provoca sofrimentos aos outros e a si mesmo.

Em termos religiosos, esta estrutura fundamental da personalidade busca encontrar quietude para a sua alma atribulada pela angústia do devir, um porto seguro, uma nave resistente às vicissitudes da vida. E isso se dá através do amparo em liturgias, em rituais repetitivos, em normas que não dão margem ao acaso, em obediência e submissão à norma, à lei, à justiça divina. Acaba, destarte, desenvolvendo um movimento centrípeto, nuclear, controlado, sistematizado e estruturado, de tal sorte que o infortúnio não encontre brechas para abalar a sua existência.

○ tipo compulsivo vive com medo de mudança, transitoriedade, incerteza. Isso em geral se deve a que na fase anal os impulsos da criança foram freados e amordaçados pela mania de ordem e super-ritualização. A compulsividade leva ao dogmatismo, legalismo, busca de ortodoxia e intolerância, mas também à superstição e magia. O compulsivo é receptivo para ritos e cerimônias, não se permite ter dúvidas. Vê em Deus o vingador – uma ameaça que, por sua vez, pode compeli-lo a irrupções de blasfêmia. Neuroses eclesiogênicas (...) originam-se muitas vezes nessa área.<sup>86</sup>

E estritamente relacionada a esta estrutura básica da personalidade fundamentada na forma de lidar com a angústia da efemeridade encontra-se a questão da culpa, do pecado, respectivamente do medo em incorrer em culpa e da respectiva atitude de vigilância e de controle para que também os outros (a família, a comunidade religiosa, a sociedade) não transgridam a ordem e assim incorram em «crime e castigo»:

○ medo de culpa é um dos grandes temas da evolução. O sentido biológico está claro, a exclusão do grupo é a higiene biológica. Para nós humanos isso pode significar uma tragédia. Por natureza, nós temos o hábito de interpretar qualquer infelicidade como sendo um castigo, e mesmo a Bíblia está cheia desses esquemas. Se alguém sofre de uma doença, então é porque Deus está punindo. Não se sabe o mínimo, mas alguma coisa a gente fez de errado. Quando alguma coisa foge à regra, até hoje, isso leva muitas pessoas à justiça para serem executadas.<sup>87</sup>

### 3.4. O mistério revelado de forma histérica

E, finalmente, dentro do modelo de angústias basilares que constituem os quatro tipos de estruturas da personalidade, se encontra aquela que se exterioriza sob a forma de uma atitude histérica. A sua gênese está relacionada ao complexo de Édipo, quando, para o próprio desenvolvimento psíquico, a criança precisa minar a díade mãe-pai e se apresentar como um ator próprio, digno de atenção e interesse e capaz de reconfigurar as relações em direção ao estabelecimento de uma tríade. Por sua natureza, a inflexibilidade, a solidez, a rigidez da relação fechada pré-estabelecida pela díade mãe-pai, precisa ser rompida para que um terceiro protagonista assumo o centro das «luzes da ribalta»: a(o) filha(o) querida(o), capaz de provocar,

<sup>86</sup> H.-J. FRAAS, *A religiosidade humana*, 116.

<sup>87</sup> E. DREWERMANN, *Angústia e liberdade...*, 2004.

como fala João Guimarães ROSA<sup>88</sup>, um “redemunho” nas relações, ora despertando a atenção do pai, em detrimento da mãe e ora subvertendo a ordem pré-existe, transformando o mundo e as relações com as outras pessoas e consigo mesmo em um palco de múltiplas performances. Se a sua angústia fundamental se refere à rigidez, à imutabilidade de determinadas coisas, especialmente, em relação ao desígnio último da morte, sua atitude sintomática se exterioriza através da busca pela mudança, transformação, revolução.

Finalmente, o tipo histérico é movido pelo medo de necessidades, que ele experimenta como algo definitivo e, por conseguinte, como falta de liberdade. Suas raízes, na medida em que são condicionadas socioculturalmente, residem na falta de exemplos convincentes quanto ao papel sexual, à responsabilidade, à compreensão. Na idade de 4 a 6 anos ele talvez tenha estado exposto a um meio inconstante, caótico, contraditório, incompreensível e inconsequente. Esse ambiente dificulta encontrar a identidade, leva possivelmente a uma fé descompromissada, ao pragmatismo ou à piedade aparente (imitação), e torna a pessoa seduzível por promessas de salvação sem esforço, num entusiasmo que rapidamente se desvanece.<sup>89</sup>

Destarte, seguindo as consequências em relação à busca religiosa, decorrente destas quatro formas básicas da angústia e de sua indelével marca na estrutura predominante da personalidade, é possível desenhar sucintamente o seguinte quadro: “Helmut Liersch, seguindo a Riemann, pode falar de uma teologia ou religiosidade que tende ao querigmático (acentuação da separação), ao político-meditativo (acentuação da proximidade), ao cútico-litúrgico (busca de permanência) e ao criativo (busca de liberdade)”<sup>90</sup>.

*Mutatis mutandis*, a estrutura da personalidade predominantemente esquizoide tende a uma representação da imagem de Deus, enquanto «totalmente outro» ou marcada por uma «infinita diferença qualitativa» em relação ao ser humano; já em seu polo oposto, a que precisa da proximidade, se situa a estrutura essencialmente marcada pelo seu aspecto depressivo, que procura sempre reaninhar-se ao seio, agora já não mais o materno, mas o seu substituto, o social, no qual pode diluir a necessidade de formação da própria identidade, associando-se a uma mais abrangente e geral. A imagem de Deus correspondente é a do deus-irmão, do deus-conosco, que carrega as dores do mundo, no convívio entre os irmãos. Talvez os exemplos clássicos deste tipo de apropriação psicológica de Deus sejam as ordens religiosas, o pietismo, a igreja das comunidades eclesiais de base. Por outro lado, a estrutura predominantemente obsessivo-compulsiva, por definição, anseia pela ordem, pelo eterno retorno do mesmo, pela segurança do perene, pela nítida distinção entre o bem e o mal, entre o certo e o errado e por uma imagem de Deus marcada essencialmente pela busca da preservação, observância, e aplicação da lei. Temos, portanto, aqui variantes diversas nas religiões que acentuam o seu aspecto legalista. E, finalmente, aquela estrutura predominante da personalidade que orbita em torno da cicatriz histérica, buscará o seu *pendant* teológico em representações sempre variáveis, dinâmicas, performáticas, que acentuam sua necessidade de mudar e de transformar criativamente o mundo; se bem que, muitas vezes, por causa de sua etiologia neurótica, tendem a ser superficiais e não logram transformações necessárias profundas.

Ou seja, cada tipo predominante busca e, às vezes, encontra aquela forma de religião correspondente à compensação de sua angústia fundamental. A consequência formal deste tipo de inquirição psicológica é se a religião, ao desempenhar este papel, isto é, aquele de corresponder a cada uma das angústias básicas, em última análise, não servirá de esteio à

<sup>88</sup> Cf. J. G. ROSA, Grande Sertão: Veredas. São Paulo : Nova Fronteira, 2015.

<sup>89</sup> H.-J. FRAAS, *A religiosidade humana*, 116s.

<sup>90</sup> H.-J. FRAAS, *A religiosidade humana*, 117.

solidificação da respectiva sintomática e, portanto, ainda que tenha o efeito de amenizar a angústia em questão, deixará incólume a origem do mal subjacente a cada tipo? Não seria justamente o cerne da cura d'almas no âmbito religioso, assim como na sua correspondente secularizada, a psicoterapia, a confrontação com as causas da dor e do sofrimento psíquico, ou seja, do mal, para que, cada qual, com a sua metodologia simbólica, possa exterminá-las, aniquilá-las, destruí-las, numa palavra, exorcizá-las?

Em outras palavras, ainda que, concordando com Hans-Jürgen FRAAS, que “[a] religiosidade segundo o tipo pode ser percebida como religião apropriada pelo indivíduo. A pergunta pela adesão a um ou outro grupo religioso ou eclesial ou escola teológica sempre é, simultaneamente, uma pergunta pela respectiva personalidade e história de vida”<sup>91</sup>, a questão fundamental que esta tipologia levanta é se a religião, a igreja, respectivamente, a terapia, no contexto secular, para justamente auxiliar o sujeito em sua contenda com a sua angústia fundamental, deverá ir *ao* ou *de* encontro às suas expectativas, que só podem ser interpretadas adequadamente como sintomáticas? E esta questão somente poderá ser respondida satisfatoriamente levando-se em conta o sofrimento específico de cada sujeito. Eventualmente, de fato, tanto a psicoterapia quanto a religião são incapazes de alcançar as razões últimas do Mal, respectivamente, do sofrimento por ele ocasionado, seja na vida individual quanto social e, portanto, precisam contentar-se em auxiliar dentro daquilo que humanamente é possível, o quê, muitas vezes, implica em nem remexer estes “fantasmas” que habitam as profundezas da alma humana.<sup>92</sup>

#### 4. Conclusão: a religião como *remitificação* do mistério

Ao lado do correto e necessário crivo da psicologia para desmistificar as camadas mais profundas da personalidade, com as suas angústias primordiais, essenciais e fundamentais, para que a religião não se degrade à mera compensação das mesmas, inserindo os sofrimentos pessoais e subjetivos em um contexto mais amplo de ritualização de seus sintomas, conforme a crítica tão arguta de Sigmund FREUD, que via, entre outras coisas igualmente dignas de sua repulsa, na religião, a simplória inserção da neurose individual em uma coletiva, naturalmente, revestida de certo grau de alívio aos seus praticantes, mas que não logra confrontar os mesmos com a verdadeira etiologia de suas demandas psíquicas – isto é, a única forma realmente capaz de proporcionar algum grau de enfrentamento necessário e possível dos fantasmas ali aquartelados – convém à teologia, respectivamente, à religião, o resgate de sua função outrora exercida com tanta criatividade e profunda intuição da alma humana, qual seja, a de reconstruir, dos escombros deixados para trás pela Modernidade, a sua qualidade *remitologizante*. Como a fênix que renasce das cinzas deixadas pela necessária, porém, terrificante, crítica da razão, ela precisa reaprender a se comunicar simbolicamente, isto é, mitologicamente, com o ser humano hodierno, para recuperar a sua vitalidade e se tornar instrumento de salvação, neste contexto, fomentar a saúde da alma.

Destarte, o recurso à religião, ou à sua forma sistematicamente elaborada, à teologia, que suporta a crítica da suspeita moderna, ao invés de reagir defensivamente, através da apologia ou polêmica, ambas como formas de se eximir de seu crivo aterrador, precisa buscar novas metáforas, parábolas, comparações, alegorias, símbolos, mitos, para expressar a verdade, com o devido vigor de outrora, sob narrativas remitificadas, capazes de enlevar o sentimento, a razão

<sup>91</sup> H.-J. FRAAS, *A religiosidade humana*, 117.

<sup>92</sup> A propósito, Goethe cunhou uma expressão que se tornou de domínio popular e que justamente adverte sobre o perigo de cruzar esta fronteira que não tem mais retorno: “*Die ich rief, die Geister werd ich nun nicht los.*” (Daqueles que invoquei, os espíritos, não consigo mais livrar-me). Cf. J. W. von GOETHE, *O aprendiz de feiticeiro*, 1797.

e ação dos seres humanos de hoje. Pois, conforme a máxima proposta por Eugen DREWERMANN, “[s]omente um símbolo pode substituir outro símbolo”.<sup>93</sup> Sabemos, todavia, conforme intuído por Jacques LACAN<sup>94</sup>, que o único mito moderno, *Totem e Tabu*, devemos a Sigmund FREUD (eventualmente ignorando o “mito de Sísifo”, de Albert CAMUS<sup>95</sup> – tão emblemático para ilustrar a tragédia humana) e que, de modo geral, temos dificuldade em reativar nossas capacidades inconscientes para enfrentar simbolicamente as angústias, que se retraem às nossas capacidades de enfrentamento, reinserindo-as no plano mitológico, para ali encontrar respostas, quiçá inusitadas, para as mesmas. Em outras palavras,

[d]izer, com N. Frye, que a verdade do mito está dentro de sua estrutura é apenas dizer que tal estrutura é condição necessária, mas no âmbito do literário também suficiente, para a apresentação da verdade mítico-poética, sem que, contudo, essa verdade se dê como absoluta adequação e presença. Mais importante, porém, é uma segunda constatação: a referência à qual se dirige o mito não é idêntica, ou ao menos não se reduz ao elemento empírico-histórico-social passado ou presente, e sim o transcende. Isso equivale a dizer que, como para Schelling antes dele, o mito não é “documento” objetificável sobre os inícios “do mundo e da história”, mas é “condição da consciência subjetiva que como tal quer ser levada a sério”; num certo nível crucial, o mito é “tautegórico”, ou seja, fala por si mesmo e “torna-se autônomo, não podendo ser mais passível de tradução completa, como se daria no caso de uma alegoria” (KNATZ, 1989. col. 889b).<sup>96</sup>

Como, todavia, é possível, ainda hoje, após o abalo necessário e profícuo da era da razão<sup>97</sup>, recuperar aquilo que Paul RICCOEUR tão intuitivamente chamou de “segunda ingenuidade”<sup>98</sup> ou aquilo que ele denomina de “‘criações de enredo’ ou ‘enredamentos’, e neste processo, finalmente, ‘refigurações’”<sup>99</sup>? Trata-se, sem dúvida, de uma tarefa que, no contexto desta reflexão, apenas poderá ser assinalada como um trabalho em processo aberto. E especificamente, a partir daquilo que foi caracterizado aqui de “hermenêutica do mistério” como um processo que, suposto o primeiro passo inevitável da suspeita em relação à “ingenuidade” crédula originária, primeva, subjetiva, arraigada em última análise, através da linguagem, em nossa imersão no coletivo, aguenta o “exorcismo” de nossos “fantasmas” mais

<sup>93</sup> E. DREWERMANN, *Angústia e Liberdade: a ambivalência fundamental do ser humano*, 2005.

<sup>94</sup> Cf. J. LACAN, *Le séminaire, livre VII: l'éthique de la psychanalyse*, p. 208.

<sup>95</sup> Originalmente escrito em 1941 e publicado em 1942 em francês. Edição em português: A. CAMUS, *O mito de Sísifo*, 2010.

<sup>96</sup> L. H. DREHER, *A passagem da Exegese à Hermenêutica em sua relevância para a teoria da Literatura*, p. 9.

<sup>97</sup> Cf. neste contexto a obra de H. KÜNG: “... os teólogos começaram a levar a sério a crítica feita pela psicanálise à religião, crítica que teve em Sigmund Freud seu maior expoente, e isso em duplo sentido: desmontando as imagens falsas, regressivas e repressivas de Deus e, ao mesmo tempo, construindo imagens ‘mais purificadas’, ‘mais libertadoras’, ‘com maior poder de cura’. IDEM, *Freud e a questão da religião*, p. 9. Cf. também o capítulo 2 da referida obra que traz o sugestivo título “[n]ão há retorno depois de Freud”. IDEM, *ibidem*, p. 76 ss.

<sup>98</sup> Cf. P. RICCOEUR, *Da Interpretação*, p. 400: “O símbolo, nesse sentido, é o momento *concreto* dessa dialética, mas não é absolutamente seu momento imediato. (...) O concreto da linguagem de que nos avizinhamos mediante uma penosa aproximação é a segunda ingenuidade da qual sempre temos apenas um conhecimento fronteiro, ou, antes, liminar.” E também: “A reflexão volta à palavra e continua a ser reflexão, isto é, inteligência do sentido; a reflexão torna-se hermenêutica; é a única maneira pela qual ela pode tornar-se concreta e permanecer reflexão. A segunda ingenuidade não é a primeira ingenuidade; ela é pós-crítica e não pré-crítica, é uma doura ingenuidade.” Apud E. GROSS, *Hermenêutica e Religião a partir de Paul Ricoeur*, p. 44 s.

<sup>99</sup> L. H. DREHER, *A passagem da Exegese à Hermenêutica em sua relevância para a teoria da Literatura*, p. 10.

profundos e, aceita, não sem um quê de melancolia, que este deus que criamos encontra-se efetivamente morto.<sup>100</sup>

Que somente restaram escombros, mas que estes, por sua própria natureza e força, diria a pessoa crente, «divina», impelem à reconstrução. Somente a guisa de estímulo, e repensando a tríplice dimensão da psique humana, que a subdivide em afecções, intelectões e conações, cabe perguntar sobre os enredos possíveis para a sua remitificação. Ora, a intuição e o sentimento, como outrora também o intenciam, impulsionam àquilo que Romain ROLLAND tão poeticamente alcunhou de “sentimento oceânico” e que Sigmund FREUD<sup>101</sup>, neste contexto, seria incapaz de conceber e aceitar, porque já se trata de uma tentativa poética de remitologização. Acaso estes sonhos de imersão no todo, de reunião com a origem e o fim de tudo não embalam muitas utopias tão antigas quanto à própria história da humanidade e mantêm sua força centrípeta e conjuntiva, sob diversos enredos atuais?

E, sob o aspecto da racionalidade, acaso a própria ciência, depois de sua primeira “ingenuidade”, não vem passando por um processo remitologizante, quando começa a se questionar em relação às “crenças” últimas que a fundamentam? Acaso não seria, neste sentido, plausível falar, que a Modernidade como um todo, está alicerçada sobre um mito, por sua própria natureza, refratário à análise autocrítica da ciência que lhe deu origem? Assim sendo, as recentes teorias quânticas, as narrativas acerca do bóson de Higgs, as descobertas em relação ao genoma humano, as novas «teorias de tudo», a teoria do «*big bang*», da «matéria escura», bem como, dos «buracos negros», os «buracos de minhoca» [cujos títulos soam como fábulas dos irmãos Grimm!] e, não por último, as expectativas associadas à neurociência, não seriam também tentativas, neste sentido, “religiosas” de remitologizar a compreensão

<sup>100</sup> Cf. neste contexto H. Küng: “Foram-se os tempos em que os teólogos podiam falar com ingenuidade do ‘bom Deus’, aquele ser tão humano, onipotente, onisciente, que controla todas as coisas. Não deveriam mais insistir sobre isso.” IDEM, *Freud e a questão da religião*, p. 110. Naturalmente é necessário deixar em suspenso provisoriamente neste contexto a questão capital se o “*Mysterium tremendum et fascinans*” de R. OTTO, o qual encontramos seguramente na base do sentimento religioso, possui ou não, e em que medida, uma relação com a fonte em si do Mistério: o próprio Deus? A resposta de C. G. JUNG, neste sentido, parece articular o sentimento religioso de muitos crentes: “[e]u não preciso acreditar, eu sei.” Cf. C. G. JUNG, *The Face to Face Interview*, p. 428. Outra forma de encarar a questão, amplamente aceita na tradição cristã, na esteira de AGOSTINHO de Hipona, entende que a “queda” do ser humano não foi total e integral, mas remanesce algo da *imago dei*, por exemplo, enquanto “centelha divina”, no fundo de sua alma. Cf. AGOSTINHO, *A verdadeira religião*, p. 42. Outra maneira de encarar a questão é pela via “apofática” ou “negativa”: “[t]he Real (unconscious) in Lacan and God in theology both escape formalization in the same way: they are both impossible to name. In theology, this impossibility of naming God is known as apophatic or negativ theology. Both God and the unconscious are Other, escaping the subject's consciousness and conscious speech.” Cf. Alexandre LEUPIN, *Lacan today: psychoanalysis, science, religion*, p. 115. Já no contexto da Psicologia da Religião, encontra ampla aceitação um dos princípios elementares elaborados por Théodore Flournoy, qual seja o da “exclusão de um Ser Superior”; isto é, que “os psicólogos não devem nem afirmar nem negar a existência independente do objeto religioso, um campo filosófico que é exterior ao seu campo de competência”. Cf. A. ÁVILA, *Para conhecer a Psicologia da Religião*, p. 24. Esta nada mais é do que uma variante da “epoché”, da suspensão provisória de juízo de valor, recomendada pela Fenomenologia: “Para chegar ao fenômeno puro, Husserl suspende o juízo em relação à existência do mundo exterior (transcendente). Descreve apenas o mundo como se apresenta na consciência, ou seja, reduzido à consciência. Tal suspensão ou colocação entre parênteses chamou epoché.” Cf. E. HUSSERL, *A crise da humanidade europeia e a filosofia*, p. 8. Cf. tb. IDEM, *Investigações Lógicas*, 1996. Certamente a questão não pode ser decidida em si a contento, muito menos no contexto desta sumária reflexão. Todavia, fica explícita a tensão entre pontos de vista «onto-teológicos» de um lado, e «relativizantes», de outro. Talvez «o caminho do meio» mais prudente seja o de recordar que, ao final das contas, trata-se de tentativas humanas, nada mais que humanas, de dizer o indizível.

<sup>101</sup> Cf. S. FREUD, *O Mal-estar na Cultura*, 1930.

acerca do ser humano, a partir de fundamentos mais palatáveis à consciência *pós-moderna* hodierna?

E, finalmente, sob o aspecto comportamental, acaso as novas narrativas ecológicas, as politicamente-corréticas, que questionam o modelo hegemônico de globalização moderno, não são também tentativas de *remitologização* das crenças fundamentais que fundamentam a moral e a ética individual e coletiva (inclusive em âmbito mundial)? Em outras palavras, o espaço vazio deixado pelo ocaso das antigas narrativas, dos enredos ingênuos pré-rationais, pelo seu próprio empuxo natural, aspira por um novo preenchimento, através de novas histórias subjetivas e coletivas.

### Referências

- ADLER, Alfred [1933]. *El sentido de la vida*. Madri : Miracle, 1973. 300 pp.
- AGOSTINHO. *A verdadeira religião: O cuidado devido aos mortos*. Trad. de N. de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. Coleção Patrística 19. 213 pp.
- \_\_\_\_\_. *Confissões de Santo Agostinho*. 1ª. ed. São Paulo : Penguin, 2017. 440 pp.
- ARIÈS, Philippe. *O tempo da história*. UNESP : São Paulo, 2013. 352 pp.
- ÁVILA, Antonio. *Para Conhecer a Psicologia da Religião*. São Paulo : Loyola, 2007. 246 pp.
- BELZEN, Jacob A. von. A Constituição histórica da Psicologia Científica da Religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo : Paulus, 1013. Pp. 319-331.
- \_\_\_\_\_. Cultura, Religião e Self-Dialógico. Raízes e Caráter de uma Psicologia Cultural Secular da Religião. *REVER*, Belo Horizonte, pp. 30-52 (2009).
- BULTMANN, Rudolf Karl [1941]. *Demitologização: coletânea de ensaios*. 2ª ed. São Leopoldo: EST/Sindodal, 2013. 120 pp.
- CAMUS, Albert [1942], *O mito de Sísifo*. Rio de Janeiro : Best Seller, 2010. 140 pp.
- DILTHEY, W. [1900] *Die Entstehung der Hermeneutik*. In: IDEM, *Gesammelte Schriften*, v. 5, 2. Aufl., Stuttgart : B. G. Teubner; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1957, pP. 317-38.
- \_\_\_\_\_. [1883]. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Stuttgart : B. G. Teubner; Göttingen : Vandenhoeck&Ruprecht, 1979. 429 pp.
- \_\_\_\_\_. [1894]. *Ideias acerca de uma psicologia descritiva e analítica*. Covilhã : Lusofia press, 2008. 129 pp.
- DREHER, Luís Henrique. A passagem da exegese à hermenêutica em sua relevância para a teoria da literatura. *XI Congresso Internacional da ABRALIC: Tessituras, interações, convergências*. São Paulo : USP, 13 a 17 de julho de 2008. (s/p.)

- \_\_\_\_\_. Ciência(s) da Religião: Teoria e Pós-Graduação no Brasil. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *A(s) ciência(s) da religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica*. São Paulo : Paulinas, 2001. Pp. 151-178.
- DREWERMANN, Eugen. *Angústia e liberdade: a ambivalência fundamental do ser humano*. São Leopoldo : EST, 2005. (Palestra em DVD).
- \_\_\_\_\_. *Funcionários de Deus*. Lisboa : Inquérito, 1994. 416 pp.
- \_\_\_\_\_. *Religião para quê?* 1ª. ed. São Leopoldo : Sinodal, 2004. 156 pp.
- \_\_\_\_\_. *Tiefenpsychologie und Exegese*. Vol. I e II. Mannheim : Patmos, 1993. 1426 pp.
- ERIKSON, Erik. *O Ciclo da vida completo*. 1ª. ed. Porto Alegre : ARTMED, 2004. 111 pp.
- FRAAS, Hans-Jürgen. *A Religiosidade Humana*. Compêndio de Psicologia da Religião. São Leopoldo : Sinodal, 1997. 132 pp.
- FRANKL, Viktor Emil [1946]. *Em busca de sentido: Um psicólogo no campo de concentração*. Petrópolis: Vozes, 1991. 200 pp.
- FREUD, Sigmund [1930]. *O Mal-estar na Cultura* Porto Alegre, RS: L&PM, 2015. 192 pp.
- GADAMER, Hans-Georg, *Verdade e método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis : Vozes, 2008. 736 pp.
- GERKIN, Charles V. *The living human document: Re-visioning pastoral counseling in a hermeneutical mode*. Nashville, TN : Abingdon Press, 1984. 219 pp.
- GOETHE, Johann Wolfgang von [1797]. *O aprendiz de feiticeiro*. São Paulo : Cosac Naify, 2006. 32 pp.
- GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. São Leopoldo : UNISINOS, 1999. 336 pp.
- GROSS, Eduardo. Hermenêutica e Religião a partir de Paul Ricoeur *NUMEN*. V. 2, nº. 1, p. 33-49. Juiz de Fora (1999).
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis : Vozes, 2006. 598 pp.
- HESSE, Hermann. *O lobo da estepe*. Rio de Janeiro : Best Seller, 2009. 252 pp.
- HUSSERL, E. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Introd. e trad. Urbano Zilles. 2ª. ed. Porto Alegre : EDIPUCRS, 2002. 96 pp.
- \_\_\_\_\_. *Investigações Lógicas*. 6ª. Investigação. São Paulo : Nova Cultural, 1996.
- JAMES, William [1902], *As variedades da experiência religiosa*. São Paulo : Cultrix, 2015. 488 pp.

- JUNG, Carl Gustav. Aion – estudo sobre o simbolismo do si-mesmo. Vol. 9/2 – Col. *Obra Completa*. 8ª. ed. Petrópolis : Vozes, 2011. 384 pp.
- \_\_\_\_\_. *O livro vermelho*. 1ª ed. Petrópolis : Vozes, 2010. 374 pp.
- \_\_\_\_\_. The Face to Face Interview, In: C. G. JUNG *Speaking: Interviews and Encounters*. Princeton : Bollingen Paperbacks, 1977. 428 p.
- KLEIN, Melanie (1934). A contribution to the psychogenesis of manic–depressive states. In: KLEIN, M., *Contributions to psycho–analysis*. London : Hogart Press, 1948. Pp. 282-310.
- KUHN, Thomas S. *As estruturas das revoluções científicas*. São Paulo : Perspectiva, 2006. 218 pp.
- KUNDERA, Milan. *A insustentável leveza do ser*. 1ª ed. São Paulo : Record, 1983. 312 pp.
- KÜNG, Hans. *Freud e a questão da religião*. Campinas: Verus, 2006. 152 pp.
- LACAN, Jacques, *Le séminaire, livre VII: l'éthique de la psychanalyse*. Paris : Le Seuil, 1986. 374 pp.
- LAPLANCHE, Jean. Pulsão e instinto. *Percurso*, v. 14, n. 27, pp. 5-13 (2001).
- LESSING, Gotthold Ephraim. Über den Beweis des Geistes und der Kraft. In: IDEM, *Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften*. Stuttgart : Reclam, 1965. Pp. 31 ss.
- LEUPIN, Alexandre. *Lacan Today: Psychoanalysis, Science, Religion*. New York : Other Press, 2004. 192 pp.
- LOHFINK, Gerhard, *Tiefenpsychologie und keine Exegese: Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann*. 2. Auflage. Stuttgart : Katholisches Bibelwerk, 1988. 112 pp.
- NOÉ, Sidnei Vilmar. Am Anfang war das Es: Zur psychophilosofischen Vorgeschichte der Unterscheidung von bewusst und unbewusst vor dem Aufkommen der Tiefenpsychologie. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo, v. 53 n°. 1. Pp. 178-204 (2013).
- \_\_\_\_\_. Encontros e desencontros da Psicologia com a Teologia no estudo da Religião. *Numen*. Juiz de Fora, vol. 18, n°. 2. Pp. 154-170 (2015).
- \_\_\_\_\_. O inconsciente é a chave para o consciente. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo v. 55 n. 1 p. 144-168 (2015).
- NOVALIS [1798], *Fragmentos de Novalis*. Lisboa : Assírio&Alvim, 1993. 192 pp.
- OTTO, Christian (Org.). *Jean Paul: Selina oder über die Unsterblichkeit*. Stuttgart : Cotta'sche Verlagsbuchhandlung, 1827. 426 P.

- OTTO, Rudolf. *O sagrado: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Tradução de W. O. Schlupp. São Leopoldo : Sinodal/EST; Petrópolis : Vozes, 2007. 224p.
- PAIVA, Geraldo, Teorias contemporâneas da Psicologia da Religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulus, 1013. P. 347-366.
- PAUL, Jean (Johann Paul Friedrich Richter). *Hesperus oder die 40 Hundsposttage*. 3 vol. Berlim : 1795.
- PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 2006. 284 pp.
- PLATÃO, *Fedro*. São Paulo : Edipro, 2011. 128 pp.
- RIKOEUR, Paul, *Da interpretação*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. 401 pp.
- RIEMANN, F. *Formas básicas de la angústia*. Barcelona: Herder, 1978. 244 pp.
- \_\_\_\_\_. *Grundformen der Angst*. 43. Auflage. München : Reinhard, 2017. 250 pp.
- ROCHA, Zeferino, Desamparo e Metapsicologia: para situar o conceito de desamparo no contexto da metapsicologia freudiana. *Síntese*. Belo Horizonte, v. 26, Nº. 86. Pp. 331-346. (1999).
- ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. São Paulo : Nova Fronteira, 2015. 496 pp.
- RÖSSLER, Dietrich, *Grundriß der Praktischen Theologie*. 2ª. ed. Berlim : W. de Gruyter, 1993. 657 pp.
- SARTRE, Jean-Paul. *Entre quatro paredes*. 5ª ed. Rio de Janeiro : Civilização brasileira, 2005. 127 pp.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a religião. Discursos a seus menosprezadores eruditos*. São Paulo: Novo Século, 2000. 176 pp.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst. *Sobre a Religião: Discursos a seus menosprezadores eruditos*. Recensão. *NUMEN*. v. 4, nº. 2, p. 169-175.
- SCHOPENHAUER, Arthur [1839]. O livre arbítrio. In: *Os Grandes Clássicos da Literatura*. Vol. III. São Paulo : Novo Horizonte, 1982. Pp. 149-257 [2001].
- SILVA, Luísa Portocarrero F. da. Da “fusão de horizontes” ao conflito de interpretações: A hermenêutica entre H.-G. Gadamer e P. Ricoeur. *Revista Filosófica de Coimbra*. Nº. 1. Pp. 127-153 (1992).
- SOUZA, Felipe L. M. de, *O livro vermelho de Jung: as polaridades da psique e as concepções de Deus*. Tese de doutorado. Juiz de Fora : PPCIR, 2015.

SPENER, Philipp Jakob. *Pia desideria: oder herzliches Verlangen nach Gottgefälliger Besserung*. Gießen : Brunnen-Verlag, 2005. 224 pp.

STEIN, Murray. *O mapa da alma*. São Paulo: Cultrix, 2006. 212 pp.

TSCHERNING, Andreas [1655]. Melancholey Redet selber. In: Walter BENJAMIN, *A Origem do Drama Barroco Alemão*. São Paulo : Brasiliense, 1984.

UTSCH, Michael. Religião e Psicologia. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo v. 53 n. 2 p. 364-381 (2013).

\_\_\_\_\_. Tarefas e limites da psicologia da religião: uma perspectiva dialogal. *NUMEN*. Juiz de Fora, v. 16, n. 2, p. 539-555 (2013).

VALÉRY, Paul. Pequena carta sobre os mitos. In: NOVAES, A. (Org.). *Mutações: A invenção das crenças*. Edições SESC, 2011. 520 pp.

WINNICOTT, Donald Woods [1987]. *Os bebês e suas mães*. 4ª ed.. Trad. J. L. Camargo. São Paulo : Martins Fontes, 2013. 112 pp.

# Psicologia da religião e sistema de crenças

Psychology of religion and belief system

Psicología de la religión y sistema de creencias

*Gilson Xavier de Azevedo\**

## RESUMO

---

O objetivo deste artigo é abordar a noção de sistema de crenças dentro da psicologia da religião através de três elementos que parecem cruciais para tal compreensão. Inicialmente tratar a experiência religiosa como elemento formado a partir de um sistema de crenças constituído no campo psíquico e, depois, propor um levantamento das obras de dois autores (Sigmund Freud e Erich Fromm) da psicanálise que abordaram a experiência religiosa em algumas de suas obras, e em terceiro, compor um perfil significativo da psicologia das crenças em questão. Trata-se de um estudo revisional exploratório. A motivação para esse estudo situa-se no conjunto de estudos que venho propondo nos campos da antropologia, psicologia e sociologia sobre o que concebo por sistema de crenças. A questão é se os autores e obras que venho analisando tocam nesta questão, sem necessariamente se darem conta de que estão tratando de uma estrutura tão elementar para a formação social quanto as demais. A premissa básica é de que autores e obras analisadas dão subsídio para tal localização. Espera-se não só neste artigo, mas no estudo como um todo, chegar a noções conceituais sólidas sobre o sistema de crenças e seu papel cultural, psíquico e social.

---

**Palavras-chave:** Sistema de crenças; Experiência religiosa; Sigmund Freud; Erich Fromm.

---

## ABSTRACT

---

The purpose of this article is to address the notion of belief systems within the psychology of religion through three elements that seem crucial to such understanding. Initially to treat religious experience as an element formed from a system of beliefs constituted in the psychic field and then to propose a survey of the works of two authors (Sigmund Freud and Erich Fromm) of psychoanalysis who approached religious experience in some of his works, thus composing a significant profile of religious psychology. This is an exploratory review. The motivation for this study lies in the set of studies that I have proposed in the fields of anthropology, psychology and sociology on what I conceive by belief system. The question is whether the authors and works that I have been analyzing touch on this question, without necessarily realizing that they are dealing with such an elementary structure for social formation as the others. The basic premise is that authors and works analyzed give subsidy for such location. It is hoped not only in this article, but

---

\* Doutor em Ciências da Religião pela PUC-GO e Professor Titular da Universidade Estadual de Goiás. Contato: gilsoneduc@yahoo.com.br . Submetido em 10/02/2019; aceito em 08/04/2019.

in the study as a whole, to arrive at solid conceptual notions about the belief system and its cultural, psychic, and social role.

---

**Keywords:** Belief system; Religious experience; Sigmund Freud; Erich Fromm.

---

## RESUMEN

---

El objetivo de este artículo es abordar la noción de sistema de creencias dentro de la psicología de la religión a través de tres elementos que parecen cruciales para tal comprensión. En primer lugar tratar la experiencia religiosa como elemento formado a partir de un sistema de creencias constituido en el campo psíquico y después proponer un levantamiento de las obras de dos autores (Sigmund Freud y Erich Fromm) del psicoanálisis que abordaron la experiencia religiosa en algunas de sus obras, y en tercer lugar, componer un perfil significativo de la psicología de las creencias en cuestión. Se trata de un estudio exploratorio. La motivación para ese estudio se sitúa en el conjunto de estudios que vengo propuesto en los campos de la antropología, psicología y sociología sobre lo que concibo por sistema de creencias. La cuestión es si los autores y obras que vengo analizando tocan en esta cuestión, sin necesariamente darse cuenta de que están tratando de una estructura tan elemental para la formación social como las demás. La premisa básica es que autores y obras analizadas dan subsidio para tal localización. Se espera no sólo en ese artículo, sino en el estudio como un todo, llegar a nociones conceptuales sólidas sobre el sistema de creencias y su papel cultural, psíquico y social.

---

**Palavras-clave:** Sistema de creencias; Experiencia religiosa; Sigmund Freud; Erich Fromm

---

### Introdução

O sistema de Crença é um campo relativamente novo em Ciências da religião em à diversificação de pesquisas nesse campo. Desse modo, nota-se que propor uma investigação do tema a partir da psicologia religiosa em Freud e Fromm pode ampliar o debate sobre este campo ao qual tenho dedicado certo tempo e reflexão.

Entender as crenças humanas nos autores aqui interpretados permite uma compreensão mais sistêmica de como as crenças se constituem e se ramificam em nossa mente. O sistema de crenças permeia toda e qualquer percepção de mundo, ora como determinante, ora como determinado, de modo que convém explorar tal perspectiva, tendo em vista um vislumbre maior de como comportamentos, reações, emoções, neuroses e religiosidade são fixados em nosso cotidiano.

### Crenças e experiência religiosa

Seja a experiência religiosa transcendente ou não, o fato é que esta é vivida na mente, de modo que cabe inicialmente propor um conceito de psicologia da religião, de modo a se perceber seu campo de estudo.

Para Paiva:

A Psicologia da Religião (PR) consiste no estudo do comportamento religioso, isto é, do comportamento que se refere a um objeto transcendente, denominado "Deus" na cultura ocidental. Para a PR, esse comportamento pode ser de aceitação ou de rejeição do objeto transcendente, e esse objeto pode receber diversas outras denominações, além da predominante na cultura ocidental (PAIVA, 2009, p. 441).

Segundo o mesmo autor, sua origem data de um artigo publicado por Antonius Benkő em 1956 durante o centenário de estudos de psicologia da religião da USP. Como foi mencionado, de início as investigações nesse campo são essencialmente comportamentais. Só na década de 1970 é que os artigos atingiram certa diversidade temática.

De acordo com Paiva (1998, p. 157), as muitas tradições religiosas apresentam-se sob a forma de narrativas em que as personagens divinas e humanas agem e interagem, de acordo com suas características pessoais. Assim como a interação social pode ser um jogo de papéis, a interação religiosa também pode.

No campo religioso, o homem assume seu papel e atribui a Deus o papel que lhe é devido, a partir dessa relação, estabelece-se a crença de que Deus agirá com ele da mesma maneira. Para Paiva: "Se a pessoa foi introduzida nesse registro, por meio da aprendizagem de mitos, símbolos e ritos, ele constituirá um quadro de referência, dando um sentido religioso ao percepto [...]" (PAIVA, 1998, p. 157).

A experiência religiosa permeia o cotidiano de todas as culturas existentes, mas nem sempre na condição de uma religião e sim de uma crença. As crenças são mecanismos de equilíbrio mental, referenciais capazes de nortear nosso ser, agir e pensar no mundo.

O quadro de referência que os indivíduos forma, segundo Paiva (1998) nada mais é que o conjunto de crenças balizadas pelas relações que se articulam no cotidiano. Nesse sentido, há que se esclarecer que toda experiência cotidiana é uma experiência que tem como pano de fundo uma ou mais crenças, religiosas ou não.

A experiência inclui "todos os sentimentos, percepções e sensações que afetam a pessoa ou que são definidos por um grupo religioso como implicando alguma comunicação, por tênue que seja, com uma essência divina, isto é, com Deus, com a realidade última, com uma autoridade transcendente" (PAIVA, 1998, p. 158).

Para Stark (1965) a experiência religiosa pode ser confirmatória, responsiva, estática e revelatória. Esses quatro níveis encerram características cruciais do sistema de crenças, pois todo o agir pressupõe uma autorização mental, uma tomada de responsabilidade (causa-efeito), um ponto de referência e uma revelação.

Dois outros pontos que são comentados por Paiva (1998) sobre a experiência religiosa também remetem à questão das crenças dentro da psicologia da religião: o misticismo e a experiência do sagrado.

O misticismo é tido como a experiência religiosa por excelência. Uma experiência originária e fundante. O místico é alguém que incorpora a experiência religiosa em todo o seu cotidiano. O místico nesse caso, seria alguém que acessa e faz uso de seu sistema de crenças, religiosas no caso, para explicar e agir em toda e qualquer circunstância.

Sobre a experiência do sagrado, este assume a condição de profundidade, perenidade, continuidade de uma experiência. "O sagrado engloba realidades invioláveis, como a vida, a liberdade, a família, eventualmente a pátria, valores pelos quais se vive e se morre" (PAIVA, 1998). O sagrado, que pretende-se tratar especificamente em outro artigo a partir da teoria de Rudolf Otto, é a experiência da crença de que existe uma relação holística, simbiótica entre o ente e a realidade que insiste-se aqui em chamar de totalidade.

## Freud e o sistema de crenças

Sigmund Schlomo Freud nasceu em Freiberg na Alemanha em 1856. Foi médico dedicado às questões neurológicas em uma época em que o cérebro humano estava em plena fase de descoberta. Crescido no seio de uma família judaica, vivenciou a rigidez moral e a formação religiosa como bases da formação de seu caráter. Iniciando seus estudos pela utilização da técnica da hipnose como mecanismo de acesso à mente humana, acaba por concluir que a causa da histeria era psicológica e mental, portanto, e não orgânica como se cria. Freud desenvolveu toda uma teorização sobre a mente e seus mecanismos que nos permitem desenvolver relações familiares e sociais. Freud morre em Londres em 1939.

As experiências na infância de Freud com uma babá, por quem alimentava certa relação edípica e com quem frequentava algumas missas e depois a figura opressora de um pai autoritário, parecem ter marcado a experiência religiosa do fundador da psicanálise. Sobre tal experiência, Freud, constrói toda uma teorização sobre a religião em detrimento da psicanálise. Isso fica evidenciado em cinco obras dele que passo a descrever agora.

A primeira obra de Freud que trata especificamente de elementos ligados à religião foi publicada em 1907 com a insígnia "Atos obsessivos e práticas religiosas", onde ele analisa a relação entre rituais repetitivos e obsessões de pessoas que desenvolveram neuroses.

Embora a relação aparente proposta por Freud pareça ter similaridade, posteriormente se observou que ele incorre em erro conceitual, dado que os rituais religiosos não têm a força de tornar-se um indivíduo obsessivo, dada ser esta uma condição mental que se desenvolve em qualquer campo, desde higiene pessoal a atitudes alimentares e profissionais.

Em 1913 Freud faz uma nova investigação comparativa entre religião e psicologia, e nela, lança o livro "O futuro de uma ilusão"; nele, Freud analisa o conceito e a finalidade das religiões e como se dá o fenômeno religioso por meio da proibição do incesto. Aqui, Freud desenvolve a visão de que a religião seria um freio instintual, um desdobramento do complexo de Édipo que desenvolvemos devido a nosso infantilismo existencial. Ele utiliza elementos do totemismo para justificar suas inferências.

Oito anos depois, publica "Totem e Tabu" (1921) onde descreve a passagem da natureza à cultura. Nesta obra, Freud entende que a cultura é a expressão da tomada de consciência humana que permitiu ao homem transpor sua animalidade por meio do animismo, totemismo e da instituição do tabu como conjunto mínimo de regras para promover sua estadia segura no mundo.

A obra "O futuro de uma ilusão" (1927) também trata de questões religiosas, e nesta Freud que o excesso de pulsão é a principal causa dos problemas sociais existentes e também um forte motivador dos fundamentos da religião, de modo que a religião torna-se uma espécie de conservadora da sociedade humana. Nesta obra fica claro que a religião é uma abstração unicamente humana, e nosso principal elemento protetivo, pois nela se funda a moral que teve origem nos tabus relacionados ao incesto em civilizações primitivas. Para Freud, a civilização tem a função de evitar ou de abreviar o sofrimento e oferecer segurança, situando o prazer a segundo plano.

Mais tarde, ao publicar "O mal-estar da civilização" (1930), ele retoma esta ideia e expõe:

O homem comum só pode imaginar essa Providência sob a figura de um pai ilimitadamente engrandecido. Apenas um ser desse tipo pode compreender as necessidades dos filhos dos homens, enternecer-se com suas preces e aplacar-se com os sinais de seu remorso. Tudo é tão patentemente infantil, tão estranho à realidade, que, para qualquer pessoa que manifeste uma atitude amistosa em relação à humanidade, é penoso pensar que a grande maioria dos mortais nunca será capaz de superar essa visão da vida (FREUD, 1930, p. 82).

Nesta obra, Freud analisa de modo geral as ideias de que a cultura produziria um mal-estar nos seres humanos, pelo fato de a cultura vir sempre acompanhada do desejo de conquistas ilimitadas.

Nossas tendências destrutivas, anti-sociais e anti-culturais nos tornam inimigos da civilização que constantemente impõe suas regras a fim de combater o homem isolado e sua liberdade, substituindo o poder do indivíduo pelo poder da comunidade: “Uma satisfação irrestrita de todas as necessidades apresenta-se como o método mais tentador de conduzir nossas vidas; isso, porém, significa colocar o gozo antes da cautela, acarretando logo o seu próprio castigo” (FREUD, 1930, p. 95). A obra “O mal-estar da civilização” foi praticamente a última obra em que Freud aborda a questão religiosa como central.

Não obstante a esta afirmação, em seu texto *Moisés e o monoteísmo* (1939), suscita controvérsias em relação ao processo de formação do povo judeu, atribuindo tal processo ao senso humano de coletividade, e não à escolha por uma divindade. Aqui novamente constrói sua percepção sobre o sistema de crenças, pois considera que a história de sangue dos judeus somente revela neurose civilizacional desse povo.

Dentro do conjunto apresentado, Freud sempre trata a religião como um adereço humano, não assumindo em nenhum momento um papel estrutural, o que acredita-se ser seu maior erro, pois ao considerar a cultura e a civilização como estruturas, nega à religião esse atributo; no entanto, entende que a religião é formadora de um sistema de crenças peculiar que “salva” o homem de sua animalidade e o transforma em ser abstrato ou imaginativo e futurista.

### **Erich Fromm e o sistema de crenças**

O também psicanalista Erich Fromm teve experiências religiosas vinculadas ao período em que esteve em um campo de concentração durante a segunda guerra que marcou alguns de seus escritos sobre a relação entre religião e humanidade. Nasceu em 1900 em Frankfurt, também Alemanha. Estudou inicialmente direito, passando para a sociologia onde se doutorou. Foi diretor de pesquisas do Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt, conhecido como Escola de Frankfurt, que reuniu diversos nomes importantes da filosofia. Após a ascensão ao poder de Hitler, Fromm mudou-se para Genebra, emigrando em maio de 1934 para os Estados Unidos, onde trabalhou na *Columbia University de Nova Iorque*. Suas pesquisas no campo da psicologia da religião giraram entorno da constituição da normal social e do estabelecimento da moral social. Humanista por essência, estudou a fundo o sistema de crenças quando se dedicou a explicar como o indivíduo perde de riqueza interior e de sentimento real de felicidade em função de segurança dada pelo sentimento de pertinência ao restante da humanidade. Em vida, Fromm não se desvencilha da cultura judaica, mas, contudo, não se considera teísta.

Como foi ressaltado, Fromm toma o caminho da psicologia da religião passando pelo viés humanista. Ao publicar “O medo à liberdade” (1941), obra que antecipa conceitos da obra “Análise do Homem” (1947) e que marcaria sua saída da Escola de Frankfurt. Em *O medo à liberdade*, Fromm analisa a ascensão nazista e por meio das noções de libido e medo

existencial, Fromm conclui que mesmo ansiando a liberdade, o ser humano em sua coletividade necessita de arquétipos, modelos existenciais que o conduzam, tal qual sua mãe o fez nos primeiros anos de cada indivíduo.

Nesse mesmo escopo, "Análise do Homem" é uma conceituação do caráter social diferenciando as características produtivistas e não produtivistas prefiguradas nas teorias da biofilia e da necrofilia enquanto tendências naturais humanas. Tal perspectiva o levará a publicar em 1973 a obra "A anatomia da destrutividade humana". Em ambas as obras, Fromm enuncia o primado do capitalismo como força libidinal humana que provoca nossa própria destruição enquanto seres humanos e animais instintivos.

Enquanto a vida se caracteriza pelo crescimento numa maneira estruturada e funcional, a pessoa necrófila ama o que não cresce, tudo que é mecânico. É impelida pelo desejo de transformar o orgânico em anorgânico, de aproximar-se da vida mecanicamente, como se todas as pessoas vivas fossem coisas. Memória em vez de experiência; ter em vez de ser, é o que interessa. O necrófilo pode relacionar-se com um objeto – uma flor ou uma pessoa – somente para possuí-la; por isso, uma ameaça a sua posse é uma ameaça a ele mesmo. [...] Ele gosta de controle, e no ato de controlar, ele mata a vida. Teme profundamente a vida por ela ser, por sua natureza, desordenada e incontrolável. 'Lei e ordem' são para ele ídolos – tudo que ameaça a lei e a ordem é sentido como um ataque satânico aos seus valores supremos (FROMM, 1974).

Para Fromm, a humanidade se fez enquanto tal e sua constituição a destruiu também enquanto tal. Não conseguimos nos tornar o que pretendíamos e não podemos totalmente voltarmos a ser o que somos originalmente, ou seja, animais irracionais, violentos e libidinosos. A formação das nossas crenças que elevam o coletivo ao individual, são o resultado de anos de dominações variadas, e altos níveis de violência que acabam por gerar a esperança num futuro mais seguro e promissor.

Em 1950, Fromm lança sua primeira análise social vinculada à religião sob o título "Psicanálise e Religião", quando questiona se a busca pelo aperfeiçoamento de seu ser o fez um ser divinizado em sua crença de realidade pessoal.

Par Fromm, muitos homens buscam a religião como forma de se sentirem seguros no mundo e na construção e desenrolar de seu destino, mas existem também aqueles que negam a religião como entrave de tal aperfeiçoamento.

Na base da sua confiança na razão humana, os filósofos do Iluminismo, que igualmente investigaram a alma humana, afirmaram a independência do homem das correntes políticas bem como dos elos da superstição e da ignorância. Eles ensinaram como defender-se de condições da existência que exigem a manutenção de ilusões. Sua investigação psicológica fundamentou-se na tentativa de descobrir as condições da felicidade humana. Eles diziam que um estado de felicidade só pode ser atingido quando o homem alcançou sua liberdade interna (FROMM, 1950, p. 232).

A análise que Fromm desenvolve nesta obra recobra a ideia de idolatria do poder, tema bastante caracterizado por ele. O homem moderno substituiu o arquétipo divino Deus pelo arquétipo humano poder e, desde então, o afã iluminista tentar iluminar o mundo e a sociedade criada e positivada pelo homem.

Para Fromm, o homem moderno tornou-se neurótico pelo poder, não abandonando formas primitivas de religião (culto aos ancestrais, totemismo, ritualismo, obsessão de limpeza).

Em Fromm o simbolismo religioso totêmico torna-se característica principal do homem moderno em função da ideia de segurança coletivista, quando este adere cegamente a um partido político e o venera como a um totem.

Ao entregar-se a um sistema constituído de crenças no poder, o homem se exime de tomar decisões, de responsabilizar-se pela sociedade. Esse indivíduo "necessita de normas e princípios que o conduzem a este objetivo. Experiência religiosa neste tipo de religião significa experiência da união com o todo, baseada na relação com o mundo, como alguém a compreende em pensamento e amor" (FROMM, 1950, p. 249).

A defesa de Fromm por uma religião humanista que respeite o pensamento humano, sem eliminar o sistema de crenças religioso, torna-se evidente. Para Fromm, o ponto central de todo sistema é o ser humano e não o sistema; aqui o ser humano se relaciona com o sistema em favor de si, transformando sua inércia e atitude solidária, de modo a construir um profundo respeito à vida.

Em 1966, Fromm lança uma nova análise, "O Espírito de Liberdade". Nela, ele pensa a veneração moderna aos ídolos destruidores da vida que exigem uma obediência a uma força criada pelo indivíduo, mas que se torna simbolicamente maior que ele. Situado na tradição judaica, analisa o Antigo Testamento e as experiências religiosas nele contidas, onde foca seu pensamento no que chama de "O Deus da vida" na condição de um Deus que atue concretamente na história e que oferece condições favoráveis.

O "Deus da vida" proposto por Fromm seria um arquétipo de forças humanas positivas sobre falsas intenções humanas dilaceradas pelo interesse próprio e a autodivinização. A humanidade precisa retomar a consciência de que suas criações servem a ela mesma e não o contrário, mas para tanto, o conjunto de crenças precisa sofrer releitura estrutural.

### Considerações finais

Três pontos mostram-se evidentes neste artigo. Inicialmente trabalhei a noção de experiência religiosa, por acreditar que esta se funda no sistema de crenças humano ligado à conexão de si consigo mesmo (autopoiesis), de si com o outro (heteropoiesis) e de si com o mundo (hesopoiesis). A experiência religiosa é, em Freud e em Fromm, fundante, iniciática, *imago mundi*. Ela funda o homem primitivo, o homem moderno e a sociedade.

Por meio dos deslocamentos conceituais que propus ao fazer o breve relato das obras desses dois pensadores, busquei situar em suas obras como se articula o sistema de crenças humano que traz em si duas forças básicas, a saber a construtiva e a destrutiva.

Num segundo momento, abordo Freud, autor este cujas investigações religiosas demonstraram que o homem traz essas duas forças em sua psique, faz uso dela constantemente e a projeta na realidade, alterando estados sociais de pensamento e estados pessoais de visão do que entende por realidade.

Em terceiro, considero Fromm, para quem o homem cria a si mesmo como tal, cria a sociedade e depois retroalimenta um sistema que à medida que o substitui pelas noções religiosas primitivas monoteístas, passa ao endeusamento desse sistema e se perde no seu mar conceitual.

Enviesar o sistema de crenças nesses três momentos e analisá-lo por meio da psicologia da religião permitiu uma compreensão do fato de que este campo da psicologia possibilitou ampliar a compreensão de um padrão de ser humano que sonha a realidade, trabalha em sua construção e, ao mesmo tempo, vivencia essa sua criação, tornando-se co-criador de si, do outro e do mundo que o cerca.

Acredita-se que este e os demais estudos que temos escrito sobre Sistema de Crenças ganham mais um reforço nesta elucidação que nos propusemos. Para mim, esse tema se

tornou um norte, desde o momento em que pude observar que ele permeia todos os demais temas e ciências.

Faz-se importante ressaltar que a obra “O dogma de Cristo” (1974) não fora aqui analisado dentro do escopo das crenças, pelo fato de que pretende-se fazer uma análise ampla dela em outro artigo.

Deixa-se, pôr fim, a contribuição para todo que tem se dedicado à pesquisa das crenças humanas e seu amplo papel de constituição do sujeito, dos sujeitos, da coletividade, da concepção de mundo e da própria religiosidade como traço formador do Sistema de Crenças.

## Referências

STARK, R. (1965). *A Laxonomy of religious experiente*. Journal for the Scientific Study of Religion. pp. 5, 97-116.

PAIVA, Geraldo José de. *Estudos psicológicos da experiência religiosa*. Temas. Psicologia- ISSN. Vol 6 nº 2, 153-160. ISSN 413-389X.

PAIVA, Geraldo José de. et al. *Psicologia da Religião no Brasil*. A Produção em Periódicos e Livros. Rev. Psicologia: Teoria e Pesquisa. Jul-Set 2009, Vol. 25 n. 3, pp. 441-446.

FREUD, Sigmund. *Atos Obsessivos e Prática religiosa* (1907). Rio de Janeiro: Imago, 1996.

\_\_\_\_\_. *Moisés e o monoteísmo* (1939). Rio de Janeiro: Imago, 1996.

\_\_\_\_\_. *O Futuro de uma Ilusão* (1927). Rio de Janeiro: Imago, 1996.

\_\_\_\_\_. *O mal-estar na civilização* (1930). Rio de Janeiro: Imago, 1996.

\_\_\_\_\_. *Totem e Tabu* (1913). Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FROMM, Erich. *A análise do homem*. Rio de Janeiro: Zahar, 1974

\_\_\_\_\_. *Anatomia da destrutividade humana*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

\_\_\_\_\_. *O dogma de Cristo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

\_\_\_\_\_. *O espírito de liberdade: interpretação radical do velho testamento de sua tradição*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

\_\_\_\_\_. *O medo à liberdade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

\_\_\_\_\_. *Psicanálise e religião*. Rio de Janeiro: Libro Ibero-americano, 1950.

# O homem sem inconsciente de Massimo Recalcati: Elementos para o debate entre Psicanálise e Religião

Massimo Recalcati's man without the unconscious: elements for the debate between psychoanalysis and religion

*Fabiano Veliq*

## RESUMO

---

O presente artigo tem como objetivo esclarecer o conceito de "homem sem inconsciente" de Massimo Recalcati e evidenciar como que esta proposta do psicanalista italiano pode ser um suporte interessante para pensar a Religião na hipermodernidade a partir da Psicanálise.

---

Palavras-chave: Inconsciente, Psicanálise, Hipermodernidade, Religião

---

## ABSTRACT

---

The purpose of this article is to clarify Massimo Recalcati's concept of "man without the unconscious" and to show how this proposal of the Italian psychoanalyst can be an interesting support to think of Religion in hypermodernity from Psychoanalysis.

---

Keywords: Unconscious, Psychoanalysis, Hypermodernity, Religion

---

## Introdução

A obra de Massimo Recalcati é praticamente desconhecida no Brasil e por isso esse artigo visa ser uma apresentação desse importante psicanalista que tem trabalhado temas bastante pertinentes para a psicanálise contemporânea.

Massimo Recalcati é um psicanalista italiano nascido em 28 de novembro de 1959. Graduiu-se em filosofia em 1985 na Universidade de Milão, defendendo sua monografia cujo título era "*Desir d'être e Todestrieb. Ipotesi per un confronto tra Sartre e Freud*". Em 1989 se especializa em Psicologia na mesma universidade, defendendo seu trabalho cujo título era "*Analisi terminabile ed interminabile. Note sul transfert*". Entre 1988 e 2008 desenvolveu sua formação analítica em Milão com Carlo Viganó e em Paris com Jacques-Alain Miller e Eric

---

IDoutor em Psicanálise pela PUC Minas. Professor Adjunto do departamento de Filosofia da PUC Minas. Contato: veliqs@gmail.com. Submetido em 08/08/2018; aceito em 05/04/2019.

Laurent. Atualmente é membro analista da Associação Lacaniana de Psicanálise e leciona nas universidades de Padova, Urbino, Bergamo e Losanna. Também leciona a matéria de Psicopatologia dos comportamentos alimentares na Universidade de Pávia. É também diretor da Escola de Especialização em Psicoterapia – Instituto de Pesquisa de Psicanálise Aplicada (IRPA em italiano). Em janeiro de 2003 fundou, junto com alguns colegas, a Jonas Onlus - Centro de clínica psicanalítica para novos sintomas, que promove diversos cursos e seminários ao longo do ano.

Autor de vários livros e artigos, Massimo Recalcati também escreve semanalmente no jornal *La Repubblica* sobre temas atuais sob a ótica psicanalítica.<sup>2</sup>

Massimo Recalcati se mostra como uma figura famosa no cenário psicanalítico italiano. Seus livros e sua forma mais clara de dizer as coisas têm chamado muita atenção de quem se interessa por Psicanálise. Além disso, suas colunas no jornal *La Repubblica* sempre procuram fazer a Psicanálise dialogar com os problemas atuais, realizando Leituras psicanalíticas de temas como política, violência doméstica etc.

Recalcati possui uma formação lacaniana, e todos os seus escritos partem de uma releitura de Lacan com alguma atualizações e acréscimos próprios. Em seu livro *Jacques Lacan: Desiderio, godimento e soggettivazione*<sup>3</sup>, ele procura fazer um testemunho do seu trabalho sobre esse autor e não apenas um retrato imparcial da obra de Lacan. É um livro em que procura explicar a teoria lacaniana da forma como a compreende, tendo uma preocupação muito grande em elucidar os diversos conceitos e as diversas relações propostas por Lacan em seus trabalhos. Neste artigo proporemos analisar duas obras importantes de Recalcati, a saber, *Elogio dell'inconscio. Dodici argomenti in difesa dellapsicoanalisi* (2007) e *L'uomo senza inconscio* (2010) com o intuito de apresentar a obra de Recalcati ao povo de língua portuguesa e ao mesmo tempo evidenciar as condições epistemológicas que permitem a Recalcati formular a noção de Complexo de Telêmaco. Acreditamos que esse esforço se faz necessário por permitir uma leitura ainda inédita no Brasil das obras desse autor, abrindo um campo de estudos para a Psicanálise no Brasil ainda pouco explorado.

## A proposta do homem sem inconsciente de Recalcati

*L'uomo senza inconscio (O homem sem inconsciente)* é uma obra de 2010 e, a nosso ver, marca um grande esforço teórico de Recalcati, tanto de oferecer um diálogo entre a Psicanálise e a contemporaneidade, quanto um esforço de fundamentar a clínica psicanalítica contemporânea. O livro é dividido em duas grandes partes. A primeira é uma parte mais teórica, na qual Recalcati procurará definir o que está entendendo pelo “homem sem inconsciente” e como se dá a relação deste homem com a sociedade atual. E a segunda parte trata de aplicar a teoria psicanalítica para o tratamento dos chamados “novos sintomas”, tais como bulimia, anorexia, toxicomania e depressão. Dado o objetivo de nossa tese, concentraremos-nos na primeira parte desse livro, pois ela, a nosso ver, dá-nos, juntamente com os doze argumentos a favor do inconsciente, uma visão muito boa da proposta psicanalítica de Recalcati.

Em *L'uomo senza inconscio*, Recalcati tentará mostrar que a sociedade contemporânea abandonou em grande parte a Leitura da Psicanálise sobre o homem, e isso para ele se constituiria em um grande problema para a sociedade. Se para Freud o sujeito do inconsciente era o artifice das manifestações que escapavam ao domínio da consciência (tais como os

<sup>2</sup> A biografia mais detalhada do autor pode ser acessada em <http://www.massimorecalcati.it/biografia-massimo-recalcati-psicoanalista.html>. A bibliografia completa pode ser acessada em <http://www.massimorecalcati.it/images/pdf/bibliografia-recalcati-20140211.pdf>. Acesso em: 04 mar 2014.

<sup>3</sup> Como não há tradução para o português das obras em italiano utilizadas na elaboração desta tese, todas as traduções do italiano serão feitas pelo autor deste trabalho. Optamos por citar o texto original em italiano e, na nota de rodapé, logo após o texto, indicaremos a tradução em português entre aspas.

sonhos, os atos falhos etc.), as quais demandavam ser escutadas para revelar uma verdade escondida do sujeito, a atualidade da clínica psicanalítica mostra um sujeito que interrompeu todo contato com o inconsciente, de forma que tanto a Psicanálise como o sujeito do inconsciente parecem morrer aos poucos.

Segundo Recalcati, os novos sintomas da clínica contemporânea nos mostram que o que está em jogo não é o desejo como manifestação do sujeito do inconsciente, mas sim uma espécie de anulação niilística do inconsciente, e essa anulação se manifesta em duas direções fundamentais. A primeira seria o que ele chama de um “reforço narcísico do Eu”, que dá lugar a uma identificação sólida do sujeito, e a segunda seria uma exigência imperiosa do gozo, que rejeita todo tipo de mediação simbólica, tornando-se extremamente mortífera para o sujeito. Essas duas direções são o que caracterizaria a clínica contemporânea para Recalcati; de um lado, estaria a “clínica da identificação sólida”, do outro lado a “clínica do poder excessivo do Id”. Enquanto a identificação sólida oferece a ilusão que promete salvar a vida do sujeito por meio de uma consistência imaginária, o poder excessivo do Id arrasta o sujeito para uma devastação pulsional.

Recalcati deixa claro o objetivo do livro. Segundo ele,

Questo libro interroga l'epoca ipermoderna come l'epoca dell'evaporazione del Padre provando a inquadrare Le cosiddette nuove forme del sintomo all'interno di questo passaggio epocale. L'epoca ipermoderna è l'epoca dell'individualismo atomizzato che s'impone sulla comunità, è l'epoca del culto narcisistico dell'Io e della spinta compulsiva al godimento immediato che stravolgono il circuito sublimatorio della pulsione imponendosi nella forma di un inedito principio di prestazione che situa il godimento stesso come nuovo dovere superegoico. Tutte le forme contemporanee del disagio della civiltà, tutta la nuova psicopatologia con la quale lo psicoanalista oggi si deve confrontare riflettono questa duplice tendenza: da una parte l'individuo staccato dalla comunità, atomizzato, ridotto a pura maschera sociale, prodotto di una identificazione solida, disinserito dai legami per un eccesso di alienazione ai sembianti sociali; dall'altra parte, la spinta della pulsione che rifiuta la castrazione simbolica e la sua necessaria canalizzazione sublimatoria per imporsi come una spinta sadica al consumo dell'oggetto, come esigenza imperativa di ottenere un godimento senza passare dall'Altro<sup>4</sup>. (RECALCATI, 2010, p. xi).

A evaporação do pai aparece aqui como um fator determinante para a análise de Recalcati sobre como pensar a Psicanálise na chamada época hipermoderna. Essa evaporação leva o sujeito a produzir duas possíveis saídas para a falta que caracterizaria em grande parte as duas clínicas das quais fala Recalcati.

Para ele, a época hipermoderna é a época do discurso do capitalista, quando a máquina do gozo substitui a máquina do recalque. O culto desenfreado ao consumo faz o sujeito entrar em uma circularidade diabólica. Ao fazer crer que o objeto que satisfará a falta do sujeito está acessível por meio do consumo, o discurso do capitalista acaba levando o sujeito a

<sup>4</sup> Tradução livre do autor: “Este livro interroga a época hipermoderna como a era da evaporação do Pai tentando enquadrar as chamadas novas formas de sintoma dentro dessa passagem temporal. A era hipermoderna é a era do individualismo atomizado que se impõe sobre a comunidade, é a era do culto narcísico do Eu e do impulso compulsivo ao gozo imediato que desviam o circuito sublimatório da pulsão, impondo-se na forma de um inedito princípio de competência que situa o gozo mesmo como um novo dever superegoico. Todas as formas contemporâneas de desconforto da civilização, toda a nova psicopatologia com a qual o psicanalista hoje deve confrontar refletem essa dupla tendência: de parte um sujeito destacado da comunidade, atomizado, reduzido a pura máscara social, produto de uma identificação sólida, desinserido dos laços por um excesso de alienação aos semblantes sociais; por outro lado, o impulso da pulsão que rejeita a castração simbólica e sua necessária canalização sublimatória para estabelecer-se como impulso sadico ao consumo do objeto, como exigência imperativa de obter um gozo sem passar pelo Outro.”.

entrar em uma circularidade em que, a cada novo produto consumido, é necessário outro. Entra-se em um círculo vicioso, em que a busca incessante do objeto de gozo faz com que o sujeito se perca cada vez mais nesse processo.

Aqui o conceito de pulsão de morte aparece novamente. Essa pulsão de morte que visa apenas ao gozo mortífero é o que é colocado em movimento pelo discurso do capitalista, e, como a nossa época se caracteriza por esse discurso, a clínica contemporânea para Recalcati é muito mais uma clínica da pulsão de morte do que uma clínica do desejo. É a clínica do anti-amor, que significa que a dificuldade de hoje consiste em conseguir dar um sentido à própria vida, de animar a própria existência, que várias vezes aparece impelida por uma busca acéfala de gozo.

As duas possibilidades de clínica citadas acima, i.e, a clínica da identificação sólida e a clínica do poder excessivo do Id, caracterizam-se para Recalcati como a clínica do anti-amor. A clínica do poder excessivo do Id é caracterizada por Recalcati como uma clínica do *Id sem inconsciente* e se constituiria em uma clínica em que domina a imprudência pulsional, a tendência à repetição de um gozo que prescinde do contato com o Outro, uma tendência a agir, a passar ao ato, à negação de toda mediação simbólica.

A clínica da identificação sólida é caracterizada como clínica do *Eu sem inconsciente*, ou seja, uma clínica da hiperidentificação, uma clínica da armadura narcísica, do governo disciplinar do corpo, da rejeição da alteridade, da apatia etc. Ambas se apoiam no cancelamento do sujeito do inconsciente. Por isso, para Recalcati, a nova clínica não deve ter a neurose como matriz para pensar os seus problemas, mas ela se assemelharia muito mais à clínica da psicose, do narcisismo, da perversão, na qual não se tem em seu centro a instância inconsciente do desejo, mas a sua negação na forma de um agir sem uma mediação simbólica, várias vezes ignorando a castração.

Recalcati define o homem sem inconsciente como “l'uomo ridotto all'efficienza inumana della macchina, al suo funzionamento automatico, privo di desiderio; sarebbe l'uomo animato da una spinta pulsionale acéfala, imperativa, senza aconraggio nella funzione simbólica della castrazione”.<sup>5</sup> [RECALCATI, 2010, p. 3].

Para Recalcati, o homem sem inconsciente é fruto de uma mutação antropológica provocada pelo discurso do capitalista, uma vez que o sujeito do inconsciente resulta de uma experiência que é inassimilável a tal discurso. Ele sintetiza em cinco pontos o porquê do antagonismo entre o sujeito do inconsciente e o discurso do capitalista.

O primeiro ponto que Recalcati aponta para afirmar que o nosso tempo é antagonista à experiência do sujeito do inconsciente é o fato de, hoje, a lógica que domina a vida do sujeito ser a lógica da quantificação, do número etc. O sujeito do inconsciente, como experiência do incomensurável, do não-mensurável, do singular, coloca-se em direção oposta ao proposto pelo discurso do capitalista. Segundo Recalcati,

Il nostro tempo è Il tempo del trionfo iperpositivista dell'oggettività che tende a considerare l'inconscio psicoanalitico come una forma arcaica e irrazionale di superstizione, introducendo surrettiziamente un nuovo concetto di inconscio ridotto al neuronale, al cerebrale, a una mera alterazione biochimica dell'organismo, come quando si vuole ridurre Il sentimento dell'amore a una serie di turbolenze delle endorfine che mobilitano in modo iperattivo le nostre reazioni neuronali, ovviamente destinate in modo inesorabile a degradare nel corso del tempo.<sup>6</sup> [RECALCATI, 2010, p. 7].

<sup>5</sup> Tradução livre do autor: “[...] o homem reduzido à eficiência inumana da máquina, ao seu funcionamento automático, privado de desejo; seria um homem animado de um impulso pulsional acéfalo, imperativo, sem ancoragem na função simbólica da castração.”

<sup>6</sup> Tradução livre do autor: “O nosso tempo é o tempo do triunfo hiperpositivista da objetividade que tende a considerar o inconsciente psicanalítico como uma forma arcaica e irracional de superstição, introduzindo sub-repticiamente um novo conceito de inconsciente reduzido ao neuronal, ao cerebral, a uma

O segundo ponto afirmado por Recalcati é que a experiência do inconsciente exige pensamento e um tempo para pensar sobre ele. Em uma época quando tudo se dá de forma extremamente rápida, quando as atitudes devem ser sempre de forma quase automática para não se perder tempo, o inconsciente aparece como algo fora dessa dinâmica, pois exige um tempo mais lento para a sua compreensão, envolve uma escuta, um movimento em um ritmo diferente.

O terceiro ponto afirma que a experiência do inconsciente é a experiência da indestrutibilidade do desejo e do seu reporte à Lei. Sem a experiência do limite, sem a experiência da castração, não há a possibilidade do desejo, pois para existir o desejo é preciso haver a Lei que humaniza o sujeito. O desejo desvinculado da Lei perde a sua força propulsora e acaba se integrando anonimamente ao programa coletivo de um gozo desconexo da castração simbólica, que é a proposta do discurso do capitalista. O nosso tempo se caracteriza pelo imperativo sadiano ao gozo ilimitado, quando tudo se transforma em objeto de consumo, fazendo com que o sujeito facilmente perca o seu laço com o outro e se feche mais em si mesmo.

O quarto ponto consiste em afirmar que o nosso tempo é antagonista à experiência do inconsciente porque acaba por abolir a dimensão da verdade, reabsorvendo-a no saber biotecnológico. A experiência do inconsciente aponta para uma verdade que ultrapassaria a representação que o sujeito tem de si, mas, no nosso tempo, a única verdade que contaria seria a verdade da coisa que pode ser catalogada, classificada, ou seja, apenas aquilo que pode ser contabilizado de alguma forma. O enigma da verdade proposta pela Psicanálise aparece como um grande arcaísmo diante de um mundo onde o que importa é o que pode ser contabilizado.

O quinto e último ponto que elucida para Recalcati em que medida a experiência do inconsciente se mostra antagonista ao nosso tempo é o fato de que a cura analítica é uma experiência de transformação que chega graças a uma nova aliança que o sujeito estabelece com o inconsciente. A experiência do inconsciente não propõe uma adequação do sujeito a uma ordem estabelecida, nem visa reintegrar o sujeito a uma suposta normalidade, mas visaria em última instância reconciliar o homem com o seu desejo.

Esses cinco pontos mostrados por Recalcati ajudam-no a colocar a Psicanálise como uma disciplina de uma crítica contundente à sociedade hipermoderna e, ao mesmo tempo, dão a ele o suporte para caracterizar a chamada clínica do vazio.

Para Recalcati, a clínica do vazio se caracterizaria por uma tentativa de reduzir a falta de que fala a Psicanálise (provocada pela entrada da linguagem no corpo pulsante) ao vazio. Segundo Recalcati,

Se la “mancanza a essere” costituisce per Lacan la realtà umana come tale ed è il prodotto di una simbolizzazione fondamentale del vuoto, l’esperienza del vuoto è un’esperienza di riduzione, di reificazione, di ossificazione, di congelamento della mancanza<sup>7</sup>. (RECALCATI, 2010, p. 12).

A falta reduzida ao vazio seria uma espécie de falta desconexa do desejo. A experiência do vazio seria uma experiência de anulação e de petrificação do desejo. Isso caracterizaria para

---

mera alteração bioquímica do organismo, como quando se quer reduzir o sentimento do amor a uma série de turbulências da endorfina que mobilizam de modo imperativo as nossas reações neuronais, obviamente destinadas de modo inexorável a degradar no decorrer do tempo.”.

<sup>7</sup> Tradução livre do autor: “Se a ‘falta a ser’ constitui para Lacan a realidade humana como tal e é produto de uma simbolização fundamental do vazio, a experiência do vazio é uma experiência de redução, de reificação, de ossificação, de congelamento da falta.”.

Recalcati uma metamorfose antropológica. “l'uomo della clinica del vuoto appare come un uomo senza inconscio”<sup>8</sup> (RECALCATI, 2010, p. 12).

Enquanto a clínica da neurose estaria centrada na tentativa de resolver o conflito entre o programa do desejo e o da civilização, a clínica do vazio põe o acento sobre a necessidade de conter a angústia do sujeito. No centro da clínica do vazio não se encontraria o programa do desejo, mas o programa do narcisismo<sup>9</sup> (narcisismo + cinismo) do gozo do um, autístico, sem o Outro que se opõe à mediação simbólica da Lei. Isso significa que, na nova clínica, a relação recalque-retorno do recalçado, central na clínica da neurose, não é mais operativa, mas em seu lugar vem a relação angústia-defesa como paradigma.

Tal mudança da clínica estaria ancorada em uma mudança de cunho social e, segundo Recalcati, guardaria uma modificação essencial no comando do supereu. Enquanto o supereu freudiano se assemelharia mais a uma dinâmica kantiana –tanto que o próprio Freud afirmava que o supereu seria um herdeiro legítimo do imperativo categórico kantiano,<sup>10</sup> pois sua voz exigia uma renúncia pulsional para conseguir viver em sociedade –, a época hipermoderna assiste a uma mudança drástica do supereu. A voz do supereu não remete mais a uma moralidade do tipo kantiana, mas remete à elevação do gozo a um novo imperativo social: o gozo se torna a Lei e assume a forma de um novo imperativo categórico que ordena o gozo e rejeita a castração. Deve gozar!

Se a questão se coloca dessa forma, percebe-se facilmente que a nova clínica tem um fundo muito mais psicótico que neurótico. Isso não quer dizer que os sujeitos deixaram de ser neuróticos e passaram a ser psicóticos, mas quer dizer que a clínica da psicose se constitui como chave de leitura mais interessante para o mal-estar da sociedade hipermoderna.

Tanto Freud quanto Lacan sustentavam uma diferença estrutural entre a psicose e a neurose. Enquanto a psicose se caracteriza por uma rejeição do mal-estar da civilização, a neurose é uma doença do mal-estar da civilização. Segundo Recalcati, “lo psicotico è infatti, un soggetto che si vuole disperatamente libero e che dunque non tollera di interarsi in nessun discorso già stabilito.” (RECALCATI, 2010, p. 16).

A liberdade do psicótico visa ser absoluta, opondo-se a todo pacto simbólico entre os homens. É uma separação não subjetivada, não simbolizada, mas uma separação sem dialética. Enquanto na neurose há um retorno simbólico do real recalçado através da formação do inconsciente, na psicose o que há é um colapso do simbólico e um retorno do real como tal sem nenhum tipo de filtro simbólico. Isso é o que diferenciaria a alucinação de um sintoma. A alucinação se impõe ao sujeito como um real que impede a mediação simbólica, enquanto o sintoma se caracterizaria como uma mediação simbólica entre o real da exigência pulsional e a ação do recalque.

A clínica do vazio possui um caráter tipicamente psicótico pois os sintomas contemporâneos parecem se assemelhar muito mais à lógica da alucinação que da formação sintomática. Na clínica do vazio, o que prevalece é a descarga, a passagem ao ato frente ao colapso do simbólico. Segundo Recalcati, “al centro non c'è più il soggetto dell'inconscio ma lo

<sup>8</sup> Tradução livre do autor: “O homem da clinica do vazio aparece como um homem sem inconsciente.”

<sup>9</sup> Termo cunhado por Colette Soler em *Declinaciones de la angustia*. Madrid: Publidisa, 2000, p. 69.

<sup>10</sup> “O superego – a consciência em ação no ego – pode então tornar-se dura, cruel e inexorável contra o ego que está a seu cargo. O Imperativo Categórico de Kant é, assim, o herdeiro direto do Complexo de Édipo.” (FREUD, 1924/2006, p. 64) Sobre a construção freudiana da vinculação entre o superego e o imperativo kantiano, remetemos o leitor ao texto de Freud “O problema econômico do masoquismo.” (FREUD, 1924/2006 ESB vol XIX)

<sup>11</sup> Tradução livre do autor: “O psicótico é, de fato, um sujeito que se quer desesperadamente livre e que, portanto, não tolera integrar-se em nenhum discurso já estabelecido.”

strapotere dell'Es, dunque um Es che dobbiamo porre senza inconscio, non strutturato come um linguaggio, senza rapporti com Il soggetto del desiderio.<sup>12</sup> (RECALCATI, 2010, p. 16).

O Id sem inconsciente seria a outra parte do inconsciente, fruto da divisão do inconsciente freudiano proposto em *Para além do princípio de prazer* (1920). O inconsciente, a partir desse texto de Freud, passa a ser entendido de duas formas: como vontade de significação e como vontade de gozo (que Freud chamará de pulsão de morte). A vontade de significação conduz Freud à metamorfose do desejo inconsciente; a vontade de gozo conduz à repetição da pulsão de morte.

A primeira versão do inconsciente de Freud é aquela da vontade de significação, é a proposta de Freud em *A interpretação dos sonhos* (1900) É uma proposta que destaca a dimensão simbólica da existência humana e coloca os lapsos, os atos falhos etc. como tentativa de manifestar cifradamente uma verdade escondida do sujeito. O sujeito é habitado por um “querer dizer” que é impedido pela consciência. É um Freud hermeneuta que visa desvendar o inconsciente através da prática da Psicanálise.

A segunda versão do inconsciente de Freud virá quando ele já estiver mais velho, nos anos 20 do século passado. Em *O mal-estar da civilização* (1929), Freud coloca sua tese clássica de que a vida na civilização necessita de uma grande renúncia pulsional por parte do sujeito. Essa renúncia que o sujeito precisa fazer sempre produz um resto, um resíduo pulsional que não sucumbe ao programa civilizatório. Esse resto pulsional é o que caracterizará a chamada pulsão de morte *Todestrieb*. Essa pulsão de morte se coloca como uma forma diferente de definir o inconsciente, não mais pelo viés simbólico, mas através de uma força quantitativa que desencadeia uma compulsão mortífera à repetição. Esse passo de Freud nos mostra que o inconsciente não pode ser entendido apenas como um “querer dizer”, mas também deve ser pensado como Id enquanto pura pulsão de morte, como uma tendência hedonista, uma busca por um gozo acéfalo, como uma tendência à autodestruição. Segundo Recalcati, “l'inconscio come Es è l'inconscio senza parole, muto, silenzioso, è l'inconscio che non si esprime attraverso simboli, ma che agisce come forza inomitata, spinta, compunzione a ripetere.”<sup>13</sup> (RECALCATI, 2010, p. 20).

O sujeito então se encontra privado de centro, cindido entre uma dimensão consciente e inconsciente, mas ainda se encontra contra si mesmo, com um ódio contra si, animado por uma vontade de gozo que o arrasta para a sua própria destruição.

Os diversos fenômenos de tendências suicidas, experiências de angústia sem nome, violência, agressividade, comportamentos que atentam contra a própria vida, desinvestimento libídico, apatia narcisista, indiferença diante da vida, mostram-se todos como índices de uma ação destrutiva da pulsão de morte que a clínica da psicose acaba por mostrar. Segundo Recalcati,

L'Es si impone sul soggetto dell'inconscio; Il godimento si dissocia dal desiderio e si afferma come una volontà tirannica. Siamo di fronte all'Es senza inconscio, allo strapotere dell'Es come presupposto metapsicologico fondamentale della nuova clinica. Mentre la clinica classica della nevrosi resta una clinica del soggetto dell'inconscio, la nuova clinica si afferma come una clinica dell'Es e del suo potere mortifero. Ciò che nelle nuove forme del sintomo ritorna e si ripete, non ritorna e si ripete per la via simbolica delle formazioni dell'inconscio, ma per la via

<sup>12</sup> Tradução livre do autor: “Ao centro não está mais o sujeito do inconsciente, mas o poder excessivo do Id, portanto um Id que devemos colocar sem inconsciente, não estruturado como uma linguagem, sem relações com o sujeito do desejo.”

<sup>13</sup> Tradução livre do autor: “O inconsciente como Id é o inconsciente sem palavras, mudo, silencioso, é o inconsciente que não se exprime por meio de símbolos, mas que age como força indomável, impulso, compulsão a repetir.”

maledetta della pulsione di morte che infrange ogni schermo linguistico<sup>14</sup>. (RECALCATI, 2010, p. 21).

Como afirmamos mais acima, há duas clínicas caracterizadas como clínica do anti-amor, ou clínica do vazio. A primeira, que acabamos de mostrar, é a que é chamada a clínica do poder excessivo do Id; a outra, que passaremos a mostrar agora, caracteriza-se pela clínica da identificação sólida.

Segundo Recalcati, um grande capítulo na nova clínica contemporânea é a chamada patologia da identificação, que se caracteriza por uma excessiva identificação ao semblante social, gerando uma hiperidentificação do sujeito ao meio onde vive, impedindo, com isso, uma subjetivação do sujeito.

Para tratar da identificação sólida, Recalcati faz uso da ideia de Winnicott desenvolvida em *O brincar & a realidade* (1975), em que Winnicott caracteriza dois tipos de psicose. A psicose schrebiana, caracterizada por uma perda da realidade, por uma dissolução delirante do mundo comum, em que o sujeito se perde diante da realidade, e um outro tipo de psicose que provocaria um novo gênero de separação. Uma separação não da coisa externa, mas de si mesmo, do seu próprio inconsciente. O sujeito está tão ancorado à realidade externa que perde o contato consigo mesmo, com a sua realidade subjetiva, com o seu inconsciente. O excesso de mundo objetivo acaba por matar o mundo subjetivo. A psicose aqui aparece como um excesso de alienação, um excesso de conformidade com o discurso comum. Esta tal adesão ao discurso comum é pensada por Recalcati a partir do conceito marcusiano de “princípio de desempenho”<sup>15</sup>, que afirma uma espécie de hegemonia do adequamento conformístico do sujeito ao semblante social, o que gera uma pseudo-identidade narcísica extremamente frágil.

Marcuse define tal princípio de desempenho como uma subsunção do princípio de realidade proposto por Freud. Isso caracterizaria uma mudança antropológica gerada pelo discurso do capitalista, que, no lugar do princípio de realidade proposto por Freud, coloca o princípio de desempenho como espécie de dever superegoico.

Enquanto o princípio de realidade proposto por Freud só pode ser pensado em uma relação dialética com o princípio de prazer, o princípio de desempenho como proposto por Marcuse assume uma face sádica, pois se torna uma espécie de princípio normativo que não se opõe mais ao princípio de prazer, mas age como imperativo superegoico que exige a anulação do desejo em vez de alimentar a dialética entre princípio de prazer e princípio de realidade. A constante busca por uma adequação do sujeito à norma social, à dinâmica da eficiência, acaba por sobrepor ao desejo subjetivo. O que se impõe é um culto social do desempenho que pressiona a subjetividade a se adequar ao contexto social, uma vez que a sociedade hipermoderna se caracteriza por uma busca incessante do gozo, o princípio de desempenho se torna uma prestação de gozo. Segundo Recalcati,

In questo senso il principio di prestazione non è solo l'obbedienza passiva al principio normativo della realtà, ma è ciò che allontana il soggetto dal suo desiderio e lo lega all'obbligazione prescrittiva della prestazione, soprattutto in

<sup>14</sup> Tradução livre do autor: “O Id se impõe sobre o sujeito do inconsciente; o gozo se dissocia do desejo e se afirma como uma vontade tirânica. Estamos de frente ao Id sem inconsciente, ao poder excessivo do Id como pressuposto metapsicológico fundamental da nova clínica. Enquanto a clínica clássica da neurose permanece uma clínica do sujeito do inconsciente, a nova clínica se afirma como uma clínica do Id e do seu poder mortífero. Aquilo que na nova forma do sintoma retorna e se repete, não retorna e se repete pela via simbólica da formação do inconsciente, mas pela via maldita da pulsão de morte que quebra todo esquema linguístico.”

<sup>15</sup> Cf. MARCUSE, Hebert. *Eros e civilização* (1975).

quanto la prestazione non è semplicemente antitetica al godimento, ma tende piuttosto a realizzarlo compulsivamente<sup>16</sup>. (RECALCATI, 2010, p. 25).

## A religião a partir da proposta de Massimo Recalcati

Essa nova proposta de Massimo Recalcati nos dá um repertório interessante para pensar a religião na contemporaneidade a partir da Psicanálise. Para além das análises freudianas, ou até mesmo lacanianas sobre Deus e o fenômeno religioso, visto como ilusão, ou como mero "sintoma" do sujeito contemporâneo, a religião, a partir da proposta do homem sem inconsciente de Recalcati pode ser uma fonte de subjetivação para o sujeito contemporâneo.

Feitas essas observações sobre a hipermodernidade, passamos agora a analisar esse lugar da Religião em uma época em que os referenciais estão em grande parte perdidos. É óbvio que a Religião ainda ocupa um lugar de destaque em nossa sociedade, e uma grande prova disso é o fato de que cada vez mais vemos surgir novas formas de espiritualidades nos grandes centros.

Cada dia mais as pessoas buscam formas de viver a sua religiosidade, e não é difícil de imaginar que essas diversas formas acabam não raras vezes sucumbindo à dinâmica hipermoderna e se tornando mais um objeto de consumo ou então se caracterizando por uma *Religião a la carte*. Práticas cada vez mais emocionais acabam por caracterizar muito a religiosidade contemporânea.

A Religião, nesse contexto, surge dentro do cosmos hipermoderno como uma tentativa de uma busca de sentido contra a insegurança das constantes mudanças que caracterizam tal momento social. O indivíduo hipermoderno se sente inseguro. Os avanços tecnológicos que prometiam um mundo melhor, mesmo com todos os progressos feitos em diversas áreas, não foram capazes de cumprir sua promessa, sendo várias vezes usados para fins contrários à vida humana. Por exemplo, a energia nuclear, que é usada como instrumento de destruição e ameaça a sobrevivência da humanidade; a manipulação genética, que gera um desequilíbrio na biosfera, dentre outras coisas.

Da mesma forma, as propostas de um mundo melhor feitas pelas ideologias modernas tais como a democracia liberal, o socialismo marxista ou o racionalismo científico se mostraram insuficientes para cumprir a promessa de um mundo melhor e tiveram que ser abandonadas, revelando o grande vazio da existência voltada agora para a satisfação das necessidades imediatas. Essa satisfação sempre imediata, com o passar do tempo, mostra toda a sua incompletude e faz com que o indivíduo se volte para uma busca de valores que transcendam a banalidade do cotidiano e, ao mesmo tempo, ofereçam algum tipo de sentido à existência.

Em meio às diversas incertezas, cresce a necessidade de um sentido, de segurança, e até mesmo de uma identidade comunitária. O movimento de secularização advindo do século XIX atinge até mesmo a Religião, de forma que o que se vê cada dia mais forte é o surgimento de um religioso progressivamente mais desinstitucionalizado, subjetivo e afetivo.

Tal processo de secularização é analisado de forma muito pormenorizada por Charles Taylor em sua extensa obra *Uma era secular*,<sup>17</sup> em que realiza um percurso desde o século XVI até o século XXI, mostrando em que medida a sociedade contemporânea pode ser chamada de secular, sendo fruto de um processo desencadeado lentamente no decorrer da história.

<sup>16</sup> Tradução livre do autor: "Nesse sentido o princípio de desempenho não é apenas a obediência passiva ao princípio normativo da realidade, mas é aquilo que afasta o sujeito do seu desejo e o liga à obediência prescritiva da prestação, sobretudo enquanto a prestação não é simplesmente antitetica ao gozo, mas tende, ao contrário, a realizá-lo compulsivamente."

<sup>17</sup> Cf. TAYLOR, Charles. *Uma era secular* (2010).

Obviamente que não cabe nesta tese realizarmos tal percurso proposto por Taylor, mas acreditamos ser válido ressaltar alguns pontos levantados por ele para pensarmos a Religião na hipermodernidade.

O primeiro ponto interessante a se ressaltar é o que Taylor entende por secularização. Segundo ele, haveria duas famílias de caracterização para o processo de secularização. Segundo ele,

A primeira concentra-se nas instituições e práticas comuns – mais obviamente, mas não apenas o Estado. A diferença, então, seria esta: embora a organização política de todas as sociedades pré-modernas<sup>18</sup> estivesse de algum modo conectada a, embasada em ou garantida por alguma fé em, ou compromisso com Deus, ou com alguma noção de realidade derradeira, o Estado ocidental moderno está livre dessa conexão. As igrejas encontram-se hoje separadas das estruturas políticas (com algumas exceções, em países britânicos e escandinavos, que são tão inexpressivos e de tão pouca demanda a ponto de não constituírem exceções realmente). A Religião, ou a sua ausência, consiste em grande medida numa questão privada. A sociedade política é vista como uma sociedade de crentes (de todas as nuances) e não crentes igualmente. (TAYLOR, 2010, p. 13).

O que isso aponta, dentre outras coisas, é que o próprio espaço público foi supostamente “esvaziado de Deus”, ou seja, pode-se agir politicamente sem que isso implique algum tipo de adesão a alguma visão de Deus. As deliberações nas diversas áreas da vida não reportam mais a Deus ou a quaisquer crenças religiosas, mas remetem a uma espécie de racionalidade de cada uma de suas esferas (econômicas, políticas, educacionais etc.).

A segunda família apontada por Taylor baseia-se em afirmar que “A secularidade consiste no abandono de convicções e práticas religiosas, em pessoas se afastando de Deus e não mais frequentando a igreja” (TAYLOR, 2010, p. 15). Este tipo de caracterização, segundo ele, é a mais comumente afirmada pelos autores que trabalham com o tema da secularização. No entanto, Taylor proporá um terceiro sentido que enfocaria as “condições de fé”. Segundo ele,

A mudança para a secularidade nesse sentido consiste, entre outras coisas, na passagem de uma sociedade em que a fé em Deus é inquestionável e, de fato, não problemática, para uma na qual a fé é entendida como uma opção entre outras e, em geral, não a mais fácil de ser abraçada. (TAYLOR, 2010, p. 15).

É, portanto, sobre este terceiro sentido que Taylor procurará analisar o processo de secularização, procurando traçar o caminho que nos leva de uma sociedade na qual seria impossível não acreditar em Deus para uma na qual a fé representa apenas uma possibilidade entre outras, até mesmo para o crente mais devoto. A ideia é que “a fé em Deus não é mais axiomática” (TAYLOR, 2010, p. 16), o que torna o mundo muito mais aberto, dada as diversas alternativas que se abrem para o sujeito. Nesse sentido, a secularidade deixa de ter a ver com o objeto da crença e passa a ter a ver mais com as “condições da experiência do espiritual e sua busca” (TAYLOR, 2010, p. 16). Tal processo será analisado por Taylor por um viés histórico

<sup>18</sup> O texto de Mariá Corbi, *Para uma espiritualidade Leiga. Sem crenças, sem religiões, sem deuses*, procura mostrar como as narrativas religiosas se encontram vinculadas ao tipo de estrutura cultural vigente, mostrando que os sistemas míticos seriam formas de tentar dizer o mundo a partir da realidade vivida por determinado povo. Dessa forma, os caçadores-colhedores usariam desta sua atividade como a “metáfora central” para a construção de seus mitos. Da mesma forma, as sociedades horticultoras, os agricultores de irrigação e as chamadas por ele de sociedades de inovação construiriam seus mitos a partir da sua atividade central, que se tornariam a “metáfora central” para a construção das histórias. Cf. CORBI, Mariá. *Para uma espiritualidade Leiga. Sem crenças, sem religiões, sem deuses* (2010).

no decorrer do livro, como já afirmamos acima. Não percorreremos o percurso proposto por Taylor pois isto faria com que fugíssemos do objetivo do nosso trabalho.

Algo interessante para se apontar, também a partir das análises de Taylor, é que a Religião na hipermodernidade se mostra como uma tentativa de uma busca mais “internalizada” do que propriamente uma busca “institucional”. O sujeito hipermoderno, ao se voltar para a Religião, está mais em uma busca por uma experiência direta com o sagrado do que propriamente preocupado com uma adesão a algum tipo de discurso. É como se, para esse sujeito, brotasse de tempos em tempos uma profunda insatisfação para com a vida que se encerra apenas em sua dimensão imanente, e ele precisasse de alguma forma encontrar um “sentido” para a sua existência.

Segundo Taylor, essa busca por esse sentido várias vezes encontra uma possível resposta em uma espécie de “holismo”, com ideias como “fluxo”, “integração”, “harmonia” etc. É a chamada “nova era”, em que o importante é a forma como o indivíduo se relaciona com a sua espiritualidade. O enfoque é sobre o indivíduo e sobre a sua experiência. A dimensão social desta experiência é jogada para um segundo plano e não raras vezes esquecida. A essa busca interior geralmente dá-se o nome de “espiritualidade”, que se opõe à “Religião”, esta entendida como vinculada a algum tipo de discurso mais “engessado”, que exige algum tipo de adesão a ele, ou seja, remete à dimensão da “Religião institucionalizada”.<sup>19</sup>

Do ponto de vista psicanalítico, tais formas de vivência religiosa que buscam uma espécie de encontro com a totalidade, um desejo de se fundir com o todo, assemelham-se muito a um desejo infantil de ter sempre presente o seio materno. Deus se confunde com o seio materno imaginário. É como se tal busca de uma união totalizante visasse se perder em um universo de gozo místico como tentativa de negar a própria falta que constitui o sujeito.

Tal forma de lidar com a Religião é seguida de perto por outras formas, tais como os fundamentalismos religiosos (judaicos, cristãos, islâmicos, hindus) e também a grande difusão de literaturas e práticas esotéricas que trazem consigo o fascínio pelo mágico, pelo maravilhoso desconhecido etc.

Dentro dessa mesma linha, o conceito de “Religião mínima” proposto por Mikhail Epstein se torna extremamente interessante. Para este autor, a Religião contemporânea se caracteriza por aquilo que ele nomeia de Religião mínima. Tal Religião mínima seria uma espécie de sentimento de pertença a algo maior, mesmo que o indivíduo não saiba dizer com certeza o que seria esse algo maior. Segundo Epstein, “For a minimal believer, God exists above and beyond all religions, thus nullifying their historical divisions.”<sup>20</sup>(EPSTEIN, 1999).<sup>21</sup>

Para esse autor, a Religião mínima seria uma resposta ao ateísmo e ao processo de secularização. Sua análise tentará mostrar que o ateísmo soviético, ao tentar eliminar toda forma de Religião, acaba promovendo um ressurgimento de um novo tipo de religiosidade na cultura russa. Esse novo tipo de espiritualidade tem uma visão diferente sobre Deus, pois o vê não mais dentro de uma estrutura teísta, mas como algo que estaria além de qualquer tipo de simbolização. A noção de Deus como ausência é vista como capaz de sintetizar em parte essa nova percepção de Deus em nosso tempo.

A Religião mínima seria uma espiritualidade pós-ateísta que se caracterizaria por uma fé pura e simples, sem classificações ou características denominacionais. Segundo o autor,

This spiritual vacuum, created by Soviet atheism, gave rise, in the 1970s and 1980s, to a new type of religiosity. In an essay written in 1982 I called this post-

<sup>19</sup> Essa “espiritualidade” entendida como uma busca incessante de si, a nosso ver, acaba por desembocar diversas vezes naquilo que chamamos mais acima de “identidade sólida”, que, segundo Recalcati, caracteriza um típico de clínica contemporânea.

<sup>20</sup> Tradução livre do autor: “Para o crente mínimo, Deus existe acima e além de todas as religiões, assim anulando suas divisões históricas.”

<sup>21</sup> Disponível em: <http://www.emory.edu/INTELNET/fi.postatheism.html>. Acesso em: 01 dez. 2014.

atheist spirituality “poor”, or “minimal” religion. It took the form of “faith pure and simple”, without clarifications or addenda, without any clear denominational characteristics. It manifested itself as an indivisible sense of God, outside historical, national and confessional traditions. Thus minimal religion became the next stage of apophaticism after it had crossed the line of atheism and reclaimed its religious content. The atheistic negation of all religions gave rise to a “minimal” religiosity negating all positive distinctions among historical religions. Paradoxically, this “faith as such”, “faith in general” was prepared by atheist denial of all faiths.<sup>22</sup>(EPSTEIN, Mikhail 1999, p. 7).

A argumentação de Epstein, embora se concentre sobre o contexto russo, pode ser vista fora desse contexto e é uma forma interessante de analisar a Religião na hipermodernidade. Essa Religião mínima nomeada por Epstein se alia àquilo que Taylor comenta sobre uma possível guinada religiosa para orientações mais orientalistas de cunho mais holista. Por ser uma religiosidade sem livros sagrados, sem rituais, tal forma de viver a religiosidade tem se mostrado bastante comum em nossos dias, e não raras vezes somos capazes de encontrar pessoas que assumem esse tipo de discurso sem saber.

O que podemos notar é que a hipermodernidade traz consigo um grande esvaziamento de um fundamento único para a realidade. Como nos afirma Vattimo, na hipermodernidade, “não mais podemos pensar a realidade como uma estrutura fortemente ancorada em um único fundamento, que a filosofia teria a tarefa de conhecer e a Religião, talvez, a de adorar.” (VATTIMO, 2004, p. 11).

A secularização, no entanto, não deve ser entendida apenas como uma espécie de “abandono do sacro”, mas como algo que possibilitou um alargamento de várias questões teológicas que se propuseram a repensar o papel de Deus no mundo e na própria Teologia. Os chamados “teólogos da morte de Deus”<sup>23</sup> propõem as reflexões a que estamos aludindo aqui. Dessas reflexões, surge uma nova Teologia, mais preocupada em tentar fazer uma ligação entre o mundo hipermoderno e a possibilidade de um discurso sobre Deus.

A Religião na hipermodernidade não é algo visto como natural ou que se impõe ao indivíduo no interior de sua cultura, mas cada vez mais o que se vê é um processo inverso. A decisão de filiação religiosa está hoje mais atrelada às escolhas do indivíduo do que propriamente ao âmbito cultural. É perfeitamente normal que o sujeito que se filie ao budismo hoje amanhã se torne evangélico. Tal filiação não é de nenhuma forma definitiva, nem pressupõe uma adesão firme aos pressupostos teóricos de determinada Religião. O caráter religioso do indivíduo se mostra mais como espécie de afirmação de si do que propriamente uma relação com uma dinâmica transcendente.

Em um mundo onde tudo é questionado, obviamente a relação do indivíduo com a instituição aparecerá como um objeto a também ser questionado. Na medida em que a instituição não mais condiz com as suas convicções, esse indivíduo se sente mais que no direito de sair e procurar uma outra, ou até mesmo de não se filiar a nenhuma outra instituição, mas ainda assim mantém para si a filiação a determinado discurso religioso.

<sup>22</sup> Tradução livre do autor: “Este vácuo espiritual criado pelo ateísmo soviético deu origem, nos anos 1970 e 1980, a um novo tipo de religiosidade. Em um ensaio escrito em 1982 eu nomeei isto de espiritualidade pós-ateia “pobre,” ou “mínima” Religião. Levou a forma de “fé pura e simples”, sem clarificações ou adendos, sem nenhuma característica denominacional clara. Ela se manifesta como um senso indivisível de Deus, fora das tradições históricas, nacionais e confessionais. Assim a Religião mínima se torna o próximo estágio do apofaticismo depois de ter cruzado a linha do ateísmo e recuperado seu conteúdo religioso. A negação ateísta de todas as religiões deu origem a uma religiosidade “mínima” negando todas as distinções positivas entre religiões históricas. Paradoxalmente, essa “fé como tal”, “fé em geral” foi preparada pela negação ateísta de todas as fés.”.

<sup>23</sup> Por exemplo, as figuras de Dietrich Bonhoeffer, Thomas Altizer, Harvey Cox, que são teólogos expressivos dessa fase da Teologia.

Tal movimento é muito comum entre os evangélicos neopentecostais, que têm como prática constante a dissidência de uma instituição e a formação de outra, com poucos membros, que se propõe a ser uma nova igreja, onde os erros do passado não serão cometidos. Um caso famoso disso é a igreja do missionário R.R. Soares, que é dissidência da Igreja Universal do Reino de Deus, de Edir Macedo.

Esse processo de desinstitucionalização da Religião evidencia, a nosso ver, que o discurso religioso se tornou aberto e flexível, uma questão de cunho individual, que está aberta a mudanças quantas vezes se fizerem necessárias. É neste sentido que pensamos que a proposta de Massimo Recalcati se coloca como um bom suporte para o debate entre Religião e Psicanálise.

A Religião se coloca como uma tentativa de recolocar a questão simbólica para esse homem sem inconsciente da contemporaneidade e na medida em que faz isso ela pode funcionar como um norte possível, mas essa Religião que retorna na hipermodernidade é também uma Religião que não pode ser uma Religião forte, uma Religião que almeje trazer consigo uma resposta definitiva para todos os problemas da humanidade, mas a Religião que retorna é uma Religião fraca, é uma Religião mínima, que traz consigo também um Deus fraco, um Deus que não almeja ser uma espécie de garantidor da ordem, mas um Deus que se apresenta na fragilidade do testemunho, um Deus que se apresenta mais como um sentido para a existência, um horizonte, do que propriamente um Deus onipotente, onisciente e onipresente.

Essa Religião que retorna na hipermodernidade se revelará como o dizer de uma esperança para o sujeito. Assim como Ulisses na *Odisséia* representava uma esperança para Telêmaco colocar fim ao reinado dos pretendentes sobre sua casa, Deus também na hipermodernidade deverá se constituir como essa possível esperança de uma vida melhor, uma vida mais humana para o mundo.

## Conclusão

Este artigo teve como intuito apresentar um panorama da obra de Massimo Recalcati a partir da análise de duas obras importantes do referido autor. Tivemos a oportunidade de evidenciar alguns traços importantes sobre a forma como Recalcati entende o papel da Psicanálise na hipermodernidade e ao mesmo tempo evidenciar a forma como Recalcati entende a clínica analítica contemporânea que se caracterizaria mais por uma clínica do vazio de fundo psicótico do que por uma clínica da falta típica da neurose.

Esta proposta de Recalcati tem um alcance muito grande para pensar a prática psicanalítica na hipermodernidade e o nosso intuito neste artigo foi explicitar o aspecto teórico do pensamento de Recalcati sem nos ater à direção do tratamento advindo desta nova formulação.

A partir desta formulação teórica, Recalcati proporá o chamado Complexo de Telêmaco, que seria uma nova forma de pensar a relação pai e filho na contemporaneidade, entendendo o pai como um significante que pode ser exercido por qualquer pessoa ou coisa. Uma vez que o pai enquanto chefe de família perdeu o seu caráter de símbolo da autoridade e qualquer outra coisa pode exercer o seu papel, perguntar-se pelo que resta do pai se torna crucial para Recalcati, e é nesse sentido que a proposta do Complexo de Telêmaco surge.

A partir desse pressuposto analisado acima, Recalcati propõe uma nova abordagem da relação entre pai e filho, que segundo ele não teria mais no Édipo a sua figura central, mas essa figura poderia ser ilustrada a partir de Telêmaco (filho de Ulisses na *Odisséia* de Homero). A essa nova abordagem, Recalcati dá o nome de Complexo de Telêmaco, que visa ser uma

“chave de leitura inedita alla relazione tra genitori e figli in um tempo in cui l’autorità simbolica del padre ha perso peso.”<sup>24</sup> (RECALCATI, 2013, p. 11).

### Referências

EPSTEIN, Mikhail. Post-Atheism: from Apophatic Theology to “Minimal Religion”. In: \_\_\_\_\_ . *Russian Postmodernism: New perspectives on Post-Soviet culture*. New York: Berghahn Books, 1999. 528 p. Disponível em: . Acesso em: 01 dez. 2014

FREUD, Sigmund. A interpretação dos sonhos. Rio de Janeiro: Imago, ([1900]2006). Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.

FREUD, Sigmund. O mal-estar da civilização. Rio de Janeiro: Imago, ([1929]1976). Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. 309 p.

FREUD, Sigmund. Além do princípio do prazer: Psicologia de grupo e outros trabalhos. Rio de Janeiro: Imago, ([1920]1976). Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. 352p.

FREUD, Sigmund. O problema econômico do masoquismo. Rio de Janeiro: Imago, ([1924] 2006). Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.

MARCUSE, Herbert. Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud. 6 ed. Rio de Janeiro: LTC, 1975. 232 p.

RECALCATI, Massimo. Elogio dell’inconscio. Dodici argomenti in difesa della psicoanalisi. Milano: Bruno Mondadori, 2007. 125 p

RECALCATI, Massimo. Il complesso di Telêmaco. Milano: Giangiacomo Feltrinelli Editore, 2013. 153p

RECALCATI, Massimo. L’uomo senza inconscio. Figura della nuova clinica psicoanalítica. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2010. 340p

TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. Tradução de Nélio Schneider e Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2010. 930 p.

SARTRE, Jean-Paul. La transcendencia del Ego. Esbozo de descripción fenomenológica. Madrid: Editorial Síntesis S.A, 1988.

SOLER, Collete. Declinaciones de la angustia. Curso 2000-2001. Madrid. Lyberia Xoroi. 2000. 239 p.

VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*. Tradução de Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004. 173 p.

---

<sup>24</sup> Tradução livre do autor: “[...] chave de leitura inédita à relação entre pais e filhos em um tempo no qual a autoridade simbólica do pai perdeu peso.”.

Fabiano Veliq

○ homem sem inconsciente de Massimo Recalcati

WINNICOTT, D. W. O brincar & a realidade. Rio de Janeiro: Imago, 1975. 203p.  
Coleção Psicologia Psicanalítica.

# A questão do ateísmo para o entendimento do homem no pensamento de Viktor Frankl

The question of atheism for the understanding of man in the thought of Viktor Frankl

*Thiago Antonio Avellar de Aquino<sup>1</sup>  
Josilene Silva da Cruz<sup>2</sup>*

## RESUMO

O objetivo do presente artigo foi demonstrar a importância da questão do ateísmo para o entendimento do homem no pensamento de Viktor Frankl. Para tanto, discorreu-se acerca da concepção do autor sobre o fenômeno do ateísmo em suas principais obras, e fez-se um contraponto com as concepções de outros autores que abordaram a temática. Frankl abordou o ateísmo em uma perspectiva existencial sob o ponto de vista da Logoterapia, e adotou uma postura fenomenológica para tratar da questão. Em conclusão, apontou-se a liberdade e a consciência como elementos comuns entre teístas e ateístas, o que proporcionou um diálogo integrador entre crentes e irreligiosos.

**Palavras-chave:** Ateísmo; Sentido da Vida; Psicologia da Religião.

## ABSTRACT

This article aims to demonstrate the importance of Atheism to the comprehension of man according to the thought of Viktor Frankl. In order to achieve this goal the article presented the author's conception about the phenomenon of Atheism in his main works, comparing it with the conceptions of other authors who have dealt with the same theme. Frankl talked about Atheism from an Existentialist perspective, according to the viewpoint of Logotherapy. His outlook can also be considered a phenomenological one. In its conclusion the article points to both freedom and conscience as common elements to Theists and Atheists, providing an integrating dialog between believers and non-religious people.

**Key-words:** Atheism; meaning of life; Psychology of Religion.

<sup>1</sup> Professor Associado do Departamento de Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba.  
Contato: logosvitae@hotmail.com .

<sup>2</sup> Doutoranda no Programa de Pós Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba.  
Contato: josileneufpb@gmail.com . Submetido em 06/08/2018; aceito em 05/04/2019.

## Introdução

O presente ensaio analisou a perspectiva do ateísmo no pensamento de Viktor Frankl, o qual defendeu que a motivação primária do ser humano seria a vontade de sentido, seja para o homem religioso ou não. Ademais, abordou em sua obra a questão do ateísmo, mantendo-se com uma postura fenomenológica, posto que tratou o fenômeno da irreligiosidade apenas como um objeto de estudo.

Constata-se que o tema do ateísmo é pouco explorado entre os logoterapeutas, por esse motivo torna-se importante clarificar essa temática na ótica da análise existencial frankliana. Outrossim, elencam-se duas justificativas para discorrer sobre o ateísmo na Logoterapia: 1) A carência de textos e publicações que abordem a perspectiva do ateísmo na logoterapia e análise existencial; 2) A necessidade de compreender a visão da Logoterapia acerca do homem não-religioso. Dessa forma, o objetivo do presente artigo foi demonstrar a importância da questão do ateísmo para o entendimento do homem no pensamento de Viktor Frankl.

De forma geral, “o ateísmo não é simplesmente a rejeição da existência de Deus. Embora possa parecer estranho, a descrença em Deus é apenas um aspecto, e não necessariamente o aspecto principal, da maneira como o ateu reflexivo pensa na realidade” (WALTERS, 2015, p. 16). Nesse sentido, o autor clarifica que o ateísmo designa na verdade a rejeição ao teísmo, “quando a-teístas negam a existência de Deus, seu ceticismo é dirigido ao Deus teísta e seus argumentos” (WALTERS, 2015, p. 16). Frankl, por sua vez, tenta superar essa visão dicotômica entre ateus e teístas, por meio de uma compreensão suprarreligiosa

O tema do ateísmo está enraizado na própria vida de Frankl, pois ele passou por um período na sua adolescência que se considerava ateu. Ele mesmo afirma que: “quando criança era crente, mas depois, na puberdade, passei também por uma fase ateuísta.” (FRANKL, 2010, p. 65). Frankl também foi apontado como ateu por parte de um sacerdote de Viena. Ele narra o seguinte:

[...] certo dia, passo diante da Igreja Votiva, em Viena, que sempre amei tanto. Embora não seja uma igreja gótica original, é totalmente construída nesse estilo. Até essa data, nunca havia entrado lá, mas ao ouvir os sons do órgão, sugiro à minha mulher entrar e nos sentarmos um pouco.

Mal entramos, a música cessa, o padre se aproxima do púlpito e começa o sermão. E ele fala da [rua] Berggasse 19 e do “ateu” Sigmund Freud. Depois ele diz:

- Mas não precisamos nem ir tão longe, até a Berggasse. Logo aqui atrás, na Mariannengasse 1, mora Viktor Frankl, ele escreveu um livro, *Psicoterapia e sentido da vida*, na verdade um livro “ateu”. (FRANKL, 2010, p. 65-66)

Se por um lado Frankl é acusado de ser ateu, por outro, é apontado como sendo excessivamente religioso. As questões religiosas assim como o ateísmo presentes no pensamento de Viktor Frankl encontram-se baseados tanto em sua teoria, a Logoterapia e Análise Existencial, e balizada como sua própria postura. “Frankl está comprometido com a neutralidade médica [...] e, portanto, a logoterapia assume uma posição neutra sobre a questão religiosa, de modo que há espaço para o ser humano religioso (de qualquer crença) e também, como temos visto, para o agnóstico e o ateu”<sup>3</sup> (VISIERS WÜRTH, 2007, p. 42 – tradução nossa). Ou seja, a sua visão antropológica, caracterizada pela neutralidade científica, abarca tanto a pessoa religiosa (de qualquer denominação ou vertente religiosa) quanto não religiosa de qualquer orientação.

<sup>3</sup> “[...] Frankl está comprometido con la neutralidad médica [...], y por ello la logoterapia asume una posición neutral frente a la cuestión religiosa, por lo que hay lugar en ella para el ser humano religioso (de cualquier creencia) y también, como hemos visto, para el agnóstico y el ateo.” (VISIERS WÜRTH, 2007, p. 42)

## Monantropismo e dimensão noológica: elementos comuns entre religiosos e não-religiosos

A antropologia de Frankl exalta acima de qualquer outra coisa a própria condição humana enquanto unidade, um gênero único, e com isso ele desenvolve a ideia de um monantropismo. Segundo ele, “a humanidade desenvolveu o monoteísmo. Hoje, um outro passo se faz exigir. Eu o chamaria de ‘monantropismo’. Não a crença em um Deus único, mas, mais do que isso, a consciência da unidade do gênero humano; uma unidade sob cuja luz as diferentes cores de nossa pele desapareciam” (FRANKL, 2011, p. 124). Assim, compreende-se que a distinção entre ateus, agnósticos e teístas desapareceriam.

O conceito de monantropismo seria o ponto de partida para a abordagem do ateísmo na concepção de Frankl. A valorização do gênero humano enquanto uma unidade faz com que as diferentes posições em relação ao sagrado fiquem em segundo plano. A humanidade precisa ressaltar aquilo que a une, ou aquilo que dá identidade enquanto espécie única, como por exemplo a preocupação com valores e o anseio por um sentido na vida. Em uma palavra, a autotranscendência. Segundo Frankl:

O ser-homem significa ser dirigido no rumo de, e subordinado a, algo que é mais do que o indivíduo. A existência humana caracteriza-se pelo fato de transcender a si mesma. Tão logo a existência humana deixa de se transcender, o permanecer em vida se torna sem sentido e impossível. Foi pelo menos a lição que coube aprender [...] os prisioneiros mais aptos a suportar o cativeiro eram os que tinham algo por esperar, um objetivo no futuro, um sentido a realizar. Isso não deveria ser válido para toda a humanidade e sua sobrevivência? (FRANKL, 1978, p. 52-53)

Nesse trecho, percebe-se que a ideia de um *monantropismo* concebida por Frankl baseia-se fundamentalmente na perspectiva da autotranscendência e do sentido de vida, e ele complementa essa defesa argumentando que para que possamos desenvolver ou determinar valores e sentido que sejam aplicáveis a humanidade como um todo, “então a humanidade, depois de ter passado milênios sob a influência do monoteísmo, deverá dar um grande passo adiante, encaminhando-se para o saber do homem. Aquilo de que mais precisamos hoje é de um monantropismo” (FRANKL, 1978, p. 53). Ou seja, ultrapassar os limites ofertados pelos sistemas religiosos para galgar um caminho comum que respeite toda a diversidade. Por esse motivo compreende que “a religião é um fenômeno do homem, do paciente, [...] para a logoterapia, tanto a existência religiosa como a irreligiosa são, em princípio, fenômenos coexistentes. Em outras palavras, a logoterapia deve assumir perante eles uma atitude neutra” (FRANKL, 2015, p. 85).

Ou seja, os temas que se encontram relacionados à existência humana é que importam ao logoterapeuta e devem ser tratados com igualdade independentemente de sua cosmovisão devendo prevalecer a neutralidade e, por conseguinte, complementa que “o objetivo da psicoterapia é a cura psíquica – o objetivo da religião, contudo, é a salvação da alma” (FRANKL, 2015, p. 85).

Com isso ele demonstra que sua posição neutra daria ao ateu o mesmo espaço e dignidade no tratamento psicoterápico que seria dado a um religioso, o que já remete ao seu diferencial no que se refere à esse tema. Essa ideia se constata também na afirmação adiante, esclarecendo que o mais relevante para ele é o trato da dimensão religiosa enquanto instância do ser humano, mas sem privilegiar esta ou aquela denominação, inclusive tratando ateus e agnósticos como tão importantes quanto outros sistemas de crença ou filosofias de vida. Desse modo,

Deve ser esclarecido, portanto, que a logoterapia não é abordada exclusivamente, ou, obviamente, para os crentes, nem para os cristãos, nem para os católicos;

bem como os agnósticos ou ateus. Embora seja verdade que Frankl está muito atento à dimensão religiosa do ser humano, também é verdade que o ateísmo ou o agnosticismo não são incompatíveis com a logoterapia.<sup>4</sup> (VISIERS WÜRTH, 2007, p. 46 – tradução nossa)

Frankl sempre se preocupou em distinguir o papel que a psicoterapia e religião teriam, colocando-as em posicionamentos que têm objetivos distintos, mas precisamos reconhecer que sua atenção dada ao tema religião sempre trouxe interpretações diversas. O seu modo interdisciplinar de valorizar a todas as concepções também o fazia valorizar todos os sistemas de crença como iguais e com o mesmo valor; segundo ele, “em sua diversidade, as religiões se parecem com os diferentes idiomas: ninguém pode dizer que o seu idioma é superior ao dos demais – em todos os idiomas o homem pode aproximar-se da verdade, da única verdade, e em todos os idiomas pode ele enganar-se e até mentir” (FRANKL, 2015, p. 90).

Desse modo, o leitor pode perceber que Frankl valoriza a diversidade; nesse momento ele enfatiza a crença e/ou as religiões, mas em diversas oportunidades ele aborda com o mesmo valor a não crença, sobretudo porque o que realmente importa no âmbito da psicoterapia não é nem reprimir os sentimentos religiosos nem fazer proselitismo. Essa valorização se deve ao fato de sua psicoterapia existencial estar pautada na experiência dos aspectos da consciência de ser responsável independentemente de opção ou não opção religiosa. Até porque uma ação consciente e responsável não se restringe às pessoas que desenvolvam uma religiosidade e essa é a perspectiva de Frankl demonstrar que essas instâncias transcendem às igrejas e as suas paredes.

O que significa que todos, crentes e não crentes, podem compartilhar uma noção de ser humano como livre e responsável, e em busca de significado, uma vez que a logoterapia pode reunir precisamente diferentes sensibilidades ou ideologias. A logoterapia permite falar do humano, do espiritual no ser humano e também acreditar ou não em Deus, sem que isso suponha qualquer contradição.<sup>5</sup> (VISIERS WÜRTH, 2007, p. 46 – tradução nossa)

De acordo com o exposto, não há contradição na concepção frankliana em tratar do espiritual no ser humano, pois não se reduz ao religioso. Isto se dá pelo fato de a ideia de espiritualidade não ter nenhuma relação direta com a fé ou crença. A dimensão espiritual para Frankl (2011) consiste sobretudo na dimensão daquilo que é especificamente humano, ou seja, aquilo que nos distingue de outras espécies. Além disso, Frankl denomina essa dimensão de noética ou noológica, termo derivado do grego, para poder distanciar-la da interpretação dada pelo senso comum como aquilo que tem relação com o espírito no sentido religioso. Destarte, o autor nos esclarece que:

Ela poderia ser igualmente definida como dimensão espiritual. No entanto, como, em língua inglesa, o termo “espiritual” [*spiritual*] apresenta uma conotação religiosa, [...]. O que nós compreendemos como dimensão noológica se refere a

---

<sup>4</sup> “Debe aclararse por tanto que la logoterapia no se dirige exclusivamente, ni por supuesto pertencente, a los creyentes, ni a los cristianos, ni a los católicos; como tampoco a los agnósticos o ateos. Si bien es cierto que Frankl está muy atento a la dimensión religiosa del ser humano, también es cierto que no es incompatible el ateísmo ni el agnosticismo con la logoterapia.” (VISIERS WÜRTH, 2007, p. 46)

<sup>5</sup> “Lo cual significa que todos, creyentes y no creyentes, podemos compartir una noción de ser humano como ser libre y responsable, y en busca de sentido, ya que precisamente la logoterapia puede aglutinar diferentes sensibilidades o ideologias. La logoterapia permite hablar de lo humano, de lo espiritual en el ser humano y también de creer o no en dios sin que ello suponga ninguna contradicción”. (VISIERS WÜRTH, 2007, p. 46)

uma conceituação antropológica, muito mais do que teológica. O mesmo também vale para o “logos”, no contexto do termo “logoterapia”. [...] Aqui, “logos” significa a humanidade do ser humano e o sentido de ser humano! (FRANKL, 2011, p. 28)

Desse modo, evidencia-se a preocupação do autor em tela em tratar dessa dimensão sem vinculação e/ou interpretação religiosa. Frankl destaca as questões relacionadas aos fenômenos tipicamente humanos presentes nessa dimensão dentre eles: a consciência. Segundo ele, “no momento em que o homem manifesta sua consciência de si, ou quando quer que exiba seu consciente, aí, o ser humano atravessa a dimensão noológica” (FRANKL, 2011, p. 28). É preciso ressaltar a relevância que tem esse elemento para Frankl; pode-se dizer que é um de seus fundamentos tendo em vista a importância que têm a consciência e a responsabilidade para a perspectiva antropológica desse autor.

### **Consciência e Responsabilidade: preceitos para vivência harmônica entre teístas e ateístas**

Inicialmente é preciso justificar porque esses elementos são relevantes ao tratar do tema ateísmo, sobretudo na perspectiva frankliana: a primeira motivação se dá pelo fato de que todos os seres humanos são dotados destes elementos que podem ser desenvolvidos e/ou instigados pela educação; a segunda pelo fato de o próprio Frankl ter tratado dessas instâncias como pilares de sustentação de sua teoria, além das três bases comumente tratadas: a liberdade da vontade, a vontade de sentido e o sentido de vida.

Essas três bases não são o foco de nossa exposição; porém, é preciso esclarecer minimamente do que se tratam para facilitar a compreensão do que Frankl propõe com a valorização da consciência e responsabilidade. O primeiro chamado de *liberdade da vontade* pode ser compreendido como aquilo que promove ao homem a possibilidade de ser livre apesar dos condicionamentos impostos por diversas instâncias (psicológica, social, religiosa, entre outros). No segundo, denominado a *vontade de sentido*, Frankl (2016a, p. 124) defende que “a busca do indivíduo por um sentido é a motivação primária em sua vida”, ou seja, seria o que move o homem no seu dia a dia, ressaltando nesse caso o fato de que encontraremos sentidos diversos, e não um sentido único.

Além disso, “o verdadeiro sentido da vida deve ser descoberto no mundo, e não dentro da pessoa humana ou de sua psique, como se fosse um sistema fechado” (FRANKL, 2016a, p. 135). Inferimos, portanto, que o encontro do sentido de vida se dá nas relações com o mundo, posto que o ser humano é um ser de relação, pois está aberto para o mundo e para um tu, distinto do seu eu.

Por fim, o terceiro pilar, o *sentido da vida* que “difere de pessoa para pessoa, de um dia para outro, de uma hora para outra [...] o sentido específico da vida de uma pessoa em dado momento” (FRANKL, 2016a, p. 133), que corresponde a algo concreto.

[...] a pessoa não deveria perguntar qual o sentido da sua vida, mas antes deve reconhecer que é *ela* que está sendo indagada. Em suma, cada pessoa é questionada pela vida; [...] à vida ela somente pode responder sendo responsável. Assim, a logoterapia vê na responsabilidade (*responsibleness*) a essência propriamente dita da existência humana. (FRANKL, 2016a, p. 133-134)

Observa-se que na afirmação Frankl já enfatiza a responsabilidade em sua interpretação acerca do sentido de vida de cada pessoa. Dessa forma, compreende que, independentemente de sua cosmovisão, todo ser humano é um ser responsável. Ser responsável é uma característica ontológica e não apenas uma questão de estar com a “consciência tranquila”. Para Frankl é preciso que o paciente tenha plena consciência “de sua própria responsabilidade; por isso precisa deixar que ele opte pelo que, perante que ou perante quem ele se julga

responsável” (FRANKL, 2016a, p. 134). O “perante quem” deve ser decidido livremente e pode ser a própria consciência, a sociedade ou um Deus pessoal. O logoterapeuta deve deixar o caminho aberto para que seu paciente faça a sua própria escolha. O autor ainda adverte que:

Toda liberdade tem um “de quê” e um “para quê”. O “de quê”, do qual o ser humano pode se libertar, está em seu ser impulsionado; seu eu, então, tem liberdade diante de seu id. O “para quê” da liberdade humana é sua responsabilidade. A liberdade da vontade do ser humano é, portanto, a liberdade “de” ser impulsionado “para” ser responsável, para ter consciência. (FRANKL, 2016b, p. 48)

Liberdade e responsabilidade andam lado a lado nessa perspectiva, e como eixo articulador dessas instâncias temos a consciência (*Gewissen*), que é apresentada por Frankl (2016b) como “órgão do sentido”. Além disso, o autor também destaca a transcendência como fator predominante na ação consciente. Segundo ele, o ser humano só pode ser servo de sua própria consciência quando percebe a mesma como um fenômeno que transcende a mera condição humana e, assim, torna-se possível interpretar a existência a partir da transcendência. (FRANKL, 2016b).

Nessa interpretação, a consciência (*Gewissen*) tem relevância tanto quanto o próprio sentido de vida proposto pelo autor, porque para ele “ela própria ‘é’ a voz, a voz da transcendência” (FRANKL, 2016b p. 49). É através desse órgão que o homem pode ultrapassar as barreiras de sua liberdade mediante os condicionamentos impostos a ele; por isso, na concepção de nosso autor ela é concebida como órgão do sentido que equilibra liberdade e responsabilidade. Desse modo, Frankl (2016b, p. 50) acrescenta que “para explicar a condição humana de ser livre é suficiente basear-nos na sua existencialidade; porém, para explicar a condição humana de ser responsável, precisamos recorrer à transcendentalidade de ter consciência”.

## Diálogo entre Viktor Frankl e o ateísmo

No livro de Nietzsche (2002), intitulado: Assim falava Zaratustra, o autor anuncia a morte de Deus: “Será possível que este santo ancião ainda não ouvisse no seu bosque que Deus Já morreu?” (2002, p.12). Em decorrência, propõe o conceito de Super-homem (*Übermensch*), que é pouco esclarecido em sua obra (BILATE, 2014), apontando que o homem deve ser superado:

Eu anuncio-vos o Super-homem!  
O Super-homem é o sentido da terra. Diga a vossa vontade: seja o Super-homem, o sentido da terra.  
Exorto-vos, meus irmãos, a permanecer fieis à terra e não acreditar naqueles que vos falam de esperanças supra-terrestres (NIETZSCHE, 2002, p. 13).

Segundo Marton (1999), a consequência imediata da morte de Deus, na obra de Nietzsche, teria sido a ruptura da imagem do homem como uma criatura perante o seu Criador. Logo, torna-se necessário desconstruir os valores tradicionais e reinventar novos valores que estejam em conformidade com a terra, com a vida e com o corpo.

Se Deus está morto, então tudo será permitido? Esse questionamento aparece implicitamente no clássico russo: Os irmãos Karamázov, onde se encontra a seguinte passagem:

[...] ele (Ivan Fiodorovitch Karamazov) declarou em tom solene que em toda a face da terra não existe absolutamente nada que obrigue os homens a amarem

seus semelhantes, que essa lei da natureza, que reza que o homem ame a humanidade, não existe em absoluto e que, se até hoje existiu o amor na Terra, este não se deveu a lei natural, mas tão só ao fato de que os homens acreditavam na própria imortalidade. Ivan Fiodorovitch acrescentou, entre parênteses, que é nisso que consiste toda a lei natural, de sorte que, destruindo-se nos homens a fé em sua imortalidade, neles se exaure de imediato não só o amor como também toda e qualquer força para que continuem a vida no mundo. E mais: então não haverá mais nada amoral, **tudo será permitido**, até a antropofagia. Mas isso ainda é pouco, ele concluiu afirmando que, para cada indivíduo particular, por exemplo, como nós aqui, que não acredita em Deus nem na própria imortalidade, a lei moral da natureza deve ser imediatamente convertida no oposto total da lei religiosa anterior, e que o egoísmo, chegando até ao crime, não só deve ser permitido ao homem, mas até mesmo reconhecido como a saída indispensável, a mais racional e quase a mais nobre para a situação (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 109).

Camus (1942) compreende que a posição de Ivã Karamázov seria equivocada, pois se pode ser moral até mesmo por oposição, assim sendo, a constatação de que Deus estaria morto não autoriza toda permissividade de atos. Destarte, assevera que: “A certeza de um Deus que daria seu sentido à vida ultrapassa de muito, em atrativo, o poder impune de fazer o mal” (Camus, 1942, p. 86). A esse respeito, Comte-Sponville (2009) afirma que aquele que não transgredir apenas por medo de uma sanção divina não teria valor moral, pois sua intenção não é movida nem por amor, nem por um dever. De fato, para Frankl (1978), este seria o Deus que estaria morto na modernidade, aquele que seria fruto de uma imagem infantilizada, conforme afirma:

[...] as crianças pequenas imaginam Deus como um ancião de barbas brancas e modos distintos, correspondente ao condicionamento psicológico da imaginação humana e as ‘crianças grandes’ – os pais dos pequenos – imaginam Deus como um ‘absoluto’ nebuloso, em conformidade com o condicionamento sociológico de suas imaginações (FRANKL, 1978, p. 220).

Schopenhauer (2001) já argumentava que por meio do nascimento, o homem viria do nada, e na morte, voltaria para o nada. Segundo o autor, a morte e o nascimento possuiriam a mesma natureza e significado, por conseguinte, as religiões seriam antídotos contra a realidade da mortalidade humana. Já para Sartre (2017) a negação de Deus se justifica na medida em que o seu pensamento nega a possibilidade de uma essência humana a priori. Ao conceber que a existência precede a essência, pressupôs que não existiria um Deus para conceber tal essência. Em suas palavras, afirma: “[...] se eu suprimi o Bom Deus, alguém tem que criar os valores. Temos que encarar as coisas como elas são. E, além disso, dizer que nós determinamos os valores não significa outra coisa senão que a vida não tem sentido, a *priori*.” (Sartre, 2017, p. 42).

Frankl (2016b), comentando acerca da postura de Sartre, considera que o fato de construir a si mesmo sem nenhuma referência metafísica seria similar ao ilusionismo do faquir que sobe em uma corda que ele mesmo lançou no ar. De forma análoga, Sartre teria projetado o ser humano no nada ao subtrair o seu dever-ser transcendente.

Eucken (1973), por sua vez, adverte que na aurora da modernidade o mundo imediato foi se tornando o centro gravitacional da vida, enquanto que a preocupação com a salvação da alma foi gradativamente relegada a uma preocupação periférica. Na medida em que a existência de Deus se tornou incerta, os sistemas religiosos foram abalados como fontes de sentidos e valor da vida. Por conseguinte, ao rejeitar uma finalidade metafísica do mundo, o caminho possível foi a orientação para si mesmo, para potencializar a felicidade imediata.

Embora Frankl (1990) admita que o homem religioso encontraria um sentido na vida mais facilmente, quando comparado ao homem não religioso, ao mesmo tempo compreende

que, igualmente, tanto o homem religioso quanto o não religioso buscam sentidos e podem realiza-se existencialmente independentemente dos seus sistemas de crenças.

Frankl (2011) aventou que quando o ser humano se via como criatura, se autocompreendia como a imagem de seu criador. Entretanto, na modernidade ele se vê como criador e logo se projeta como imagem de sua própria criação: a máquina. Assim, em vez de *Übermensch* a morte de Deus resultou em um *homo machine*. Em vez de *Übermensch*, Frankl (1990) propõe o conceito de *Übersinn* (Supersentido), transmutando o *Über* do sujeito para o sentido. *Übersinn* significa um sentido mais amplo que não pode ser apreendido pela pura razão, mas por via da intuição ou da fé.

Nessa perspectiva, o autor em foco não reduz o fenômeno da fé como uma fé em Deus, mas como uma crença no sentido. A fé no *Übersinn* é uma sensação ou crença incondicional que a vida, em todas as suas circunstâncias (trágicas ou positivas), possui um sentido mesmo quando não é apreendido em sua totalidade.

Einstein (1981) compreendia que apenas aqueles que tivessem um espírito religioso responderiam as indagações acerca do sentido da vida. Entretanto, Frankl entende a fé no sentido como uma crença natural:

Nós nada mais podemos senão aceitar que a Natureza deve ter pensado algo quando ela determinou que procurássemos pelo sentido, numa palavra, que ela própria deve, por seu lado, ter perseguido um sentido, ainda que possa ser pouco interrogado por nós sobre a sua origem (FRANKL, 1990, p. 55).

Como não é humanamente possível saber se Deus existe ou não, pois ambas as possibilidades são plausíveis, Frankl (1978) deixa essa escolha nas mãos do próprio ser humano, posto que ele é o único ente que decide livremente e, por conseguinte, se implica existencialmente.

A existência de Deus ou sua não-existência são pensamentos igualmente possíveis, ainda que não necessários. Posso ser forçado a saber algo, mas nunca a acreditar nele. A crença começa justamente quando se escolhe livremente, quando se necessita de uma decisão que favoreça ou um ou outro dos termos da alternativa, quando os pratos da balança dos prós e dos contras estão em igualdade de condições, no mesmo nível. É quando, então, aquele que escolhe lança o seu próprio peso na balança, o peso de sua própria existência (FRANKL, 1978, p. 275)

Outra distinção entre o homem religioso e irreligioso que o autor fornece está ancorada na transcendência ou imanência da consciência. Para o homem não religioso, a “voz da consciência” é imanente à facticidade psicológica, e em sua autocompreensão, torna-se responsável perante a sua própria consciência. Já na perspectiva do homem religioso, a “voz da consciência” é interpretada como o eco do transcendente e, por conseguinte, torna-se responsável perante o seu próprio Deus (Frankl, 2016b). O autor considera as várias interpretações acerca de um mesmo fenômeno, por isso ele ressalta que sobre esse fenômeno da “voz da consciência” ocorrerá uma interpretação distinta da parte do teísta e da parte do ateu, como ele mesmo apresenta a seguir:

[FRANKL] O ateu dirá simplesmente que isto é ridículo, que isto é um solilóquio, que eu falo comigo mesmo. O psicanalista dirá que nós dialogamos com nosso superego. Um outro dirá que nós falamos com nossa consciência. E o homem religioso dirá simplesmente eu falo com Deus. (FRANKL; LAPIDE, 2014, p. 113-114)

Para o autor em tela, não importa quem está certo, por esse motivo, afirma que “ Se Deus existe, então Ele não levará a mal quando alguém o confunde com o próprio eu e lhe dá um novo nome” (FRANKL; LAPIDE, 2014, p. 113). Observa-se que ao iniciar sua afirmação com a palavra “se”, ele nem afirma nem nega a existência de Deus, pois faz uma suspensão do juízo ou uma epoché. O homem religioso deveria então respeitar as diversas possibilidades de interpretação da “voz da consciência”, pois é justamente ele quem acredita que Deus teria constituído o ser humano como um ser livre, aquela liberdade radical que abarca também a escolha em negar o próprio “criador” (Frankl, 2016b) ou atribuí-la com qualquer nome.

[FRANKL] Quando um homem, mesmo um ateu, tem monólogos muito íntimos consigo mesmo, e “íntimo” significa com absoluta sinceridade e com absoluta franqueza, ou seja, sem nenhuma consideração – quando nós realmente não enganamos a nós mesmos, então nós temos o direito de chamar de Deus quem ou aquilo a que nos dirigimos aqui. (FRANKL; LAPIDE, 2014, p. 113)

O autor oferece também uma metáfora referente a montanha para clarificar a bifurcação entre o homem religioso e irreligioso:

É como se tivesse chegado a um pico imediatamente inferior ao mais alto. Por que não vai adiante? É porque não quer perder ‘o chão firme sob os pés’, pois o verdadeiro não está visível para ele, está oculto na neblina, e nesta neblina, nessa incerteza, ele não se arrisca a penetrar. Somente a pessoa religiosa assume este risco. (FRANKL, 2016b, p. 53)

Entretanto, um pico inferior ou mais alto não significa necessariamente uma relação hierárquica, apenas demonstra que, no pensar de Frankl, o homem religioso se aprofunda numa relação com um Deus desconhecido e oculto. Mas, isso não significa que “assumir o risco” indique qualquer tipo de superioridade, isso simplesmente demonstra que o homem irreligioso não quer ir adiante, posto que ele possua a liberdade de escolher até onde quer seguir. Ademais, o ser humano não pode crer por meio de uma exigência, conforme assevera Frankl (2015).

### Logoterapia e religião: interlocuções com o ateísmo na visão de Viktor Frankl

A logoterapia proposta por Viktor Frankl concebe a religião como um objeto, conseqüentemente “tanto a existência religiosa como a irreligiosa são, em princípio, fenômenos coexistentes” (FRANKL, 2015, p. 85). Dessa forma, percebe-se que para o autor tanto a experiência religiosa como a irreligiosa estão postas num mesmo plano, sem que haja privilégios para o trato da questão da religiosidade.

Esse fato nos remete à posição neutra da logoterapia perante esse objeto, pois, conforme nos esclarece Frankl (2015, p. 85) “o objetivo da psicoterapia é a cura psíquica – o objetivo da religião, contudo, é a salvação da alma”. Sendo assim todos os fenômenos humanos relacionados a esse objeto são relevantes para o psicoterapeuta, pois independente de uma prática religiosa ou não, o que importa para o referido profissional é a forma com a qual esses fenômenos possam afetar psicologicamente seu paciente.

Assim, destaca-se que a “psicoterapia deve mover-se, portanto, além da fé na revelação, e a **pergunta do sentido** deve dar uma resposta aquém da linha que separa de um lado a concepção teísta de mundo e, de outro, a concepção ateuísta” (FRANKL, 2015, p. 88 – grifos nossos). Com essa afirmação, o autor em tela nos demonstra que a linha tênue que poderia diferenciar as concepções teístas e ateuístas está fundamentada no sentido. Enquanto para o teísta esse sentido pode estar vinculado inclusive à sua relação com seu deus, pois “há pessoas,

no entanto, que não interpretam suas vidas simplesmente como uma tarefa a elas designada, mas também em função do contramestre que lhes atribuiu a tarefa" (Frankl, 2016a, p. 134).

Na obra "A busca de Deus e questionamentos sobre o sentido" elaborada a partir de um diálogo entre Viktor Frankl e o teólogo Pinchas Lapide, encontram-se mais algumas nuances acerca do tema religião. Nele encontramos uma das abordagens de Frankl sobre o referido tema, conforme nos indica Alexander Batthyany destacando que,

Em relação à posição da Logoterapia sobre a religião é possível registrar três afirmações fundamentais [...] em primeiro lugar, Frankl reconhece o papel legítimo que a religiosidade pode ter ou não na vida do indivíduo; em segundo lugar ele também lhe concede historicamente o significado, que lhe corresponde como expressão da busca humana pelo sentido; e em terceiro lugar ele a mantém fora da terapia aplicada, como é indicado em relação à necessária distância ideológica do médico do terapeuta. (BATTHYANY, 2014, p. 43-44)

Constata-se na afirmação do autor que, para a Logoterapia, a religiosidade tem sua relevância inclusive pelo seu significado historicamente construído, mas que ela (a religião) precisa estar distante da terapia, ou seja, religião e terapia não podem ser vistas sob a ótica do terapeuta e/ou influenciada pela sua perspectiva ideológica, ela precisa ser vista e tratada sempre de acordo com a percepção/relação que tem com o paciente.

Além disso, na mesma obra supracitada o diálogo realizado entre Frankl e Lapide (2014) contempla o tema ateísmo, iniciando pelas categorias destacadas por Lapide:

A maioria pertence a três agrupamentos: **Os anticlericais**, que são revoltados contra os chamados representantes de Deus, e que de fato culpam Deus por tudo aquilo que seu pessoal aqui na Terra fez de errado. Em segundo os **pseudoateus**, que estão irritados com o pequeno Deus, que lhes foi imposto em casa ou na escola, porque ele não tem absolutamente nada com a necessidade de crer, que tortura seus corações. O terceiro grupo é o dos **antiteístas** – esta é uma especialidade judaica –, que brigam com Deus, porque não querem perdô-lo pela existência do mal no mundo, porque a imagem de Deus, que eles têm em sua cabeça, não pode estar de acordo com Auschwitz, com toda desgraça do mundo com crianças que sem culpa vêm ao mundo mutiladas. (FRANKL; LAPIDE, 2014, p. 63 – grifos nossos)

Frankl acrescenta mais uma categoria o **ateísmo moral**, segundo nosso autor é preciso considerar "uma quarta coisa, que mobiliza um ateu ou que não combina com a crença, e é um motivo moral: O ateu não pode suportar que a gente tenha esperança de ir para o céu quando a gente é obediente e respeitosa." (FRANKL; LAPIDE, 2014, p. 96). Ou seja, na prática do ateísmo moral é inaceitável o fato de que seja necessária uma recompensa por praticarmos a obediência e o respeito, por exemplo, pois esses princípios devem ser praticados livremente sem que recebamos algo adicional. Até porque, segundo Frankl, o ateu deseja que "a gente seja respeitosa por sua própria vontade, ou por uma coisa ou pela vontade de outro, e não para ir para o céu. Ou, como estava escrito uma vez em um anúncio: 'Fazer o bem rende juros – compre um bilhete desta ou daquela loteria, com o qual você pode ganhar'" (FRANKL; LAPIDE, 2014, p. 96).

Além disso, Frankl na referida obra, destaca que outros elementos podem contribuir com essa rejeição ateu no que se refere à religião. Segundo ele, pelo menos mais dois componentes podem ser considerados nesse contexto de rejeição: a má interpretação dos teólogos e a mania de grandeza dos cientistas. De acordo com o autor, podemos compreender o aborrecimento para quem se tornou ateu ou se julga assim "consiste em duas coisas: Por um lado nesta pequenez dos teólogos que se apegam às letras mal-entendidas e, por outro, na

megalomania dos cientistas, principalmente daqueles cientistas que se orientam unicamente no modelo das ciências naturais” (FRANKL; LAPIDE, 2014, p. 112).

Além dessas considerações acerca do ateísmo, independente de qual categoria seja ele, Frankl (2016b, p. 116) também clarifica que em nossa vida podemos encontrar diversos sentidos e “a logoterapia lida com o sentido concreto de situações concretas, nas quais se encontra uma pessoa, por sua vez, também concreta”. No entanto, ele acrescenta que esses sentidos concretos não são os únicos existentes em nossa vida e por isso delega à logoteoria, que pode ser definida como o fundamento antropológico acerca do sentido da vida – pode ser vista também como a aplicação da logoterapia em diversas áreas em diálogo com outros conhecimentos e disciplinas – por isso seria mais propícia para abordar o sentido último. De acordo com nosso autor,

A logo-teoria, porém, não trata apenas da “vontade de sentido” em geral, mas aborda ainda uma vontade de sentido *último*. A partir de uma análise fenomenológica conclui-se que *quanto mais amplo for o sentido, menos compreensível ele se torna*. Tratando-se de um sentido último, ele escapa totalmente de uma mera compreensão intelectual. Porém o que é incompreensível não precisa necessariamente ser inacreditável. (FRANKL, 2016b, p. 116)

Essa concepção acerca do sentido último pode ser vista como o princípio que demonstra a perspectiva de Frankl sobre o ateísmo e também sobre a religião, a primeira consideração importante à análise fenomenológica, ou seja, sem juízo de valor, pois apenas se devem levar em conta as descrições, constatações, daquilo que se encontra no fenômeno. A segunda está muito mais vinculada à crença, quando o sentido está além da compreensão intelectual, ou seja, racionalizado, mas que não necessariamente precisa ser desacreditado. Dito de outro modo, para Frankl, o sentido último, pode ser algo que não se pode apreender, mas que pode simplesmente ser crível, sem que haja necessidade de maiores explicações. Entretanto, a fé a esperança, o amor e a vontade sempre precisam de um fundamento (Frankl, 1989, 2015). Dessa forma, o ateu seria aquele que não encontrou um fundamento para prosseguir com a sua fé religiosa.

## Considerações finais

As observações acerca do ateísmo no pensamento de Frankl foram fundamentais para a compreensão do homem em sua obra. Como se pôde constatar, o autor não se detém na realidade ontológica de Deus, mas se debruça na descrição fenomenológica tanto do fenômeno religioso quanto da questão do ateísmo. De forma geral, o tema foi relevante para clarificar a concepção do sentido da vida em uma perspectiva laica a partir do ponto de intersecção entre crentes e ateus que é a consciência (*Gewissen*). Considera-se, portanto, que a perspectiva de Frankl acerca do ateísmo contribui para uma reflexão harmônica e tolerante entre crentes e não crentes, teístas e ateístas tendo em conta que todo e qualquer ser humano é dotado de liberdade e responsabilidade.

Ademais, o ser humano é sempre aquele ser que decide acerca da existência ou inexistência de Deus, ou seja, é livre para interpretar qual o significado que ele atribui a voz da consciência (*Gewissen*) e se esta é imanente ou transcendente ao seu ser. Decide também entre permanecer na realidade visível ou se lançar em direção a uma fé em um Deus oculto. De uma forma ou de outra, a porta da religiosidade deve sempre permanecer aberta, tanto para quem a ultrapassa, que deve respeitar incondicionalmente aqueles que preferiram não a atravessar, quanto para aqueles que decidiram ficar antes da soleira da porta.

## Referências

AQUINO, Thiago Antonio Avellar. *Logoterapia e análise existencial: uma introdução ao pensamento de Viktor Frankl*. São Paulo: Paulus, 2013.

BATTHYANY, Alexander. A busca de Deus e questionamentos sobre o sentido: sobre esse livro. IN: FRANKL, Viktor E.; LAPIDE, Pinchas. *A busca de Deus e questionamentos sobre o sentido: um diálogo*. Trad. Márcia Neuman. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p. 37-42.

BILATE, D. Nietzsche, entre o Übermensch e o Unmensch. In: *Cadernos Nietzsche*, 34, 2014, p. 215-229.

BRUZZONE, Daniele. *Afinar la consciência*. Educación y búsqueda de sentido a partir de Viktor E. Frankl. Buenos Aires: San Pablo, 2011.

CAMUS, A. *O mito de Sísifos*. Ensaio sobre o absurdo. [Trad. M. Gama] Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1942.

COMTE-SPONVILLE, A. *O espírito do ateísmo*. [Trad. E. Brandão]. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

DOSTOIÉVSKI, F. *Os irmãos Karamázov*. [Trad. P. Bezerra] São Paulo: Editora 34, 2008.

EUCKEN, R. *O sentido e o valor da vida*. [Trad. J. Távora]. Rio de Janeiro: Editora Opera Mundi, 1973.

FRANKL, V. E.. *Um sentido para a vida*. psicoterapia e humanismo. Trad. Victor Hugo Silveira Lapenta. Aparecida, SP: Editora Santuário, 1989.

\_\_\_\_\_. *A questão do sentido em Psicoterapia*. [Trad. Jorge Mitre]. Campinas, SP: Papirus, 1990.

\_\_\_\_\_. *O que não está escrito nos meus livros*. memórias. Trad. Cláudia Abeling. São Paulo: É Realizações, 2010.

\_\_\_\_\_. *A vontade de sentido*. fundamentos e aplicações da logoterapia. Trad. Ivo Studart Pereira. São Paulo: Paulus, 2011.

\_\_\_\_\_. *Em busca de sentido*. Trad. W. O. Schlupp e Carlos C. Aveline. 40 ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2016a.

\_\_\_\_\_. *A presença ignorada de Deus*. Trad. Walter O. Schlupp e Helga H. Reinhold. 17 ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2016b.

\_\_\_\_\_. *Fundamentos antropológicos da psicoterapia*. Trad. R. Bittencourt. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

\_\_\_\_\_. *O sofrimento de uma vida sem sentido*. caminhos para encontrar a razão de viver. Trad. Karleno Bocarro. São Paulo: É Realizações, 2015.

FRANKL, Viktor E.; LAPIDE, Pinchas. *A busca de Deus e questionamentos sobre o sentido: um diálogo*. Trad. Márcia Neuman. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

MARTON, S. A morte de Deus e a transvaloração dos valores. In: *Hypnós*, 5, 1999, p. 133-143.

NIETZSCHE, F. *Assim falava Zaratrusta*. [Trad. José Mendes de Souza]. Versão para E-book. 2002. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/zara.pdf> Acesso em: 20 jul. 2018.

PETER, Ricardo. *Viktor Frankl: a antropologia como terapia*. Trad. Thereza Christina Stummer. São Paulo: Paulus, 1999.

SARTRE, J. P. *O existencialismo é um humanismo*. [Trad. João Batista Kreuch] 4 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SCHOPENHAUER, A. *Da morte, Metafísica do amor, do sofrimento do mundo*. [Trad. P. Nasseti]. São Paulo: Editora Martin Claret, 2001.

VISIERS WÜRTH, Cristina. Logoterapia y religion en España. In: *NOUS*. Boletín de Logoterapia y Análises Existencial. Número 11, Otoño, 2007, p. 39-50.

WALTERS, Kerry. *Ateísmo: um guia para crentes e não crentes*. São Paulo: Paulinas, 2015.

XAUSA, Izar Aparecida de Moraes. *Viktor E. Frankl entre nós: a história da Logoterapia no Brasil e integração pioneira da Logoterapia na América Latina*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012.

# Antropologia religiosa de Viktor Frankl?: À guisa da perspectiva religiosa do fundador da Logoterapia

Viktor Frankl – A Religious Anthropology?: In the Light of Logotherapy founder's religious perspective

*Marcos Vinicius da Costa Meireles*

## RESUMO

---

À luz da concepção do teólogo Hans Jürgen-Fraas sobre psicologia da religião, este trabalho se propõe a investigar a propriedade em definir a concepção antropológica de Viktor Frankl como religiosa. Para tal, vale-se da pesquisa teórico bibliográfica, a fim de pôr em relevo alguns temas de importância para Frankl. O percurso seguido consiste em debater sobre: I) A responsabilidade transcendente; II) A delimitação em relação a teologia; III) A relação do ser humano com a questão do sentido; IV) A tendência apologética de se pensar Deus. O método utilizado é a análise dedutiva do conteúdo.

---

**Palavras-chave:** Antropologia religiosa; psicologia da religião; Viktor Frankl; *Homo religiosus*; sentido último.

---

## ABSTRACT

---

In the light of theologian Hans Jürgen-Fraas' conception of psychology of religion, this paper aims to inspect the propriety of defining Viktor Frankl's anthropological conception as religious. In order to do so, it relies on bibliographical theoretical research, in order to highlight some relevant themes to Frankl. This journey consists of discussing: I) Transcending Responsibility; II) the delimitation of psychotherapy in relation to Theology; III) The relation between human beings and meaning; IV) the apologetic tendency of conceiving God. The method consists of a deductive analysis of the content.

---

**Keywords:** Religious anthropology; psychology of religion; Viktor Frankl; *Homo religiosus*; ultimate meaning.

---

---

<sup>1</sup> Doutorando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Contato: mmfilo09@gmail.com . Submetido em 30/08/2018; aceito em 05/04/2019.

## 1. DO HOMO HUMANUS AO HOMO RELIGIOSUS

Com o intento de resgatar a imagem de ser humano caracterizada pela unidade fundamental que leve em conta as estruturas que a compõem, Viktor Frankl, neurologista e psiquiatra vienense, elabora uma ontologia dimensional<sup>2</sup>. Essa se caracteriza como uma estratégia do vienense em trazer a discussão antropológica para um terreno mais fecundo, combatendo os reducionismos iminentes em seu contexto, principalmente o psicologista e todos os outros decorrentes desses. A ontologia dimensional visa a totalidade no modo de ser do humano, evitando e combatendo a unilateralidade. Sua perspectiva antropológica busca restituir ao humano o âmbito da existencialidade, através do qual emerge seu modo de ser específico. Ao considerar o ser humano como tridimensional, isto é, como somático-psíquico-espiritual, Frankl busca ampliar a realidade humana, não permitindo com que seja nivelada pelas dimensões mais baixas, mas a partir de sua altura<sup>3</sup>. A dimensão espiritual (ou noética) seria a responsável por garantir a unidade e totalidade das dimensões de ser. A unidade interna dessa tridimensionalidade é indicada por si, pelo uso dos “hifens”. O ser humano passa a ser compreendido não mais como um mecanismo fechado em si, mas como uma “*unitas multiplex*”<sup>4</sup> (FRANKL, 1989, p. 42). A compreensão de uma unidade, apesar da diversidade, indica que ser pessoa requer não apenas ser único, solicita antes ser “indivíduo”.

Na antropologia proposta por Frankl, a pessoa é compreendida como ser espiritual, ou seja, como centro de atos espirituais. Enquanto realização desses atos, isto é, como vivência existencial-espiritual, a pessoa encontra em sua capacidade intuitiva, a abertura da consciência (*Bewusstsein*) ao sentido da vida. Diferentemente de uma concepção fundada na facticidade psicofísica, a qual o ser humano pudesse ser justificado por meio de seus condicionamentos e instintividade, a abertura da consciência corresponde a um abrir-se à existencialidade noética, cujos atributos são os da responsabilidade e da liberdade.

---

<sup>2</sup> Trata-se de uma “*ordine geométrico demonstrata*” que opera sob duas leis. A primeira postula que “um só e idêntico fenômeno, projetado para fora de suas dimensões em dimensões inferiores às suas, dá origem a figuras diversas em nítido contraste entre elas” (FRANKL, 1977, p. 52). Tal lei afirma que o importante é estabelecer a unidade do ser humano, não obstante a multiplicidade das suas dimensões, pois ao perceber o ser humano a partir de projeções, sejam essas biológicas ou psicológicas, não se chegará a compreender a unidade e totalidade que o caracterizam. Quanto à segunda lei, esta é assim formulada: “não apenas um só e idêntico fenômeno, mas sim diversos fenômenos, projetados para fora de suas dimensões, não para dimensões diversas, mas para uma mesma dimensão inferior a própria, dão origem a figuras que não estão em contraste entre elas, mas parecem ambíguas” (FRANKL, 1977, p. 52). Pela segunda lei, entende-se que apenas por meio da dimensão espiritual é que se conseguirá evitar as contradições e equívocos na compreensão do ser humano.

<sup>3</sup> “A logoterapia também é denominada ‘psicologia da altura’ para se diferenciar da psicanálise, cuja peculiaridade é a de se apresentar como ‘psicologia do profundo’. Logoterapia e psicanálise não estão necessariamente em uma relação de contraposição entre si, e sim em complementaridade recíproca. Em particular, a logoterapia é chamada de ‘psicologia da altura’ por reconhecer na pessoa uma dimensão qualitativamente diferente da orgânica e da psíquica, mas que ao mesmo tempo as engloba: a dimensão espiritual” (PACCIOLLA, 2015, p. 301)

<sup>4</sup> A compreensão de uma “unidade apesar da diversidade” utilizada por Frankl, tem sua gênese em Tomás de Aquino (1225-1274). Para esse autor, diferente de uma concepção platônica, não se concebe um dualismo psicofísico da alma, mas uma unidade estruturada. A unidade corresponderia a um transcendental. Para o doutor angélico, dizer sobre a unidade de algo é considerar, de modo intrínseco, que não se trata de algo contraditório e divisivo. A “*unitas*” corresponderia também ao grau de ser. Quanto maior esse grau, maior seria a unidade. Dessa forma, um monte de areia, por exemplo, teria uma unidade menor do que João. Ambas teriam uma unidade inferior a Deus, que é a unidade da simplicidade, um ser total. A unidade do homem corresponderia a uma unidade da composição, isto é, essência e “*actus essendi*”.

A questão da religiosidade em Frankl se insere justamente nesse ponto: está intimamente ligada ao caráter de dever do ser humano perante sua consciência (*Gewissen*). Enquanto contemporâneos a Frankl tratam a religiosidade dentre as neuroses da humanidade ou são simplesmente indiferentes a ela, Frankl abre as portas da ciência da alma para essa questão, compreendendo-a como um anseio pelo sentido último, que longe de ser doentio, é expressão de humanidade. Não são raros os livros em que Frankl considera a religiosidade ou ao menos permeia o seu cerne. Contudo, a sua compreensão não se dá em termos de uma religião institucionalizada, mas de uma religiosidade inconsciente.

A análise existencial descobriu, dentro da espiritualidade inconsciente do homem, algo como uma religiosidade inconsciente no sentido de um relacionamento inconsciente com Deus, de uma relação com o transcendente que, pelo visto, é **imane**nte ao homem, embora muitas vezes permaneça latente (FRANKL, 1997, p. 48, grifo nosso).

Essa assertiva não deve passar despercebida aos olhos. Desde Freud o inconsciente representa a profundidade do eu. Com a revitalização proposta por Frankl, o inconsciente, que é espiritual, passa a não ser apenas lugar do impulso, mas das decisões, das grandes e autênticas decisões (FRANKL, 1997, p. 47). Nesse ponto Frankl sediará a religiosidade. Não se trata da atribuição de um lugar concreto, mas de colocá-la no âmbito dos fenômenos correspondentes à humanidade genuína do ser humano. Por essa via, Frankl revela, como parte de um inconsciente espiritual, uma religiosidade inconsciente, constituindo uma relação com o transcendente de modo *imane*nte, uma tendência inconsciente do ser humano em direção a Deus (FRANKL, 1997, p. 48). Nesse sentido, ao tratar do pensamento frankliano na obra *A religiosidade humana*, Hans Jürgen-Fraas aproxima essa perspectiva de uma antropologia religiosa. Assim o teólogo se expressa:

Ao contrário da antropologia teológica, para Frankl o ser humano encontra-se, como referencial abrangente, sob uma responsabilidade transcendente, não sob a graça. Frankl busca uma delimitação em relação à teologia nos termos de uma antropologia humanística que postula uma relação do ser humano com a questão do sentido, mas deixa em aberto o conteúdo do sistema de sentido. Porém, ao falar da “Presença ignorada de Deus” (1979), p. 55, ele reintroduz a necessidade psicológica de se pensar o Deus bíblico-pessoal, numa evidente tendência apologética (FRAAS, 2007, p. 20).

Tomando essa compreensão de Fraas como objeto, este artigo tem como objetivo investigar a propriedade em definir a concepção antropológica de Frankl como religiosa. Para isso, a compreensão contida no compêndio de psicologia será utilizada como um percurso a ser trilhado, a partir das seguintes premissas: I) A responsabilidade transcendente; II) A delimitação em relação à teologia; III) A relação do ser humano com a questão do sentido; IV) A tendência apologética de se pensar Deus.

## I. A responsabilidade transcendente

Os atributos existenciais de liberdade e responsabilidade são muito caros a Frankl, além de possuírem relação vital com o propósito do ser humano em sua totalidade. As considerações de Frankl a esse respeito não são apenas fruto de observações científicas, mas de sua experiência nos campos de concentração. Por meio desse “*experimentum crucis*”, Frankl pôde constatar o poder indelével das escolhas perante a própria vida que o ser humano possui. Essa constatação existencial será o solo para a elaboração de um dos pilares de seu

pensamento, o da “liberdade da vontade”. Esse pilar possui três aspectos que estão intimamente relacionados, a saber, “a liberdade de”, “a liberdade para” e a “liberdade diante de”.

A “liberdade de” corresponde à independência do ser humano perante os condicionamentos e instintos. Frankl não nega que eles existam. O vienense defende, contudo, que o ser humano, como pessoa espiritual, possui condicionamentos e instintos sem se deixar possuir por eles. O ser humano é um ser facultativo ao invés de factivo e, por isso, deve decidir sobre a aceitação ou recusa de um destino. Assim como a liberdade tem um “de quê”, ela também possui a dimensão do “para quê”. Como se antevê, indissociavelmente à liberdade humana está pressuposta a dimensão da responsabilidade. Pela força desafiadora advinda do espírito, o ser humano tem a possibilidade de se emancipar dos impulsos e condicionamentos que o atam, para que decida sobre si e possa assumir o escolhido. Há liberdade para que haja a responsabilidade. Essa, colocada em uma perspectiva transcendente, viabiliza o último aspecto do pilar da “liberdade da vontade”. Frankl considera que se é livre perante algo ou alguém. Do mesmo modo, ser responsável não é tudo, se falta um “perante a” ou “diante de”. Referente a essa temática, Peter expressa: “por detrás da existência humana há realidade transcendente, perante a qual o homem mesmo se não se dá conta, é responsável” (2005, p. 80).

Em *Homo patiens* (1950)<sup>5</sup>, Frankl associará o “perante quê” se é responsável com a ideia de diálogo. Esse diálogo pode ser interpretado a partir de três instâncias de relacionamento com a consciência. A primeira consiste em compreender que em tal diálogo o ser humano falaria consigo mesmo. A objeção a essa perspectiva é a que se trata de uma redundância. A segunda interpretação possível é de que na realidade o ser humano tem em Deus o seu interlocutor. Contra essa poderia se objetar que é teologia (FRANKL, 1978, p. 271). Para Frankl, a distinção entre o ser humano religioso e irreligioso pode ser compreendida a partir dessas duas concepções de diálogo. Enquanto o irreligioso não admite uma dimensão transcendente da consciência, compreensão que está mais para um monólogo do que para um diálogo, o religioso é aquele que não admite o diálogo consigo mesmo, mas com alguém que não é idêntico a ele. A terceira perspectiva dialógica trazida à baila por Frankl em *Homo patiens* revela o caráter não confessional de sua abordagem teórica, ao mesmo tempo em que ressalta a importância da religiosidade. Para ele, quando o ser humano fala com a mais profunda sinceridade e honestidade, fala com o nada. Nas próprias palavras de Frankl:

Mas este nada se revela logo algo de muito positivo: equivale a tudo! Na realidade, vendo bem, entre ambos não há uma diferença tão grande. Porque Deus é tudo e é nada. Quando é que é “nada”? Quando é comprimido num conceito. E quando é “tudo”? Quando se entende por nada o incompreensível, o inexprimível, pois então esse nada nos diz tudo (FRANKL, 1978, p. 271-272).

Nessa última perspectiva do diálogo, emerge o caráter existencial da religiosidade. Refere-se à perspectiva da opção/decisão do ser humano face a ela. O nada pode ser uma coisa ou outra – o “tudo” ou o “nada” – a partir da forma como o indivíduo se coloca a dialogar. Quando o ser humano é impelido à religião ou a modos comprimidos da palavra “Deus”, ou seja, a religiões institucionalizadas que impelem a uma crença pelo medo ou culpa, por exemplo, esse “tudo” poderá se tornar “nada”. Quando, ao contrário, o ser humano não é impelido, mas se decide livremente pela religião ou religiosidade, o “nada” poderá se tornar “tudo”.

---

<sup>5</sup>Nesta e nas demais citações, a data entre parênteses ao final do título faz referência ao ano da primeira publicação da obra. Em relação a *Homo patiens*, a versão utilizada neste trabalho foi a versão compilada em: FRANKL, Viktor E. **Fundamentos Antropológicos da Psicoterapia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

Neste inexprimível, neste inefável, neste “nada”, pronuncia o homem o “tu”. Agora, estamos diante da solução de nosso problema, agora entendemos que temos de dar à nossa pergunta uma formulação diferente, para além das alternativas e falsas antíteses. Não se pode abordar o problema tautológica nem teologicamente, mas do ponto de vista do diálogo, na acepção dada por Martin Buber e Ferdinand Ebner, segundo a qual a atividade espiritual é sempre dirigida, está orientada no rumo de outrem, do “tu”. Inclusive a psicologia do desenvolvimento e a psicologia infantil sabem que o dizer “tu” precede o dizer “eu”.

[...]

Assim, o solilóquio é somente um caso especial – o genuíno e original é o diálogo (FRANKL, 1978, p. 272).

A compreensão de uma responsabilidade transcendente implica que o ser humano sempre responda a uma dada situação a partir da perspectiva do dever, seja perante si, ou perante o divino. Frankl considera que o dever (*Sollen*) já está pressuposto em todo ato de querer (*Wollen*), tendo sobre este, precedência ontológica (FRANKL, 1997, p. 45). É por esse motivo que o “tu” do dever, antecede o “eu” do querer. Essa perspectiva é defendida por Vergote, que, ao falar sobre a relação entre a necessidade e desejo da religião, assevera: “Foi, portanto, por *necessidade* vital que os homens construíram a sociedade e por *necessidade* moral que construíram a religião” (2001, p. 16).

Diante dessa necessidade moral, o ser humano apresenta-se “perante o que” considera responsável. Em *A presença ignorada de Deus* (1948), Frankl diz claramente: “Por detrás do superego do homem não está o eu de um super-homem, mas atrás da consciência está o tu de Deus” (1997, p. 45). Para a análise existencial frankliana, há, antes do querer, um dever tornado consciente. O ser humano não é compreendido como um ser impelido pelo impulso (pulsão), mas atraído pelos valores. Frankl descobre que há, por trás do “querer consciente”, um “tem que ser” inconsciente (FRANKL, 1978, p. 207).

Na busca por perscrutar e revitalizar o inconsciente, Frankl descobre não só uma espiritualidade inconsciente no ser humano, mas também um relacionamento íntimo com Deus, uma religiosidade inconsciente. Descobre um “tu” transcendente, por detrás de um “eu” imanente (FRANKL, 1997). É a partir dessa relação imanente do ser humano com o transcendente que Frankl irá ponderar sobre uma fé inconsciente. A concepção que Frankl tem de Deus está presente em seu pensamento desde seus 15 anos de vida, quando a formula. Essa formulação é ratificada em *Homo patiens*, nos seguintes termos: “transcorrido mais de um quarto de século nada tenho a desdizer” (FRANKL, 1978, p. 257). Em *A busca de Deus e questionamento sobre o sentido* (1984), um diálogo com o teólogo Lapidé, Frankl explica a sua formulação. “Agora em relação a Deus: eu tinha 15 anos de idade quando eu defini interiormente: Deus é o parceiro de nossos monólogos mais íntimos” (2013b, p. 79). A esse respeito, Frankl adverte:

Nossa formulação de um Deus inconsciente não significa, porém, que Deus, em si mesmo e por si mesmo, seja inconsciente; ao contrário, quer dizer que às vezes Deus permanece inconsciente para nós, que nossa relação com ele pode ser inconsciente, ou reprimida e, assim, oculta para nós mesmos (FRANKL, 1997, p. 48).

A fé inconsciente, enquanto uma tendência apologética de Frankl, pode ser entendida na medida em que faz uma defesa – talvez por uma necessidade em fundamentar a perspectiva do dever – da existência de Deus, para além de uma repressão ou ocultamento pessoal. Frankl compreende que Deus não é inexistente, mas que é presença no ser humano. A possibilidade de uma presença inominada do divino já era lembrada na antiguidade pelos salmos. Também

no período helênico já havia um altar para o “Deus desconhecido” (FRANKL, 1997, p. 48). Nesse sentido, a formulação de um “Deus inconsciente” significaria um relacionamento oculto entre o ser humano e seu Deus. Mediante esse fato imanente ao ser humano, a diferenciação entre o religioso e o irreligioso será apenas uma fase operativa, por meio da qual o ser humano se posicionaria quanto ao nome desse “Tu” com quem originariamente dialoga. Nesse viés, o título da versão brasileira de *Der Unbewusste Gott* é muito sugestivo e esclarecedor: *A presença ignorada de Deus*. Há no ser humano uma tendência inconsciente em direção a Deus; a crença ou não em Deus é irrelevante para a existência desse suprassentido, pois ele continuará a ser o “Tu” dos diálogos, mesmo sendo ignorado e tido como mera consciência de si.

Mesmo com essa forte tendência apologética de suas crenças pessoais, Viktor Frankl, como fundador da logoterapia, busca uma delimitação desta em relação à teologia. Tal delimitação não se dá quanto à religião, pois esta é compreendida como um fenômeno humano, e por tal motivo Frankl a considera.

## II. Busca por uma delimitação em relação à teologia

Para além de suas crenças pessoais, a questão da religiosidade é tratada por Frankl por ser considerada como um fenômeno humano, portanto, antropológico. É nesse sentido que sua psicoterapia buscará uma delimitação em relação à teologia. Não se trata de uma abordagem a respeito da fé ou da revelação, mas da função psíquica da religiosidade na personalidade.

A contribuição de Frankl é importante e talvez decisiva para superar o impasse da discussão sobre o lugar e a valorização da religiosidade na existência humana. Na qualidade de psiquiatra, é cauteloso para não prescrever a religião a ninguém, procurando, a todo momento, estabelecer a demarcação entre teologia e logoterapia, pois, segundo o juramento de Hipócrates, o método logoterapêutico deverá ser aplicável a toda e qualquer pessoa, independentemente de suas crenças pessoais.

Como estratégia para promover essa delimitação, Frankl compreende que a religião e a logoterapia não se encontram no mesmo plano ontológico, pelo fato de que uma ofereceria uma “*Weltanschauung*” mais elevada que a outra, no sentido de mais abrangente. Assim, a imposição da crença em uma visão de mundo mais abrangente não é tarefa que se torna viável ao campo psicoterapêutico, pois para que tal postura tenha efeitos terapêuticos, o paciente deve optar livremente por ela. Frankl acrescentará à religiosidade a espontaneidade. Por esse viés, Frankl deixa patente que a logoterapia deve se ocupar da religião apenas como objeto que surge espontaneamente na terapia e não como uma (im)posição, numa pretensa intenção de se tornar uma psicoterapia confessional. Do mesmo modo que não deve haver uma imposição de crenças por parte do terapeuta, também não pode haver uma incompreensão por parte dele. É o paciente que deve optar ou não por ela, sendo que a logoterapia deve garantir que tal escolha brote espontaneamente. Contudo, o logoterapeuta, enquanto aquele que deve ter consciência da latência da religião como algo próprio do humano, não deve abrir mão de seu credo pessoal, da mesma forma que não deve querer impô-lo.

A obrigação do médico de abordar pontos de vista religiosos frente a um paciente que tem religião não é do médico como médico propriamente dito, mas como pessoa que crê. Em segundo lugar, o direito de fazê-lo cabe-lhe somente na condição de pessoa que tem religião, pois um médico irreligioso jamais teria o direito de usar a religião como um meio útil, entre tantos outros, para um fim terapêutico. Isto significaria degradar a religião, transformá-la em algo apenas suficientemente bom para manter ou restituir a saúde (FRANKL, 1997, p. 57).

Várias abordagens em psicologia da religião, ao delimitarem seu campo de estudo, buscaram se despir de qualquer perspectiva teológica, concebendo-a como estudo positivo da religiosidade, cuja postura é a de descrever o comportamento humano, a pergunta pela fé e por seus conteúdos. Frankl, diferentemente, defende que o logoterapeuta deve se utilizar de sua crença. Por analogia, a compreensão abrangente que o terapeuta possui viabilizará a compreensão na qual o paciente crê. Ao irreligioso não está facultado se valer da dimensão religiosa, pois ao tentar acessá-la, poderia incorrer em uma incompreensão. Como poderia um logoterapeuta irreligioso tratar de um paciente com questões religiosas? Frankl, em diálogo com Lapidé (2013b), afirma que tal relação seria um desastre. Com isto se percebe que o logoterapeuta deve ter suas crenças, independentemente de quais sejam, pois, quando questões desta ordem vêm à tona, o médico (terapeuta) tem a obrigação de mostrar incondicional tolerância (FRANKL, 1997, p. 55).

Frankl compreende a logoterapia e a teologia como campos autônomos. Um campo só poderá contribuir com o outro na medida em que forem distintos e não quando a psicologia for serva da teologia. A esse respeito Frankl comenta que “quanto menos a psicoterapia se disponha a servir a teologia como uma “criada” (*ancilla*), tanto maiores serão os serviços que poderá prestar a ela. Não é preciso ser “criada” para poder servir” (FRANKL, 1997, p. 58). A distinção entre elas está na finalidade de cada uma. A finalidade da psicoterapia é de “cura da alma” (*seelische Heilung*), ao passo que a da religião é a “salvação da alma” (*Seelenheil*). Nenhuma dessas esferas tem a competência de suprimir uma a outra, pois se situam em planos distintos. Na relação entre esses campos, embora a logoterapia tenha como intenção a saúde psíquica, mas, “*per effectum*”, pode provocar a salvação da alma. Do mesmo modo acontece com a religião em relação à psicoterapia. Seu objetivo é a salvação da alma, mas, “*per effectum*”, pode acontecer também a cura da alma.

Embora Frankl defenda que a realidade da religião se situa em um plano mais elevado do que o da psicoterapia, o acesso a essa dimensão elevada se dá, não de modo epistêmico, mas pela fé (FRANKL, 1997, p. 60). Mesmo caminhando aquém da fé, a logoterapia, “se interessa **muito** por ela, por uma razão muito simples: no contexto da logoterapia *logos* significa ‘sentido’. Na realidade, a existência humana sempre vai além de si mesma, já está sempre indicando um sentido” (FRANKL, 1997, p. 61, grifo nosso). Frankl vai de encontro à ideia trabalhada por pensadores que compreendem a religião como um porto seguro para uma vida tranquila, uma solução psico-higiênica para a ausência máxima de conflitos, como fazem, por exemplo, os mestres da suspeita (F. Nietzsche, K. Marx e S. Freud). Para Frankl, na distinção entre psicoterapia e religião, esta daria mais ao ser humano do que aquela, no entanto, dele também exigiria mais (FRANKL, 1997, p. 57). Exige que se pergunte para além de sua consciência e se decida pela fé em um sentido último.

Nesses termos, a relação entre logoterapia e teologia é caracterizada pela diferença, autonomia e abertura. A partir da abertura da psicoterapia à religiosidade, esta passa a ser compreendida não apenas como simples manifestação, mas principalmente como fenômeno que é próprio da pessoa. Para Peter, essa perspectiva contribui para situar que “a logoterapia não é uma teologia, é um sistema psiquiátrico existencial. Entretanto, propõe certa visão do homem que, por enquanto, poderíamos definir como religiosa. Tal visão é um direito da logoterapia, enquanto sistema conceitual aberto à totalidade do ser-homem” (2005, p. 89). Para Aquino, ante a antigos paradigmas que concebem quase intransponível a relação entre ciência e religião, “o pensamento frankliano estaria na vanguarda no rompimento desse velho paradigma” (2014, p.87). Isso porque, para Frankl, “a religião é a consciência que o homem tem da existência de uma dimensão sobre-humana, e sua fé básica no sentido último que reside nesta dimensão” (FABRY, 1984, p. 199). Essa compreensão está em sintonia com aquilo que

Frankl cita em seus livros sobre a compreensão que Einstein tem de um ser religioso, isso é, como aquele que faz a pergunta pelo sentido da vida (FRANKL, 1997, p. 62). Outra formulação em sintonia e também citada por Frankl é a compreensão de Tillich, segundo o qual, “ser religioso significa fazer a pergunta apaixonada pelo sentido da nossa existência (1997, p. 62).

A visão de mundo oferecida pela antropologia frankliana tem em vista a totalidade do ser humano, nisso inclui a dimensão sobre-humana, na qual reside o sentido último da existência. Frankl defende que a última instância da existência não é a consciência. Isso implica dizer que do mesmo modo que o animal não pode compreender o mundo humano, este não pode compreender o sobre-humano. A totalidade do ser humano é incompreensível, pois extrapola os limites do conhecimento. Até aqui, o que a análise da existência descobre é que o ser humano está buscando, “mas jamais consegue determinar se o que busca é um deus que ele mesmo inventou, um deus que descobriu, um deus que nunca poderá encontrar, ou simplesmente se busca a si mesmo” (FABRY, 1984, p. 190). Nesse sentido, a figura de Deus é para Frankl a representação do sentido último da existência, ou como também é chamado, o supra-sentido. Ao afirmar que o ser humano tem uma fé inconsciente, fé em uma instância última, se torna indiferente para logoterapia, a forma com que o paciente a designa. É nesse sentido que Aquino ao tratar de uma *Presença não ignorada de Deus* compreende que Frankl concebe que a fé seria mais do que a fé em um Deus, mas a fé em um sentido incondicional da vida (AQUINO, 2014).

### III. A relação do ser humano com a questão do sentido

Por meio da análise existencial frankliana, é desvelada como característica fundamental da realidade humana a autotranscendência da existência (FRANKL, 1997, p. 77). Para Frankl, o ser humano está permanentemente endereçado. Isto é, está sempre aberto e orientado para um mundo além de si, um mundo de sentido que se possa realizar e de seres humanos a serem amados. Demanda disso que a “vontade de sentido”<sup>6</sup> se caracteriza como a mais humana de todas as necessidades, devendo ser satisfeita em seus diferentes níveis, sejam eles em situações específicas, na vida como um todo e até mesmo em uma compreensão para além de si. O que Frankl compreende por sentido não consiste em algo abstrato, mas corresponde a uma realidade concreta, em uma situação específica. Como comenta em *A presença ignorada de Deus*, a noção de sentido está ligada a uma percepção da “*Gestalt*”, ou ainda, uma experiência de “*insight*” (1997, p. 79)<sup>7</sup>. Frankl compreende que as situações cotidianas fazem exigências ao

---

<sup>6</sup>O conceito de “vontade de sentido” representa a necessidade de dar à vida o máximo de sentido, realizando em seu curso, todos os valores possíveis (FRANKL, 1976, p. 48). Visar um sentido é algo genuinamente humano, original e espontâneo. Frankl compreende que a vida questiona e espera respostas concretas diante das situações. Tais respostas podem enriquecer o mundo, seja com as ações dos seres humanos (valores criadores), seja por meio das vivências (valores de experiência) e, até mesmo, quando não se pode mudar algo, pois independe da pessoa, Frankl considera ser possível responder a vida, mudando a si mesmo (valores de atitude). Percebe-se que as vivências dessas formas básicas de sentido se dão sempre em uma perspectiva relacional. O criar, o experimentar e o assumir só são possíveis mediante uma concretude de um ser em constante relação com suas possibilidades. Contudo, o sentido não se configura como uma criação subjetiva, isto é, como se o próprio ser humano o criasse. O sentido, como aqui compreendido, não tem uma conotação universal, sendo o mesmo sentido comum a todos os seres humanos. Ele tem caráter relativo, refere-se a uma pessoa singular que se insere em situação concreta. É relativo a uma dada situação concreta, irrepetível e única.

<sup>7</sup> O conceito da “*Gestalt*” está relacionado à concepção de Max Wertheimer. A experiência de “*insight*” está relacionada à concepção de Karl Bühler. Para Frankl, “sentido é algo objetivo, e isto é não somente expressão de minha concepção do mundo privada e pessoal, mas também o resultado de

ser humano, pois há, na perspectiva do sentido da vida, o caráter de conclamação das situações. Em vez de o ser humano fazer a inquirição sobre o sentido da vida, é a vida que o interpela. A resposta ao desafio lançado pela vida se dá pelas atitudes efetivadas diante das várias situações.

Na perspectiva do sentido, Frankl aponta três caminhos básicos que possuem um poder de significância na vida. Ele compreende que o sentido se efetiva quando o ser humano pratica uma ação ou cria uma obra; vivencia algo, como o amor, e, quando diante de uma situação imutável a enfrentar, o ser humano opta por mudar a si mesmo. Quanto a esse último aspecto, está a perspectiva do sofrimento. Diante dele, solicita-se do ser humano uma visão de mundo mais abrangente, confiança em sentido último. O sentido último escapa da compreensão intelectual, pois nem tudo pode ser compreendido a partir de conexões lógicas. “Neste ponto, o conhecimento não tem mais utilidade e surge a fé: o que é in-compreensível (*‘un-wiss-bar’*), não precisa ser in-acreditável (*‘un-glaub-lich’*)” (FRANKL, 1997, p. 84).

Assim como na relação entre o ser humano e o animal, o mundo do humano, por ser mais abrangente, torna-se incompreensível para o animal, Frankl compreende que também ocorre em relação ao divino. Por esse se encontrar em uma dimensão mais abrangente que a humana, pode ser para o ser humano incompreensível. Somente por meio da crença o ser humano pode acessar a dimensão sobre-humana e encontrar ali seu sentido último. Frankl sublinha que “algo que parece impossível numa dimensão mais baixa é perfeitamente possível numa dimensão superior, mais abrangente” (FRANKL, 2013a, p. 184).

Existe logicamente um sentido último, mais amplo. Porém, quanto mais amplo for o sentido, menos compreensível será. Trata-se do sentido do todo, do sentido da vida como um todo. E acredito não ser digno de um psiquiatra, ou de qualquer cientista, negar de antemão a simples possibilidade de um tal sentido universal com bases em pressupostos apriorísticos ou doutrinações ideológicas (FRANKL, 1997, p. 81).

A concepção quanto ao sentido último se distingue dos demais, pois o sentido na vida e o sentido da vida exercem uma relação de dependência do ser humano, pois necessita que eles sejam escolhidos para que se concretizem. Já a relação do ser humano quanto à perspectiva do sentido último está na escolha em crer ou não na existência desse sentido último. Para Frankl, se os primeiros exercem uma dependência em relação ao ser humano, o sentido último, por ser mais abrangente que o próprio ser humano, existirá independentemente de uma opção por ele ou não (FRANKL, 2013b, p. 48).

Por ser uma resposta que vai além da racionalidade, a opção por crer no sentido último não se dá intelectualmente. Ela exige mais do ser humano, pois requer uma decisão pessoal em ultrapassar a compreensão do sentido para uma dimensão de aceitação e entrega. Frankl considera que, da mesma forma, que é compreensível que tudo tenha um sentido (lógico), é passível que alguém compreenda que não há nada além disso. Diante dessa dupla possibilidade, aquele que crê no sentido diz “*fiat*”, ou seja, faz a opção por agir como se a vida tivesse um sentido infinito. “A fé não é uma maneira de pensar da qual se subtrai a realidade, mas uma maneira de pensar à qual se acrescentou a existencialidade do pensador” (FRANKL,

---

investigação psicológico-experimental. Max Wertheimer, um dos fundadores da Psicologia da Gestalt, fez expressa referência ao fato de que é inerente a toda situação um caráter de exigência, mesmo o sentido que a pessoa, confronta com essa situação, tem de realizar. Segundo ele, as ‘exigências da situação’ têm de ser abordadas como ‘qualidades objetivas’. O que eu chamo vontade de sentido chega a ser, me parece, uma compreensão da estrutura. James C. Crumbaugh e Leonard T. Maholick definem vontade de sentido como capacidade propriamente humana de descobrir estruturas de sentido, não só no real, mas também no possível” (FRANKL *apud* LUKAS, 1989, p. 25).

1997, p. 90). É como em uma balança que tem seus dois pratos nivelados. É o ser humano quem coloca sobre um dos pratos o peso do próprio ser. O ser humano irreligioso é como aquele que parou antes do tempo, não se perguntando sobre a quem responde, aceitando sua consciência como a última instância (FRANKL, 1997, p. 43). O irreligioso é aquele que não deposita na balança de sua existência uma cosmovisão mais ampla, isto é, uma crença no suprasentido. Se o irreligioso é aquele que opta por parar em uma perspectiva ética, o religioso é aquele que, não parando na anterioridade da consciência, transforma o questionamento ético em religioso, eleva-se até o suprasentido por meio da fé.

As pessoas que restringem a realidade ao que é tangível e visível e que, por tal razão, tendem *a priori* a negar a existência de um Ser último também tendem a reprimir sentimentos religiosos. Junto dessas pessoas que são sofisticadas demais para aceitar os conceitos ingênuos da religião, também há aqueles que são imaturos demais para superar uma epistemologia pobre, insistindo que Deus deveria ser visível. Se essas pessoas, algum dia, subirem a um palco, elas aprenderão uma lição. No palco, o homem, ofuscado pelos refletores, não pode ver seu público, apenas um buraco negro. Ele não pode ver aqueles que o estão vendo (FRANKL, 2013a, p. 189).

Para Frankl, no palco, como metáfora da vida, o ser humano escolhe, até mesmo sem ver, devido aos ofuscamentos cotidianos, quem o prestigia. Ante ao que está visível e tangível no palco, está a escuridão. O ser humano religioso é aquele que busca por sentido até mesmo para além do que vê, optando livremente em desenvolver uma boa performance, pois crê que diante dele está aquele perante o qual é responsável, aquele que fez da escuridão seu esconderijo, como narra o salmista.

Assim, compreende-se do empreendimento frankliano que ele deixa em aberto a questão do sentido, isto é, permite que o ser humano realize a significância, ao passo que lhe assegura, no sistema de significação, uma dimensão sobre-humana. Sobre esse fato, Frankl argumenta: “contra todas as aparências, ela [a religião] se mostra indestrutível e indelével. Nem uma psicose pode destruí-la” (FRANKL, 2013a, p. 172). Em *A vontade de sentido* (1969), Frankl argumenta que a “fé num sentido último é precedida pela crença em um Ser último: pela crença em Deus” (2013a, p. 181). Nesses termos, o sistema axiológico frankliano caracteriza a religião como tão própria do ser humano, que mesmo diante de uma desorganização psíquica, o ser humano neurótico pode ser religioso e por esse fato, pode encontrar um sentido para sair de sua enfermidade.

Neste contexto, eu gostaria de citar Kierkegaard, que, certa vez, disse: “Mesmo que a loucura mostre a mim o manto escarlate, eu ainda poderei salvar a minha alma, se eu quiser *agradar a Deus*”; isto é, mesmo que eu seja atormentado por uma psicose, ainda assim, poderei escolher minha atitude diante deste sofrimento, podendo, assim, transformá-lo numa conquista (FRANKL, 2013a, p. 172).

#### IV. Tendência apologética ao pensar Deus

A busca por um sentido se caracteriza como a mais humana de todas as necessidades. Ao buscar uma delimitação em relação à teologia, Frankl reserva à antropologia o lugar da relação do ser humano com Deus, pois, por meio desta, pode-se efetivar a busca por um sentido último. Desta forma, tudo que visa satisfazer as exigências genuinamente humanas, devem ser compreendidas dentro do humanismo (FRANKL, 1978, p. 258). Ao tratar da relação do ser humano com o divino, Frankl não está preocupado com perspectivas históricas, com

teorias acerca da revelação ou da existência ou inexistência de Deus, mas do relacionamento pessoal entre o ser humano e o divino e seus efeitos psicoterapêuticos.

Para além de suas crenças pessoais, o intento de Frankl em postular uma necessidade psicológica em pensar Deus está na fundamentação de sua perspectiva ética. Influenciado pela axiologia scheleriana, Frankl acredita que o valor mais alto está ligado a pessoa de valor. Assim, a possibilidade de um supersentido está ligada a uma superpessoa (FRANKL, 1978, p. 273). Na relação do ser humano com Deus está a vivência dos sentidos e valores, sendo que estes não são relativos ao sujeito que valoriza, mas a um valor absoluto. Frankl considera que o ato de valorizar só é possível mediante um valor absoluto, um valor máximo capaz de avaliar às coisas. Este valor absoluto é, para Frankl, Deus.

Não se concebe o valor máximo como tal – o *summum bonum* – senão vinculado a uma pessoa, e a uma pessoa de sumo valor – a *summa persona bona*. Esta terá de ser mais que uma pessoa no sentido comum; terá de ser uma superpessoa.

[...]

Reiteremos: somente de um valor máximo absoluto, de uma pessoa de valor absoluto – Deus – recebem as coisas um valor. Somente quando as convocamos ao tribunal divino, ainda que inconscientemente, somos capazes de dar valor às coisas, dar-lhes o valor que a elas corresponde. Sem sabê-lo, inconscientemente, pressupomos em todo ato de valorar a pessoa de valor absoluto, o árbitro divino (FRANKL, 1978, p. 261-2).

Frankl compreende que Deus é a ordem das coisas. Enquanto valor absoluto, não pode ser medido ou comparado. É o completamente outro. Por ser distinto do ser humano, pode ser para este sua medida. Sendo Deus o completamente outro, Frankl compreende que ele não está em nenhuma das dimensões do ser humano, pois é ele próprio a dimensionalidade (FRANKL, 1978, p. 263). Assim, o ser humano não é capaz de romper a diferença dimensional entre o mundo humano e o mundo divino, mas o ser humano é capaz de buscar o sentido último por meio da fé, da crença no Ser último. Assim, o percurso do ser humano em direção ao seu Deus não se realiza pela racionalidade, mas pela perspectiva receptivo-afetiva. “Não é a autocompreensão da existência como um processo de pensamento que é capaz de nos levar à realidade de Deus, mas sim a autocompreensão da vida em termos de uma aspiração” (FRANKL, 1978, p. 274).

Nessa relação pessoal, não pode o ser humano pretender falar de Deus, pois se trata de uma dimensão mais abrangente do que a humana. Mas esse fato em nada o impede de falar a Deus, de orar (FRANKL, 2013a, p. 182). Assim como Scheler, Frankl acredita que o ser humano ou tem Deus ou tem ídolos, pois sempre o ser humano acredita em algo último, podendo ser essa uma compreensão da anterioridade ou, de fato, da ulterioridade. Em um monólogo, ao dizer “Tu”, convertendo-o em um diálogo, exige-se do ser humano a recusa da supervalorização da “*ratio*”. Para Frankl, o “sacrifício da razão” significa simplesmente o reconhecimento da existência de algo acima do intelecto.

Na verdade, o homem se contenta às vezes em renegar apenas o nome de Deus; por arrogância (*Hochmut*) fala então somente “do divino” ou da “divindade”, e mesmo a ela gostaria de dar um nome particular ou escondê-la a qualquer preço atrás de expressões vagas e nebulosas de conotação panteística. Pois assim como se necessita de um pouco de coragem (*Mut*) para declarar-se partidário daquilo que se reconheceu, é preciso ter um pouco de humildade (*Demut*) para designá-lo com aquela palavra que os homens vêm usando há milênios: a simples palavra “Deus” (FRANKL, 1997, p. 43).

Nesses termos, o relacionamento com o suprasentido acontece sob o paradoxo transcendência/intimidade. Deus é, ao mesmo tempo, infinitamente longe e infinitamente perto. Na perspectiva da transcendência, Frankl (1978) postula que Deus permanece incomensurável em relação a tudo que é terreno, humano e temporal. Deus seria indizível e inconcebível, mas apenas crível e vivencial. Frankl compreende que, além de viver um relacionamento oculto com um deus igualmente oculto, em termos de uma distância transcendente, o ser humano se relaciona com ele também no âmbito da intimidade.

Contrariamente à opinião de Spinoza de que aquele que ama a Deus não pode desejar ser correspondido no seu amor por parte daquele ser perfeito, acreditamos que o amor *é recíproco, e na qualidade de amor de uma pessoa, isto é, de nossa pessoa, há de ser amor a uma pessoa, não a uma coisa, amor de um “quem, não de um “que”, amor de um “tu”* (FRANKL, 1978, p. 277, grifo do autor).

No paradoxal relacionamento com o absoluto, há a conversão da transcendência em intimidade. O mais íntimo dos pronomes, o “Tu”, não é dirigido nem aos pais, mas reservado a Deus, ao nome que inspira temor. Nessa relação com o divino, a oração é o único ato do espírito humano capaz de tornar Deus presente como “Tu”, pois ela o atualiza, concretiza e personifica. Para Frankl, a oração torna Deus presente. Desta forma Frankl se expressa: “só podemos falar a Deus realmente sob a forma de um Tu, pois Dele, a seu respeito, não se pode dizer nada” (FRANKL, 1978, p. 278). Ela é um dedicar-se a Deus. A oração pode cristalizar-se em sua prática, convertendo-se em símbolo, onde perdura.

Por consequência, Frankl interpreta as orações, os ritos nas igrejas, as revelações dos profetas e dos santos não como arquétipos, mas como mecanismos dos quais o ser humano se apodera de maneira existencial. O ser humano encontra prontos orações e símbolos dinâmicos que dizem algo na relação com o divino. Isso porque “o que a oração efetua é a intimidade da transcendência, o que o símbolo supera é a transitoriedade da atualização” (FRANKL, 1978, p. 279). Diante do indizível, não cabe ao ser humano falar de Deus, apenas dizer a Deus, orar. “No enfoque do infinito o absoluto se transforma em concreto, a divindade panteísta em um Deus teísta, o espiritual em um espírito pessoal-concreto, em uma palavra, em um tu” (FRANKL, 1978, p. 277).

Como Fraas defende, o pensamento frankliano apresenta uma tendência apologética ao pensar Deus, originada na fundamentação da perspectiva do dever. Ao compreender o ser humano a partir da transcendência, Frankl buscará uma *“imago hominis”* mais fiel à natureza humana. Para Frankl, “uma imagem correta rompe não só com a facticidade, como também com a imanência. Uma ideia do homem limitada à imanência não está completa. Ou bem o homem se concebe como imagem de Deus, ou degenera em uma criatura de si mesmo” (FRANKL, 1978, p. 261). A existência a partir da transcendência é, para Frankl, a sua configuração a partir do dever, pois, por meio desse, é possível antecipar um modo de ser específico. O dever ser brota de sua profundidade espiritual de onde é capaz de se configurar de modo genuíno.

## Considerações Finais

A compreensão antropológica em sua totalidade, viabilizada por Frankl, permite a consideração positiva da dimensão religiosa no âmbito terapêutico. Essa empreitada possibilita compreender o ser humano religioso como ele próprio se compreende, sem prejuízos a sua escolha em assumir o divino como real. Ao tratar a religiosidade como genuína forma de existência, como manifestação que brota da dimensão mais profunda do ser humano - a

espiritual -, Frankl combate as perspectivas que a consideram como um epifenômeno. O tratamento dispensado por Frankl à religião constitui um de seus grandes legados e o diferencial entre outras psicoterapias. Não se deve deduzir, entretanto, que seja a logoterapia apropriada somente aos crentes, pois, como visto, Frankl deixa em aberto a questão do sentido. Isso equivale a dizer que o método logoterapêutico pode ser útil a todas as pessoas. Como afirma Fabry, “na logoterapia, o primeiro passo a ser dado é enfrentar a realidade. A logoterapia, uma forma existencial da psicoterapia, afirma a realidade vista como um todo, inclui a dimensão sobre-humana onde reside o sentido último da existência”(1984, p. 183).

Mediante a classificação da logoterapia enquanto psiquiatria existencial ou humanística, Frankl, em *Um sentido para a vida* (1978), faz reparos críticos ao chamado existencialismo e contesta algumas perspectivas da psicologia humanista. Seu objetivo é mostrar em que medida seu método terapêutico se diferenciaria da classificação adotada no contexto norte-americano. Além disso, Frankl também anuncia: “Mas não se surpreenda meu leitor: também sou contra a pseudologoterapia” (FRANKL, 2005, p. 7). O autor não deixa explícito o que precisamente compreende como a “pseudologoterapia”, mas, ao se traçar uma linha cronológica sobre o conjunto de suas obras<sup>8</sup>, o que se percebe é que a temática da religião é recorrente, principalmente por meio de seu “*experimentum crucis*” nos campos de concentração. Isso permite auferir, ainda que de modo incipiente, que uma das significações da “pseudologoterapia” esteja associada à desconsideração do fenômeno religioso na prática clínica.

Muitos podem objetar que a prática clínica deve permanecer neutra quanto a questões religiosas, e, segundo o criador da logoterapia, isso está correto. Contudo, permanecer neutro equivale a ter o cuidado de não prescrever, de modo algum, um sentido para a vida, ou até mesmo uma religião específica, pois essa deve ser assumida livremente. Do mesmo modo, permanecer neutro não implica negar ou suprimir essa realidade. Ser neutro diante de questões religiosas é compreender que esse fenômeno “pelo visto é **imanente** ao homem, embora muitas vezes permaneça **latente**” (FRANKL, 1997, p. 48, grifo nosso), e que, ao ser trazido pelos clientes, deve ser tratado como expressão de humanidade.

A partir do percurso trilhado neste artigo, foi possível perceber que a antropologia filosófica frankliana se aproxima de uma perspectiva religiosa na medida em que habilita o ser humano para enfrentar todas as adversidades. O referencial de enfrentamento do ser humano não é um Deus institucionalizado, como viabilizado por meio perspectiva teológica, mas é o da responsabilidade, que, em sua transcendência, pode se remeter ao suprasentido. É uma perspectiva religiosa pois é garantia de um sentido incondicional para vencer a falta de sentido no sofrimento. A própria experiência de Frankl o leva a afirmar: “não tenho nenhuma estatística, mas, seguindo minhas impressões, meu sentimento, é de que mais pessoas em Auschwitz readquiriram sua crença e que em mais pessoas em Auschwitz a fé foi fortalecida” (FRANKL, 2013b, p. 84). A crença em um suprasentido garante àquele que sofre compreender que o seu sofrimento é também uma pergunta, e que de novo a vida o inquirere, requerendo do “*Homo patiens*” uma postura de “homem incondicionado”, assim como evidencia Habacuque em seu hino, o qual é citado por Frankl:

Esperei em silêncio o dia da aflição, que se há de levantar sobre o povo que nos oprime porque então a figueira não brotará, nulo será o produto das vinhas, faltarão o fruto da oliveira, e os campos não darão de comer. Não haverá mais ovelhas no aprisco, nem gado nos estábulos. Eu, porém, regozijar-me-ei no

<sup>8</sup>A referência é quanto aos livros e conferências posteriores, como: *O homem incondicionado* (1949); *Homo patiens* (1950); *A vontade de sentido* (1960); *Psicoterapia e humanismo* (1978); *A questão do sentido em psicoterapia* (1981); *A busca de Deus e questionamentos sobre o sentido da vida* (1984).

Senhor. Encontrarei minha alegria no Deus de minha salvação (FRANKL, 2013a, p. 194).

Frankl conclui afirmando: “Que seja essa a lição a se aprender de meu livro” (2013a, p. 194). A lição é a que existe um sentido incondicional na vida, um suprassentido referente a uma superpessoa. Essa lição deve ser levada a sério na compreensão de um ser humano em busca de se realizar completamente. É a lição de que a vida questiona e que, perante as situações, o ser humano deve ser responsável, adotando uma atitude, decidindo-se por ela. Guimarães Rosa traduz esse conceito de forma poética em *Grande Sertão: Veredas*.

O correr da vida embrulha tudo, a vida é assim: esquenta e esfria, aperta e daí afrouxa, sossega e depois desinquieta. O que ela quer da gente é coragem. O que Deus quer é ver a gente aprendendo a ser capaz de ficar alegre a mais, no meio da alegria, e inda mais alegre ainda no meio da tristeza! Só assim de repente, na horinha em que se quer, de propósito – por coragem (GUIMARÃES ROSA, 2005, p. 448).

A vida é dotada de sentido, compreendido como incondicional, que está à disposição do ser humano a todo momento, em cada situação, pois quem tem um motivo para viver suporta todo o como existir. A coragem de existir advém do sentido que motiva o ser humano a continuar a responder à vida, enquanto ela o “embrulha”. Diante disso, o ser humano responde aos questionamentos da existência de diversas formas, seja criando, amando, vivenciando e tomando uma atitude perante algo ou alguém, ou, por vezes, perante a si mesmo, pois, mediante um sofrimento ou situação imutável, ou na conclusão da vida, a única saída de que dispõe, a única resposta que lhe cabe se refere àquele simples pronome, o “Tu” de Deus. Nesse sentido, a antropologia frankliana promove uma passagem, não só de um “*homunculus*” a um “*Homo humanus*”, mas também e, principalmente, de um “*Homo humanus*” para um “*Homo religiosus*”. Tal é o coroamento da antropologia frankliana, a compreensão da pessoa em sua totalidade.

## Referências

AQUINO, Thiago A. Avellar de. *A presença não ignorada de Deus na obra de Viktor Frankl: articulações entre logoterapia e religião*. São Paulo: Paulus, 2014.

FABRY, Joseph B. *A busca do significado: Viktor Frankl, Logoterapia e vida*. 4. ed. São Paulo: ECE, 1984.

FRAAS, Hans-Jürgen. *A religiosidade humana: Compêndio de Psicologia da Religião*. 2. ed. São Leopoldo/RS: EST; Sinodal, 2007.

FRANKL, Viktor E. *A presença ignorada de Deus*. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis/RJ: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. *A vontade de sentido: fundamentos e aplicações da logoterapia*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2013a.

\_\_\_\_\_. *Fundamentos antropológicos da psicoterapia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

\_\_\_\_\_. *Logoterapia e Analisi Esistenziale*. Brescia: Morcelliana. 1977.

\_\_\_\_\_. *Um sentido para a vida*. psicoterapia e humanismo. 14. ed. Aparecida/SP: Ideias e Letras, 2005.

FRANKL, Viktor E.; LAPIDE, Pinchas. *A busca de Deus e questionamentos sobre o sentido*: um diálogo. Petrópolis/RJ: Vozes, 2013b.

LUKAS, Elisabeth S. *Logoterapia: a força desafiadora do espírito*. São Paulo: Loyola. 1989.

PACCIOLLA, Aureliano. *Psicologia contemporânea e Viktor Frankl*. fundamentos para uma psicoterapia existencial. Vargem Grande Paulista/SP: Cidade Nova, 2015.

PETER, Ricardo. *Viktor Frankl*: a antropologia como terapia. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005.

GUIMÃES ROSA, João. *Grande Sertão*. Veredas. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

VERGOTE, Antoine. Necessidade e desejo da religião na ótica da psicologia. In: PAIVA, Geraldo José (Org.). *Entre necessidade e desejo. Diálogos da psicologia com a religião*. São Paulo: Loyola, 2001.

# Os fundamentos psicológicos da agência sobre-humana

## The psychological underpinnings of superhuman agency

*Thales Moreira Maia Silva<sup>1</sup>  
Rondineli Bezerra Mariano<sup>2</sup>*

### RESUMO

---

Um dos pressupostos centrais do estudo cognitivo do pensamento religioso é o de que podemos explicar a tendência humana em conceber os agentes sobre-humanos encontrados nas crenças de diferentes culturas. Não obstante se esses agentes são uma única divindade ou muitas distintas, se são ancestrais ou fantasmas de indivíduos recém-falecidos, os processos psicológicos que tornam tais concepções persuasivas e naturais às mentes humanas são os mesmos e podem ser analisados empiricamente. Sob uma perspectiva cognitiva, entender como esses preceitos universais de nossa espécie se combinam com diferentes circunstâncias históricas se faz necessário para uma melhor explanação das ideias e condutas religiosas presentes nas mais diversas comunidades humanas.

---

**Palavras-chave:** Detecção de agência; Ciência Cognitiva da Religião; Psicologia Evolutiva; Antropologia.

---

### ABSTRACT

---

A central assumption in the cognitive study of religious thought is that we can explain the human propensity to imagine the superhuman agents found in the belief systems of different cultures. Whether these agents are a unique god, many distinct ones, ancestors, or the ghosts of recently deceased individuals, the psychological processes that make such notions compelling and natural to human minds are the same and can be studied experimentally. Understanding how these universal cognitive principles combine with different historical circumstances is required to better explain the diversity of religious thought and behavior.

---

**Keywords:** Agency Detection; Cognitive Science of Religion; Evolutionary Psychology; Anthropology.

---

---

<sup>1</sup>Bacharel em História e Especialista em Antropologia pela UFMG. Mestre e Doutorando em Ciência da Religião pela UFJF. Contato: thalesmms@gmail.com.

<sup>2</sup>Bacharel em Psicologia pela UFAL. Doutorando em Psicologia pela UFJF. Contato: [rondineligr@hotmail.com](mailto:rondineligr@hotmail.com). Submetido em 17/06/2018; aceito em 05/04/2019.

## Introdução

A crença em divindades, espíritos e ancestrais é uma característica distintiva do pensamento religioso. Tais agentes são, frequentemente, percebidos pelos humanos como sendo sobrenaturais, ou seja, possuindo qualidades ou poderes que os distinguem das pessoas comuns. Tratam-se de entidades imaginadas como indivíduos que possuem metas e que tentam alcançá-las (LAWSON, MCCAULEY, 1990). Naturalmente, essa noção de que as deidades são concebidas como diferentes das pessoas, normalmente interpretadas como almejando objetivos particulares, é uma constatação que, provavelmente, pode parecer trivial, mas que, na realidade, não é tão óbvia assim. Afinal, alguns cultos se concernem a agentes que não são considerados ou concebidos como possuindo características sobre-humanas (como é o caso daqueles voltados às celebridades ou instituições e personalidades políticas). Em contrapartida, existem cultos a respeito de entidades que são tratadas como sobre-humanas, mas que não são agentes (um culto à Natureza ou ao Universo, por exemplo, está centrado em elementos abstratos que não possuem memórias, intenções ou crenças). De forma semelhante, nos primeiros anos de existência de sua disciplina, muitos antropólogos conjecturaram que as antigas práticas e crenças religiosas “primitivas” não se referiam a agentes, mas tratavam da própria noção de “vida” ou de alguma outra força abstrata. Entretanto, desenvolvimentos posteriores acabaram por revelar o caráter ilusório da maioria dessas teorizações (KEESING, 1984). Ou seja, não obstante a grande diversidade de promotores da atividade cültica, por toda a existência humana, aquilo que costumamos tratar, especificamente, como “religião” parece se referir a agentes imaginários caracterizados por atributos excepcionais.

Contudo, tratar determinados agentes como sobre-humanos não significa, necessariamente, que eles sejam onnipotentes ou onnipresentes. Na realidade, isso significa, apenas, que lhes são atribuídas capacidades que normalmente não são encontradas nos seres humanos. No folclore popular ocidental, por exemplo, fantasmas são comumente creditados como capazes de atravessar paredes e portas. Na antiguidade greco-romana, divindades eram descritas como capazes de alterar sua forma de acordo com seu bel-prazer (se apresentando, por exemplo, sob a forma de um animal ou o formato de uma nuvem). Adicionalmente, seres sobre-humanos nem sempre são descritos como detentores de grande sabedoria ou onisciência. Em muitas culturas do mundo, julga-se que os espíritos possuam uma percepção ou intelecto limitados, de modo que indivíduos comuns conseguem enganá-los com truques extremamente simples. Por exemplo, em vários grupos tradicionais é costumeiro que as mães apelidem seus próprios filhos com nomes depreciativos, tais como “Feio” ou “Deformado”, na esperança de que isso engane as bruxas e almas malignas, que supostamente são naturalmente tentadas a sequestrar crianças inteligentes e bonitas (NGIDI, 2012).

Um dos pressupostos centrais do estudo cognitivo do pensamento religioso é o de que podemos explicar essa nossa tendência em conceber agentes sobre-humanos. Nessa direção, o primeiro movimento necessário se encontra na constatação de que as diversas noções de agência sobrenatural, encontradas em diferentes culturas, são, na realidade, variações de uma mesma temática, ou seja, tais concepções compartilham características estruturais comuns. Em poucas palavras, sob uma perspectiva cognitiva, não obstante se esses agentes são uma única divindade ou muitas distintas, se são ancestrais ou fantasmas de indivíduos recentemente falecidos, os processos psicológicos que limitam e impelem a formatação e concepção de tais noções, além de torná-las persuasivas e naturais às mentes humanas, são os mesmos e podem ser analisados empiricamente.

## Concepções sobrenaturais e a cognição humana

De forma geral, as noções de agentes religiosos sobre-humanos compõem um pequeno subconjunto de um domínio muito maior, resultado da imaginação sobrenatural humana (essa, por sua vez, é responsável pela concepção dos sonhos, fantasias, ficções e pela superstição nos indivíduos de nossa espécie). Conforme analisaremos posteriormente, em termos de processos cognitivos, já existem indícios o suficiente para se conjecturar que, nos seres humanos, um conjunto comum de mecanismos mentais subjacentes fornece sustento à totalidade dessa produção imaginativa.

Quando observados superficialmente, conceitos sobrenaturais parecem ser extremamente diversos. Eles variam não apenas de acordo com os grupos humanos, mas também entre membros desses grupos e até mesmo internamente a um mesmo indivíduo, de acordo com a tarefa cognitiva que requisitam. Entretanto, tanto a diversidade quanto a semelhança podem ser interpretadas como, meramente, uma questão de ponto de vista explicativo. Ao nos concentrarmos não apenas nos próprios conceitos, mas também nos processos cognitivos que permitem que os indivíduos os adquiram, representem e os comuniquem, podemos observar que uma grande variedade de conceitos sobrenaturais é fundamentada por um pequeno número de padrões estruturais.

De fato, ideias sobrenaturais correspondem a combinações simples de conceitos que: associam (1) algumas informações de grande especificidade, que violam nossas expectativas intuitivas acerca de um domínio da realidade; incorporam(2) certas expectativas intuitivas, geralmente implícitas, a respeito desse mesmo domínio (BOYER, 1994a; BARRET, 1996). Por exemplo, alguns indivíduos podem acreditar que certas árvores de uma floresta específica possuem o poder de ouvir as conversas das pessoas e entendê-las. Tal noção combina algumas informações contraintuitivas (plantas que compreendem a fala) e certas informações comuns, geralmente mais previsíveis de serem concebidas (a árvore que é capaz de escutar as pessoas ainda é um objeto sólido e ocupa um só lugar). Considerando outro exemplo, a noção de uma estátua que ouve as orações das pessoas combina: (1) o inesperado pressuposto de que um objeto manufaturado pode possuir pensamentos e intenções; (2) algumas propriedades corriqueiras desse objeto (como o fato dele permanecer em um mesmo local, até que alguém ou alguma coisa o mova, além de manter sua massa e dimensões estáveis). Finalmente, a noção de um espírito ou divindade descreve uma pessoa que simultaneamente: (1) possui algumas propriedades contraintuitivas, como ser indetectável ou estar presente em vários lugares ao mesmo tempo;(2) apresenta determinadas características semelhantes às dos humanos comuns, como possuir pensamentos ou intenções (BOYER, 1994a).

Para entendermos melhor como essa combinação opera na mente humana, devemos descrever alguns dos processos cognitivos envolvidos na identificação dos objetos à nossa volta como artefatos manufaturados, pessoas, animais ou plantas. Em nossas mentes, tais categorias apresentam-se acompanhadas de teorizações subjacentes, as quais aplicamos a esses diferentes tipos de objetos, embora, regularmente, isso ocorra inconscientemente. A noção da movimentação e interação entre objetos físicos sólidos, por exemplo, é o desígnio de uma “física intuitiva” que se desenvolve nos seres humanos desde os primeiros meses após seu nascimento (SPELKE, KINZLER, 2007). Os princípios inerentes dessa nossa “física intuitiva” estipulam que os objetos tendem a descrever trajetórias contínuas no espaço e no tempo, que eles podem colidir sem se fundir e que quando sua sustentação é retirada eles caem. Da mesma forma, o fato de alguns objetos serem identificados como membros de categorias pré-determinadas, como “animal” ou “pessoa”, desencadeia, nas mentes humanas, certos axiomas biológicos intuitivos (GELMAN, 2004). Concebemos seres vivos como possuindo, em si, qualidades essenciais que os tornam membros de

uma espécie em particular, impulsionados por uma agência interna e pertencendo a classes mutuamente exclusivas de uma hierarquia taxonômica. Finalmente, outro domínio importante dos princípios teóricos intuitivos de nossa espécie é nossa “teoria intuitiva da mente”, um conjunto de expectativas e princípios que nos permite representar o comportamento de animais e pessoas como entidades guiadas por representações internas, ou seja, crenças, intenções e emoções (LESLIE, FRIEDMAN, GERMAN, 2004).

Nesse contexto, sabemos que conceitos sobrenaturais descrevem membros de categorias ontológicas que violam certas expectativas intuitivamente atribuídas a essas mesmas categorias. Espíritos, por exemplo, são indivíduos quase que totalmente invisíveis e possuem a capacidade de atravessar obstáculos físicos. Algumas estátuas e artefatos variados são concebidos como especiais porque as pessoas acreditam que podem conversar com eles, serem ouvidas e entendidas. Determinadas montanhas são consideradas únicas porque lhes são atribuídas a capacidade de comer e digerir alimentos (Cf. BOYER, 1994a). Tais violações de expectativas intuitivas são geralmente explícitas (como é o caso da noção de que fantasmas podem atravessar paredes) e são adquiridas por meio de processos de comunicação cultural (indivíduos que concebem a figura de “Deus” como onisciente foram, seguramente, informados de que tal entidade possuía essa característica).

Concomitantemente, conceitos sobrenaturais também ativam certas expectativas intuitivas, associadas às categorias ontológicas relevantes a qual pertencem, sem, por sua vez, violá-las. Por exemplo, indivíduos tendem a, explicitamente, conceber espíritos como pessoas equipadas com mentes funcionais perfeitamente normais. Ou seja, pressupõe-se que as almas percebem eventos, lembrem-se daquilo que perceberam e possuam crenças, além de formarem intenções com base em suas convicções. Entretanto, em contraste com suas características contraintuitivas, descritas anteriormente, esses traços intuitivos dos agentes sobre-humanos (por exemplo, o fato de espíritos possuírem mentes e fantasmas lembrarem-se do passado) permanecem, geralmente, implícitos em sua concepção. Contudo, eles não precisam ser adquiridos por meio de processos de transmissão social, uma vez que os indivíduos os assumem e os atribuem espontaneamente aos seus agentes sobre-humanos imaginados.

Em síntese, conceitos sobrenaturais combinam: (1) uma violação de alguma expectativa intuitiva concernente a todo um domínio da realidade (por exemplo, um espírito descrito como uma pessoa, mas com a capacidade de atravessar objetos físicos); (2) informações inferidas a partir de todas as outras expectativas intuitivas relativas a esse domínio (por exemplo, como tal espírito é considerado uma pessoa, ele possui, entre outras características, uma mente, memórias e crenças). Entretanto, nossas mentes possuem, apenas, um número limitado de categorias ontológicas fundamentais - seres sobrenaturais podem ser descritos como pessoas, animais, plantas, objetos naturais (como, por exemplo, montanhas) ou objetos manufaturados. Consequentemente, existe apenas um número determinado de maneiras diferentes por meio das quais é possível se constituir um conceito que viole nossas intuições acerca dos domínios da realidade. Em poucas palavras, tal constatação sugere que, apesar do aparente caráter ilimitado da imaginação humana, o catálogo de construções sobrenaturais possíveis de serem conjecturadas por nossas mentes é limitado, uma observação que vai de encontro aos dados etnográficos disponíveis (BOYER, 2000). De fato, os conceitos sobrenaturais de épocas e culturas distintas muitas vezes aparentam ser diferentes, mas, na realidade, podem ser organizados como variações de algumas poucas temáticas recorrentes (por exemplo, um agente caracterizado como uma pessoa cujas particularidades contrariam nossa “física intuitiva”, uma entidade que possua atributos mentais contraintuitivos ou um objeto manufaturado que possui uma mente).

Conceitos deste tipo, que combinam informações explicitamente contraintuitivas e confirmações subentendidas de princípios intuitivos implícitos, são encontrados em sonhos ou fantasias individuais, assim como em mitos socialmente transmitidos, contos populares e outras formas de ficção, além de diversas configurações de práticas mágicas, crenças e comportamentos religiosos. Adicionalmente, estudos transculturais e experimentos psicológicos também vêm demonstrando que esses conceitos são: (1) muito mais comuns do que outros, no repertório de concepções sobrenaturais das culturas humanas; (2) são adquiridos, lembrados e transmitidos pelos indivíduos com uma maior facilidade, quando comparados com construções conceituais altamente intuitivas (BARRETT, NYHOF, 2001; BOYER, RAMBLE, 2001; BOYER, 1994b).

Ademais, estudos antropológicos e experimentais têm revelado que alguns conceitos sobrenaturais aparentam certa excepcionalidade, sendo encontrados com uma maior frequência do que outros nos sistemas mitológicos e religiosos e demonstrando possuir uma maior capacidade de serem adquiridos e transmitidos pelas populações. Esse parece ser o caso dos conceitos de agentes concebidos como pessoas com poderes físicos não-intuitivos (como os que conseguem atravessar objetos sólidos) ou capacidades cognitivas excepcionais (por exemplo, a habilidade de ler os pensamentos das pessoas) e, em menor grau, para as noções de objetos manufaturados que aparentam possuir capacidades mentais (estátuas que ouvem orações, por exemplo). Em outras palavras, tudo indica que os conceitos desenvolvidos em referência a agentes são muito mais proeminentes do que as demais formas de concepção sobrenatural. Mas qual seria a explicação para tal constatação? Para abordar essa questão, vê-se necessário examinar em maiores detalhes o contexto cognitivo e evolucionário no qual se desenvolveu o modo como os seres humanos percebem e compreendem a agência existente (ou inferida) em seu ambiente.

### **Acerca da detecção de agência e do antropomorfismo**

Em primeiro lugar, é importante destacar que a representação de agentes não é uma questão de deliberação explícita, mas, sim, uma forma de intuição. Quando observamos, por exemplo, um gato, uma vaca ou um peixe, nós necessariamente presumimos que eles são capazes de se mover, uma vez que, naturalmente, lhes atribuímos objetivos, a percepção daquilo que está ao seu redor e a concepção de intenções. Realizamos tais inferências de modo não-reflexivo e, de fato, muitas vezes intuimos certa capacidade de movimento e autonomia a determinados objetos, até mesmo quando estamos cientes de que são objetos inanimados. Tal princípio já é um velho conhecido de experimentos psicológicos que, por muito tempo, vêm se utilizando de animações simples, com formas geométricas se movendo de maneira organizada, cuja movimentação provoca em seu telespectador a impressão de que uma determinada forma está perseguindo a outra, empurrando-a e bloqueando sua trajetória natural (HEIDER, SIMMEL, 1944). Curiosamente, mesmo quando seus espectadores são lembrados de que aquilo que estão assistindo são apenas pontos de luz em um monitor, ou seja, que o que observam não é, de fato, um agente sendo atingido ou empurrado, eles continuam a atribuir autonomia e agência ao que estão captando.

De maneira semelhante, nossos cérebros também estão predispostos à detecção de condutas direcionadas a objetivos distintos. Quando nos focamos em uma animação, deduzimos que os agentes que estamos observando agem normativamente em relação a objetos e condições específicas. O sentido de suas trajetórias, por exemplo, nos é percebido em termos de uma tentativa de se alcançar um determinado desígnio de interesse, evitando, ao mesmo tempo, obstáculos não relevantes. Trata-se de uma forma de interpretação do comportamento de objetos simples que, nos seres humanos, se vê presente desde a primeira infância. De fato, ao observarem um objeto desviar de seu trajeto na tentativa de evitar um obstáculo, os bebês humanos tendem a

ficar surpresos se esse objeto retornar a executar a mesma trajetória “adaptada” mesmo após o obstáculo inicial ser retirado (GERGELY, et al, 1995).

Observa-se, então, que os mecanismos de detecção de agência dos cérebros humanos podem ser facilmente enganados por ingênuos filmes animados. Isso sugere que nosso aparelho cerebral tende a detectar excessivamente a agência em nosso contexto. Neste âmbito, “alarmes falsos”, ou seja, quando se é detectado um fenômeno inexistente, ocorrem com maior frequência do que erros (a não-deteção de um fenômeno existente). Trata-se de um sintoma com o qual estamos, todos, familiarizados. A título de exemplificação, se, periféricamente ao nosso campo visual, notamos uma forma se movendo à distância, tendemos a, prontamente, supor que deve se tratar de algum ser vivo, mas muitas vezes, após uma análise mais atenta, acabamos por perceber que aquilo que acreditávamos ser um agente era, na realidade, um movimento inanimado (por exemplo, o vento soprando em um arbusto). Por outro lado, é bastante raro que nós não detectemos qualquer indício provável de agência ao nosso redor, ignorando a presença de movimentos aparentemente animados e, intuitivamente, julgando-os como inanimados. Conforme o demonstrado por inúmeros experimentos psicológicos, seres humanos são inclinados a detectar agentes em seu ambiente mesmo quando estão cientes de sua inexistência (e, a priori, estão predispostos a detectá-los em situações ambíguas).

Em termos evolutivos, tal tendência parece fazer sentido, uma vez que, no passado de nossa espécie, os organismos humanos interagiam constantemente com um número considerável de predadores e presas e, em ambas as situações, a detecção de agência era muito mais vantajosa que a não-deteção. Nesse contexto, o custo de “falsos positivos” (detectar agentes onde eles não estão presentes) seria mínimo, desde que possamos descartar rapidamente tais percepções equivocadas. Por exemplo, quando confundimos um galho caindo de uma árvore por uma cobra tentando nos atacar, a única consequência de nosso equívoco é um breve momento de temor. Em contraste, os custos da não-deteção de agentes quando eles, de fato, estão presentes em nossa volta (sendo eles predadores ou presas) podem ser muito altos (como, por exemplo, quando um indivíduo confunde uma cobra por um galho). Para a maioria das populações humanas atuais, tais relações críticas de predador e presa, que foram cruciais durante grande parte de nossa história evolutiva, são algo remoto, entretanto, elas foram fundamentais para o desenvolvimento de nossa capacidade de detectar agentes. Efetivamente, herdamos nossas competências mentais de antepassados que conseguiram evitar tais perigos por tempo o suficiente para gerar descendentes (por sua vez, indivíduos menos prudentes, muito provavelmente, geraram menos herdeiros genéticos ou, até mesmo, não deixaram descendência alguma). Seria, então, por essa razão que interpretamos um espectro extremamente amplo de estímulos em nosso ambiente como resultando das ações de agentes específicos, propensão essa que o psicólogo Justin Barrett denominou de “deteção hiperativa de agência” (BARRETT, 2000).

Ao longo dos séculos, muitos filósofos e estudiosos das crenças e práticas religiosas notaram que os seres humanos parecem moldar as divindades de acordo com sua própria imagem, atribuindo aos agentes sobre-humanos uma ampla gama de características humanas. Recentemente, estudos experimentais desenvolveram tal noção ainda mais, demonstrando como essa tendência para a imaginação hiperativa de agência no mundo é, na verdade, parte do funcionamento cognitivo normal e cotidiano dos seres humanos. De fato, esse foi o ponto de partida da tentativa do antropólogo Stewart Guthrie de explicar conceitos religiosos em termos de um viés para a antropomorfização generalizada, presente em todos os indivíduos neurologicamente saudáveis de nossa espécie (GUTHRIE, 1993). Seres humanos enxergam espontaneamente rostos nas nuvens ou nos astros e podem prontamente compreender histórias ou interpretar imagens em que animais, plantas ou até artefatos comuns assumem características humanas e se comportam como agentes

humanos. De acordo com Guthrie, isso se torna possível não apenas graças à nossa “detecção hiperativa de agência”, mas, também, porque as suposições antropomórficas atribuídas aos agentes imaginários fazem com que eles se tornem mais complexos e, assim, sejam mais relevantes para nós, uma vez que o comportamento humano é muito mais abstruso e significativo, para nossas mentes, do que qualquer outro fenômeno presente em nosso meio (GUTHRIE, 1993). Por certo, assim como é uma característica básica da cognição humana cotidiana, o antropomorfismo é um aspecto central da grande maioria dos sistemas religiosos.

No entanto, como forma de adaptá-la ao atual cenário de nosso conhecimento, faz-se necessário adicionar algumas correções à hipótese geral de Guthrie. Por certo, os indivíduos não projetam, de fato, todas as características humanas possíveis nos agentes super-humanos por eles concebidos. Na maioria dos casos, por exemplo, as pessoas não possuem noções precisas acerca das capacidades gástricas de seus deuses ou almas. E embora seja comum dizer que os espíritos conseguem observar aquilo que os humanos estão fazendo, poucos indivíduos se importam em conjecturar se tais entidades possuem olhos e se são capazes de piscar. Na maior parte das culturas, se tais questões forem levadas à população religiosa, a grande maioria desses indivíduos ficará, simplesmente, perplexa, pois tais aspectos dos agentes sobre-humanos, meramente, não lhes são pertinentes. De fato, em tal contexto, o fator de maior relevância parece ser a atribuição, à agência sobrenatural, de uma mente, com percepções, intenções, desejos e crenças, ou seja, nosso viés de antropomorfização é altamente seletivo (BOYER, 1996). Adicionalmente, e talvez o mais importante, uma grande parte do pensamento religioso não se refere, especificamente, à detecção de agentes sobre-humanos, mas à interpretação de determinados eventos como o resultado de suas ações. Conforme o descrito por Justin Barrett, a cognição religiosa possui uma maior tendência em enxergar “traços na grama” do que “rostos nas nuvens” (BARRETT, 2004). Em outras palavras, as pessoas tendem a não visualizar os atributos de seus agentes sobrenaturais com a mesma frequência e disposição como detectam os efeitos de seu comportamento. Afinal, na maioria das sociedades humanas, supõe-se que a agência sobre-humana ajude os indivíduos a obter boas colheitas ou uma vida saudável, ou, de forma contrária, que ela seja responsável por doenças e adversidades. Logicamente, isso não requer que tais agentes sejam percebidos, mas, apenas, que seu comportamento seja presumido.

Contudo, apesar da perspectiva da religião como antropomorfismo explicar alguns aspectos importantes da imaginação sobrenatural humana, ela não nos fornece uma resposta precisa para duas questões essenciais: Como se dá o estabelecimento de interações sociais entre indivíduos e agentes imaginários? Por que os seres humanos atribuem tanta importância para alguns desses agentes sobrenaturais?

### **O papel da simulação do convívio social e da interação com agentes ausentes**

Distanciando-nos dos conceitos religiosos por um momento, podemos observar que, como consequência de nossas sofisticadas competências psicológicas intuitivas, uma parte significativa da interação social humana ocorre em relação a agentes não-fisicamente presentes. Seres humanos não apenas imaginam agentes sobre-humanos, mas também nutrem pensamentos frequentes e fortes emoções acerca de personagens fictícios, heróis históricos ou míticos, bem como indivíduos falecidos. E, ainda mais importante, a interação social entre as pessoas e tais figuras se vê possibilitada mesmo quando essas [últimas] estão ausentes.

Notadamente, a representação de agentes à revelia é uma característica regular da cognição humana. Grande parte (talvez a maioria) dos nossos pensamentos acerca dos outros indivíduos são entretidos quando eles não estão presentes. Memórias daquilo que as pessoas fizeram ou disseram,

assim como expectativas, medos e esperanças do que podem vir a fazer, irrompem constantemente em nossas mentes por meio de sequências de pensamentos e reflexões. Adicionalmente, o raciocínio acerca de agentes ausentes também é responsável por moldar a temática da especulação. Aparentemente, o fato de podermos criar tais representações e executar inferências sociais a respeito delas é uma característica *sui generis* da mente humana. Certamente, trata-se de uma aptidão central ao raciocínio humano e um universal cognitivo dos indivíduos neurologicamente saudáveis de nossa espécie.

Mas qual o motivo de termos desenvolvido tal capacidade? De acordo com uma perspectiva evolucionista, aparentemente, tais reflexões desviariam nosso tempo e energia cognitiva a ser aplicada na consideração da agência, de fato, presente. Da mesma forma como ocorre com a maioria dos demais animais que interagem socialmente entre si, no que tange à sua funcionalidade, nossa atenção seria melhor direcionada para outros agentes aqui e agora, ao invés de gastarmos recursos cognitivos com a ponderação de figuras ausentes, potenciais, futuras ou passadas. No entanto, dadas as restrições computacionais (alta complexidade) da interação social humana, pensamentos acerca de figuras não-presentes são necessários e úteis para nossa sobrevivência. De fato, qualquer situação social nos apresenta toda uma gama de ações possíveis de serem realizadas pelos indivíduos com os quais interagimos, bem como suas prováveis reações ao nosso próprio comportamento. Nesse contexto, nossas respostas devem ser, não apenas rápidas, mas também apropriadas. Quando em convívio, aquilo que cada indivíduo faz ou diz tende a transmitir um grande número de intenções, para as quais podem haver inúmeras reações possíveis. No que tange à nossa espécie, o custo potencial de uma má gestão das relações sociais é enorme, dada a grande dependência da cooperação para a sobrevivência dos seres humanos. Entretanto, os cálculos necessários para uma interação bem otimizada são complexos e devem ser realizados rapidamente.

Uma maneira de nossas mentes contornarem esse obstáculo computacional é possuindo um catálogo pré-concebido de possíveis cenários de interação. Essas simulações seriam concebidas quando os agentes aos quais se referem estivessem ausentes, permitindo inferências lentas e explícitas, além da cautelosa comparação de diferentes cenários em termos de sua plausibilidade. Logicamente, tais conjunturas incluiriam as respostas apropriadas para sua resolução. Assim, elas podem ser delineadas em nossa memória de forma que possam ser rapidamente ativadas durante cenários de interação real, fornecendo, a cada caso, um guia intuitivo para as condutas apropriadas.

Estudos recentes encontraram algumas evidências preliminares para a preparação e uso de tais cenários no comportamento social real dos seres humanos (MALLE, KNOBE, 2001). Pessoas com uma maior tendência em imaginar a interação social por meio de devaneios, assim como indivíduos habituados a ler grandes quantidades de ficção complexa, parecem entender melhor as motivações dos outros em tarefas experimentais. Há também fortes evidências desenvolvimentais para a noção de que a concepção de agentes imaginários ajuda os seres humanos a praticar sua interação com indivíduos reais. Efetivamente, muitas crianças possuem companheiros imaginados com os quais elaboram relações sociais complexas e estáveis (TAYLOR, 1999). Nessas, os infantes devem computar as reações de sua companhia, levando em conta não apenas a personalidade de seus amigos imaginários, mas também os eventos passados ocorridos em seu relacionamento. Logo, aquilo que esses companheiros fazem ou dizem é limitado e impelido pela personalidade a eles atribuída e deve permanecer consistente e plausível, mesmo nesses cenários fantasiosos. Adicionalmente, muitas vezes as crianças usam seus amigos imaginários para fornecer uma perspectiva alternativa acerca de situações reais. Como resultado, infantes que possuem tais

companheiros imaginados são, frequentemente, mais habilidosas do que os demais em detectar as intenções das pessoas reais, assim como se preparar para suas reações (TAYLOR, 1999).

Em outras palavras, a ficção possui papel funcional na cognição humana, proporcionando-nos inofensivas situações simuladas por meio das quais podemos aprimorar nossas habilidades sociais. Dessa maneira, evolutivamente, a ficção funciona de forma semelhante ao papel das brincadeiras. A valer, em várias espécies diferentes de mamíferos, os indivíduos jovens se envolvem em recreações brutas, que os treinam para a interação predador-presa, assim como para o conflito com seus co-específicos. Tal prática tende a ocorrer porque os animais sentem prazer em sua execução e são fortemente motivados a se envolver nessas encenações. Analogamente, o mesmo se aplica à ficção, nos indivíduos de nossa espécie. Nós nos envolvemos com ela porque trata-se de uma atividade prazerosa, e esses prazeres em imaginar ou ouvir histórias são encontrados e reproduzidos em todas as culturas humanas. E, ao que tudo indica, é exatamente essa forma de motivação que se estende aos agentes não-visíveis que muitos indivíduos consideram reais. Por conseguinte, podemos considerar a interação com a agência sobrenatural como, apenas, um dos resultados do poderoso impulso humano para a simulação do convívio social.

Até o presente momento, consideramos as razões por meio das quais os indivíduos são motivados a conceber agentes não-fisicamente presentes e envolvê-los em sua interação social. No que se segue, trataremos da questão, naturalmente decorrente, do porquê de algumas dessas entidades serem relevantes e fundamentais para as decisões humanas, enquanto outras não são.

### Conhecimento estratégico e o “nicho cognitivo” humano

Na maioria das culturas, grande parte da população considera que agentes sobre-humanos exerçam alguma influência sobre seu próprio comportamento. As pessoas assumem que ancestrais, deuses ou outras entidades podem perceber e se importam com o que os humanos fazem (ao menos certas vezes). De fato, isso se aplica às crenças de religiões tribais, acerca de ancestrais e espíritos, assim como às doutrinas de muitos dos grandes sistemas religiosos mundiais. A maioria dos cristãos, por exemplo, nutre a convicção de que cada uma de suas escolhas morais possui relevância para sua divindade. Ou seja, aquilo que concebem como “Deus” não apenas fornece-lhes leis e princípios, mas também está atento às suas ações cotidianas. Essa noção de que agentes sobrenaturais são entidades interessadas em nossas condutas é, geralmente, associada à ideia de que as deidades ou espíritos possuem grande poder, sendo capazes de infligir todo tipo de calamidade aos indivíduos (ou ajudá-los a prosperar) de acordo com suas condutas.

Essa noção é natural para os seres humanos. Por exemplo, em uma série de experimentos com crianças e adultos, o psicólogo Jesse Bering demonstrou que as pessoas podem prontamente considerar agentes não-físicos ou indivíduos mortos como participantes de sua situação atual. Em um dos testes realizados, os sujeitos foram informados de que uma tarefa específica semelhante a um jogo de computador foi projetada por alguém que havia recém-falecido. Nessas condições, Bering percebeu que os participantes de seu experimento apresentaram uma menor probabilidade de trapacear quando recebiam uma oportunidade para tal do que os integrantes de um grupo controle - como se, inconscientemente, sentissem a influência do programador falecido, observando-os (BERING, 2006). Aparentemente, em vários contextos, humanos são naturalmente predispostos a sustentar a noção de que agentes não-físicos estão tentando se comunicar com eles. Mais importante, tal agência é geralmente (embora implicitamente) interpretada como possuindo acesso total a aspectos moralmente relevantes de determinadas situações, como, por exemplo, as motivações das pessoas e o valor moral de suas ações. Dessa forma, agentes

sobrenaturais passam a ser envolvidos em representações de como pensamos que nossas ações são percebidas pelos outros, particularmente, naquilo que se concerne a julgamentos morais.

Deuses e espíritos são, geralmente, imaginados como capazes de acessar uma variedade de informações. Estarem presentes em vários lugares ao mesmo tempo ou tornarem-se invisíveis dá-lhes os meios para possuir informações que os agentes reais teriam grande dificuldade em adquirir. Como anteriormente observado, tais entidades nem sempre são consideradas como detentoras de uma maior sabedoria que os indivíduos comuns, uma vez que os registros etnográficos nos revelam vários casos nos quais elas são representadas como intrinsecamente tolas. Aparentemente, o principal, aqui, não é que elas possuam uma melhor capacidade, mas, simplesmente, que elas (muitas vezes) pareçam saber mais. De fato, os cenários narrativos nos quais um agente religioso detém informações que um indivíduo comum não possui superam, em grande número, as descrições da situação contrária. Ou seja, os deuses e nossos ancestrais sabem mais do que nós e, constantemente, estão nos observando. Na maioria das descrições populares, supõe-se que espíritos e outros agentes desse tipo tenham acesso a informações que não estão disponíveis para as pessoas comuns. Mas, em geral, esse conhecimento acaba por se limitar às motivações dos indivíduos, suas intenções de prejudicar ou ajudar os outros, além de quais condutas colocarão em prática para tal.

Esse foco no conhecimento armazenado por deuses e espíritos parece estar relacionado à importância das informações acerca de outros indivíduos para nossa sobrevivência. Os seres humanos vivem em um “nicho cognitivo”, na medida em que dependem, mais do que qualquer outra espécie, de informações fornecidas por seus semelhantes e acerca deles (TOOBY, DEVORE, 1987). Particularmente, dependemos das informações a respeito dos estados mentais das outras pessoas, incluindo o conhecimento que elas possuem e quais são suas intenções. Nenhuma expedição conjunta de caça, investida de guerra ou negociação conjugal pode ser organizada sem um monitoramento preciso daquilo que os seres humanos querem e acreditam. Esse “pano de fundo” evolutivo explica o surgimento de capacidades como nossa “teoria intuitiva da mente” e seu uso constante pela inteligência social hipertrofiada de nossa espécie. Efetivamente, quando comparados com outros animais, os seres humanos valem-se de ferramentas computacionais (avaliação) muito mais complexas na realização de inferências a partir dos estados mentais, percepções, crenças, desejos e comportamentos por eles observados.

Nessa conjuntura, o domínio de informações acerca de uma situação específica que seja relevante para a interação social é, geralmente, denominado de conhecimento estratégico. A princípio, qualquer aspecto de uma situação contém, potencialmente, informações que possam ser consideradas estratégicas. A efetivação, ou não, de tal possibilidade é condicionada por uma representação do cenário específico em questão (BOYER, 2000). Por exemplo, se, no contexto de uma invasão à uma propriedade, um cão de guarda não latiu durante a noite, tal informação pode ser, simplesmente, um fato acerca do comportamento cotidiano desse animal (o qual não possui importância estratégica) ou pode-se tratar de um indício de que o intruso era familiar para o cachorro (o que tornaria tal informação algo estratégico). Ainda, usar um chapéu em particular pode não possuir valor estratégico algum em muitas sociedades, mas é estrategicamente crucial em locais onde adornos de cabeça denotam uma identidade étnica específica.

Na maioria dos sistemas religiosos, os indivíduos assumem, intuitivamente, que os agentes sobre-humanos possuem acesso completo não a todas as informações possíveis, mas à totalidade das informações estratégicas. De fato, se considerarmos que a figura de “Deus” é tida como onisciente na maioria das tradições monoteístas, isso, naturalmente, faria com que todas as ocorrências possíveis fossem, igualmente, acessíveis ao seu conhecimento. Entretanto, quando questionados se sua divindade reconhece a cor de suas meias, por exemplo, indivíduos religiosos,

muito provavelmente, hesitarão ou considerarão tal pergunta desconcertante, antes de responde-la positivamente, alegando que “Deus, provavelmente, sabe disso”. Agora, se, por sua vez, a pergunta em questão for a respeito de se Deus sabe se elas realizaram alguma doação para a caridade ou mentiram para um amigo, as pessoas tendem a responder mais prontamente e, geralmente, de forma mais direta. Tal diferença sugere que os indivíduos assumem, a priori, que sua divindade sabe o que é estrategicamente importante (como se fomos generosos ou desonestos), mas não é comum que eles presumam intuitivamente que seu deus conheça fatos não-estratégicos, como é o caso da cor de suas meias (daí a hesitação antes do fornecimento de uma resposta, conforme o exemplo). Em síntese, dado um contexto em particular e um determinado conhecimento estratégico, os seres humanos atribuem a seus agentes sobre-humanos o acesso a, precisamente, tal informação.

### A agência moral sobre-humana e sua percepção

Ademais, imaginar agentes sobre-humanos como estrategicamente instruídos traz consequências claras para aquilo que tange às decisões práticas humanas, uma vez que as divindades ou os antepassados são concebidos como particularmente interessados em nossas ações. Por conseguinte, isso faz com que alguns indivíduos ajam de maneiras específicas ou se abstenham de certos rumos de suas ações. Logo, a crença no conhecimento estratégico atribuído à agência sobrenatural pode explicar a íntima conexão entre conceitos sobre-humanos e intuições morais.

Em geral, estamos familiarizados com as noções de moralidade consagradas em códigos de conduta religiosa, tais como as *mitsvot* (preceitos e mandamentos) da Torá ou o Nobre Caminho Óctuplo (roteiro de práticas) do budismo. Também estamos habituados à relação entre figuras religiosas, como Gautama ou Jesus, e exemplos morais que devem ser imitados caso algum indivíduo queira se comportar moralmente. Entretanto, tais formas de se compreender a moralidade religiosa são encontradas apenas nas doutrinas letradas das religiões sistematicamente organizadas. Nos sistemas religiosos anteriores ao estabelecimento doutrinal e na forma popular da maioria das crenças religiosas, as pessoas tendem a conectar os agentes sobre-humanos às condutas morais de uma forma muito mais direta. Nesses contextos, além de possuírem acesso à totalidade de informações moralmente relevantes, supõe-se que deuses e espíritos, fundamentalmente, compartilhem das próprias intuições morais dos indivíduos.

Para entender melhor tal fenômeno social é necessário que reconsideremos e analisemos os mecanismos psicológicos que fornecem sustento à emergência de nossas intuições morais. Isso envolve analisarmos a impressão de que um determinado comportamento é certo ou errado, sendo percebido como um sentimento antes mesmo que possamos justificá-lo em termos de princípios morais. A valer, possuir intuições morais baseadas em princípios (intuições que se aplicam apenas a um aspecto específico de nossa interação social e que são dirigidas por preceitos particulares) não significa que elas possam ser articuladas explicitamente. Ao que tudo indica, nossas intuições morais especificam: (1) se um comportamento é certo ou errado ou moralmente irrelevante; (2) que sermos capazes de justificar nossas intuições por meio da invocação de princípios abstratos é algo irrelevante; (3) que um determinado encadeamento de condutas pode parecer certo ou errado independentemente de como seus próprios agentes explicam seu comportamento.

Nesse domínio, evidências experimentais sugerem que os sentimentos morais ocorrem como resultado de atividades mentais que não são inteiramente acessíveis à nossa consciência (HAIDT, 2001). Certamente, a psicologia moral humana é resultado de nosso desenvolvimento em

um contexto de intensa cooperação que é específico da evolução de nossa espécie. Consequentemente, tendemos a encarar negativamente e desprezar intuitivamente comportamentos que prejudiquem nossa cooperação (como o parasitismo) ou que a impossibilitem (como a “violência gratuita”). Mais especificamente, nossas intuições morais nos ajudam a coordenar, com os outros, ações conjuntas de maneiras que possam se tornar mutuamente lucrativas (BAUMARD, ANDRÉ, SPERBER, 2013). Sabemos, por exemplo, que, nas crianças, as intuições morais se desenvolvem muito precocemente. Estudos realizados pelo psicólogo Elliot Turiel têm demonstrado que até infantes apresentam intuitivamente uma compreensão razoável da diferença entre convenções sociais e prescrições morais. Entre outros exemplos, para as crianças, espancar as pessoas parece algo errado, mesmo que ninguém tenha lhes dito isso, ao passo que ser barulhento só é considerado algo ruim se houver uma liminar pré-concebida para a manutenção do silêncio (TURIEL, 1994). Adicionalmente, infantes humanos conseguem diferenciar satisfatoriamente princípios morais de normas de prevenção (por exemplo, as que informam que não é sensato deixar objetos inflamáveis próximos do fogo). Aparentemente, desde um estágio muito precoce de nosso desenvolvimento, distinguimos princípios e regras em termos de suas consequências, mas assumimos que apenas as violações morais resultam em consequências sociais.

Na quase totalidade dos casos, nossa psicologia moral é ativada intuitivamente. Em determinadas situações, os julgamentos e sentimentos a ela associados emergem automaticamente, sem nenhuma deliberação ou esforço consciente. Conforme o observado, ela também se desenvolve muito cedo, nos seres humanos. Por tais razões, é seguro constatar que grande parte de nossa compreensão moral se manifesta anteriormente a qualquer exposição a ensinamentos religiosos, ou seja, ela ocorre sem eles. Muitos sistemas religiosos alegam que os indivíduos se comportam moralmente como resultado de sua submissão a doutrinas religiosas (geralmente, uma doutrina religiosa específica), um pressuposto compartilhado por vários de seus seguidores. Entretanto, o estudo psicológico das intuições morais sugere uma causalidade que é, precisamente, o oposto, ou seja: os seres humanos consideram persuasivo e atraente atribuir compreensões morais aos agentes sobrenaturais justamente porque os indivíduos de nossa espécie já possuem, desde muito jovens, precisamente, esses entendimentos e, intuitivamente, os projetam em outros agentes. Em síntese, as pessoas concebem agentes sobre-humanos com sentimentos e princípios morais pelo simples fato de possuírem, inerentemente, intuições morais, independentemente de seguirem, ou não, uma crença religiosa (PYYSIÄINEN, HAUSER, 2010).

Isto posto, os indivíduos sabem quais são seus conceitos religiosos? Trata-se de uma questão que pode soar bastante estranho, mas é, de fato, uma indagação importante cuja resposta parece ser, muitas vezes, negativa. Na maioria dos domínios da atividade mental humana, apenas uma pequena parcela daquilo que acontece em nossos cérebros é acessível a uma inspeção consciente. Por exemplo, constantemente, e sem estarmos conscientes disto, produzimos, com pronúncia impecável, sentenças gramaticalmente corretas em nossa língua nativa. Ou, ainda, percebemos o mundo à nossa volta como constituído de objetos tridimensionais, embora não tenhamos consciência de como nosso córtex visual transforma duas imagens distintas, captadas em nossas retinas, em uma única e precisa impressão óptica de objetos sólidos. O mesmo vale para todos os conceitos e normas de nossa espécie. Possuímos certa noção do que se tratam, mas não temos acesso total ao modo como são concebidos ou suportados por nossas mentes. Da mesma forma, então, a maior parte dos dispositivos mentais que sustentam os conceitos religiosos não é conscientemente acessível.

Sabemos que indivíduos religiosos, por exemplo, concebem a figura de seus deuses por meio de informações armazenadas em sua memória semântica (que é partilhada por todos os

falantes de uma mesma língua, se referindo aos significados, compreensão e a todas as formas de conhecimento baseadas em conceitos), permitindo-lhes pensar acerca de tais entidades, ter conversas a respeito delas e se comportar de maneiras específicas perante a elas. Mas por que todas essas informações não se encontram explicitadas e disponíveis à inspeção consciente? Nesse contexto, *insights* advindos da Psicologia Cognitiva e da Neurociência se veem necessários, precisamente, porque não possuímos acesso às noções que sustentam nossos conceitos comuns. Por que, então, não os aplicar, também, ao domínio da agência sobre-humana?

De fato, estudos experimentais demonstraram que os conceitos religiosos reais das pessoas muitas vezes divergem daquilo que elas pensam acreditar (BARRETT, KEIL, 1996; BARRETT, 1998; 2000). As análises de Justin Barrett buscaram exhibir como os conceitos religiosos são instruídos por um conjunto de pressupostos subjacentes e estruturas informacionais que não são acessíveis à nossa consciência. Por exemplo, agora sabemos que os conceitos de agência sobre-humana se alicerçam em várias suposições e princípios psicológicos intuitivos (conforme o anteriormente discutido) os quais não necessitamos (e na maioria dos casos não conseguimos) representar explicitamente (Cf. BOYER 1992; 1994a).

Trata-se de algo que se torna mais explicitamente visível ao analisarmos alguns estudos experimentais acerca da discrepância existente entre dois tipos distintos de informação religiosa. Barrett cunhou o termo “exatidão teológica” para descrever situações nas quais as pessoas expressam um compromisso com uma afirmação específica e explícita “X”, ao mesmo tempo em que suas inferências são orientadas por suposições implícitas que, às vezes, equivalem a “não-X”. Por exemplo, alguns de seus experimentos buscaram evocar, em seus seguidores, a descrição do Deus protestante, o qual a característica conceitual central parece ser a capacidade de habilidades mentais sobre-humanas (presciência e omnisciência). No entanto, tarefas implícitas, como a evocação de histórias ou a escolha de temas para uma oração, revelaram que esses mesmos indivíduos estavam subjacentemente assumindo limites ordinários aos poderes mentais de sua divindade, como uma atenção ordenada e um campo de visão bem estabelecido (BARRETT, 1996; 1998; SLONE, 2004). Em outras palavras, as pessoas intuitivamente conjecturam que seu deus veja, preferencialmente, objetos que não estão ocultos e esperam que tal entidade concentre sua atenção, primeiramente, em um problema e só, então, depois em outro, da mesma forma como um ser humano comum faria. Ou seja, geralmente, existe uma discrepância entre doutrinas religiosas e inferências populares, uma vez que essas (últimas) se baseiam em princípios intuitivos não-religiosos e não-culturalmente específicos. Esse mesmo fenômeno foi observado (e experimentalmente comprovado) no contexto do Hinduísmo indiano, no Budismo japonês e em várias denominações protestantes (BARRETT, 1998; MALLEY, 2004; SLONE, 2004).

## Epidemiologia e transmissão cultural

Até o presente momento nossa análise de focou na exploração dos sistemas cognitivos envolvidos na representação mental individual de agentes sobre-humanos. Entretanto, as noções religiosas são de grande interesse para as ciências sociais porque são culturais, tanto representadas sob formas muito semelhantes entre membros de grupos sociais específicos quanto transmitidas de maneiras, aproximadamente, similares com o passar das gerações. Mas, como elas se difundiram?

Tal indagação nos leva à questão ainda mais geral de como conceitos e normas são compartilhados entre os indivíduos. Efetivamente, um conceito ou uma norma podem ser considerados como concepções culturais se as pessoas os possuem porque outros integrantes de seu grupo os mantêm ou os conceberam anteriormente. Tal constatação sugere que a transmissão

de conceitos e normas está no cerne daquilo que constitui as culturas humanas. Mas como podemos entender e explicar o fato de que determinadas noções e diretrizes acerca de divindades, ancestrais, categorias sociais e ações rituais específicas parecem ser, aparentemente, transmitidas com uma eficácia excepcional? Como elas são (ao menos aproximadamente) compartilhadas pela maioria das pessoas de um grupo em particular e conseguem, frequentemente, se manter semelhantes à mesma forma como podiam ser observadas vários anos ou gerações antes?

Muitas vezes consideramos tal fenômeno como algo certo, assumindo que os indivíduos, simplesmente, absorvem normas e conceitos culturais por meio de uma espécie de osmose social. Essa forma de abordagem é, obviamente, insatisfatória, embora a Antropologia Cultural tenha, até recentemente, se utilizado de um raciocínio semelhante para a explanação da transmissão interna às culturas. Entretanto, desde a década de 1990, pesquisas a respeito do substrato evolutivo e cognitivo humano para a aquisição de complexos culturais têm se desenvolvido em um novo campo de estudo da interação entre nossa espécie e seu meio (SPERBER, HIRSCHFELD, 2004).

Sob sua óptica, define-se “cultura” como a agregação de uma multiplicidade de episódios de transmissão individual. Modelos antropológicos de evolução cultural partem do pressuposto de que aquilo que observamos como práticas e representações sociais são variantes de traços culturais encontrados sob formas aproximadamente semelhantes em um lugar ou grupo específico. Assim, representações culturais bem-sucedidas resistem a mudanças e distorções por meio de inúmeros episódios de aquisição, armazenamento, inferência e comunicação (BOYD, RICHERSON, 1985; SPERBER, 1991). Dessa forma, a disseminação de variantes específicas de representações culturais (como, por exemplo, uma crença ou conceito particular segundo o concebido por um indivíduo) se comporta de forma semelhante à dispersão de alelos, ou seja, das variantes de um gene específico em um grupo genético. As ferramentas da Genética Populacional podem, então, ser aplicadas à disseminação de traços culturais, nos permitindo prever sua dispersão, assim como parâmetros tais quais a prevalência inicial de um traço em particular, a probabilidade de sua transmissão, além, é claro, de vários de seus vieses (BOYD, RICHERSON, 1985).

Como forma de compreender melhor a transmissão daquilo que podemos entender como “unidades da cultura”, o cientista cognitivo e social Dan Sperber e seus colegas elaboraram uma estrutura epidemiológica para descrever os mecanismos de transmissão cultural na espécie humana. Efetivamente, o termo “epidemia” é utilizado para se referir a um grupo de indivíduos que apresenta sintomas semelhantes. Na explanação de sua ocorrência, especialistas buscam entender as formas específicas por meio das quais o corpo humano reage à presença de um determinado organismo. Outrossim, as mentes humanas são habitadas por uma grande população de representações mentais, muitas das quais são encontradas apenas em um único indivíduo, entretanto, algumas se veem presentes sob formas, aproximadamente, parecidas em vários membros de um mesmo grupo. Logo, assim como em uma epidemia, a explanação de tal constatação pode elucidar o fato estatístico de que uma condição simbólica semelhante parece afetar vários organismos distintos (SPERBER, 1991; SPERBER, HIRSCHFELD, 2004).

Logicamente, tal observação, também, nos leva ao problema de que não existem duas mentes iguais. Quando os indivíduos recebem e lidam com informações, eles mobilizam toda uma sorte de referências extremamente idiossincráticas disponíveis em sua memória a fim de produzir inferências que façam sentido acerca da informação adquirida. Portanto, unidades culturais parecem passar por profundas mudanças internamente às mentes individuais, pelo menos tanto e tão frequentemente quanto sofrem durante sua transmissão entre os integrantes de uma população. Nós não apenas transmitimos o conhecimento que recebemos, mas o processamos e o usamos para criar novas informações, algumas das quais disseminamos para aqueles ao nosso

redor. Mas se representações culturais se originam em uma diversidade de fontes distintas e passam por tantas mudanças, como é possível que existam similaridades? De fato, teoricamente, a transmissão cultural por meio de episódios individuais de comunicação deveria levar a uma entropia cultural extrema, na qual pessoas diferentes adotariam normas e conceitos distintos. Qual mecanismo atua contrariamente a tal princípio entrópico ou insere os padrões observados nas culturas existentes?

A Antropologia Cognitiva contemporânea sugere que a resposta para tal pergunta está na riqueza de descobertas e modelos advindos da Psicologia Experimental e do Desenvolvimento, da Linguística, da Neuropsicologia e das Neurociências. Essas disciplinas se convergem na observação de que todas as mentes humanas normais compartilham uma série de predisposições cognitivas que tornam a concepção de certos tipos de conceitos e inferências algo particularmente mais provável de ocorrer (BOYER, BARRETT 2005). O conteúdo mnemônico humano difere entre cada indivíduo, mas compartilhamos alguns princípios comuns que complementam e organizam as informações por nós recebidas, mesmo que o acesso a esses princípios, geralmente, não esteja conscientemente disponível. Nessa conjuntura, algumas categorias de inferências tendem a orientar-se em direções específicas, constituindo “pontos atratores” estatísticos para a transmissão cultural (CLAIDIÈRE, SPERBER, 2007).

Porém, predisposições cognitivas não são apenas restrições gerais à quantidade de material que podemos adquirir de acordo com as capacidades de nossa atenção e memória. Tais propensões também consistem em expectativas específicas de um determinado domínio acerca dos tipos de objetos e agentes que podem ser encontrados no mundo, agrupadas (conforme o mencionado anteriormente) em categorias como as de “pessoa”, “agente animal” ou “objeto manufaturado”. Logo, a perícia humana acerca do ambiente natural e social é melhor interpretada como constituída de diferentes domínios de competência, os quais incluem aquilo que muitas vezes é chamado de conhecimento semântico (associado à memória semântica). Cada um desses domínios é organizado segundo princípios particulares, é resultado de um percurso de desenvolvimento distinto e se baseia em processos neurais específicos. Essa visão da mente humana organizada em domínios cognitivos específicos orientados por princípios distintos, foi popularizada por psicólogos do desenvolvimento que, primeiramente, propuseram distinções entre as competências físico-mecânicas, biológicas, sociais e numéricas de nossa espécie com base em diferentes preceitos de aprendizagem (HIRSCHFELD, GELMAN, 1994). Atualmente, valendo-se das técnicas de neuroimagem e teorias da Neurociência Cognitiva, o estudo laboratorial com crianças e adultos tem ajudado a ampliar, ainda mais, nossa compreensão acerca desse cenário associativo de competências evolutivamente desenvolvidas.

Já sabemos, por exemplo, que alguns desses sistemas cognitivos específicos governam nosso desenvolvimento conceitual e aquisição de crenças. E que em cada um desses domínios, a mente humana está preparada para detectar e adquirir informações específicas e processá-las sob maneiras particulares. Como resultado, mesmo que cada ser humano encontre informações idiossincráticas, isso não resulta em um aumento de entropia (em uma completa desordem) pois mentes equipadas com sistemas de processamento semelhantes, similarmente, tenderão a convergir em crenças (relativamente) parecidas.<sup>3</sup> Dessa forma, tal processo canaliza as culturas ao longo de

---

<sup>3</sup>Tal observação se refere à noção de que, internamente à “mente [humana] massivamente modular”, dispositivos mentais, específicos quanto ao seu domínio, geram processos e disposições cujo conteúdo é relativamente invariável (independentemente do contexto cultural no qual se encontram). Esse modelo de modularidade mental tem sua origem na Psicologia Evolucionista, particularmente no trabalho do antropólogo John Tooby e da

trajetórias específicas e, como resultado, alguns conceitos se tornam relativamente estáveis dentro de determinados grupos e recorrentes entre diferentes sociedades (CLAIDIÈRE, SPERBER, 2007).

Em síntese, no que tange ao domínio religioso, a transmissão cultural bem-sucedida de normas e conceitos requer que a informação relevante esteja disponível sob um formato específico. Tal configuração, então, desencadeia a ativação de expectativas intuitivas acerca da presença de agentes, algumas das quais são violadas, mas cuja maioria é confirmada por noções religiosas. Ainda, a transmissão religiosa não se reduz à transferência de conceitos e normas de indivíduos culturalmente experientes para noviços, que se focariam, apenas, em sua memorização. Os efeitos mnemônicos em questão são mais específicos, uma vez que informações a respeito de agentes religiosos e seus interesses morais são preservadas somente na medida em que desencadeiam as inferências espontâneas de noviços culturais. Tais inferências, então, baseiam-se em estruturas de memória semântica, geralmente implícitas e similares em todas as mentes humanas normais, que, por sua vez, contribuem para a recorrência das noções religiosas observadas nas culturas existentes.

### **Direções futuras e observações finais: cognição e história**

A maioria dos estudiosos dos conceitos e comportamentos religiosos e grande parte das pessoas comuns estão familiarizados com as religiões organizadas. Tais instituições incluem uma intelectualidade especialmente treinada, doutrinas explícitas e coerentes, um conjunto de regras para a realização adequada de cerimônias, bem como algum tipo de escritura. Pode parecer, portanto, óbvio que os pensamentos e condutas religiosas de todas as sociedades humanas possuam tais elementos, embora, provavelmente, sob formas ligeiramente diferentes. Mas tal conclusão é, em grande parte, uma ilusão (BOYER, 1994b). Grupos de forrageadores e sociedades tribais não-letradas não possuem doutrinas estabelecidas ou associações clericais para explicá-las, nem mesmo regras oficiais para a performance de rituais. Tal constatação pode ser surpreendente, mas são, exatamente, essas as condições que perduraram durante a maior parte da evolução de nossa espécie. A maioria das interações religiosas existentes se concernem aos antepassados e espíritos, na forma de práticas de xamanismo (ou outras formas de mediunidade e cura) e cultos ancestrais. Nesses contextos, o objetivo das cerimônias religiosas é, geralmente, pragmático, seja para manter um bom relacionamento com os antepassados, de modo que eles garantam boas colheitas, seja para afastar os maus espíritos ou para remediar casos de doenças e infortúnios. Considera-se que a hierarquia ritual que realiza tais operações possui qualidades individuais específicas as quais os aproximariam da agência sobrenatural. Logo, tais populações não possuem “fé” nos agentes sobre-humanos, mas os encaram como parte do seu mundo social, entidades com as quais procuram realizar negociações mutuamente benéficas.

Evidentemente, trata-se de algo que difere das formas de atividades religiosas que se desenvolveram nas grandes sociedades, possuidoras de especialistas letrados. Nesse cenário, organizações religiosas, intimamente associadas às autoridades políticas, impõem doutrinas particulares e cerimônias específicas. Um corpo de clérigos, os quais recebem treinamentos similares, e cujos conhecimento compartilhado é considerado mais importante do que qualquer característica individual é subsidiado por tais instituições. Adicionalmente, posto que suas doutrinas religiosas devem se aplicar a toda um sistema político, reino ou império, essas

---

psicóloga Leda Cosmides. Segundo os autores, módulos mentais seriam unidades de processamento que teriam evoluído em resposta a pressões naturais (GELMAN, HIRSCHFELD, 1994, p. 85-116).

autoridades clericais descrevem os deuses como possuindo jurisdição sobre um vasto território ou, até mesmo, sobre todo o cosmos (BAUMARD, BOYER, 2013).

Atualmente, um desafio crucial para o estudo cognitivo das religiões é a descrição de como essas mudanças históricas ocorreram e como uma psicologia humana similarmente desenvolvida deu origem a formas tão diferentes de conceitos e condutas religiosas. Nesse contexto, alguns estudiosos do campo têm se focado nas conexões entre a dimensão de determinados sistemas políticos, suas normas de cooperação e os tipos de doutrinas religiosas que os indivíduos acham convincentes em tais circunstâncias. (NORENZAYAN, SHARIFF, 2008). Outros, por sua vez, buscam relacionar certos aspectos das religiões moralizantes, nas quais se acredita que o mundo é (fundamentalmente) justo e os deuses são morais, com as condições econômicas das antigas sociedades nas quais se originaram (BAUMARD, BOYER, 2013; BAUMARD, et al, 2015). Em si, essas (e demais) abordagens são apenas os primeiros passos para um estudo mais integrado das várias maneiras pelas quais os seres humanos concebem a agência sobrenatural.

Conforme observado, uma característica universal de nossas mentes é a capacidade de imaginar seres e objetos sobrenaturais, alguns dos quais são considerados importantes e tratados como reais pelos grupos humanos (compondo aquilo que chamamos de conceitos religiosos). Vimos que, assim como outras noções sobrenaturais, as concepções religiosas incluem certas características contraintuitivas, geralmente mencionadas explicitamente, assim com algumas características previsíveis, normalmente aceitas implicitamente. Adicionalmente, expomos como, em si, conceitos religiosos são de grande importância social, uma vez que sustentam as intuições e sentimentos morais dos indivíduos, fornecendo uma motivação poderosa para a estabilização do comportamento dos integrantes de um grupo. Finalmente, a transmissão dessas concepções com o passar das gerações revela que os indivíduos não apenas absorvem passivamente sua cultura, mas, também, a recriam com base em princípios cognitivos específicos, alguns dos quais são universais do *Homo sapiens*. Ao que nos parece, entender como esses preceitos naturais de nossa espécie se combinam com diferentes circunstâncias históricas se faz necessário (talvez vital) para uma melhor explicação das ideias e condutas religiosas presentes nas mais diversas comunidades humanas.

## Referências

BARRETT, Justin. *Anthropomorphism, Intentional Agents, and Conceptualizing God*. Ithaca: Cornell University, 1996.

\_\_\_\_\_. Cognitive Constraints on Hindu Concepts of the Divine. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 37, n. 4, p. 608-619, 1998.

\_\_\_\_\_. Exploring the Natural Foundations of Religion. *Trends in Cognitive Sciences*, v. 4, n. 1, p. 29-34, 2000.

\_\_\_\_\_. *Why Would Anyone Believe in God?* Walnut Creek: Alta Mira Press, 2004.

BARRETT, Justin, KEIL, Frank. Conceptualizing a Non natural Entity. *Cognitive Psychology*, v. 31, n. 3, p. 219-247, 1996.

BARRETT, Justin, NYHOF, Melanie. Spreading Non-Natural Concepts. *Journal of Cognition and Culture*, v. 1, n. 1, p. 69-100, 2001.

BAUMARD, Nicolas, BOYER, Pascal. Explaining Moral Religions. *Trends in Cognitive Sciences*, v. 17, n. 6, p. 272-280, 2013.

BAUMARD, Nicolas, et al. Increased Affluence Explains the Emergence of Ascetic Wisdoms and Moralizing Religions. *Current Biology*, v. 25, n.1, p. 10-15, 2015.

BAUMARD, Nicolas, ANDRÉ, Jean-Baptiste, SPERBER, Dan. A Mutualistic Approach to Morality. *Behavioral and Brain Sciences*, v. 36, n.1, p. 59-122, 2013.

BERING, Jesse. The Folk Psychology of Souls. *Behavioral and Brain Sciences*, v. 29, n. 5, p. 453–462, 2006.

BOYD, Robert, RICHERSON, Peter. *Culture and the Evolutionary Process*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

BOYER, Pascal. Explaining Religious Ideas. *Numen*, v. 39, p. 27-57, 1992.

\_\_\_\_\_. Cognitive Constraints on Cultural Representations. In: HIRSCHFELD, L., GELMAN, S. (orgs.). *Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture*. New York: Cambridge University Press, p. 391-411, 1994a.

\_\_\_\_\_. *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley: University of California Press, 1994b.

\_\_\_\_\_. What Makes Anthropomorphism Natural. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 2, p. 1-15, 1996.

\_\_\_\_\_. Functional Origins of Religious Concepts. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 6, p. 195-214, 2000.

BOYER, Pascal, RAMBLE, Charles. Cognitive Templates for Religious Concepts. *Cognitive Science*, v. 25, n. 4, p. 535-564, 2001.

BOYER, Pascal, BARRETT, H. Domain Specificity and Intuitive Ontology. In: BUSS, D. (org.). *The Handbook of Evolutionary Psychology*. Hoboken: John Wiley, p. 96-118, 2005.

CLAIDIÈRE, Nicolas, SPERBER, Dan. The Role of Attraction in Cultural Evolution. *Journal of Cognition and Culture*, v. 7, n.1-2, p. 89-111, 2007.

DAWKINS, Richard. *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press, 1976.

GELMAN, Susan. Psychological Essentialism in Children. *Trends in Cognitive Sciences*, v. 8, n.9, p. 404-409, 2004.

GELMAN, Susan, HIRSCHFELD, Lawrence. *Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

GERGELY, G., et al. Taking the Intentional Stance at 12 Months of Age. *Cognition*, v. 56, n. 2, p. 165-193, 1995.

GUTHRIE, Stewart. *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. New York: Oxford University Press, 1993.

HAIDT, Jonathan. The Emotional Dog and Its Rational Tail. *Psychological Review*, v. 108, n. 4, p. 814-834, 2001.

HEIDER, Fritz, MARIANNE Simmel. An Experimental Study of Apparent Behavior. *The American Journal of Psychology*, v. 57, p. 243-259, 1944.

HIRSCHFELD, Lawrence, GELMAN, Susan (orgs.). *Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture*. New York: Cambridge University Press, 1994.

KEESING, Roger. Rethinking 'Mana'. *Journal of Anthropological Research*, v. 40, n. 1, p. 137-156, 1984.

LAWSON, Thomas, MCCAULEY, Robert. *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

LESLIE, A., FRIEDMAN, O., GERMAN, T. Core Mechanisms in 'Theory of Mind.' *Trends in Cognitive Sciences*, v. 8, n. 12, p. 528-533, 2004.

MALLE, Bertram, KNOBE, Joshua. The Distinction between Desire and Intention. In: MALLE, B.,

MOSES, L. (orgs.). *Intentions and Intentionality: Foundations of Social Cognition*. Cambridge: The MIT Press, p. 45-67, 2001.

MALLEY, Brian. *How the Bible Works: An Anthropological Study of Evangelical Biblicism*. Walnut Creek: Alta Mira Press, 2004.

NGIDI, E. *The use of personal names in respect of the living-dead within traditional polygynous families in Kwamambulu, Kranskop*. Pietermaritzburg: University of Kwazulu Natal, 2012.

NORENZAYAN, Ara, SHARIFF. Azim. The Origin and Evolution of Religious Prosociality. *Science*, v. 322, p. 58-61, 2008.

PYYSIÄINEN, Ilkka, HAUSER, Marc. The Origins of Religion. *Trends in Cognitive Sciences*, v. 14, n. 3, p. 104-109, 2010.

SLONE, D. *Theological Incorrectness: Why Religious People Believe What They Shouldn't*. New York: Oxford University Press, 2004.

SPELKE, Elizabeth, KINZLER, Katherine. Core Knowledge. *Developmental Science*, v. 10, n. 1, p. 89-96, 2007.

SPERBER, Dan. The Epidemiology of Beliefs. In: FRASER, C., GASKELL, G. (orgs.). *Social Psychological Studies of Widespread Beliefs*. Oxford: OxfordUniversity Press, p. 25-46, 1991.

SPERBER, Dan, HIRSCHFELD, Lawrence. The Cognitive Foundations of Cultural Stability and Diversity. *Trends in Cognitive Sciences*, v. 8, n. 1, p. 40-46, 2004.

TAYLOR, Marjorie. *Imaginary Companions and the Children Who Create Them*. New York: Oxford University Press, 1999.

TOOBY, John, DEVORE, Irven. The Reconstruction of Hominid Behavioral Evolution through Strategic Modeling. In: KINZEY, W. (org.). *The Evolution of Human Behavior: Primate Models*. New York: SUNY Press, p. 183-237, 1987.

TURIEL, Elliot. The Development of Social-Conventional and Moral Concepts. In: PUKA, B. (org.). *Fundamental Research in Moral Development. Moral Development: A Compendium*, v. 2. New York: Garland, p. 255-292, 1994.

# Extremistas religiosos, terraplanistas, alienígenas e além: a dinâmica da espiral ascendente de complexidade na formação de crenças e experiências contraintuitivas

Religious extremists, flat-earthers, aliens and beyond: the dynamics of the upward spiral of complexity in the formation of counterintuitive beliefs and experiences

*Leonardo Breno Martins*

## RESUMO

---

Um dos temas mais caros à psicologia é o estudo das atitudes. Contudo, a assunção sistemática de crenças e experiências altamente exóticas em seu contexto de origem apresenta um desafio explicativo. Entre os tantos exemplos presentes em nossa cultura estão o extremismo religioso, as crenças na Terra plana, e as alegações e convicções sobre contatos com alienígenas. Propõe-se como contribuição para o campo o modelo da espiral ascendente de complexidade, que participa da explicação para a assunção de crenças e experiências heterodoxas de modo não persuasivo, além de adequado às características cognitivas humanas amplamente conhecidas. Tal modelo tem implicações práticas, como ao alicerçar novos programas de reabilitação de terroristas e iniciativas de divulgação científica voltadas ao enfrentamento de teorias conspiratórias.

---

**Palavras-chave:** religião, atitudes, psicologia, espiral ascendente de complexidade, ciência cognitiva da religião

---

## ABSTRACT

---

One of the most important themes in psychology is the study of attitudes. However, the systematic assumption of beliefs and experiences highly exotic in their context of origin presents itself as an explanatory challenge. Among the many examples in our culture are religious extremism, beliefs on the Flat Earth, and allegations and convictions about contacts with aliens. The upward spiral of complexity is proposed as a contribution to the field, which participates in the explanation for the assumption of heterodox beliefs and experiences in a non persuasive way, in addition to be suitable to the human cognitive characteristics widely known. This model has

---

<sup>1</sup>Possui graduação em psicologia pela Universidade Federal de Minas Gerais, mestrado e doutorado em psicologia social pela Universidade de São Paulo (USP). É pesquisador de pós-doutorado no Instituto de Psicologia da USP com financiamento da FAPESP (processo n° 2015/20112-3). Membro dos seguintes grupos de pesquisa: Inter Psi – Laboratório de Psicologia Anomalística e Processos Psicossociais; LabPsiRel – Laboratório de Psicologia Social da Religião (ambos no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo) e NEO – Núcleo de Estudos de Novas Religiões e Novas Espiritualidades (Faculdade de Ciências Sociais, PUC-SP). Contato: leobremartins@usp.br . Submetido em 16/08/2018; aceito em 08/04/2019.

practical implications, such as grounding new terrorist rehabilitation programs and scientific outreach initiatives aimed at confronting conspiracy theories.

---

**Keywords:** religion, attitudes, psychology, upward spiral of complexity, cognitive science of religion

---

## Introdução

A complexidade das crenças e experiências humanas frequentemente lança desafios explicativos enquanto objetos de estudo. Um exemplo de tal situação ocorre diante de crenças e experiências que soam altamente exóticas mesmo em sua cultura de origem, como, entre outras, alegações de contatos com alienígenas, extremismo religioso, ideais terroristas e crenças sobre a Terra ser plana ou em outros formatos (e.g., para crenças sobre a Terra ser côncava, ver Martins, 2015, p.228). A persistência de tais atitudes no cotidiano da cultura, a despeito das diversas consequências aversivas potenciais para as pessoas que as sustentam, como estigmatização social (cf. Martins, 2015), e as lacunas explicativas sobre as variáveis e processos subjacentes a tais crenças e experiências sinalizam a necessidade de compreensão aprofundada sobre sua emergência e manutenção.

Um dos achados mais significativos a respeito de tais episódios é a comum ausência de um perfil psicológico muito específico que distinga aqueles que os professam. Centrando-nos em contextos brasileiros, Martins e Zangari (2012) apuraram que amostras de pessoas que alegam contatos tanto mais simples quanto mais complexos com alienígenas não se distinguem em relação a amostras que não o alegam em relação à prevalência de transtornos mentais, tendência à fantasia, anseio por uma vida emocionante e dificuldades em lidar com o cotidiano estressante ou maçante, características essas que possuem correspondentes em traços de personalidade investigados e, em hipótese, poderiam motivar tais experiências e crenças enquanto “fugas da realidade cotidiana”. Tais contatados por alienígenas provinham dos mais diversos contextos culturais e sistemas de crença, além de demonstrarem senso crítico preservado em relação ao exotismo do que alegam. Tais achados encontram moderado respaldo nos achados internacionais, que são ainda controversos (para revisão, cf. Martins, 2016). Com atenção a outros exemplos, pessoas que aderem a práticas terroristas também provêm de contextos culturais variados e sustentam motivos diversos, contrariando a noção popularmente difundida sobre a existência de um “perfil terrorista” (cf. Horgan, 2005, 2008). O tema mais amplo do extremismo religioso apresenta semelhante problema, dado ser também multifacetado.

Se perfis sociodemográficos e psicológicos não parecem desempenhar papel decisivo na edificação e manutenção de crenças e experiências consideradas exóticas ou extremas em seu contexto cultural, outros processos necessitam atuar para ocasionar tais fenômenos. A ciência cognitiva da religião e áreas afins têm fornecido cumulativas contribuições para a compreensão de características humanas fundamentais que alicerçam, embora não sozinhas, a construção e a manutenção de crenças em algo afrontosas. De início, é necessário compreender o conceito de intuição mais comumente utilizado nesses campos. Intuição se refere a noções a respeito de si mesmo e do mundo que se tornam automáticas e adquirem conotação natural sem a necessidade de aprendizado formal e mesmo de processamento consciente, bastando as experiências cotidianas elementares e vieses cognitivos básicos e inatos (Pyysiäinen, 2003). Entre os incontáveis exemplos possíveis, a noção de permanência do objeto (i.e., a compreensão de que algo continua a existir mesmo quando se encontra fora do campo de

visão do sujeito) é adquirida naturalmente e de modo típico ao redor dos oito meses de vida, como demonstrou Piaget (1946/1978). Uma vez adquirida tal noção, ela se torna, nesses termos, intuitiva, o mesmo podendo ser dito sobre noções acerca do espaço, do tempo, das relações de causalidade e intencionalidade, das características físicas dos objetos, das espécies naturais etc. Em decorrência dessa definição, seu oposto complementar é a contraintuição, referente a impressões que contrariam o que se espera a partir das noções intuitivas sobre o funcionamento da realidade (Pyysiäinen, 2003). Exemplos progressivamente estudados pela psicologia e por áreas afins ocorrem durante apresentações de arte mágica (ilusionismo), quando objetos parecem mudar de forma ou tamanho, desaparecer e reaparecer, pessoas parecem flutuar etc. Outro campo em que experiências e crenças contraintuitivas são comumente reportadas e estudadas é o da religião e seus correlatos, em que há frequentes e valorizadas noções sobre milagres, seres com características excepcionais (e.g., imortalidade, onisciência, capacidade de atravessar paredes, de andar sobre as águas, de multiplicar objetos). Nesse mesmo domínio se encontram temas que são o cerne deste artigo, como crenças, experiências e comportamentos considerados extremos, exóticos ou afrontosos em seu próprio contexto cultural.

É fundamental, portanto, investigar como se lida com a contraintuição para compreender a adesão a tais crenças, comportamentos e experiências. A cultura desempenha papel importante ao arrazoar esses episódios e atitudes associadas através de sua disseminação sistemática e persistente (através das trocas sociais cotidianas, de textos sagrados, de rituais etc.). Mas isso não bastaria para esgotar o entendimento do tema, dado que se poderia questionar como, em primeiro lugar, elementos contraintuitivos conseguiram iniciar seu processo de transmissão cultural nos diferentes contextos, e como novidades contraintuitivas (e.g., novas crenças heterodoxas) continuam a emergir ao longo da história em meio a pessoas e realidades sociais que as combatem de modo majoritário e dos mais diversos modos, utilizando escárnio, estigmatização social e mesmo punições exemplares (como em algumas religiões). Variedades contraintuitivas poderiam ter sido rejeitadas desde o início e continuamente, devido a também violarem noções intuitivas e, assim, soarem inverossímeis. Contudo, como lembra Pyysiäinen (2003), as representações contraintuitivas são uma espécie de “subproduto” das intuitivas e daí obtêm sua inteligibilidade, mesmo que por oposição. Como salienta Paiva (2007), a intuição do senso comum reserva um lugar para componentes contraintuitivos: é o lugar *“das coisas que não podem ser controladas pela razão natural”* (Pyysiäinen, 2003, p. 235), como se pode perceber incontáveis vezes nas ideias religiosas, esotéricas e afins (e.g., Martins, 2015).

As distinções e aproximações entre ciência, religião, ficção e crenças/experiências patológicas acabam por ter nos modos de combinação entre componentes intuitivos e contraintuitivos um elemento fundamental. Em todos eles há alguma violação de fronteira entre intuição e contraintuição, sendo que a cultura distingue e nomeia cada um desses universos simbólicos (Paiva, 2007). Apenas como exemplos, uma das distinções fundamentais e recorrentes entre crenças propriamente religiosas e delírios psicopatológicos com temas religiosos é que as primeiras são partilhadas dentro de um sistema de comunicação na cultura, enquanto os delírios são idiossincráticos e importantemente limitados em sua comunicação. Já no caso da ficção, suas contraintuições (e.g., as aventuras fantásticas do Super Homem) não são ditas literais, mas apenas lúdicas e imaginativas, ao contrário do que ocorre na religião, no delírio e na ciência, todas pretendendo fazer referência a fatos reais. As crenças e experiências heterodoxas que são objeto deste artigo turvam de modo especial essas distinções, por se apresentarem de modo incerto entre a religião, a ciência, a ficção deliberada e o produto de transtornos mentais, reforçando a necessidade de novas perspectivas para a sua compreensão, pois sua unicidade pode exigir outros recursos para sua transmissão na cultura.

Um dos requisitos fundamentais para que elementos contraintuitivos sejam cognitivamente assimilados e transmitidos parece ser a chamada contraintuição mínima. A teoria da contraintuição mínima (TCM) tem sido uma das mais debatidas em ciência cognitiva da religião. Segundo a TCM, um dos aspectos fundamentais a favorecer a transmissão e a memorização (individual e cultural) de narrativas e personagens religiosos e mitológicos é seu conjunto de características não exacerbadamente contraintuitivas. Se tais histórias e ícones forem muito contraintuitivos, isso os tornaria confusos, e a cognição humana teria dificuldade em lhes conferir sentido e os memorizar. Se forem isentos de aspectos contraintuitivos, eles se tornariam insignificantes e perderiam o sentido em ser transmitidos e lembrados. Assim, evitando tais extremos da contraintuitividade alta ou ausente, as narrativas e personagens cujas características possuem uma contraintuição mínima não são sobremaneira difíceis de ser assimilados pela cognição, ao mesmo tempo em que se tornam interessantes o suficiente para ser transmitidos e lembrados. Entre os incontáveis exemplos presentes nas tradições, podemos notar que as divindades boas e malignas tipicamente possuem diversas características familiares à cognição, isto é, características intuitivas, seja sua aparência, suas intenções, suas qualidades ou defeitos, seus comportamentos de vingança, piedade, justiça etc. Já as narrativas mitológicas ou religiosas descrevem sequências de eventos majoritariamente razoáveis, compreensíveis e até previsíveis. Ao mesmo tempo, algumas características contraintuitivas minoritárias emergem em todos esses casos, como quando, novamente citando poucos exemplos entre muitos possíveis, Jesus, Buda, Hércules, humanos em quase todos os aspectos, realizam proezas sobre-humanas. Em síntese, evidências tanto históricas quanto experimentais sugerem, embora não sem alguma controvérsia, que a contraintuição mínima é, pois, um dos elementos centrais para a memorização e transmissão de histórias, crenças etc. (Norenzayan, Atran, Faulkner & Schaller, 2006; Purzycki & Willard, 2016).

A teoria da contraintuição mínima parece conflitar, contudo, com a disseminação relativamente rápida de crenças e experiências altamente contraintuitivas, como aquelas que motivaram o presente artigo. Segundo esse referencial, sistemas de crença que acumulassem elementos contraintuitivos deveriam encontrar significativas dificuldades para sua manutenção e transmissão, especialmente se considerarmos que pessoas de diversos perfis os colocam como um elemento por vezes central em sua visão de mundo. Tal questão motivou o autor a realizar estudos específicos descritos adiante.

## Os estudos originais

Ao problematizar aspectos da teoria da contraintuição mínima, Purzycki & Willard (2016) recomendam que pesquisas etnográficas sejam feitas para estudar, em seu dinamismo, a emergência, a transmissão e manutenção de narrativas. Os estudos etnográficos do autor junto a grupos e contextos brasileiros centrados em contatos com alienígenas podem, pois, contribuir com o debate. Ademais, diante da ampla insuficiência do estabelecimento de perfis psicológicos e de saúde mental para a compreensão da adesão a crenças e experiências heterodoxas, estudos etnográficos permitiriam a observação próxima desses eventos e a coleção de elementos elucidativos acerca de sua assimilação e disseminação.

Para enfrentar tal lacuna explicativa sobre a assunção de tais crenças e experiências altamente heterodoxas em sua cultura de origem, foram conduzidos dois conjuntos de estudos. No primeiro conjunto (Martins, 2011; Martins & Zangari, 2012, 2013; Martins, Zangari & Medeiros, 2017), que objetivava investigar, com instrumentos diversos, o perfil psicológico de pessoas que alegavam contatos com alienígenas, foram entrevistados sobre suas experiências e crenças 81 adultos brasileiros recrutados em centros urbanos da região sudeste.

As entrevistas semiestruturadas incidiram sobre as características centrais das experiências e crenças dos contatados por alienígenas, além dos modos como seus protagonistas as explicavam. À ocasião, foram refutadas as hipóteses iniciais sobre o perfil psicológico dos voluntários, de modo a não haver prevalência destacada de transtornos mentais ou de traços de personalidade como neuroticismo e tendências à fantasia e a falsas memórias. Mas chamou a atenção que a assunção daquelas atitudes muito exóticas na macrocultura pareça ter ocorrido de forma gradual e em um modelo de coevolução dialética entre crenças e experiências. Ou seja, tais protagonistas de contatos com alienígenas, especialmente quando pertencentes a grupos de contatados, tendiam a ter inicialmente experiências mais simples e fugazes, tais como ver uma luz errática e distante cortando o céu ou perceber vultos indistintos pela visão periférica. Suas crenças, de modo sintônico, eram também menos sistematizadas e mais simples, como a convicção genérica de que alienígenas visitam a Terra a bordo dos óvnis e que o governo acoberta os fatos. A seguir, conforme tais pessoas se dedicavam mais ao assunto, lendo livros e textos na internet, frequentando palestras etc., suas crenças adquiriam complexidade, de modo a sustentar, por exemplo, que diferentes raças alienígenas visitam a Terra com diferentes propósitos e que o governo acoberta o assunto devido a um acordo com uma dessas raças, os temíveis reptilianos. Por sua vez, os contatos com alienígenas dessas pessoas também assumiam graus mais elevados de complexidade: ao invés de simples e breves luzes no céu ou vultos indistintos, as narrativas passavam a conter visões de seres com características mais distintas e diálogos com conteúdos sintonizados àquelas mencionadas crenças. Assim, crenças e experiências pareciam evoluir em complexidade de forma conjunta e mutuamente confirmatória, o que o autor (Martins, 2011, p. 210 ~) chamou de espiral ascendente de complexidade (EAC). O termo se devia à constatação inicial de que o ganho de complexidade das narrativas e crenças não era linear, abandonando estágios e temas anteriores em detrimento de novos e mais complexos, mas uma evolução metaforicamente espiralada, pois as crenças e experiências mais simples iniciais eram sempre revisitadas (daí a noção circular que compõe a base de uma espiral) e ressignificados para níveis mais complexos (e.g., as mesmas luzes simples indistintas iniciais continuam a ser vistas e passam a ser entendidas como naves das Plêiades devido à sua cor alegadamente característica). Então a noção circular do retorno às experiências iniciais ocorre com níveis sucessivos de complexidade, transformando o círculo em uma espiral ascendente. Mas o pretense fenômeno fora então inferido a partir de entrevistas e descrito de forma sucinta, carecendo também de novos estudos para sua confirmação ou refutação, especialmente pelo uso de método de pesquisa que permitisse observar o pretense fenômeno em sua dinâmica.

No segundo estudo (Martins, 2015), objetivando compreender de modo dinâmico tais crenças e experiências, foram realizadas incursões etnográficas em contextos brasileiros diversos nos quais há copiosos relatos de contatos com alienígenas: a Serra do Cipó e uma clínica de terapias alternativas (em Minas Gerais), a Serra do Roncador (no Mato Grosso), uma seita dedicada a contatos com alienígenas e paranormalidade (no Mato Grosso do Sul) e a comunidade de ufólogos brasileiros que mantém relações por vias virtuais e em conferências de grande porte. Nesses contextos, foi possível observar a coevolução de crenças e experiências do modo análogo aos referidos estudos anteriores. Na Serra do Cipó e na Serra do Roncador, entre pessoas que não têm aproximação sistemática a um grupo ufológico organizado (i.e., a ampla maioria daquelas populações), os episódios ocorreram de modo casual, espontâneo, incerto, tênue, sendo a maioria deles composta por luzes no céu simples e, na perspectiva dos protagonistas, em algo estranhas, além de vultos eventuais percebidos periféricamente. No entanto, as pessoas tendiam a explicá-los de modo vago, com o encadeamento de poucos argumentos (e.g., “não pode ser avião porque fez curva”; “dizem que é de outro planeta”). Ou seja, tanto crenças quanto experiências tendiam a se manter em seus

patamares iniciais, apenas se confirmando circularmente, mas sem a adição de elementos que motivassem o salto para patamares mais complexos que caracterizariam uma EAC. O autor pôde constatar por medidas objetivas (i.e., aplicativos de celular que monitoram a posição de astros, aviões comerciais e satélites artificiais em tempo real) e por apreciações técnicas (e.g., avaliações *in loco* sobre as condições psicológicas das testemunhas) que havia explicações mais parcimoniosas para a grande maioria dos fenômenos observados. Já quando grupos ufológicos e/ou esotéricos exerceram influência direta ou indireta (i.e., nas referidas clínica, seita e comunidade de ufólogos, ou quando pessoas nas mencionadas serras buscavam mais informações sobre óvnis e alienígenas em livros, revistas ou na internet), as crenças tendiam a agregar elementos novos e mais complexos, como nomes de raças e indivíduos alienígenas, teorias conspiratórias progressivamente mais complexas, detalhes sobre casos ufológicos famosos etc. Ou seja, suas convicções também partiam tipicamente do mais simples, usualmente crenças quanto à existência de algo “estranho”, para sistemas simbólicos progressivamente intrincados. A presença prolongada do autor no contexto das testemunhas permitiu observar que, por sua vez, as experiências se modificavam concomitante e interdependentemente à aquisição das novas informações. Assim, as experiências oníricas cotidianas passavam a incorporar esses elementos (e.g., o protagonista passa ter sonhos recorrentes com alienígenas de diferentes tipos) e a ser entendidas como contatos reais com extraterrestres e experiências fora do corpo para o interior das naves espaciais ou para o planeta dos alienígenas. Luzes e vultos com características novas (considerando-se como referência as experiências prévias da pessoa) passavam a ser reportados. Por fim, as experiências mais antigas, como a observação de luzes fugidias distantes, continuavam a ocorrer, embora agregando novos sentidos e níveis de complexidade. Apenas como ilustração, acontatada líder de um dos grupos investigados forneceu uma ilustração sintética do retorno às experiências iniciais, então acrescidas de complexidade:

Agora tem uma luz, uma outra que depois mais tarde eu vim a entender que era uma luzinha azul que estava sempre perto de mim, sempre essa luzinha manifestava, sempre. E só muito mais tarde eu fui entender o que era. Isso na minha infância [...]. Hoje eu entendo que é a manifestação de um ser que estava presente de alguma forma, eu acredito que já me preparando pra agora ter um entendimento maior. Então foi importante eu ter essa memória, pra não ser uma coisa assim agora. Se fosse agora, de repente, seria mais difícil pra mim (Martins, 2011, p. 176-177).

Como ilustração adicional, o autor pôde acompanhar uma contatada de Belo Horizonte durante os diferentes estudos referidos acima. Após anos agregando novas crenças e experiências de modo interdependente, ela vivenciou um episódio que organizou esse conjunto e sinalizou a dependência entre suas partes. Em seus termos,

Eu fiquei quatro noites na montanha [...]. Eu subi, fique lá na montanha, e fiquei em oração, pedi, e eu queria saber se fosse Ashtar Sheran mesmo [um alienígena descrito em diversos textos sobre ufologia esotérica], se existisse esse ser, que eu queria uma comunicação com ele mesmo [...]. Eu peguei as minhas fichas, dos meus clientes [de shiatsu] e comecei a fazer oração pra eles lá [...] aí foi quando eu vi próximo, dourado, uma bola de luz dourada [...] grande [...] aí na mesma hora eu entendi que aquilo ali era uma coisa muito grande, que não era uma coisa só pra mim, que tinha uma relação com o meu trabalho, com as pessoas [...]. Depois eu vi uma nave maior [...] começou a formar tipo uma nuvem assim de energia movimentando [...] um miolo dourado no meio e expandiu uma aura assim, “verdona” [...] aí que eu vi a formação do comandante [Ashtar], eu vi que formou um homem mesmo [...]. [Ele] foi falando um monte de coisa na minha cabeça [...]

que muita coisa ia acontecer e que eu tinha uma missão, um trabalho a desenvolver, que eu era muito ligada a esse ser [...] quando eu estou trabalhando [nas curas], eu tenho mais facilidade em ver (Martins, 2011, p. 177).

Nos grupos esotéricos investigados, a coevolução das crenças e experiências pela dinâmica da EAC não seria acidental. Evidência disso emergiu do estudo etnográfico desses grupos ao longo de aproximadamente quatro anos (cf. Martins, 2015), sendo que o líder de um deles já era objeto de interesse e acompanhamento do autor desde aproximadamente 1997. Nesse período, foi possível constatar significativas mudanças no conjunto de crenças sustentado pelos grupos, ao mesmo tempo em que as experiências se modificavam de modo paralelo e em crescente complexidade. Ao longo do processo, crenças e vivências diversas (inclusive contraditórias entre si) eram experimentadas, sendo então deliberadamente descartadas, mantidas ou reformuladas, o que evidencia processos de tentativa e erro. Por vezes não se trataria apenas da “descoberta gradual” de novas “camadas da realidade” pelas lideranças dos grupos, como alegam para seu séquito, mas da franca escolha entre as versões da realidade que mais bem atendem a seus propósitos, sendo as versões menos interessantes ou eficazes prontamente reformuladas ou descartadas. Entre os diversos exemplos desse ponto, o modelo de Terra plana advogado por um desses grupos apresentou justificativas variadas ao longo do tempo, boa parte das quais foi descartada por seus membros em detrimento de outras similarmente fundamentadas dentro de seu sistema de crenças. Já a origem do nome do alienígena-guia do mesmo grupo é atualmente explicada como um apelido dado por crianças contatadas, sendo sua aceitação pelo alienígena um indicativo de sua pureza analogamente infantil. Mas está registrada em textos antigos do grupo origem para o nome que é completamente distinta e completamente incompatível com a atualmente veiculada.

Ademais, não apenas o conjunto de crenças e experiências se evidenciou desenvolvido em um processo de tentativa e erro, mas também o próprio processo de sua aquisição. As lideranças dos grupos reiteradamente explicavam que as experiências e conhecimentos mais impactantes podem ocorrer somente quando a pessoa está “preparada”, o que inclui longo período de doutrinação e de experiências prévias mais simples. Foi igualmente possível observar modelos distintos de aquisição de crenças e experiências sendo testados e descartados, após o que se consolidava uma dinâmica em EAC.

### **Espiral ascendente de complexidade: uma síntese teórica**

Após a breve apresentação do seu desenvolvimento, cabe apresentar uma síntese teórico-conceitual da EAC. Trata-se da evolução gradual de experiências e crenças contraintuitivas, que se inicia com aquelas mais simples e em direção às mais complexas. Cada grau seguinte de complexidade é alcançado somente quando o anterior é assimilado e se torna intuitivo. O ganho de complexidade das crenças e experiências em cada nível acaba por também ressignificar os níveis anteriores, conferindo ao aumento gradual de complexidade do binômio crença-experiência não uma forma linear, mas um retorno cíclico aos níveis anteriores (daí seu caráter circular). Mas voltas subsequentes incluem aumento na complexidade das crenças e experiências, gerando uma tendência ascendente cuja sobreposição à dimensão circular torna o conjunto metaforicamente espiralado.

Trata-se do desenvolvimento de uma gradual razoabilidade de crenças e experiências, através de sua naturalização e aceitação sistemáticas. Contudo, como os demais membros da macrocultura de origem dessas representações e vivências não foi submetido ao processo espiralado de sua aquisição, a eles o conjunto tende a parecer absurdo e intelectualmente inaceitável. Isso participa das bases para a verificada estigmatização dos entusiastas dessas

crenças e experiências como insanos, cômicos, desonestos ou mesmo endemoninhados (Martins, 2015).

Poder-se-ia objetar que a EAC descreve um processo convencional de aprendizado, em que algo estranho, novo e/ou incompreensível se torna familiar. Isso porque algo semelhante acontece em diversos processos de aprendizado fartamente conhecidos e descritos (e.g., o aprendizado de novos idiomas, de matemática, de mecânica quântica, de um instrumento musical), todos eles com níveis mais sofisticados de conhecimento ou habilidade sendo adquiridos quando os mais simples e precedentes se tornam naturalizados, ao mesmo tempo em que os níveis mais simples, embora outrora difíceis, passam por um processo de resignificação enquanto fáceis ou basais. Contudo, há especificidades importantes na EAC. Enquanto processos mais bem conhecidos de aprendizado têm como objetivo permitir a assimilação de conteúdos mais *difíceis*, *sofisticados* ou *refinados*, a EAC não necessariamente progride em direção a conteúdos dessa ordem, pois seu objetivo é permitir a assimilação de conteúdos *contraintuitivos*. Assim, a consequência última da EAC é tornar as crenças e experiências mais palatáveis, diluindo gradualmente seu caráter contraintuitivo. O nível de intuitividade das representações permaneceria aproximadamente constante *ao longo* da espiral, enquanto novos elementos são agregados. Isso ocorre porque o próximo passo da espiral é somente um pouco contraintuitivo em relação ao anterior, enquanto o nível precedente se tornara intuitivo, naturalizado. Tais novas vivências e atitudes podem, portanto, ter um nível de sofisticação maior ou menor que as iniciais, não sendo fundamental este aspecto. Mas a contraintuitividade mínima mantida ao longo da espiral seria um aspecto-chave da dinâmica da EAC, tornando as novas experiências e crenças cognitivamente palatáveis e interessantes.

Isso torna possível que conteúdos considerados altamente exóticos e inverossímeis na cultura de origem das pessoas sejam assimilados por elas de modo não fundamentalmente dependente de aprendizados anteriores ou de perfis psicológicos ou demográficos específicos.

O suporte teórico da EAC é falseável, pois o processo cognitivo e psicossocial descrito é composto por elementos de alguma forma observáveis, cuja eventual ausência demonstraria o equívoco do modelo. Diante da verificação de crenças e experiências consideradas altamente exóticas em sua cultura de origem, ao mesmo tempo que advogadas por um grupo heterogêneo e crescente de entusiastas, a teoria da EAC antecipa que sua aquisição se deu a partir de episódios e representações bastante simples e minimamente contraintuitivas, ao passo que suas versões mais sofisticadas somente emergem quando aquelas se tornam intuitivas. Crenças e experiências evoluiriam de modo interdependente. O modelo prevê um mínimo de saltos expressivos de complexidade entre os que advogam determinado conjunto de crenças e experiências. Ou seja, os patamares de vivências e representações raramente devem possuir níveis muito díspares de contraintuitividade. Aliás, tais saltos abruptos, quando ocorrem, favorecem a resistência e aumentam a chance de abandono do sistema de crenças e do grupo (como observado diversas vezes durante a pesquisa etnográfica descrita em Martins, 2015).

O conceito de esquema cognitivo fornece elementos adicionais para a compreensão da EAC. Segundo McIntosh (1995), o esquema é uma estrutura cognitiva ou representação mental que fundamenta interpretações, tornando-se maneiras habituais de se organizar o conhecimento e imprimir coerência à realidade. Os esquemas participam de uma relação dialética com o contexto em que emergem, pois dependem das experiências que ele propicia para que emerjam e se consolidem, ao passo que amparam a compreensão acerca desse contexto e os modos de agir sobre ele. Os esquemas cognitivos possuem diversos níveis, dos mais concretos aos mais abstratos, podendo se organizar e fundamentar *sistemas de crença* (Martins, 2015).

Diante do exposto, as vivências e crenças mais simples e iniciais que caracterizam os momentos iniciais da EAC formariam esquemas cognitivos que passariam a fundamentar a

compreensão das pessoas sobre paranormalidade, alienígenas ou qualquer outro assunto com dimensões contraintuitivas sobre os quais nos debruçamos, além de seus domínios relacionados, como casualidade, sentido da vida, sonhos, coincidências etc. Esses últimos acabariam por ganhar novos significados como partes daqueles universos simbólicos heterodoxos na cultura de origem. Uma vez edificados os esquemas cognitivos correspondentes, tais crenças e experiências se tornariam formas “naturalizadas” e “evidentes” de se compreender a realidade. Diante de novos episódios e conceitos relacionados, desde que esses sejam apenas minimamente contraintuitivos em relação aos esquemas recém-formados, estes acabariam por se transformar ligeiramente. Tais novas versões dos esquemas se tornariam, então, “naturalizadas”, continuando a se desenvolver na espiral com pequenas incorporações (Martins, 2015). Assim, ao longo do processo, crenças e experiências que poderiam soar altamente contraintuitivas apresentariam consistência interna com a visão de mundo desenvolvida ou incrementada pelas pessoas ao longo do percurso.

Esse processo permite compreender porque pequenos acréscimos de complexidade tendem a ser cognitivamente mais aceitáveis que os grandes saltos. Caso esquemas ainda simples sobre experiências vagas e noções genéricas de temas contraintuitivos sejam confrontados com versões muito heterodoxas dos mesmos temas, tal diferença inaugura ambiguidades (e.g., isso é verdade ou mentira?), o que serve de gatilho para a interpretação dos novos dados através do crivo dos esquemas mais consolidados. Para utilizar os dados de Martins (2015), isso nos permite compreender a comum rejeição na macrocultura, inclusive entre pessoas que possuem algum nível de crença em óvnis e alienígenas, dos intrincados sistemas simbólicos sustentados pelos contatados investigados. Já os contatados possuíam esquemas cognitivos gradualmente desenvolvidos para assimilar tais experiências e crenças insólitas, com pouca tensão entre as etapas. O caráter gradativo dos acréscimos aos esquemas favorece as representações e vivências novas, pois a ambiguidade é baixa e desafia pouco os esquemas prévios.

O princípio segundo o qual a transformação dos esquemas cognitivos se beneficia de novidades graduais ganha sustentação na chamada dessensibilização cognitiva. O processo mais geral da dessensibilização diz respeito à redução ou erradicação de respostas cognitivas, emocionais e comportamentais diante da exposição a um estímulo que, originalmente, tenderia a ocasionar essas respostas, como no caso de condutas violentas (Funk, Bechtoldt-Baldacci, Pasold & Baumgartner, 2004). Já a dessensibilização cognitiva, como parte desse processo mais amplo, diz respeito à alteração de *crenças* ligadas a esse estímulo. A perda gradual do caráter contraintuitivo de crenças e experiências como decorrente da EAC, concomitante às transformações nos esquemas cognitivos relacionados, parece se beneficiar da redução ou extinção de respostas cognitivas, emocionais e comportamentais que estímulos contraintuitivos tenderiam a ocasionar, ou seja, a redução ou extinção das reações de estranhamento, rejeição e outras associadas. Tal fenômeno é coerente com o que se esperaria da dessensibilização, uma vez que a EAC diz respeito precisamente à exposição gradual a crenças e experiências cada vez mais complexas, com conseqüente facilitação de sua aceitação. Quando um aprendizado na dinâmica da EAC é implementado, de modo mais ou menos deliberado, a dessensibilização que então ocorre se encaixaria no bem conhecido fenômeno maior da dessensibilização sistemática (Wolpe, 1958).

De modo complementar, específico em relação à adesão a comportamentos e ideias mais contraintuitivos ou desafiadores, Freedman e Fraser (1966) descreveram a “técnica do pé na porta” (“*foot-in-the-door technique*”) pela qual se pode convencer as pessoas, sem pressão explícita, a atenderem um grande pedido convencendo-as primeiramente a fazer algo mais simples e menos comprometedor. No exemplo de base dos autores, foi realizado um experimento no qual se dividiu a amostra de moradores de uma região em grupos. Para

alguns, foi solicitado que pregassem na frente de seu jardim uma placa grande e desagradável, ao que a expressiva maioria recusou. Para outros, foi solicitado que pregassem diante do jardim de casa uma placa equivalente, mas muito menor, ao que houve grande adesão. Duas semanas depois, foi solicitado aos membros desse segundo grupo que pregassem a placa maior e desagradável, ao que significativo número de participantes aceitou. Wiseman (2011) utilizou o conceito de “pé na porta” para explicar a aquiescência gradual de pessoas a comportamentos ligados ao religioso em contextos extremos como o notório grupo suicida de Jim Jones. Pode-se considerar, à guisa de hipótese e exemplo adicional, o notório “jogo da baleia azul”, que a mídia em anos recentes vinculou ao comportamento suicida de crianças e adolescentes. Tal jogo, que circulou na internet especialmente entre os anos de 2016 e 2017, é constituído de cinquenta tarefas a serem cumpridas de modo gradual e com crescente comprometimento, embora não necessariamente com dificuldade crescente, sendo a última delas o suicídio. Note-se novamente, portanto, a importância do caráter gradual da aquisição de crenças, experiências e comportamentos heterodoxos e contraintuitivos para que os níveis mais altos sejam atingidos.

Até o momento, consideramos a dialética entre crenças e experiências, a modificação de esquemas cognitivos, a dessensibilização, a técnica do pé na porta e a contraintuição mínima como elementos centrais da EAC. Contudo, de modo complementar, outro aspecto de significativa importância para que o processo da EAC se desenvolva é a validação intersubjetiva da noção de razoabilidade. Como exposto, a EAC acontece na interação face a face ou indireta entre a pessoa em questão e alguma outra subjetividade organizada, seja outra pessoa, um grupo específico ou algum universo simbólico dentro da cultura. Isso ocorre porque as crenças e experiências que preenchem os níveis da espiral são modeladas e transmitidas dentro da cultura. E as reações do meio a determinado conjunto de crenças e experiências acaba por servir de modelo para estimular um aprendizado também por observação e imitação, ao sabor dos diversos processos psicossociais bastante conhecidos como pertença ao grupo, pressão social, identidade grupal etc. O autor pôde observar tal fenômeno nos grupos investigados de modo particularmente elucidativo quando diversas pessoas estavam sob a dinâmica da EAC ao mesmo tempo, havendo coevolução não apenas entre crenças e experiências em escala individual, mas coletiva, com mútuo suporte e validação entre os membros (Martins, 2015). Ou seja, é intrínseca à EAC uma dimensão psicossocial. É também na cultura que a noção do que é razoável é construída, o que se refletirá nos sistemas de crença. Assim, a naturalização do que fora contraintuitivo é experimentada por ao menos uma parcela da coletividade em que a pessoa em questão está inserida, o que nos permite compreender para além da esfera individual a consideração de determinadas crenças e experiências heterodoxas como críveis, legítimas e coerentes.

Finalmente, a EAC fornece elementos para a compreensão da assunção de crenças e experiências altamente contraintuitivas específicas em contextos sociais complexos, mas não para as razões *iniciais* pelas quais as pessoas se interessam por esses assuntos e se sujeitam às etapas iniciais do processo. As experiências e crenças iniciais, aqui descritas como vagas, moderadamente idiossincrásicas e minimamente contraintuitivas, encontram suas razões em outros processos de ordem social, psicológica e biológica cuja apresentação foge dos objetivos deste texto (para ampla revisão, e.g., Cardéña, Lynn & Krippner, 2013; Shermer, 2012). A EAC diz respeito ao que com alguma frequência ocorre *após* essa etapa inicial e pouco específica, de modo a ocasionar crenças e experiências bastante específicas, heterodoxas e tendentes à homogeneidade em grupos bastante minoritários e socialmente marginalizados.

## Contatados por alienígenas

Como exposto, o desenvolvimento teórico acerca da EAC se deu no estudo de pessoas e grupos que alegam contatos com alienígenas ou professam crenças complexas a respeito do tema. Em síntese, tais pessoas comumente sustentam um sistema simbólico considerado altamente exótico em sua cultura de origem, sofrendo diversas formas de estigmatização social associadas. Mesmo familiares, amigos, membros de sua religião de origem ou quaisquer pessoas bastante próximas costumam ter decisivas dificuldades em compreender como é possível que a pessoa advogue tais ideias “absurdas” (sic). Essa divergência de perspectivas, ao menos em importante parcela dos casos, parece determinada não por perfis psicológicos ou sociodemográficos, tampouco por aprendizado prévio, mas pela sujeição ou não das pessoas em questão a um aprendizado sob a dinâmica da EAC. Assim, pessoas de incontáveis origens acabam por acreditar que centenas de raças alienígenas atualmente vivem na Terra, que sua presença no passado remoto da Terra foi mal interpretada a ponto de gerar a idolatria que originou as principais religiões atuais, que diversas dessas raças alienígenas sequestram seres humanos a uma média de centenas ou milhares por dia há décadas ou séculos, que os sequestrados experimentam regularmente relações sexuais e outros procedimentos altamente invasivos com os alienígenas, que milhares ou milhões de seres híbridos humano-alienígenas têm sido produzidos nesse processo para povoar a Terra ou outro planeta, que os governantes de diversos países deram seu aval aos alienígenas para tais atividades clandestinas, que extraterrestres malignos se infiltraram nos altos escalões do governo para manipular a humanidade, que um alienígena bondoso e belo chamado AshtarSheran combate as raças malignas extraterrenas sob ordens diretas de Jesus Cristo, que certos alienígenas podem comer de carne humana a gelatina de supermercado, que os contatados são eles mesmos alienígenas reencarnados como humanos na Terra, entre outras crenças bastante comuns nesse meio e cuja aceitação pessoal se deu, nos contextos investigados, por processos que englobam a dinâmica da EAC.

## Terraplanistas

Em anos recentes, tem se fortalecido na cultura ocidental, com reflexos progressivamente evidentes nas redes sociais, a ideia originalmente bastante antiga de que a Terra é plana. A despeito disso, diante do caráter altamente heterodoxo dessas crenças na atualidade, seus defensores costumam ser objeto de escárnio e estigmatização enquanto ignorantes, pouco inteligentes, insanos ou intelectualmente desonestos.

Enquanto futuros estudos cumulativos e metodologicamente variados são necessários para se compreender tal fenômeno, o autor teve oportunidade de investigar um grupo de contatados por alienígenas que tem entre suas crenças fundamentais o terraplanismo. A despeito das similaridades entre os modelos de Terra plana defendidos atualmente, variações em aspectos específicos podem ser verificadas. Nesse contexto, a Terra é descrita como plana no nível das águas e convexa nas rochas que sustentam a parte plana que habitamos. À ocasião, foi verificada ampla variedade no perfil psicológico e sociodemográfico dos membros do grupo, além de um processo explícito de aprendizado do sistema de crenças através da dialética entre crenças e experiências que caracteriza a EAC (Martins, 2015).

Tais achados iniciais sugerem a possibilidade de que, externamente ao grupo, a assunção de crenças terraplanistas possa se dar sob semelhante processo, com variações circunstanciais e menos deliberadas, dado que muitas pessoas parecem assumir tais perspectivas sem a orientação direta de um grupo. Estudos são necessários para se verificar essa hipótese. Mas o autor iniciou entrevistas abertas e observações em uma etnografia multissituada entre pessoas e outros grupos terraplanistas, verificando, até o momento (pesquisa em curso), a atuação de elementos fundamentais da EAC. A mútua influência entre crenças socialmente difundidas

[ainda que drasticamente minoritárias] e experiências pessoais confirmadoras, evoluindo de modo progressivo, é verificável. O sistema de crenças é frequentemente amparado em pilares conspiracionistas e religiosos, não raro explicitamente criacionistas, havendo constante proselitismo cristão. Como exemplifica a mensagem divulgada na página virtual de um dos mais numerosos grupos de terraplanistas do Brasil, *“a verdade logo será revelada... e a principal tb, que é a volta de Jesus para em breve, mas breve do que vc imagina”* (sic). Ao criticar a ciência astronômica convencional, outra das grandes páginas terraplanistas expõe logo em sua primeira tela: *“A obra do diabo na Terra é afastar o CRIADOR da criação”* (sic). Os exemplos são incontáveis.

Já as experiências usualmente tidas como confirmatórias ocorrem, usualmente, em situações prosaicas como, por exemplo, o caráter aparentemente imóvel da Terra e a observação do horizonte aparentemente plano durante voos comerciais regulares ou à beira da praia. O incentivo a “pensar por si mesmo” e romper a “doutrinação” de governos e cientistas (sic) é um dos elementos mais recorrentes nesses contextos. Tal como entre muitos convictos na realidade dos contatos com alienígenas (cf. Martins, 2015), é socialmente reforçada nesses contextos a noção de serem pessoas especiais, mais sagazes e possuidoras de um conhecimento negado à maioria, o que participaria da constituição de uma identidade pessoal e grupal reforçadora e ressignificaria a estigmatização social que sofrem enquanto confirmadora da validade de seus esforços. Após essas experiências iniciais e conforme o sistema de crenças se torna gradativamente mais intrincado, envolvendo modelos alternativos do sistema solar e de outros fenômenos naturais (e.g., a inexistência da gravidade), além de novas conspirações, a observação de outros elementos da natureza e de aparentes incoerências na ciência convencional são tidas como confirmatórias, fundamentando a aquisição de noções ainda mais complexas e experiências adicionais nos moldes da EAC. Ademais, uma vez atingidos níveis mais altos da EAC, as crenças e experiências basilares, inicialmente contraintuitivas, são descritas como elementares, evidenciando dessensibilização cognitiva e mudança nos esquemas cognitivos. Finalmente, tem sido possível verificar a adesão a tais sistemas simbólicos por pessoas de diversos perfis sociodemográficos. A continuidade dos estudos é necessária para a verificação desses achados iniciais e da presença ou ausência de um perfil psicológico específico a terraplanistas. Mas a dinâmica da EAC emerge com potencial utilidade para a compreensão desse “novo” fenômeno psicossocial.

## Extremistas religiosos

Outro fenômeno cujas características sugerem o aprendizado pela dinâmica da EAC em significativa parcela dos casos é o extremismo religioso. É certo que tal extremismo (tal como o terraplanismo e as alegações e crenças sobre alienígenas) é multicausal (Merari, 2005; Sedgwick, 2004) e se apresenta no cotidiano sob diversas matizes e ramificações. O propósito desta seção, contudo, é apresentar e discutir evidências de que a dinâmica da EAC desempenha papel relevante em, ao menos, parte dos casos. O reconhecimento de tal dinâmica não concorre com a compreensão de que outras variáveis e processos tenham lugar e que possam, inclusive, servir de disparadores ou impulsionadores do processo, como pertença grupal e insatisfação de determinados subgrupos de pessoas com sua cultura de origem ou com a falta de perspectivas de vida nesses contextos (Zangari, Maraldi, Martins & Machado, 2017).

De início, cumpre salientar que o extremismo religioso (em qualquer denominação religiosa) é, por definição, heterodoxo e contraintuitivo na macrocultura em que emerge. Tal conjunto de crenças, experiências e comportamentos é considerado extremo justamente por se encontrar em um dos limites possíveis, sendo que atitudes hegemônicas se situariam em posições intermediárias. Assim, assume-se que extremismo religioso representa posições de

minorias de determinado grupo religioso suficientemente populoso para possibilitar ampla variação de condutas e sentidos. A despeito de sua multiplicidade possível de configurações, é familiar na atualidade a expressão do extremismo religioso na forma de terrorismo e outras formas de violência, além de dogmatismo, conservadorismo e outras características ligadas ao fundamentalismo. As implicações sociais desse fenômeno na atualidade têm motivado diversos estudos (Crenshaw, 2000; Horgan, 2005; Seifert, 2010). E uma das conclusões fundamentais à presente discussão diz respeito à insuficiência de perfis psicológicos e transtornos mentais como explicações abrangentes para o extremismo religioso, ainda que possam participar de sua edificação em variadas situações (Crenshaw, 2000; Horgan, 2005). O papel do sistema de crença na edificação do extremismo é controverso, mesmo no caso do “suicídio terrorista” (Merari, 2005), com autores preferindo enfatizar processos grupais, institucionais e sociais mais amplos (Zangari, Maraldi, Martins & Machado, 2017). Mas Crenshaw (2000) destaca que a crença específica desempenha um papel mais proeminente no extremismo religioso que em outras formas de extremismo.

A ênfase das pesquisas em processos políticos, econômicos e sociais relativos ao extremismo religioso, com especial atenção ao terrorismo, ocasionou uma desatenção aos processos psicológicos subjacentes. Paradoxalmente, há compreensível e crescente interesse na identificação precoce de indivíduos e grupos mais propensos ao terrorismo e no desenvolvimento de programas de reabilitação para pessoas que já se envolveram em tais situações (Seifert, 2010). A discussão acerca da EAC aplicada ao extremismo religioso visa atenuar essa lacuna (Zangari, Maraldi, Martins & Machado, 2017).

Como nos demais casos aqui considerados, o extremismo religioso possui uma lógica própria, que é contraintuitiva dentro dos referenciais hegemônicos na macrocultura em que floresce. Crenshaw (2000, p. 410) afirma que “[...] o terrorismo possui uma lógica autônoma que é compreensível, apesar de não convencional. [...] É essencial compreender as ideologias ou visões de mundo dos praticantes de terrorismo em seus próprios termos, e não simplesmente excluí-las da análise porque parecem irracionais”. Em sintonia com a presente discussão sobre a EAC, Crenshaw aponta que tais extremistas não experimentam tipicamente uma conversão repentina, mas que esta “*resulta de um processo gradual*” (Crenshaw, 2000, p. 409). Aqui já se delineiam elementos essenciais ao reconhecimento da dinâmica da EAC: o caráter contraintuitivo do sistema de crenças e dos comportamentos associados, a concatenação lógica dos elementos desse sistema e sua construção gradativa, tornando-se paulatinamente naturalizados elementos que poderiam ocasionar estranhamento e resistência (e.g., comportamentos desviantes, afastamento da família e amigos, interpretações heterodoxas de textos sagrados). Diversas pesquisas têm mostrado que a dessensibilização à violência através de recursos culturais diversos como televisão e jogos, atenuam as reações emocionais diante de situações violentas e as crenças a esse respeito, como ao acreditar que a violência é algo natural e inevitável (e.g., Funk, Bechtoldt-Baldacci, Pasold & Baumgartner, 2004). Tal processo, no caso do extremismo religioso, poderia se dar tanto intencionalmente quanto de modo não planejado (Zangari, Maraldi, Martins & Machado, 2017).

### **EAC: combate ao terrorismo e outras possibilidades**

A compreensão das variáveis e processos envolvidos na dinâmica da EAC permite a construção de estratégias potencialmente mais efetivas para combate a crenças e comportamentos heretodoxos e contraintuitivos como aqueles aqui discutidos, quando estes são considerados lesivos ao bem-estar individual ou comum.

Entre os exemplos possíveis, os chamados “programas de desradicalização”, voltados a reabilitar pessoas anteriormente ligadas ao terrorismo e a outras condutas extremistas (Seifert,

2010; El-Said, 2012), poderiam se valer de um paradigma diferente do usual, com possível melhoria dos resultados. A maior parte desses programas busca a desconversão do adepto através de discussões teológicas, acesso aos textos sagrados respectivos e a oferta de suporte psicossocial em variados níveis (lazer, trabalho etc). A despeito de possíveis benefícios dessas estratégias (Seifert, 2010; International Peace Institute, 2010) e sem necessariamente concorrer com elas através de modelos baseados na EAC, é importante considerar que uma parcela dos participantes evidencia considerá-las como tentativas óbvias de manipulação e controle, o que tende a ocasionar natural resistência e até mesmo o efeito oposto ao desejado. Ademais, a depender da doutrinação prévia e do modo como a pessoa reagiu a ela, as discussões teológicas nos programas acabam por não causar qualquer mudança de perspectiva.

O emprego de estratégias envolvendo a EAC ganharia por envolver aspectos cognitivos e sociais da formação de crenças, como reestruturação cognitiva, modificação de esquemas e a interação na forma de vivências significativas com outros membros da comunidade. Ademais, as perspectivas hegemônicas, a princípio, tenderiam a ser encaradas como contraintuitivas pelo público-alvo. Assim, as perspectivas religiosas ortodoxas e favoráveis ao bem-estar social na macrocultura seriam apresentados de modo gradual e amparado por experiências diretas confirmatórias no seio da cultura, incluindo a construção de uma boa aliança terapêutica, com os patamares mais complexos sendo apresentados apenas e somente quando os anteriores se evidenciassem naturalizados, em vez de haver doutrinação explícita e de aparência coercitiva. A apresentação gradual de tais ideias poderia incluir, a depender da situação e do julgamento dos gestores do programa e do acompanhamento de cada caso, uma relativização das crenças e experiências heterodoxas anteriormente experimentadas, informando os participantes sobre como foram sujeitos a uma dinâmica em EAC.

## Conclusão

Um dos grandes desafios no estudo das atitudes é compreender a assunção sistemática de crenças e experiências que destoam do que é hegemônico na cultura de origem de cada caso, seja terraplanismo, contato com alienígenas, terrorismo ou qualquer exemplo que a criatividade humana puder conceber. A ausência de causas mais simples e diretas, como incentivos culturais predominantes e perfis psicológicos determinantes, impele à busca de explicações alternativas mais dinâmicas e complexas. A EAC parece descrever variáveis e processos que potencializam a assunção de crenças e experiências heterodoxas em variados contextos, com potencial para alicerçar intervenções em situações que envolvam prejuízos pessoais e/ou sociais em algum nível, como programas de desradicalização de extremistas religiosos e iniciativas de divulgação científica para combater teorias conspiratórias. Finalmente, a teoria da EAC se ampara em um eixo duplo: (1) dados que derivados de pesquisas do autor que apontam para a ocorrência dessa dinâmica e (2) conceitos cognitivos derivados de contribuições teóricas diversas. Assim, as ressalvas também assumem um duplo eixo. Dado o caráter inicial dos estudos a esse respeito, recomenda-se a investigação de outros contextos sob métodos diversos em busca de replicações ou refutações dos achados do autor relativos à EAC. Ademais, parte dos conceitos utilizados para compreender as observações são historicamente recentes e não isentos de controvérsia, como aqueles oriundos da ciência cognitiva da religião. Assim, quaisquer novas contribuições teóricas e discussões subsequentes nesses campos devem inspirar a reconsideração da teoria da EAC.

## Referências

- CARDEÑA, E., Lynn, S. J., & KRIPPNER, S. (2013). Variedades da experiência anômala: análise das evidências científicas. *São Paulo: Atheneu*.
- CRENSHAW, M. (2000). The psychology of Terrorism: an agenda for the 21<sup>st</sup> century. *Political Psychology, 21(2)*, 405-420.
- EI-SAID, H. (2012). De-radicalising Islamists: programmes and their impact in Muslim-Majority States. International Center for the Study of Radicalisation and Political Violence. (Org.). *Developments in radicalisation and political violence*. London: ICSR, p. 1-52.
- FREEDMAN, J. L.; FRASER, S. C. (1966). 'Compliance without pressure: The foot-in-the-door technique'. *Journal of Personality and Social Psychology, 4*, pages 196–202.
- FUNK, J. B., BECHTOLDT-BALDACCI, H., PASOLD, T., BAUMGARTNER, J. (2004). Violence exposure in real-life, video games, television, movies, and the internet: Is there desensitization? *Journal of Adolescence, 27:23–39*.
- HORGAN, J. (2005). The social and psychological characteristics of terrorism and terrorists. In: BJORGO, T. (Org.). *Root causes of Terrorism: myths, reality and ways forward*. New York: Routledge / Taylor and Francis, p. 44-53.
- HORGAN, J. (2008). From profiles to pathways and roots to routes: Perspectives from psychology on radicalization into terrorism. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science, 618(1)*, 80-94.
- INTERNATIONAL PEACE INSTITUTE. (2010). A new approach? Deradicalization programs and counterterrorism. In: *Countering violent extremism: learning from deradicalization programs in some Muslim-Majority States*. New York: IPI, p. 1-13.
- MARALDI, E. O. (2011). Metamorfoses do espírito: usos e sentidos das crenças e experiências paranormais na construção da identidade de médiuns espíritas. 454f. Dissertação (Mestrado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo.
- MARTINS, L. B. (2011). *Contatos imediatos: investigando personalidade, transtornos mentais e atribuição de causalidade em experiências subjetivas com óvnis e alienígenas* (Dissertação de mestrado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo).
- MARTINS, L. B., & Zangari, W. (2012). Relações entre experiências anômalas tipicamente contemporâneas, transtornos mentais e experiências espirituais. *Revista de Psiquiatria Clínica, 38(6)*, 198-202.
- MARTINS, L. B.; ZANGARI, W. (2013). Fatores da personalidade e experiências anômalas contemporâneas. *Boletim da Academia Paulista de Psicologia, v. 33*, p. 162-178.
- MARTINS, L. B.; ZANGARI, W.; MEDEIROS, G. T. (2017). Contemporaneidade e Experiências Anômalas: Dimensões Psicossociais de Vivências Culturalmente Limitórfes. *Revista da Abordagem Gestáltica, v. 23*, p. 137-149.

MARTINS, L. (2015). Na trilha dos alienígenas: uma proposta psicológica integrativa sobre experiências “ufológicas” e “paranormais”, Tese (Doutorado). 455f. São Paulo, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo.

MARTINS, L. B. (2016). Experiências anômalas tipicamente contemporâneas e psicologia: uma revisão da literatura. *Boletim Academia Paulista de Psicologia*, 34(91), 310-328.

NORENZAYAN, A., ATRAN, S., FAULKNER, J., & SCHALLER, M. (2006). Memory and mystery: The cultural selection of minimally counterintuitive narratives. *Cognitive Science*, 30(3), 531-553.

PAIVA, G. J. (2007). Psicologia cognitiva e religião. *Revista de estudos da Religião*, 183-191.

PIAGET J. (1978). *A formação do símbolo na criança*. Rio de Janeiro: Zahar; edição original de 1946.

PURZYCKI, B. G., & WILLARD, A. K. (2016). MCI theory: A critical discussion. *Religion, Brain & Behavior*, 4(3), 207-248.

PYYSIÄINEN, I. (2003). *How Religion Works. Towards a new cognitive science of religion*. Leiden: Brill.

SHERMER, M. (2012). *Cérebro & crença*. São Paulo: JSN Editora.

WISEMAN, R. (2011). *Paranormality: Why We See What Isn't There*. Macmillan.

WOLPE, J. (1958). *Psychotherapy by reciprocal inhibition*. Stanford, CA: Stanford University Press.

ZANGARI, W.; MARALDI, E. O.; MARTINS, L. B.; MACHADO, F. R. (2017). Psychosocial and Cognitive Approaches to Religious Fanaticism: an Integrative Perspective. In: IAPR Conference, Hamar, Noruega. Program and Abstract Book - International Association for the Psychology of Religion, 2017. v. 1. p. 19-20.

#### **Agradecimento:**

O autor agradece à FAPESP (processo 2012/02884-0) pelo apoio financeiro.

# Associação entre religiosidade e depressão: uma análise histórica e de resultados na psicologia

Association between religiosity and depression: a historical analysis from results in psychology

*Alexandre Nascimento<sup>1</sup>  
Mariana Sena Nascimento<sup>2</sup>*

## RESUMO

---

Na atualidade, a experiência religiosa está sendo destacada como elemento importante na vida dos indivíduos, despertando interesse entre os pesquisadores, principalmente por evidenciarem associações com a depressão. Assim o objetivo deste estudo é verificar a associação entre religiosidade e depressão, destacando sua relação histórica e de resultados na psicologia. O fator histórico do tema da religiosidade aparece na literatura da Psicologia desde o início do século XX, com diversas abordagens de diferentes autores. Em relação a associação entre religiosidade e depressão, inúmeros estudos apresentam resultados positivos, assim como alguns estudos apresentam resultados negativos entre essas variáveis. Contudo podemos concluir que a religiosidade, é fator protetor para depressão e que na maioria dos casos contribui para diminuir os níveis da doença.

---

**Palavras-Chaves:** Religião. Depressão. Psicologia. Saúde mental.

---

## ABSTRACT

---

Nowadays, the religious experience is being highlighted as playing an important role in the human being. It has been arising interest among researchers, especially those who pointed out associations with depression. Therefore, the aim of this work is to verify the association between religiosity and depression, focusing on its historical relation and from published results in psychology. The historical theme of religiosity appears in the psychological literature dated back from the beginning of the XX century. It has been regarded with different approaches from various authors. In relation to the association between religiosity and depression, many studies show positive results. However, there are a couple of studies which show negative results between these variables. In conclusion, religiosity is a protector factor for depression and in abounding reported cases it helped to diminish the levels in this mood disorder.

---

---

<sup>1</sup> Universidade do Estado de Santa Catarina – UDESC. Contato: prof.alexandrenascimento@gmail.com .

<sup>2</sup> Graduada em Estética e Cosmética. Contato: marianasenanascimento@hotmail.com . Submetido em 31/08/2018; aceito em 08/04/2019.

**Keywords:** Religion.Depression.Psychology.Mental health.

---

## Introdução

Por um longo tempo, a religiosidade foi ignorada no meio científico, tendo como justificativa o fato de serem áreas de estudos distintas e opostas (MELO et al., 2015; STROPPA 2009). Atualmente, ainda predominam no âmbito da ciência concepções racionalistas e mecanicistas que tendem a desvalorizar aquilo que não pode ser totalmente mensurado, previsto ou controlado pela tecnologia e pela razão (MELO et al., 2015; FLECK, BORGES, BOLOGNESI, & ROCHA, 2003).

Entretanto, na atualidade, os fenômenos relacionados à experiência religiosa estão sendo destacados como elementos importantes na vida diária dos indivíduos, despertando interesse entre os pesquisadores, principalmente por evidenciarem associações com a saúde e especificamente com a depressão (ZERBETTO et al., 2017; GOMES et al., 2015).

A depressão é um grave transtorno mental (DARRAJ et al., 2018). Geralmente é caracterizado por tristeza, perda de interesse em atividades e diminuição de energia (DARRAJ et al., 2018; RESENDE et al., 2013). Globalmente, estima-se que quase 350 milhões de pessoas sofram de depressão (WORLD HEALTH ORGANIZATION, 2015).

O estudo de Kessler et al, (2007) relatou que depressão afeta uma em cada cinco pessoas ao longo da vida, com a maioria dos casos começando durante o período da adolescência e se fortalecendo na fase adulta, tornando-se muitas vezes o principal contribuinte para o ônus global da doença em jovens com menos de 25 anos (PATWARDHAN et al., 2017).

Assim, a saúde mental demonstra-se de fundamental relevância para a vida humana. Segundo estudos, doenças mentais começam a aparecer já na fase da adolescência, podendo acarretar consequências negativas no decorrer do desenvolvimento desses indivíduos e afetar ainda a sua capacidade produtiva e de inserção social quando adultos (MATSUKURA, 2014; LOBIN, 2012; HUMENSKY et al., 2010).

Pois frequentemente a depressão associa-se a comportamentos de risco como delinquência, promiscuidade, tabagismo, abuso de álcool e drogas, transtornos alimentares, violência, transtornos de conduta, suicídio, entre outros fatores demográficos (RESENDE et al., 2013).

Desta forma, o objetivo deste estudo é verificar a associação entre religiosidade e depressão, destacando sua relação histórica e de resultados na psicologia. Sendo este um tema inovador, vislumbrou-se a possibilidade de se apontar contribuições para o avanço do conhecimento na área da psicologia e Teologia.

## Definições dos termos: religião, religiosidade e espiritualidade

As definições dos termos religião, religiosidade e espiritualidade têm gerado debates e divergências ao longo da história. Já no início do século XX, foram identificadas dezenas de definições diferentes de religião (ALMEIDA et al., 2010).

Assim, antes de se verificar estas associações, é necessário definir os termos, pois devido a sua natureza abstrata, observa-se que os estudos ainda carecem de maior precisão quanto sua definição e delimitação (FLECK et al., 2003).

A literatura apresenta definições clássicas (SILBERMAN, 2003; AMATUZZI, 2001; MAUGANS, 1996; FRANKL, 1991; ALLPORT, 1960), das quais adotou-se para este estudo que a religiosidade é o quanto um indivíduo acredita, segue e pratica uma determinada religião (FLECK et al., 2003; KOENIG et al., 2001).

A espiritualidade é definida como uma busca pessoal pela compreensão das questões últimas acerca da vida, do seu significado, e da relação com o sagrado e o transcendente, podendo ou não conduzir ou originar rituais religiosos e formação de comunidades (KOENIG et al., 2001). E a religião, foi definida como um sistema organizado de crenças, práticas, rituais e símbolos destinados a facilitar a proximidade com o sagrado e o transcendente (KOENIG et al., 2001).

## Histórico da relação entre Religiosidade e Psicologia

Nas últimas décadas ocorreu um aumento do interesse dos pesquisadores pela religiosidade e sua relação com a saúde mental. Estudos afirmam que a idéia de que religião a psicologia e psiquiatria sempre estiveram em conflito é senso comum (STROPPA et al., 2008).

Assim como a oposição entre a iluminada medicina e a teologia obscurantista, entre o médico humanista e o religioso cruel, são mitos (STROPPA et al., 2008). Na realidade, a história da religião e a atenção a pessoas sofrendo de doenças físicas ou mentais têm muitos pontos em comum. Na civilização ocidental, cuidados a pessoas enfermas surgiram dentro dos mosteiros medievais e organizações religiosas proveram alguns dos primeiros e melhores cuidados aos portadores de sofrimento mental (MOREIRA-ALMEIDA et al., 2006).

Da idade média ao século passado, ordens religiosas criaram e mantiveram a uma parcela dos hospitais da Europa e América. O primeiro hospital destinado aos cuidados de enfermos mentais foi construído em Valência, na Espanha em 1409, dirigido por religiosos. No Brasil, a grande maioria dos primeiros hospitais foi construída e mantida por grupos religiosos (KOENIG et al., 2001).

O tema da religiosidade aparece na literatura de Psicologia desde o início do século passado, com diversas abordagens de diferentes autores. A partir dos séculos XIX e XX, alinhados com alguns intelectuais desenvolveram críticas e tomaram como patológicas várias experiências religiosas. Embora alguns psiquiatras tivessem uma visão positiva da religiosidade, como Carl Gustav Jung, a postura negativa era predominante (KOENIG et al., 2001). Assim a religiosidade era equivalente ao pensamento irracional e ao distúrbio emocional, pois quanto menos religiosas as pessoas fossem, mais emocionalmente saudáveis elas seriam.

Segundo Moreira - Almeida, (2006) psiquiatras e psicólogos tendem a ser menos religiosos que a população em geral. Com isso, profissionais de saúde não recebem treinamento adequado para lidar com questões religiosas na prática clínica. Por esse motivo, têm maiores dificuldades em entender pacientes com comportamentos e crenças religiosas.

Atualmente ocorre uma tendência favorecendo a reaproximação da religião, psicologia e psiquiatria, desenvolvendo habilidades para compreensão de fatores religiosos que influenciam a saúde física e mental.

## Associações positivas entre religiosidade e depressão

Alguns estudos relatam que a religiosidade possui relações diretas na influência da vida saudável do indivíduo como: diminuição do consumo de drogas, sexo mais seguro, maior bem-estar, superação de crises, menores índices de depressão e ansiedade, menores índices de suicídio, evolução clínica favorável, menor risco de doença cardiovascular, menores valores de

pressão arterial, redução da incidência de câncer, entre outros fatores (GOMES, 2015; DEWES et al. 2013; KOENIG et al. 2014; SHMUELI et al. 2007; DALGALARRONDO, 2006).

Estudos sugerem ainda que estes benefícios são decorrentes dos princípios adotados por escolhas de estilo de vida, apoio social, sistema de crenças e adoção de princípios éticos (GOMES et al., 2015; MELO et al., 2012). Dessa maneira, se fortalece a hipótese de que a religião surge como fator positivo associado à saúde mental, especificamente a depressão.

Tendo em vista todos estes aspectos, alguns estudos apresentam uma associação positiva entre religiosidade e sintomas da depressão, tais como, menor depressão, menor uso de substâncias ilícitas e lícitas, menor tendência ao suicídio, maior nível de satisfação e alegria, assim como outros aspectos (NOONEY, 2005).

Constatamos que grande parte dos estudos têm investigado as relações da religiosidade na população adulta, sendo estes em sua maioria estudos internacionais (JAHN et al., 2017; SANTOS et al., 2014; CUNHA et al., 2014). Estudos de ensaios em adultos demonstraram que as intervenções com atividade física podem reduzir os sintomas de depressão, com efeitos moderados a grandes (STUBBS et al., 2016; SCHUCH et al., 2016, COONEY et al., 2013).

Estudos têm apresentado que o grau de religiosidade de um indivíduo pode estar associado a menores índices de depressão, onde a alta religiosidade atenua os sintomas de depressão e ansiedade, fornecendo um sistema de apoio social e de mecanismo de enfrentamento a doença, fornecendo perspectivas positivas sobre situações estressantes (MORENO et al., 2013; SCHNALL et al., 2012).

Este grau de religiosidade pode ser medido pela frequência e participação em atividades organizacionais (religiosidade organizacional), pela prática religiosa privada (religiosidade não organizacional) e pelo nível de importância da religião nas decisões na vida diária “Religiosidade Intrínseca” (KOENIG et al., 2010; STROPPA et al., 2008), sendo assim, evidências científicas sugerem que a religiosidade está positivamente correlacionada a saúde mental (LEVIN, 2010).

Estudos vêm apresentando que maior frequência regular a serviços religiosos pode ser associada à diminuição dos sintomas da depressão e ansiedade (SCHNALL, et al., 2012). Outros resultados também indicaram que a prática religiosa, assim como a Religiosidade Intrínseca melhoram os índices de depressão (STROPPA et al., 2013; REW et al., 2006; DALGALARRONDO, 2006).

Com isso, alguns fatores podem ajudar a explicar estas associações. O apoio social é um destes, onde ajuda a amenizar os efeitos da solidão fortalecendo emoções positivas, como otimismo, generosidade e propósito maior, que ajudam a atenuar os sintomas da depressão ou podem mudar o curso da doença em longo prazo (KOENIG et al., 2014, MILLER et al., 2003).

As pesquisas mais recentes têm procurado investigar a relação existente entre depressão e diversos grupos religiosos, níveis de envolvimento religioso e o quanto esse envolvimento pode influenciar sob eventos negativos da vida (KOENIG et al., 2001).

Assim a associação entre religiosidade e depressão se mantém em destaque positivo entre diferentes faixas etárias, gêneros ou etnias (KOENIG et al., 2001).

### **Associações negativas entre religião e depressão**

Embora existam estudos associando a religiosidade como fator positivo contra a depressão, há ainda dúvidas a serem investigadas. Alguns estudiosos argumentam que a religiosidade gera níveis de culpa, diminui a autoestima e possui ideologias voltadas para a repressão da raiva (ALVES et al., 2010; DALGALARRONDO et al., 2007). Além disso, dependendo da crença religiosa, o indivíduo pode apresentar resistência à busca de tratamentos médicos e rejeição a diagnósticos clínicos, dificultando sua recuperação (KOENIG

et al., 2001). Enquanto alguns autores veem a religião como um perpetrador de má saúde mental (ALVES et al., 2010).

Sendo assim, ainda existem estudos que apresentam a influência negativa da religiosidade no tratamento da depressão devido a crenças de que há um Deus punitivo, da insatisfação com sua religião ou da decepção com sua comunidade religiosa (MOREIRA-ALMEIDA et al., 2006; KOENIG et al., 2001).

## Conclusão

A Depressão é o mais comum e tratável dos problemas mentais (STROPPA et al., 2008). Apesar de observações clínicas há mais de um século já sugerirem uma relação entre religiosidade e depressão, essa ainda é uma variável pouco incluída em estudos epidemiológicos de sintomas e transtornos depressivos (MOREIRA-ALMEIDA et al., 2006; KOENIG et al., 2004).

Desse modo, no presente estudo, a religiosidade apresentou-se como fator determinante para diminuição dos níveis de depressão na população geral, tornando-se uma ferramenta importante de apoio no combate à doença.

Após verificar alguns estudos sobre religiosidade e depressão, podemos concluir que a religiosidade é fator protetor para depressão e que contribui para diminuir os níveis da doença. Nossos resultados são importantes para área da Psicologia e Teologia, pois contribuem para um melhor entendimento de fatores que podem estar relacionados à depressão na população geral. Contudo ressalta-se a necessidade de realizar mais estudos sobre o tema, a fim de se determinar quais os principais mecanismos de resposta para explicar a causa desta influência.

## Referências

- ALMEIDA, A.M.; IPINSKY, I.; ALESKI, M.; LARANJEIRA, R. Envolvimento religioso e fatores sociodemográficos: resultados de um levantamento nacional no Brasil Religious involvement and sociodemographic factors: a Brazilian national survey. *Rev Psiq Clín*, v. 37, n.1, p.12-25, 2010.
- ALLPORT, G. W. The religious context of prejudice. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v.5, p. 447–457, 1960.
- AMATUZZI, M.M. Pesquisa fenomenológica em psicologia. In HOLANDA, A.F.; BRUMS, M.A.T. (Orgs.). *Psicologia e pesquisa fenomenológica*. Reflexões e perspectivas. Ômega Editora, v.15, p.15-22, 2001.
- ALVES, R.R.N. The influence of religiosity on health. *Ciência Saúde Coletiva*, v.15, n.4, p. 215-231, 2010.
- COONEY, G.M.; DWAN, K.; GREIG, C.A. Exercise for depression. *Cochrane Database Syst Rev*. n.9, p.43-66, 2013.
- CUNHA, M.N.; NETO, R.G.; OLIVEIRA, CH. Religiosidade e desempenho escolar: O caso de jovens brasileiros da região metropolitana de Belo Horizonte. *Pesquisa e planejamento econômico*, v. 44, n.1, p.25-36, 2014.
- DARRAJ, H.M.D.A.; SALIH, M.; MAHFOUZ, P.H.D.B.; RASHAD, A.L.; SANOSI, M.D.C.; MOHAMMED, B.M.D.D.; ABDULLAH, M.D. The effects of an educational program on depression literacy and stigma among students of secondary schools in Jazan city, 2016 A cluster-randomized controlled trial study protocol. *Medicine* v.97, n.18, p.1-4, 2018.

DEWES, O.; SCRAGG, R.; RAINA, E. C. The association between church attendance and obesity-related lifestyle behaviours among New Zealand adolescents from different Pacific Island ethnic groups. *Journal of Primary Health Care*, v.5, n.4, p. 290-300, 2013.

DALGALARRONDO, P. Relações entre duas dimensões da vida: saúde mental e religião. *Rev Bras Psiquiatr*, v.28, n.3, p.177-8,2006.

DALGALARRONDO, P. Estudos sobre religião e saúde mental realizados no Brasil: histórico e perspectivas atuais. *Rev Psiq Clín*, v.34, n.1,p. 25-33,2007.

FLECK, M.P.A.; BORGES, Z.N.;BOLOGNESI,G.; ROCHA,N.S. Desenvolvimento do WHOQOL, módulo espiritualidade, religiosidade e crenças pessoais. *Revista de Saúde Pública*, v.37, n.4, p. 446-445, 2003.

FRANKL, V. E. Em busca de sentido: Um psicólogo no campo de concentração. 2ª ed. São Leopoldo: *Sinodal e Petrópolis*. Vozes, 1991.

GOMES, B.M.; REZENDE, M.M.; CUSTÓDIOM.E.; HELENOV.G.M.; SERAFIM,P.A.; DAVID, F.V. Adolescência, drogas e religiosidade no município de São Paulo – Brasil. *Bol. psicol*, v.65,n.142, 2015.

HUMENSKY, J.; KUWABARA, S.A.; FOGEL, J.; WELLS, C.; GOODWIN, B.; VAN, V.B.W. Adolescents with depressive symptoms and their challenges with learning in school. *J Sch Nurs*, v.26, n.5, p. 377-92, 2010.

JAHN, M.G.;AGLIO,D.D.Religiosity in Brazilian Adolescents *Revista de Psicologia da IMED*, v. 9, n. 1, p.38-54, 2017.

KESSLER, RC.; ANGERMEYER, M.; ANTHONY, J.C.; DE, GRAAF, R; DEMYTTENAERE, K; GASQUET, I. Lifetime prevalence and age-of-onset distributions of mental disorders in the World Health Organization's World Mental Health Survey Initiative. *World Psychiatry*, v. 6, p.168 -176, 2007.

KOENIG, H.G.; BERK, L.S.; DAHER, N.S.; PEARCE, M.J.; BELLINGER, D.L.; ROBINS, C.J. Religious involvement is associated with greater purpose, optimism, generosity and gratitude in persons with major depression and chronic medical illness. *Journal of Psychosomatic Research*, v.77, n.2, p.135–143, 2014.

KOENIG, H.G.; GEORGE L.K.; TITUS P. Religion, spirituality, and health in medically ill hospitalized older patients. *J Am Geriatr So*, v.52, n.4, p.554-62, 2004.

KOENIG, H.G. Religion, spirituality, and medicine: research findings and implications for clinical practice. *South Med J*, v. 97, n. 12, p.1194-200, 2010.

LEVIN, JEFF. "Religion and Mental Health: Theory and Research" *International Journal of Applied Psychoanalytic Studies*, v.7, n.2, p.102-115, 2010.

LOBIN, L. Depression in adolescents: epidemiology, clinical manifestations and diagnosis. *Uptodate*, v. 21, p.133-135, 2012.

MAUGANS, T.A. The spiritual history. *Arch Fam Med*, v. 5, n.6, p.11-35, 1996.

MATSUKURA, S.T.; TAÑO, L.B. Os centros de atenção psicossocial infanto juvenis: características organizacionais e oferta de cuidados. *Rev. de terapia ocupacional*, v. 25, n. 3, 2014.

MELO, E.N.; MENESES, A.S.; SILVA, A.G. Wanderley Júnior RS, Barros MVG. Associação entre religiosidade, atividade física e comportamento sedentário em adolescentes. *Rev Bras Ativ Fis Saúde*, v.17, n., p.359-69, 2012.

MELO, F.C.; SAMPAIO, S.I.; SOUZA, A.L.D.; PINTO, S.N. Correlação entre religiosidade, espiritualidade e qualidade de vida: uma revisão de literatura. *Revista estudo e pesquisa em psicologia*, v. 15, n. 2, p. 447-464, 2015.

MILLER, W.R.; THORESEN, C.E. Spirituality, religion, and health. An emerging research field. *American Psychologist*, v.58, n.1, 24-35, 2003.

MORENO O AND CARDEMIL, E. Religiosity and Mental Health Services: An Exploratory Study of Help Seeking Among Latinos. *Journal of Latina/o Psychology*, v. 1, n.1, p. 53–67, 2013.

MOREIRA, A, NETO, F.L.; KOENIG, H.G. Religiousness and mental health. *Rev Bras Psiquiatr*, v. 28, n.3, p.242-50, 2006.

NOONEY, J.G. Religion, stress, and mental health in adolescence: Findings from add health. *Review of Religious Research*, v.46, p. 341- 354, 2005.

PATWARDHAN, I ; W. ALEX, M.; JUKKA SAVOLAINEN, J.; MARY, B.; MIETTUNEN, J.; JARVELIN, M. Childhood cumulative contextual risk and depression diagnosis among young adults: The mediating roles of adolescent alcohol use and perceived social support. *Journal of Adolescence*, v. 60, p. 16-26, 2017.

RESENDE, C.; SANTOS, E.; SANTOS, P.; FERRÃO, A. Depressão nos adolescentes – mito ou realidade? *Nascer e Crescer*, v. 22, p. 85-105, 2013.

REW, L.; ED, R.N.Y.; JOEL, W.L.L.B. A systematic review of associations among religiosity/spirituality and adolescent health attitudes and behaviors. *Journal of Adolescent Health*, v.38, p. 433-442, 2006.

STROPPA, A. ; MOREIRA, A. Religiosidade e espiritualidade no transtorno bipolar do humor. *Revista de Psiquiatria Clínica*, v.36, n.5, p. 190-196, 2009.

SILBERMAN, I. Spiritual role modeling: The teaching of meaning systems. *The International Journal for the Psychology of Religion*, v.13, n.3, p. 175–195, 2003.

STROPPA, A. ; MOREIRA, A. Religiosidade e espiritualidade no transtorno bipolar do humor. *Revista de Psiquiatria Clínica*, v.36, n.5, p. 190-196, 2008.

SHMUELI, A.; TAMIR, D. Health behavior and religiosity among Israeli jews. *Isr Med Assoc J*, v.9, n.10, p.703-718, 2007.

SANTOS, C.N; ABDALA, A.G. Religiosity and health-related quality of life of elderly in a city in Bahia, Brazil. *Rev. Bras. Geriatr. Gerontol*, v.17, n.4, p.795-805, 2014.

STUBBS, B.; SCHUCH, F.; VANCAMFORT, D.; RICHARDS, J.; ROSENBAUM, S.; WARD, P. Exercise as a treatment for depression: a meta-analysis adjusting for publication bias. *Journal of Psychiatric Research*, v. 77, p. 42–51, 2016.

SCHUCH, F.; DESLANDES, A.; STUBBS, B.; GOSMANN, N.; DA SILVA, C.; FLECK, M. Neurobiological effects of exercise on major depressive disorder: a systematic review. *Neuroscience & Biobehavioral Reviews*, v.61, p.1–11, 2016.

SCHNALL, E.; KALKSTEIN, S.; FITCHETT, G.; SALMOIRAGO-BLOTCHER E, OCKENE, J.; TINDLE, H.A. Psychological and Social Characteristics Associated with Religiosity in Women's Health Initiative Participants. *Journal of Religion and Health*, v.51, n.1, p. 20–31, 2012.

STROPPIA, A. ; MOREIRA, A. Religiosidade e espiritualidade no transtorno bipolar do humor. *Revista de Psiquiatria Clínica*, v.36, n.5, p. 190-196, 2008.

STROPPIA, A.; MOREIRA, A.A. Religiosity, mood symptoms, and quality of life in bipolar disorder. *Bipolar Disord*, v.15, n.4, p.385-93, 2013.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. *Mental disorders fact sheet N°396*. Available at: <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs396/en/>. Acesso Julho 15, 2015.

ZERBETTO, R.S, GONÇALVES, S.M.A.; SANTILE,N.; GALERA, F.A.S.; ACORINTE, C.A; GIOVANNETTI, G. Mecanismos de influência positiva sobre a vida e tratamento do alcoolista. *Religiosidade e espiritualidade*, v.21, n.1, p.1-8, 2017.

# Quando a ideia se autorreconhece: psique e autoconsciência em Carl Gustav Carus<sup>1</sup>

When the Idea acknowledges itself: psyche and self-awareness in Carl Gustav Carus

*Sidnei Vilmar Noé<sup>2</sup>*

## RESUMO

---

Carl Gustav CARUS [\*1789 – Leipzig; † 1869 – Dresden] é um representante tardio do Romantismo Alemão. Situa-se teoricamente em uma linha que se estende desde PLATÃO (se bem que, com uma incursão decisiva em ARISTÓTELES) até F. W. J. von SCHELLING, passando por G. W. LEIBNIZ, J. G. von HERDER e, especialmente J. W. von GOETHE. O autor apresenta, ao longo de toda a sua obra, uma compreensão de um mundo «orgânico» em que tudo está intrinsecamente inter-relacionado. Isto, porque há um princípio, uma potência, uma ideia absoluta, que subjaz a tudo e quer se realizar em ato através de todas as manifestações da vida, passíveis de apreensão pelos sentidos. Esta ideia absoluta, em última análise, é o próprio deus. No ser humano esta potência pode se realizar em seu sentido pleno, através do percurso que parte de um estágio de inconsciência absoluta, passando por uma inconsciência relativa, até chegar à autoconsciência. Esta autoconsciência é idêntica, se bem que jamais possa alcançá-la plenamente, à consciência do fundamento da ideia que lhe deu origem; portanto, do próprio deus. Dela o ser humano emana e a ela, assim como as demais formas de vida, retorna, não sem deixar um rastro subjetivo no aprimoramento da própria ideia, através da sua mais ou menos bem-sucedida realização ao longo da vida.

---

**Palavras-chave:** Psique, autoconsciência, Romantismo Alemão, Carl Gustav Carus.

---

## ABSTRACT

---

Carl Gustav CARUS [\* 1789 - Leipzig; † 1869 - Dresden] is a late representative of German Romanticism. It lies theoretically in a line that comes from PLATO (albeit with a decisive incursion into Aristotle) to F. W. J. von SCHELLING, through G. W. LEIBNIZ, J. G. von HERDER, and especially J. W. von GOETHE. The author presents throughout his entire work an understanding of an "organic" world in which everything is intrinsically interrelated. This is because there is a

---

<sup>1</sup> Palestra Realizada na XXIV SEMANA DE FILOSOFIA DA UFJF (21-25/05/2018). Cf.: [https://www.sympla.com.br/xxiv-semana-de-filosofia-da-ufjf\\_278148](https://www.sympla.com.br/xxiv-semana-de-filosofia-da-ufjf_278148) (visitado em 05.06.2018).

<sup>2</sup> Professor Associado da Universidade Federal de Juiz de Fora, atuando nos Programas de Pós-graduação em Ciência da Religião e em Filosofia, pesquisando e lecionando especialmente na área de Psicologia da Religião. Contato: sidnei.noe@ufjf.edu.br . Submetido em 05/06/2018; aceito em 05/04/2019.

principle, a power, an absolute idea, which underlies everything and wants to be fulfilled through all the manifestations of life, apprehended by the senses. This absolute idea, at least, is God himself. In the human being this power can be realized in its full sense, through the course that starts from a stage of absolute unconsciousness, passing through a relative unconsciousness, until reaching the self-consciousness. This self-consciousness is identical, though he never can reach it fully, to the awareness of the ground of the idea that gave rise to him; therefore, of God himself. From it the human being, as well as other forms of lives, emanates and to it he returns, not without leaving a subjective trace in the improvement of the idea itself, through its more or less successful realization throughout his own life.

---

**Keywords:** Psyche, Self-awareness, German Romanticism, Carl Gustav Carus.

---

## 1. Introdução à questão hermenêutica

Por que ocupar-se com o resgate de um autor absolutamente desconhecido no contexto lusófono, bastante ignorado internacionalmente e, visto com arrogância, que beira à «eutanásia acadêmica», em sua própria terra natal? Se não, como compreender a afirmação de uma resenha de um livro publicado recentemente sobre o autor<sup>3</sup>: “[c]omo um cientista da natureza a ser levado a sério, CARUS já não contava entre seus contemporâneos.”<sup>4</sup>

Esta pergunta remete à questão hermenêutica que subjaz a qualquer trabalho, especialmente no contexto das ciências do espírito, notoriamente na Filosofia, sobre o impulso que acendeu a «fagulha» inicial para ressuscitar do ostracismo à vida, a obra de um autor que prenuncia, enquanto artista, médico, filósofo, psicólogo e escritor, um considerável legado para a compreensão do desdobramento do pensamento ocidental, sob o viés do Romantismo, em sua expressão tudesca tardia.

Fui agraciado há dez anos com uma bolsa CAPES de estágio pós-doutoral com um projeto que basicamente se perguntava sobre a gênese histórico-filosófica do conceito de *inconsciente*. Como lócus, que sempre me acolheu amigavelmente, escolhi minha segunda *alma mater* a Philipps-Universität Marburg (porque a primeira sempre foi e será a EST, em São Leopoldo). Esta Universidade (fundada em 1º. de julho de 1527) vem me alimentando do «hidromel», pelo qual tanto o meu espírito irrequieto anseia, desde os tempos de estudante de Teologia, no intercâmbio e, mais tarde, no doutorado.

Ora, por este lugar tão aprazível e belo vagaram outrora os irmãos GRIMM, em sua busca pelas estórias e lendas que os aldeões contavam à prole e que nos descortinam um mundo mágico de sonho e fantasia, que ainda hoje nos encanta. Lá também se encontra a “Casa do Romantismo” (*Haus der Romantik*), dedicada ao círculo de amigos de Bettina e Clemens Brentano, composto por Karoline von Günderode, Sophie Mereau, Achim von Arnim, Leonhard e Friedrich Creuzer, Karl Wilhelm Justi, Friedrich Carl von Savigny e pelo Pastor Bang. Além disso, é o lar da “coleção de pesquisa em Ciência da Religião” (*Religionskundliche Sammlung*), fundada em 1927, pelo teólogo e filósofo da religião, Rudolf Otto, cuja *opera magna*, “das Heilige”<sup>5</sup> é certa- e amplamente conhecida.

---

<sup>3</sup> Cf. Jutta MÜLLER-TAMM, *Kunst an Gipfel der Wissenschaft. Ästhetische und –wissenschaftliche Weltaneignung bei Carl Gustav Carus*. (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte I [234]). Berlin - New York : de Gruyter, 1995. 254 pp.

<sup>4</sup> “Als ernstzunehmender Naturwissenschaftler galt Carus seinen Zeitgenossen nicht.” Cf. J. OSINSKI/J. MÜLLER-TAMM, *Studien zu Carl Gustav Carus*, p. 348.

<sup>5</sup> Cf. R. OTTO, *O Sagrado*, 1917.

Pois bem, conforme prometido no projeto de estágio pós-doutoral, este período redundou em duas publicações, igualmente ignoradas, como as do autor estudado: “*Am Anfang war das Es: Zur psychophilosophischen Vorgeschichte der Unterscheidung von bewusst und unbewusst vor dem Aufkommen der Tiefenpsychologie*”<sup>6</sup> e o “Inconsciente é a chave para o consciente”<sup>7</sup>. Ao lado destas publicações, iniciei em 2017 um projeto de tradução das principais obras de C. G. CARUS e que no momento já conta com a tradução da obra do autor de 1846, “*Psyche: zur Entwicklungsgeschichte der Seele*” (516 pp. em alemão-gótico)<sup>8</sup> e da obra tardia de 1866, “*Vergleichende Psychologie oder Geschichte der Seele in der Reihenfolge der Thierwelt*” (339 pp.)<sup>9</sup>. A próxima obra a ser traduzida é intitulada “*Natur und Idee oder das Werdende und sein Gesetz: eine philosophische Grundlage für die spezielle Naturwissenschaft*”, de 1861 (532 pp.)<sup>10</sup>.

Minha atenção voltou-se especialmente a este autor em função justamente do processo de reconstrução do caminho do conceito de *inconsciente* ao longo da história do pensamento ocidental: deparei-me com o fato de que suas raízes mais remotas seguramente encontram-se em Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, com sua compreensão das *petites perceptions*, que escapam ao discernimento *clare et distincte*.<sup>11</sup> O caminho do desenvolvimento do conceito foi retraçado pormenorizadamente no primeiro artigo referido<sup>12</sup> e, no contexto desta exposição não poderá ser retomado com o rigor devido.

Basta-nos enfatizar aqui, de modo especial, como C. G. CARUS chegou até a formulação do célebre mote “o inconsciente é a chave [hermenêutica] para o consciente”<sup>13</sup>, a partir de sua *opus magnum*, recém traduzida, *Psyche* (porém, ainda, não publicada!). Neste contexto, é necessário dizer, que a reinterpretção do conceito chave «inconsciente», pelo Romantismo, representou nada menos que um *Kehrpunkt* (ponto de virada) na história do pensamento ocidental:

Não é nenhum exagero afirmar que o Romantismo é de fato o lar espiritual do conceito de inconsciente. Dito de maneira pontiaguda é possível afirmar que, no empuxo da *Tempestade e Ímpeto*, a relação entre os conceitos consciente e inconsciente se inverteu: se até então o inconsciente era considerado uma mancha opaca à luz do consciente, a qual deveria ser alumada, a partir de agora, o consciente é concebido como um mero fecho de luz em meio à escuridão que tudo envolve do inconsciente. Soma-se a isso uma distinção decisiva no uso das palavras: a luz passa a ser vista não exclusivamente de modo positivo e as trevas, de modo negativo. Ao contrário, a partir de agora o reino das sombras da alma passa a ser visto como a verdadeira câmara dos tesouros do divino no ser humano.<sup>14</sup>

<sup>6</sup> Cf. S. V. NOÉ, *Am Anfang war das Es...*, 2013. Trad.: “No princípio era o *ich* acerca da pré-história psicofilosófica da distinção entre consciente e inconsciente antes do começo da Psicologia do Profundo”.

<sup>7</sup> Cf. S. V. NOÉ, *O inconsciente é a chave para o consciente...*, 2015.

<sup>8</sup> Cf. C. G. CARUS, *Psyche...*, 1846. Trad.: “Psique: acerca da história do desenvolvimento da alma”.

<sup>9</sup> Cf. C. G. CARUS, *Vergleichende Psychologie...*, 1866.

<sup>10</sup> Cf. C. G. CARUS, *Natur und Idee...*, 1861. Trad.: “Natureza e ideia ou o devir e sua lei: um fundamento filosófico para a ciência natural em especial”.

<sup>11</sup> G. W. LEIBNIZ, *Neue Abhandlungen zum menschlichen Verstand*, p. 10 s.

<sup>12</sup> Cf. S. V. NOÉ, *Am Anfang war das Es...*, 2013.

<sup>13</sup> Cf. S. V. NOÉ, *O inconsciente é a chave para o consciente...*, 2015.

<sup>14</sup> Texto original: “Es ist keine Übertreibung zu behaupten, dass die Romantik die eigentliche geistige Heimat des Begriffes des Unbewussten ist. In zugespitzter Form kann man sagen, dass im Zuge des *Sturm und Drangs* sich das Verhältnis zwischen den Begriffen Bewusst und Unbewusst umkehrte: war bis dato das Unbewusste ein dunkler Fleck im Lichte des Bewussten, das es zu illuminieren galt, ist von nun an das Bewusste lediglich ein heller Strahl in der allumfassende Dunkelheit des Unbewussten. Dazu kommt ein entscheidender Unterschied im Sprachgebrauch: Licht ist nicht mehr ausschliesslich positiv und Dunkelheit

## 2. Breve introdução à vida e obra de Carl Gustav Carus<sup>15</sup>

O polímata, médico, pintor, filósofo e escritor C. G. CARUS (nascido em 1789, em Leipzig e falecido em 1869, em Dresden), aos 22 anos, já possuía dois doutorados, um em Filosofia e outro em Medicina, junto à Universidade de Leipzig, onde também começou a lecionar anatomia comparada. Em 1817 foi convocado para a função de médico-obstetra e diretor da maternidade de Dresden, onde foi cofundador, no ano seguinte, da Academia de Medicina Cirúrgica e que leva o seu nome até hoje como Hospital de Clínicas Universitário Carl Gustav Carus.

Como pintor, foi influenciado especialmente por Caspar David FRIEDRICH (1774-1840) e por Johan Christian DAHL (1778-1857), com os quais também manteve laços de amizade pessoais, fazendo a transição entre o Romantismo tardio e o Realismo, através de representações paisagísticas.

Enquanto filósofo, trata-se de um dos últimos representantes da *filosofia natural romântica* e, de modo geral, também é situado sob a categoria do *idealismo mágico*<sup>16</sup>, característico do Romantismo Inicial, cujo expoente mais notório foi NOVALIS (Georg Philipp Friedrich von HARDENBERG, 1772-1801). Segundo D. BRINKMANN<sup>17</sup>, C. G. CARUS é um representante de um conceito *vital* de inconsciente<sup>18</sup> e, do ponto de vista da história da ciência, “o primeiro a apresentar uma sistematização da história do inconsciente”.<sup>19</sup> Destarte, situa-se na linha Arthur SCHOPENHAUER e de Georg BÜCHNER: “They represent variations on the same theme. For all three, the psyche is guided by irrational impulse, but the impulse itself is part of a larger natural order that is conceived along broadly Goethean lines”.<sup>20</sup>

Suas fontes mais remotas, todavia, situam-se na filosofia de PLATÃO, especialmente no que concerne ao conceito de «ideia em si» ou «ideia absoluta»; em ARISTÓTELES, no que diz respeito aos conceitos de “entelêquia” e da distinção entre “potência e ato”; em G. W. LEIBNIZ, precisamente em função do conceito de “mônada” ou “monas”; em F. W. J. von SCHELLING, no que se refere à “ação da natureza em si”<sup>21</sup>; e, especialmente, e de modo muito idiossincrático, em J. W. von GOETHE, com o qual manteve uma amizade pessoal e que cabalmente corrobora, aos olhos de C. G. CARUS, como a genialidade do artista é capaz de

---

negativ. Im Gegenteil: von nun an wird das Schattenreich der Seele als die wahre Schatzkammer des Göttlichen im Menschen angesehen.” Cf. S. V. NOÉ, *Am Anfang war das Es...*, p. 194.

<sup>15</sup> Em 2009/10 foi prestada uma homenagem ampla à sua vida e obra completa, através de exposições, acompanhadas de duas publicações científicas, na cidade de Dresden (*Staatliche Kunstsammlungen, Galerie Neue Meister*) e em Berlim (*Staatliche Museen zu Berlin, Alte Nationalgalerie*).

<sup>16</sup> O objetivo do Idealismo Mágico é reintegrar a harmonia perdida entre o ser humano e o todo, a qual somente é possível pressentir interiormente e realizar exteriormente, por exemplo, através da arte. Cf. H. SIMON, *Der magische Idealismus*, 1906.

<sup>17</sup> Cf. D. BRINKMANN, *Probleme des Unbewussten*. Leipzig/Zürich : Rascher, 1943.

<sup>18</sup> Cf. S. V. NOÉ, *Am Anfang war das Es*, p. 195.

<sup>19</sup> Cf. S. V. NOÉ, *Am Anfang war das Es*, p. 201.

<sup>20</sup> Trad.: “Eles todos representam variações de um mesmo tema: para todos os três, a psique é guada por impulsos irracionais, mas estes impulsos em si integram uma ampla ordem natural que é concebida na larga esteira de Goethe.” Apud BELL, 2005, p. 208. Cf. S. V. NOÉ, *O inconsciente é a chave para o consciente*, p. 165.

<sup>21</sup> Cf. C. G. CARUS, *Psyche*, p. 70 s. Note-se que no original o autor traz uma longa citação de Schelling, sem, todavia, informar a fonte; ou seja, de memória: “qualquer movimento e ação, todo impulso de vida, também aquele da natureza, é tão somente pensar desprovido de consciência ou se dá na forma do pensar; quanto mais se mostra a normatividade na natureza, tanto mais espiritual parece seu agir; os fenômenos ópticos já seriam inteiramente uma geometria, cujas linhas são traçadas pela luz e a teoria completa da natureza seria aquela, em razão da qual toda a natureza se dissolveria em uma inteligência.” (NT).

apreender a ideia em si, quando, por exemplo, alude a uma expressão de J. W. von GOETHE: “uma ideia veio a mim!”<sup>22</sup>

E, finalmente, enquanto escritor, ainda que tenha produções importantes relacionadas à zoologia, anatomia, entomologia, medicina, arte e turismo, seu legado mais importante consiste nas seguintes obras: *Vorlesung zur Psychologie* (“Preleção sobre Psicologia”, realizada junto a Universidade de Leipzig no semestre de inverno de 1829/30 e publicada em 1831); *Psyche* (“Psique”, de 1846), *Symbolik der menschlichen Gestalt* (“Simbolismo da forma humana”, de 1858), *Natur und Idee* (“Natureza e Ideia”, de 1861) e *Vergleichende Psychologie* (“Psicologia Comparativa”, de 1866). É de se destacar que o seu texto pode ser lido quase como uma obra de prosa, às vezes até de poesia, repleto de frases de efeito, metáforas e exemplos práticos, muitas vezes, inclusive, adentrado peculiaridades anatômicas e relacionando-as com o desenvolvimento psíquico. Para ilustrá-lo, inicialmente apresento o seguinte excerto do Prefácio à obra magna *Psyche*:

Ao disponibilizar ao público uma obra, ao longo de anos preparada, bastante amadurecida em meu espírito, sempre novamente repensada, eu não posso me furtar em dispensar algumas palavras acerca de tantas formas humanas distintas de pensar em relação ao trabalho aqui apresentado. Quem alguma vez em sua vida já olhou atentamente ao redor de si; quem prestou atenção às infinitamente diversificadas direções nas quais se move o espírito do ser humano, quando se trata das coisas divinas, e assim também, das da alma, esperando pedir ou obter alguma resposta mais definida, este inicialmente se dará conta, de que lá onde se pressuporia uma dor profunda em relação ao mistério que paira sobre estas questões; sim, até mesmo um afã calcinante pela resolução de inquirições que tenham por objeto o totalmente essencial, o profundamente humano, e que deveria por toda parte habitar o âmago do coração humano, ao contrário, encontrará, e não poderá furtar-se à constatação, de que uma parcela muito superior das naturezas humanas age com um elevado grau de indolência, para não dizer indiferença, justamente a este respeito. — Aquelas almas, que já em períodos mais remotos de desenvolvimento de seus espíritos, não são deixadas em paz, no sentido de corresponderem ao impulso inato em direção ao autoconhecimento; estas almas, que daí em diante serão impulsionadas por um anelo interior em busca do alimento, que Dante outrora já denominara de “pão dos anjos”, estas sempre perfizeram apenas uma ínfima porção da humanidade.<sup>23</sup>

### 3. A questão do método “genético”

Em relação ao método, já em sua preleção de 1829/30, C. G. CARUS procura desvincular-se dos *modi operandi* até então consagrados: o “descritivo”, porque basicamente equivaleria a um “procedimento típico de um viajante ou turista” e não faria jus “à necessidade mais profunda do espírito humano, qual seja, a de inquirir sobre o processo de desenvolvimento dessas formas naturais, e, concomitantemente, fazê-las reviver no espírito, reconstruindo-as mentalmente.”<sup>24</sup>; também se distancia da “observação analítica da natureza”, porque, citando de memória J. W. von GOETHE, “quem quer ter ciência e descrever algo vivo, procura, primeiramente, arrancar-lhe seu espírito e assim possui as partes em sua mão; infelizmente, então, falta-lhe o elo espiritual que as unia”<sup>25</sup>; igualmente descarta o método “teleológico”,

<sup>22</sup> Cf. C. G. CARUS, *Psyche*, p. 145.

<sup>23</sup> C. G. CARUS, *Psyche*, p. III.

<sup>24</sup> Cf. C. G. CARUS, *O inconsciente é a chave...*, p. 146 s.

<sup>25</sup> Cf. C. G. CARUS, *O inconsciente é a chave...*, p. 147.

porque “não pode ser adequado pesquisar a natureza tão somente a partir da pergunta pela sua utilidade ao ser humano.”<sup>26</sup> Em contrapartida, propõe o “método genético”:

[c]omo o próprio nome indica, o termo vem de gênese, ou seja, formação, criação, início. É, portanto, o método que em suas observações procura seguir o caminho, tão próximo quanto possível, ao caminho traçado pela própria natureza na formação de suas manifestações. Esse caminho começa tipicamente por uma fase simples e indiferenciada, desenvolvendo-se em direção à riqueza de diversidade e complexidade, preservando, todavia, sua unidade na pluralidade.<sup>27</sup>

Desta feita, aplicando o “método genético” ao processo de constituição da psique, C. G. CARUS reconstrói o seguinte caminho:

Aplicado à etiologia da psique humana, o método genético pergunta pela sua base mais elementar e tenta reconstruir o seu desdobramento histórico. Trata-se, pois, de ir à busca do estágio mais remoto de desenvolvimento da psique, sabendo que a sua proto-origem, a partir da fonte originária no espírito cósmico (*Weltgeist*), bem como o seu ocaso e desaparecimento final nesse, permaneça envolto em um mistério insondável. Dois são os caminhos possíveis para essa tarefa: a) retroceder aos estágios mais primordiais da própria consciência; b) onde esse caminho alcança seus limites, comparar os elementos observáveis em organizações mais elementares e incompletas da vida da alma (por exemplo, plantas ou animais).<sup>19</sup>

#### 4. A psique

A partir deste método “genético”, pois, a pergunta fundamental se refere à «gênese», ao princípio de todas as coisas, chegando ao seguinte *a priori*:

[...] tudo nos aponta para o fato de que somente um único princípio daquilo que é vivo, somente algo que se move por si mesmo – falando nos termos aristotélicos, uma enteléquia, ou com Platão, uma ideia, ou ainda, uma psique, uma alma, em suma, algo divino, podendo chamá-lo como se queira – pode ser a condição fundamental de qualquer forma de vida e, portanto, de qualquer formação.<sup>28</sup>

De modo ainda mais enfático, o autor delimita este “marco zero” de seu pensamento, aludindo ao Fedro de PLATÃO<sup>29</sup>:

‘Cada alma é imortal. Pois, o que sempre se move é imortal, ao passo que aquilo que move outra coisa e, por sua vez, também é movido por outra e, portanto, possui uma parte do movimento, também detém uma parte da vida. Logo, somente o que se move a si mesmo, porque jamais pode abandonar a si mesmo, também não deixará de ser movido; pelo contrário, tudo o mais que é movido constitui esta fonte e início do movimento. Este início, todavia, é não-originado.’<sup>30</sup>

Portanto, este único princípio, “não-originado”, que está na base de tudo o que existe, seja da vida orgânica ou inorgânica – a ideia em si – que em C. G. CARUS é idêntica ao divino ou ao próprio deus, constitui uma organicidade, uma espécie de macrocosmo, que subjaz a todo

<sup>26</sup> Cf. C. G. CARUS, *O inconsciente é a chave...*, p. 147.

<sup>27</sup> Cf. C. G. CARUS, *O inconsciente é a chave...*, p. 147.

<sup>28</sup> Cf. C. G. CARUS, *Psyche*, p. 8 s.

<sup>29</sup> Cf. PLATÃO, *Fedro*, p. 57.

<sup>30</sup> Cf. C. G. CARUS, *Psyche*, p. 8.

o microcosmo. Tudo o que existe no âmbito da vida material é perpassado pela ideia e cada distinção que podemos fazer entre plantas, animais, rochas, seres humanos etc., nada mais representa do que uma realização particular, em ato, da potência que, em sentido último, confere a todo o membro uma atribuição específica, enquanto parte deste todo. Cada ser, neste sentido, já nasce com um horizonte ideal para o seu desenvolvimento, que lhe é conferido de antemão pela ideia em si, enquanto necessidade intrínseca à mesma de vir-a-ser de modo particular, isto é, como desdobramento de si mesma.

É interessante observar, neste tocante, como C. G. CARUS argumenta para explicar esta passagem da ideia em si ao nível da matéria. Destarte, temos o seguinte quadro:

“A fase mais originária, simples e indiferenciada é uma bolha [*Kugel*] líquida, basicamente constituída por água: portanto, em qualquer espécime natural, sua base originária é uma gota de líquido [*Tropfen Flüssigkeit*]”. Essa base constitutiva original se desdobra de dentro para fora, se subdivide em diferentes partes, passa por transformações e metamorfoses, preservando, todavia, sua ideia originária, não obstante a multiplicidade, diferenciação e diversidade das partes.<sup>31</sup>

O conceito de psique, por conseguinte, equivalente à alma ou à ideia, como visto mais acima na referência a PLATÃO, é compreendido como um processo de devir, ao qual toda a espécie de ser está fadada a se subordinar, inconscientemente, como uma necessidade intrínseca, um imperativo inato, conforme a particularidade da ideia que lhe deu origem. Neste sentido, C. G. CARUS pode fazer a distinção entre três estágios de realização em ato da alma:

- a) A fase mais remota seria a da indiferença elementar, onde o ser é somente uma ideia genérica; ou seja, estaria imerso totalmente em seu inconsciente: ele se encontra em um sono inebriante, seus sentidos estão voltados para si mesmo; ele é definido apenas pela sua necessidade de crescimento, alimentação, evacuação e reprodução; não possui sistema neuronal ou esse é apenas precariamente desenvolvido. Como exemplos, o autor menciona pólipos, estrelas do mar, conchas. Esses seres se encontrariam em um estado sonambúlico. A alma é uma com a espécie que representam e da qual são uma parte. Isto é, se situariam praticamente no mesmo estágio das plantas.
- b) Já em um estágio intermediário, o indivíduo da espécie adquire a consciência do mundo, através do desenvolvimento dos sentidos. Esse seria o caso de moluscos mais desenvolvidos, animais que possuem membros, cabeças maiores, como insetos, peixes, anfíbios, pássaros e mamíferos. A característica comum seria o desenvolvimento de um sistema neuronal.
- c) E, finalmente, o estágio mais evoluído seria aquele quando o organismo adquire consciência de si mesmo. Esse estágio somente seria alcançado pelo ser humano capaz de desenvolver a autoconsciência, ou seja, inquirir e buscar a compreensão da ideia que lhe deu origem e fundamento. Neste sentido, “o ser humano é o ponto final de um passado infinito; o ponto central de um presente infinito e o ponto inicial de um futuro infinito”<sup>32</sup>

Portanto, é destino inexorável do ser humano, pré-estabelecido no todo orgânico da ideia em si, que este desenvolva sua alma até o ápice da descoberta e da reflexão da ideia posta em seu fundamento. À medida que contempla o fundamento de seu ser no todo que lhe deu origem e para o qual retorna após seu mais ou menos bem-sucedido processo de autorreconhecimento e autorrealização ao longo da vida, ele cumpre a sua função peculiar, enquanto «solista» único, no coro geral da humanidade: “[...] assim chegamos à descoberta de

<sup>31</sup> Cf. S. V. NOÉ, *O inconsciente é a chave...*, p. 148.

<sup>32</sup> Cf. S. V. NOÉ, C. G. CARUS, 1831, p. 150.

que somente a humanidade seja o verdadeiro ser humano, e cada ser humano individual, somente um órgão especial desse todo maior, e que, portanto, a alma humana individual precisa ser compreendida como uma das ideias infinitas no espírito da humanidade, que dele emerge e se torna realidade [...]”<sup>33</sup>

A polaridade entre inconsciente e consciente, sempre nesta ordem, neste sentido, é a «chave hermenêutica» para o desenvolvimento da alma em direção ao espírito autoconsciente “pois a alma somente é o que de fato é, ou seja, uma ideia do divino, quando ela se refere continuamente à sua fonte originária, seja de modo consciente ou inconsciente”<sup>34</sup>. Uma vez que a ideia em si se encontra nas regiões inconscientes, remotas, da alma, é necessário sempre reiteradamente mergulhar nas mesmas para gradativamente realizar conscientemente o destino último e iniludível a ser alcançado:

A hipótese que o autor sustenta pode ser subsumida da seguinte forma: há uma alma originária que perpassa todas as coisas e que, em última análise, é o próprio deus. Essa alma originária, também caracterizada pelo autor como a ideia em si, encontra-se inicialmente em estado inconsciente em todas as coisas. Poder-se-ia também dizer que se encontra potencialmente no fundamento de todas as coisas. Algumas coisas, dentre elas também diversas espécies do mundo vegetal e animal, possuem graus variados de despertar. Esse despertar equivale à tomada de consciência; portanto, ocorre em diferentes níveis, passando pela consciência de mundo até chegar à autoconsciência, característica exclusiva do ser humano. Todavia, mesmo alcançando a autoconsciência, ou seja, a consciência de sua própria missão como parte da ideia originária que impulsiona à sua realização em ato, no estado do sono, ocorre um retorno a esse estado originário, inconsciente, de imersão na ideia em si que está na origem.<sup>35</sup>

Esta maneira de encarar a questão faz com que o autor se debruce cada vez mais sobre os estudos comparativos e que deram origem à publicação tardia, já quase ao final de sua vida, de *“vergleichende Psychologie oder Geschichte der Seele in der Reihenfolge der Thierwelt”* (1866, 339 pp.). Nesta obra, C. G. CARUS ilustra com requinte de exemplos comparativos, de diferentes ordens e espécies de animais, aquilo que já antecipara na preleção de 1829/30<sup>36</sup>:

Como foi referido, no que concerne a tudo isso, o mais importante é que também aqui nós sustentemos a convicção de que a alma animal não é, qualitativamente e em si mesma, essencialmente distinta da humana, pois ambas se vivem aí como o lado ideal de um sistema neuronal e de sua estrutura central; mas que, por outro lado, no que se refere ao grau de desenvolvimento quantitativo, ambas são muito diferentes entre si, e os animais jamais alcançam o patamar superior, ao qual os seres humanos foram destinados. Se encararmos as coisas sob esta luz, como poderá nos surpreender o fato de que muitas vezes se manifestem no animal tantas coisas características da alma humana como, por exemplo, sua capacidade de observar, de lembrar, de fazer comparações e até mesmo (à medida que não se tenha termos equivalentes à expressão) tirar conclusões, totalmente no estilo de um ser humano! Em suma, o conhecimento das coisas pode ser alcançado de modo geral pelos animais e, de modo especial e em grau elevado, pelas aves. Em contrapartida, o reconhecimento, o ato de relacionar retroativamente aquilo que foi reconhecido sensorialmente à unidade de seu fundamento ideal, este jamais será

<sup>33</sup> Apud C. G. CARUS, *Vorlesung über Psychologie*, p. 85. Cf. S. V. NOÉ, *O inconsciente é a chave...*, p. 151.

<sup>34</sup> Apud C. G. CARUS, *Vorlesung über Psychologie*, p. 108. Cf. S. V. NOÉ, *O inconsciente é a chave...*, p. 151.

<sup>35</sup> Cf. S. V. NOÉ, *O inconsciente é a chave...*, p. 151 s.

<sup>36</sup> Cf. C. G. CARUS, *Vorlesung über Psychologie*, 1831.

possível de ser alcançado pelo animal! Este estágio somente é alcançado pelo ser humano amadurecido em direção à autoconsciência.”<sup>37</sup>

## 5. A autoconsciência

Destarte, o autor pode diferenciar, seguindo ARISTÓTELES, entre uma anima geral e indiferenciada, inconsciente, que está na base de tudo o que existe, e que pode se revelar através de uma *anima vegetativa, sensitiva (ou reflectiva)* e, finalmente, *cogitativa*.<sup>38</sup> A *anima geral* ou *anima mundi*, que fundamenta todo o ser, pode ser caracterizada da seguinte maneira:

A este respeito muitas vezes se apontou para o fato de que os termos utilizados para este princípio misterioso de toda a vida de forma banal coincidem com os que usamos para falar de respiração ou aragem, enquanto *anima, spiritus, pneuma* e similares, e acreditava-se que esta denominação simbólica tão somente provém da respiração, como uma das formas de manifestação mais perenes e indiscutíveis; eu, todavia, gostaria de arriscar a conjetura de que a escolha dessa designação ainda tem outro sentido e que, neste ínterim, está se falando de algo muito maior do que de uma aragem e da respiração do corpo, metaforicamente, sobre o sopro divino. Já a curiosa expressão em Gênesis “e Ele soprou-lhe o hálito vivo em seu nariz e, logo, o ser humano se tornou uma alma viva”, evidentemente tem este sentido, assim como o “inspirar” e o “estar inspirado” somente podem ser remetidos a esta compreensão. De maneira muito bonita esta ideia, por conseguinte, se associa ao pensamento, que somente aquilo que é vivo, a partir do qual agora também este sopro divino pode ser percebido como algo divino em ação e palavra, ou seja, expira e ressoa — (*per-sonare* assim como o ator da antiguidade, através da máscara) somente pode fornecer-nos o conceito de um indivíduo que se autodefine, segundo um conhecimento superior (razão).<sup>39</sup>

Assim como metaforicamente aludimos, por exemplo, a uma pessoa que se encontra em coma irreversível, como estando em um modo de vida vegetativo, também boa parte dos seres vivos se resume a esta *anima vegetativa*. Ela é, portanto, uma extensão idêntica da ideia em si e carrega em si o imperativo de realizar-se em direção ao ideal da espécie da ideia que lhe concede origem. Já em um patamar acima, se situam aqueles seres que chegam a *anima reflectiva*, e nisso se incluem os animais e o próprio ser humano, à medida que conseguem «espelhar» internamente o mundo exterior apreendido através dos sentidos e, portanto, reagir ao mesmo, segundo a necessidade premente da ideia fundamental que os rege. E, finalmente, no topo da cadeia, encontra-se o ser humano, que alcança o estágio da *anima cogitativa*. Este se caracteriza fundamentalmente pela «liberdade» que alcança em relação à determinação vegetativa e mesmo refletiva, ou seja, em relação à natureza da ideia que lhe deu origem, bem como, ao mundo, que, através dos sentidos, se espelha dentro do mesmo. Dito em sentido inverso:

quanto mais distante um organismo permanecer da autoconsciência, tanto menos acentuada será sua individualidade em absoluto e tanto mais este precisa ser considerado em sua imbricação inconsciente em um organismo geral; ou seja, tanto mais dependente este será em relação àquele, no que diz respeito à sua maneira de se viver-se aí e tanto mais restrito em relação à apercepção, interiorização e intuição de todos os processos vitais deste organismo genérico. Em parte, desse modo, se nós nos ativermos a este reconhecimento, muitas coisas se nos tornam

<sup>37</sup> Cf. C. G. CARUS, *Vergleichende Psychologie...*, p. 186.

<sup>38</sup> Cf. C. G. CARUS, *Vorlesung über Psychologie*, p. X.

<sup>39</sup> Cf. C. G. CARUS, *Psyche...*, p. 8 s.

evidentes no que concerne a história daqueles organismos inferiores que conhecemos: nós compreendemos, porque proto-organismos, plantas e animais inferiores ainda se encontram totalmente sujeitos às alterações da vida telúrica e porque sua formação interior – como se antecipasse inconscientemente – sempre se desenvolve de acordo com os humores do círculo vital em que se encontram inseridos, de modo que, por exemplo, através destes é possível reconhecer diversas previsões das mudanças atmosféricas e coisas semelhantes, das quais nosso estado consciente em si não é capaz de ter um conhecimento mais aproximado.<sup>40</sup>

Em outras palavras, trata-se de destino irredutível da espécie humana, em geral, e do ser humano individual, subjetivamente, alçar seu voo durante a sua vida em direção aos píncaros do sublime em si, através da gradativa ciência de si mesmo; isto é, de sua autoconsciência, que vai se constituindo paulatinamente sob a forma de espírito (*Geist*). Neste contexto, o autor faz referência a J. W. von GOETHE: “[d]e acordo com a lei segundo a qual surgiste – assim precisas ser – desta não podes te esquivar, e tempo ou poder nenhum despedaça, a forma cunhada, que viva, se desenvolve.”<sup>41</sup> Este é o fado do ser humano, que, por um lado, pode representar uma bênção, pois que, como nenhum outro ser pode alcançar um tipo de liberdade que se assemelhe à sua, em relação ao princípio da necessidade, da autoconservação e da autopetuação, e, por outro, sua tragédia, haja vista que jamais chegará, como Ícaro, nem perto da resplandecência da verdadeira fonte do ser, a cujo ser quer se unir plenamente através de seu espírito:

Justamente neste contexto, onde essa estruturação pela primeira vez nos fica transparente, é necessário destacar ainda um momento mui singular na peculiaridade deste terceiro elemento, qual seja, que este terceiro é de fato superior, no qual a ideia diretamente e pela primeira vez se manifesta como algo capaz de assumir a condição de liberdade, tão somente realmente pode se manifestar e se tornar clara por meio da recepção e do reconhecimento da influência externa e da execução e da intenção em assumir uma reação contrária. Todo o tipo de sentimento de si mesmo, portanto, cada saber obscuro em relação à própria condição, sim, qualquer autoconsciência nítida é condicionada, em parte, por uma abrangente quantidade de representações, isto é, por impressões sensoriais que se tornaram permanentes na alma e que são rememoradas e as quais a alma necessita para através delas escrever ou ler a palavra “eu”; e, em outra, igualmente pela multiplicidade de atos de vontade rememorados relativos ao desejar e ao amar ou ao repugnar e ao odiar, através dos quais a alma manifesta sua relação com o mundo exterior.<sup>42</sup>

Todavia, esta liberdade em relação à ideia inconsciente que lhe serve de princípio «prometéico», inclusive no sentido de rejeitá-la, pode fazer com que o ser humano se afaste cada vez mais do seu prumo interior, o que, por sua vez culmina em angústia, doença e desespero. A maneira de enfrentar esta paulatina alienação do verdadeiro si-mesmo, a própria natureza já indicou: no sono, o espírito desperto à luz da autoconsciência vai gradativamente se apagando e o ser retorna à energia fundamental que o sustenta inconscientemente e reencontra o seu «nadir», para então voltar renovado e não se perder em seu caminho em direção ao «zênite» de seu ser, que, em última instância é, após o reconhecimento da própria ideia que lhe deu origem e forma, a autoconsciência, a contemplação da ideia em si, isto é, o reconhecimento do próprio deus.

<sup>40</sup> Cf. C. G. CARUS, *Psyche...*, p. 81.

<sup>41</sup> Cf. C. G. CARUS, *Psyche...*, p. 75.

<sup>42</sup> Cf. C. G. CARUS, *Psyche...*, p. 118 s.

O momento exato, todavia, em que o espírito desponta, enquanto labareda da chama eterna da alma inconsciente, não pode ser determinado com exatidão. Neste contexto, muitas vezes C. G. CARUS fala de um “milagre”, tanto em termos filo- quanto ontogenéticos. Chega, inclusive, a propor que determinadas espécies de animais “às vezes se situam muito próximos à autoconsciência”<sup>43</sup> Isto, porque “[a]mbas, alma e espírito, não devem ser designadas, como muitas vezes se apresentou na psicologia, como duas essências paralelas; mas, assim como a alma se refere à ideia que se desenvolveu a estágios mais elevados; o espírito se refere à alma que, como tal, se desenvolveu a níveis superiores”<sup>44</sup>:

Portanto, não devemos contrapor a consciência de mundo à consciência em si, mas que a consideremos tão somente enquanto a primeira etapa de alguma forma de consciência. Esta etapa, a partir de então, confere o nome de alma à ideia e é também aquela a partir da qual se tornam possíveis os desenvolvimentos superiores, como a autoconsciência e, em seu ápice a consciência de Deus. Assim não devemos temer nenhum tipo de contradição em relação ao termo consciência de mundo e podemos propor, como fundamentação suficiente, a seguinte sentença: “a primeira comprovação do estado consciente da alma, imediatamente após seu estado meramente inconsciente, aparece enquanto estado de consciência de mundo”.<sup>45</sup>

Por extensão, além do fato de que é necessário pressupor “um determinado desenvolvimento quantitativo e qualitativo do orgânico (...), enquanto condição indispensável para a tomada de consciência da alma”<sup>46</sup>, o espírito em si se desdobra da seguinte maneira no processo de desenvolvimento da alma em direção ao seu apogeu:

A terceira etapa, finalmente, é caracterizada pelo desenvolvimento do espírito em meio ao surgimento da autoconsciência e somente então reaparece com clareza a trifurcação da vida anímica enquanto reconhecer, sentir e querer. O desenvolvimento da alma em direção ao espírito, entretanto, não acontece, assim como em qualquer outro tipo de desenvolvimento, de maneira abrupta e em um momento específico, mas paulatinamente e, à medida que ocorre um enriquecimento cada vez maior das representações e, por meio de comparações e de avaliações das mesmas, sob o critério da energia contida na ideia que lhe deu origem. Aqui, pois, onde em consequência de um espelhamento do eu, isto é, a ideia mais própria de si mesmo, nas representações de um mundo exterior, inicialmente, se dá o milagre de um processo de tomada de autoconsciência. Este milagre, aliás, que em si, tanto quanto a própria existência de um mundo, somente pode ser reconhecido e é refratário a maiores explicações.<sup>47</sup>

E, finalmente, onde início e fim se reencontram, é necessário

que sempre se tenha em mente que a alma, enquanto pensamento de deus, isto é, ideia divina, somente deve ser entendida como um todo e indivisível; que assim como qualquer desenvolvimento específico novo da mesma sempre integra e abrange sua condição anterior e como, não obstante, suas múltiplas metamorfoses e as diferentes direções que assume, estas representam formas de revelação de sua essência, justamente porque o próprio espírito é algo divino e infinito e que, por

<sup>43</sup> Cf. C. G. CARUS, *Psyche...*, p. 115 s.

<sup>44</sup> Cf. C. G. CARUS, *Psyche...*, p. 100.

<sup>45</sup> Cf. C. G. CARUS, *Psyche...*, p. 101.

<sup>46</sup> Cf. C. G. CARUS, *Psyche...*, p. III.

<sup>47</sup> Cf. C. G. CARUS, *Psyche...*, p. 154 s.

isso, nunca esgota sua essência ao se desdobrar em determinada direção, permanecendo, deste modo, um todo único e indivisível.<sup>48</sup> 88 s

## 6. A alma humana e a consciência de deus

A alma humana, aquela, portanto, que se desenvolveu enquanto espírito em direção à compreensão da ideia ideal que lhe deu origem e lhe confere sentido, participa, neste sentido, da eternidade da própria ideia. Não é que a alma individual, ao ter alcançado este ápice de seu desenvolvimento, seja imortal: ela retorna à ideia em si, dentre as quais a ideia da humanidade, como um coletivo, é a representação mais excelsa, justamente porque chegou à percepção de si mesma, e da qual surgiu e para cujo aprimoramento contribuiu de maneira mais ou menos bem-sucedida, ao longo de sua vida:

Enquanto, naturalmente, o espírito ainda permanecer na fase do entendimento e voltado principalmente à contemplação da finitude, assim como ao mundo dos sentidos este se lhe apresenta, parece-lhe um milagre que algo multiplamente dividido, ainda assim, deva ser encarado como uma unidade; e à medida que ele, em contrapartida, mais e mais alcança uma verdadeira percepção de sua própria essência, isto é, chega à razão e à verdadeira autoconsciência, cessa esta sensação de dependência de um milagre e começa a perceber-se inteira- e propriamente em seu verdadeiro elemento, isto é, não tendo fronteiras, sendo uma unidade indivisa e eterna.<sup>49</sup>

Durante todo o desdobramento da ideia da humanidade, através de sua particularização enquanto espírito individual, sempre se faz prevalecer o primado do inconsciente sobre a sua realização em ato, sob a forma de autoconsciência, que no seu limite chega ao reconhecimento de deus, enquanto fonte original de toda a vida:

Ao longo de toda a nossa vida, como um ser que chegou à autoconsciência, continua silente e ininterruptamente a agir aquilo que anteriormente denominamos de inconsciente absoluto, embora não como um inconsciente geral, mas sim, parcial, e representa a primeira condição da forma de manifestação de nossa vida como um todo.<sup>50</sup>

Já o ponto culminante deste processo é descrito com as seguintes palavras:

Uma contemplação profunda e atenta dessas condições, todavia, inicialmente deverá nos indicar o seguinte: cada ideia particular, assim também a ideia superior que tenha se desenvolvido ao estado de autoconsciência de uma individualidade humana, se encontra, em parte, diante do mistério divino mais excelso, deus, e, em outra, diante da multiplicidade infinita de tais ideias, entre as quais ela mesma se situa e cuja existência fundamenta àquilo que nós descrevemos como universo, isto é, o mundo. De acordo com cada qual das direções, portanto, já surgirá a possibilidade de que a essência mais interior de uma ideia renascida à autodeterminação livre se desenvolva mais ou menos e que disso resulte duplamente ou uma maior aproximação ou afastamento em relação a outros seres. A direção da ideia em direção ao mistério supremo, podemos denominar de intimidade com deus e o afastamento do mesmo, como ateísmo.<sup>51</sup>

<sup>48</sup> Cf. C. G. CARUS, *Psyche...*, p. 161.

<sup>49</sup> Cf. C. G. CARUS, *Psyche...*, p. 162.

<sup>50</sup> Cf. C. G. CARUS, *Psyche...*, p. 173 s.

<sup>51</sup> Cf. C. G. CARUS, *Psyche...*, p. 230.

Portanto, e para finalizar esta exposição sintética do pensamento de C. G. CARUS,

A tarefa mais sublime de uma autêntica arte de viver, por conseguinte, somente poderá ser a de viver-aí continuamente a perfeita harmonia, afinada pela autoconsciência e pela consciência de deus, entre sentimento, reconhecimento e vontade e, justamente através desta, promover e alcançar um desenvolvimento cada vez mais elevado da ideia fundamental de nossa existência.<sup>52</sup>

## 7. Conclusão e perspectivas

O «esquecimento» de C. G. CARUS e de sua obra é sintomático! Isto, porque, enquanto antítese ao racionalismo a ser levada a sério, já em sua época, o Romantismo, especialmente o tardio, por ele representado, se encontra em uma batalha perdida na história do desenvolvimento ocidental, que cada vez mais se distancia de modelos de conhecimento “especulativos” em favor de compreensões mais alinhadas aos pressupostos epistemo- e metodológicos empíricos positivos das ciências naturais. Por isso, críticos podem afirmar que o modelo de compreensão da vida anímica apresentado por C. G. CARUS, na linha de G. W. LEIBNIZ e F. HEIDER e não na linha de C. WOLFF, já em sua época se apresenta como “decididamente voltado para trás” (*entschieden rückwärtsgewandt*<sup>53</sup>) e já foi rechaçado em 1824/25 por Johann Friedrich HERBART como “imprestável, enquanto esboço idealista, para análises psicológicas”<sup>54</sup>.

Por que, então, dois séculos depois, “desenterrar estes ossos antigos”<sup>55</sup>. Ora, pelo valor em si destes mesmos «ossos»! Eles nos abrem uma janela para uma época em que ainda se podia pensar a vida como um todo, e em que — não obstante o discernimento das partes que o compõem — se procurava por aquele princípio fundamental, a verdade, que faz com que este todo não se resuma às partes que podem ser funcionalmente descritas pelo paradigma de ciência e que já em sua época gradativamente foi se impondo como o píncaro do desenvolvimento da arte de compreender o mundo. Como o famoso aforismo de K. LEWIN que “o todo é sempre mais que a soma das partes”<sup>56</sup> ou na referida lembrança do Fausto de J. W. von GOETHE de que a ciência arranca o espírito daquilo que procura descrever e, assim, perde as partes que o tornava uno, é justamente por este seu “anacronismo”<sup>57</sup> que C. G. CARUS se torna hoje em dia novamente atual.

Depois do desencanto com três séculos de modernidade racionalista, utilitarista, mecanicista, um modelo que tenta integrar “empíria e especulação”<sup>58</sup>, ao contrário de ser abandonado ao ostracismo em um almoxarifado de algum museu «macambúzio e sorumbático», sua «miragem» romântica soa como uma aragem refestelante. Se não pelas ideias que defende, mas também por elas — ou como então compreender as modernas narrativas ecológicas que intentam reintegrar o ser humano no cosmo, de modo especial, na natureza? — ao menos pela sua referência ao gênio romântico, que através de sua arte logra trazer à tona os tesouros absconsos da alma humana. E, neste tocante, em especial, é necessário falar de um crescente reinteresse pelo autor, a partir da segunda metade do século passado, tendo em vista sua relação íntima com J. W. von GOETHE.

<sup>52</sup> Cf. C. G. CARUS, *Psyche...*, p. 371 s.

<sup>53</sup> Cf. J. OSINSKI e J. MÜLLER-TAMM, *Studien zu Carl Gustav Carus*, p. 348.

<sup>54</sup> Cf. J. OSINSKI e J. MÜLLER-TAMM, *Studien zu Carl Gustav Carus*, p. 349.

<sup>55</sup> Cf. S. V. NOÉ, *O inconsciente é a chave...*, p. 165.

<sup>56</sup> Cf. K. LEWIN, *Problemas de dinâmica de grupo*, 1978.

<sup>57</sup> Cf. J. OSINSKI e J. MÜLLER-TAMM, *Studien zu Carl Gustav Carus*, p. 348.

<sup>58</sup> Cf. J. OSINSKI e J. MÜLLER-TAMM, *Studien zu Carl Gustav Carus*, p. 348.

Em especial, é necessário recuperar o devido crédito ao autor por ter sido “o primeiro a apresentar uma sistematização da história do inconsciente”<sup>59</sup>, como citado anteriormente, antes do mui conhecido «filósofo do inconsciente» K. R. E. von HARTMANN, em sua clássica obra em três tomos, *Filosofia do Inconsciente*, de 1869. Mais do que isso, como poucos autores, ele consegue sinteticamente articular o espírito de uma época, para o qual ele, assim como muitos contemporâneos, olha para trás, com um quê de nostalgia – e porque não dizer – saudade, em função de seu «elã vital».

### Referências

- BRINKMANN, Donald. *Probleme des Unbewussten*. Leipzig/Zürich : Rascher, 1943.
- CARUS, Carl Gustav. *Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele*. 2ª ed. revisada e ampliada. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964. 544 S.
- \_\_\_\_\_. *Vergleichende Psychologie*. Wien : Wilhelm Braumüller, 1866. 316 pp.
- \_\_\_\_\_. *Vorlesung über Psychologie*. Ministrada no semestre de inverno 1829-30. Lipzig : G. Fleischer, 1831. 432 pp.
- LEWIN, K. *Problemas de dinâmica de grupo*. São Paulo: Cultrix, 1978.
- NOÉ, Sidnei Vilmar. Am Anfang war das Es: Zur psychophilosophischen Vorgeschichte der Unterscheidung von bewusst und unbewusst vor dem Aufkommen der Tiefenpsychologie. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo, v. 53 n°. 1. Pp. 178-204 (2013).
- \_\_\_\_\_. O inconsciente é a chave para o consciente. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo v. 55 n. 1, p. 144-168 (2015).
- OTTO, Rudolf [1917]. *O sagrado*. aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Tradução de W. O. Schlupp. São Leopoldo : Sinodal/EST; Petrópolis : Vozes, 2007. 224 pp.
- PLATÃO. *Fedro*. São Paulo : Edipro, 2011. 128 pp.
- SIMON, Heinrich. *Der magische Idealismus: Studien zur philosophie des Novalis*. Heidelberg : Carl Winter, 1906. 145 pp.

---

<sup>59</sup> Cf. S. V. NOÉ, *Am Anfang war das Es*, p. 201.

# A religião e o fundamentalismo religioso na contemporaneidade: uma análise da psicologia junguiana.

Religion and religious fundamentalism in contemporary times: an analysis from Jungian psychology.

*Fabiano Victor de Oliveira Campos<sup>1</sup>*  
*Luiz Henrique Lemos Silveira<sup>2</sup>*  
*Paulo Ferreira Bonfatti<sup>3</sup>*

## RESUMO

Neste texto, propomos refletir sobre o fundamentalismo religioso na contemporaneidade, a partir da psicologia junguiana. Entendendo a religião como experiência psicológica/arquetípica e simbólica, analisaremos se o fundamentalismo religioso pode contribuir para o desenvolvimento do indivíduo conduzindo-o para o processo de individuação ou para a estagnação do mesmo. Deste modo, este trabalho se dividirá em três momentos: primeiro, realizaremos a exposição da análise que Jung faz sobre a religião; posteriormente, identificaremos novas formas das religiões na contemporaneidade; e, por fim, faremos uma análise do fundamentalismo religioso a partir da psicologia junguiana.

**Palavras-chave:** fundamentalismo religioso, individuação, psicologia junguiana

## ABSTRACT

In this text, we propose to reflect on the religious fundamentalism in the contemporaneity, from the Jungian psychology. Understanding religion as a psychological/archetypal and symbolic experience, we will analyze whether religious fundamentalism can contribute to the development of the individual leading to the process of individuation or stagnation of the individual. In this way, this work will be divided into three moments: first, we will present Jung's analysis of religion; and then we will identify new forms of religions in the contemporary world; and finally, we will make an analysis of religious fundamentalism from the jungian psychology.

**KEYWORDS:** religious fundamentalism, individuation, Jungian psychology.

<sup>1</sup> Pós-Doutor em Ciências da Religião pela PUC Minas. Doutor e mestre em Ciência da Religião pela UFJF. Atualmente, é Professor Adjunto do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. Contato: fvocampos@hotmail.com .

<sup>2</sup>Doutor em psicologia e pós-doutorando em Ciências da Religião pela PUC-Minas. Contato: luizhls@yahoo.com.br .

<sup>3</sup> Doutor em Psicologia Clínica pela PUC Rio, Mestre em Ciência da Religião pela UFJF, Especialista em Psicologia Junguiana pelo Instituto Junguiano do Rio de Janeiro. Psicólogo clínico de orientação junguiana e professor do Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora (MG). Contato: paulobonfatti@hotmail.com. Submetido em 22/08/2018; aceito em 05/04/2019.

## 1- Introdução

Muitas vezes, observamos que são diversas análises que surgem sobre a religião na Psicologia, dentre eles podemos Wundt, Flournoy, Starbuck, Hall, Leuba, Clark, Watson, Girgensohn, Piaget, Maslow, Erikson e Fromm. (RODRIGUES; GOMES, 2013). Contudo, podemos destacar a importância, principalmente, de James<sup>4</sup>, Freud<sup>5</sup> e Jung<sup>6</sup>, por identificarmos uma interlocução sobre o debate desta temática no início do séc. XX; e também referente ao objetivo deste trabalho, de fazermos uma análise sobre o fenômeno religioso, mais especificamente, do fundamentalismo religioso, na contemporaneidade.

Cabe salientarmos, principalmente, o antagonismo existente entre a teoria freudiana e a junguiana sobre a religião. Conforme Bonfatti (2000) é comum tanto no meio acadêmico, quanto no público leigo pensar numa dicotomia entre Freud e Jung sobre o fenômeno religioso, colocando o primeiro como averso à religião e o segundo a favor da religião. Esta informação torna-se superficial e errônea. Certamente, Jung possui uma visão mais positiva do que Freud sobre a religião; contudo não deixou de reconhecer aspectos psicológicos negativos, que podem tornar a religião em uma experiência psicológica bastante infantilizada.

Jung, como todos os teóricos da Psicologia, entende a religião a partir da Psicologia e não pela Teologia ou pelo ramo confessional. Ele a compreende como uma experiência psicológica arquetípica que, por vezes, pode conduzir o indivíduo para atitudes deturpadas, infantilizadas e neurotizantes impedindo, assim, o processo de individuação. Contudo, quando o fenômeno religioso é vivenciado como expressão simbólica, torna-se essencial para o desenvolvimento psicológico do indivíduo norteando-o à individuação. Nesta direção, podemos perceber que a visão junguiana sobre a religião está relacionada à experiência psicológica arquetípica, identificando que esta pode se tornar uma experiência simbólica, quando o Ego assimila os conteúdos desta experiência. Entretanto, quando não há uma assimilação destas experiências arquetípicas pelo Ego, há uma paralisação de seu desenvolvimento, e o processo de individuação também fica paralisado. (JUNG, 1988).

Deste modo, este trabalho tem o objetivo de apresentar uma análise do fundamentalismo religioso, na contemporaneidade, a partir da psicologia junguiana. Isto não quer dizer que desconsideramos a existência de outros autores da Psicologia. Assim, o texto dividirá em três momentos: primeiro, realizaremos a exposição da análise que Jung faz sobre a religião; posteriormente, identificaremos novas formas das religiões na contemporaneidade; e por fim, faremos uma análise da perspectiva junguiana dos novos modos de religião da contemporaneidade, enfatizando a questão do fundamentalismo religioso assim, apontaremos algumas considerações sobre a possibilidade de individuação ou não individuação desta nova configuração. Portanto, nosso foco de análise é a questão do fundamentalismo religioso, nas expressões ou religiões contemporâneas.

---

<sup>4</sup>James (1902/1991, p.29), no livro *As variedades da experiência religiosa*, descreve a religião da seguinte forma: "Consideremos também o 'sentimento religioso', que vemos mencionados em tantos livros, como se fosse uma espécie única de entidade mental".

<sup>5</sup>Freud também debruçou ao estudo da religião, publicando algumas obras importantes como: *Atos obsessivos e práticas religiosas*, (1996a), *O futuro de uma ilusão*, (1996b), *O homem Moisés e a religião monoteísta*, (1996c), *O mal-estar da civilização* (1996d) e *Totem e tabu* (1999), Nestes textos, Freud apresenta o aspecto psicológico da religião, principalmente, uma perspectiva psicopatológica da religião, atribuindo, ora como uma neurose obsessiva, outras como um delírio

<sup>6</sup> Veremos adiante, as considerações de Jung sobre a religião.

## 2- O Entendimento de Jung sobre a Religião

As palavras de Jung, abaixo, já evidenciam de que posição ele parte para abordar a religião em sua teoria, isto é, como psicólogo, e não como um religioso ou teólogo.

Creio, de fato, que não há experiência possível sem uma consideração reflexiva, porque a “experiência” constitui um processo de assimilação, sem o qual não há compreensão alguma. Daqui se deduz que abordo os fatos psicológicos, não sob um ângulo filosófico, mas de um ponto de vista científico-natural. Na medida em que o fenômeno religioso apresenta aspecto psicológico muito importante, trato o tema dentro de uma perspectiva exclusivamente empírica: limito-me, portanto, a observar os fenômenos e me abstenho de qualquer abordagem metafísica ou filosófica. Não nego a validade de outras abordagens, mas não posso pretender a uma correta aplicação destes critérios. (JUNG, 1988 p.1-2).

Entretanto este interesse de Jung pelo tema da religião foi mal recebido por muitos críticos, acusando-o, muitas vezes, de místico ou de abordar temas metafísicos ao assunto da religião. Mesmo que ele se atentasse para temas da religião de cunho institucional, sua análise a estes, era pelo viés da Psicologia, entendendo-as como uma experiência arquetípica.

Jung entende que palavra religião deriva do termo latino *religere*<sup>7</sup> e também de “*re-ligare*”. O termo *religere* vem da etimologia de *religio*, baseando-se em postulações de teóricos Antigos, como assertivas de Cícero. Há, Também, outra análise, judaico-cristã, da palavra *religio*, que deriva de *religare*, cujo significado é “unir”, “religar”. Jung adota a interpretação de *religio* como *religare*, pois este autor apropria-se da concepção de Otto<sup>8</sup> de numinoso. É importante destacarmos que esta escolha de Jung se deve à ideia que o mesmo tem sobre o termo *religare*, que envolve característica do aspecto numinoso que é fundamental para o entendimento que ele tem da religião, como uma experiência psicológica e arquetípica. Contudo, há uma diferença na análise do numinoso de Otto e de Jung. O primeiro entende a partir da Teologia (numinoso - como uma análise dos aspectos racionais e irracionais da religião)<sup>8</sup>, já o segundo dá um significado psicológico, enfatizando a experiência numinoso dos arquétipos.

Jung esclarece que o termo religião não se refere a uma determinada profissão de fé religiosa: “Poderíamos, portanto, dizer que o termo ‘religião’ designa a atitude particular de uma consciência transformada pela experiência do numinoso” (JUNG, 1988, p. 4). Nesse sentido, quando fala de religião, Jung não está se referindo a qualquer credo ou igreja em particular, seu interesse está na atitude religiosa como função psíquica; é a experiência religiosa como processo psíquico e experiência arquetípica. Deste modo, Jung apropriou-se do conceito de Otto de numinoso para referir-se aos arquétipos.

Assim, observamos que mitos, ritos, rituais, e dogmas religiosos são vistos pela psicologia junguiana como experiências psicológicas arquetípicas/numinosas que podem se tornar simbólicas ou não. Tudo depende da atitude do Ego, em relação a estas experiências. Caso sejam simbólicas, facilitam a elaboração do Ego dos conteúdos arquetípicos. Assim, se o Ego se relacionar com a religião, esta pode se tornar uma experiência simbólica facilitando a assimilação destes conteúdos, pois entenderá que os rituais e dogmas presentes permitirão o seu contato com experiências arquetípicas. Contudo se o Ego, ao entrar em contato com tais experiências não conseguir simbolizar, aí ocorrerá uma invasão arquetípica ocasionando sérios

<sup>7</sup>Jung apropria-se do conceito de numinoso de Rudolf Otto (1869-1937), teólogo protestante alemão que se dedicou ao estudo de religiões comparadas, para se referir aos arquétipos. (OTTO, 2007).

<sup>8</sup>Para mais detalhes da análise de Otto (2007) sobre o numinoso, sugerimos o livro *O sagrado: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*.

prejuízos à sua integridade, resultando em psicopatologias. (JUNG, 1988).

Entendemos, portanto, que a perspectiva da teoria junguiana torna-se uma possível chave de leitura para compreender a religião como uma função psíquica, presente em diversas culturas. Enquanto uma forma de expressão simbólica, ela se revela fundamental para o desenvolvimento psicológico do indivíduo, conduzindo para o processo de individuação. Todavia, a religião também pode se tornar um campo privilegiado de psicopatologias, quando não exerce uma função simbólica, pois, neste caso, impede o desenvolvimento do Ego, conduzindo o indivíduo, por conseguinte, à condição psíquica de não individuação.

Por individuação Jung entende um processo, um “vir a ser”, isto é, uma possibilidade de desenvolvimento do indivíduo, não algo estático e definitivo, mas um processo *continuum* que nunca se encerra ou se conclui, de modo que se desenrola durante uma vida inteira e jamais é completado.

Individuação também pode significar tornar-se quem a pessoa “realmente” é. Isso sugere um desenvolvimento equilibrado ou *optimum*, envolvendo uma incorporação de idiosincrasias pessoais, de modo que a natureza autêntica da pessoa não seja prejudicada pela repressão ou, inversamente, pelo exagero ou pela hipertrofia de apenas de um dos seus lados. Isso envolve um sentido de autopercepção, junto com uma auto-imagem precisa, tão desprovida quanto possível de auto-ilusão. (SAMUELS, SHORTER, PLAUT, 1988, p. 128).

Desse modo, “a individuação consistiria em um ato de coragem, uma afirmação absoluta diante daquilo que se encontra de individual e peculiar dentro de cada um e ao mesmo tempo uma adaptação eficaz ao que é dado de universalmente.” (RICHTER, 2005, p.92).

Então, se Jung entende a religião sendo uma experiência arquetípica e simbólica, como podemos entendê-la em relação com o processo de individuação? Jung relata que o processo de individuação é o caminho que o indivíduo percorre para atingir seu autoconhecimento. Este, por sua vez, se dá por etapas<sup>9</sup> que mediante as quais o Ego assimila os conteúdos do inconsciente proporcionando, assim, o seu desenvolvimento. Neste contexto, percebemos, portanto, que há uma possibilidade de relação entre a religião e o processo de individuação. A religião, enquanto for vivenciada pelo Ego como uma experiência arquetípica e simbólica, poderá tornar-se um caminho de possibilidade de individuação. Contudo, na condição de não ser vivenciada como uma experiência simbólica, ela poderá trazer sérios prejuízos à integridade psíquica daqueles que a vivenciam. (JUNG, 1988).

Portanto, entendendo a religião como uma possibilidade de uma experiência psicológica, identificaremos, em linhas gerais, como ela se apresenta na contemporaneidade.

### 3- A religião na contemporaneidade

As discussões sobre o tema da religião ganham novos cenários na atualidade. Há uma espécie de reconfiguração das formas de crer e de ser religioso, na qual se observa a manifestação de fenômenos religiosos distintos, tais como a permanência de religiões institucionalizadas convivendo com sincretismos religiosos de vários, realizados por indivíduos e grupos, além da emergência daqueles indivíduos e grupos que não se dizem pertencentes ou vinculados a nenhuma tradição e/ou instituição religiosa, bem como a existência dos que se declaram sem-religião, dentre outros fenômenos. Essa nova perspectiva da religião culmina no processo simbólico (no qual a religião se torna uma forma de representação do ser humano,

<sup>9</sup>Veremos adiante a relação das etapas do processo de individuação com a religião, mais especificamente com o fundamentalismo.

uma religião de cunho emocional], que nos permite entender a secularização não como um declínio da religião, mas sim como o desuso de suas antigas formas, surgindo, então, conseqüentemente, novos modos de crer, de se viver e de se relacionar com o domínio religioso (PASSOS; ZORZIN; ROCHA, 2011).

Portanto, estas perspectivas afirmam novas configurações do modo de ser religioso, bem como novas formas de vivências ditas “religiosas”, “espiritualistas” e assim por diante, onde o indivíduo vivencia uma relação com essa, de forma mais pessoal, individualizada e emocional, proporcionando assim, não o desaparecimento, mas, todavia, um reavivamento das religiões, bem como dos modos de ser religioso e de vivenciar as crenças religiosas<sup>10</sup>. Esse despertar é fruto da secularização, que motiva essa nova configuração, e constitui reformulações das religiões tradicionais e o surgimento de novas configurações e formas de composição religiosas.

Deste modo, dentre as inúmeras formas de crer, bem como de viver e de se afirmar como religioso na contemporaneidade, é possível distinguir ao menos dois caminhos que se erguem às tradições e instituições religiosas: um é pela abertura ao pluralismo religioso numa postural dialogal e o outro é pelo fundamentalismo. Sobre esse assunto, Teixeira entende que:

Nesta nova perspectiva, as tradições são colocadas diante de uma dupla opção: ou a recusa do engajamento discursivo e da comunicação ou a abertura dialogal. A escolha da primeira opção implica muitas vezes a assunção do fundamentalismo, que consiste na “defesa da tradição de forma tradicional”, em reação às novas circunstâncias da comunicação global. A segunda opção, da comunicação dialógica, impõe-se hoje como um dos desafios mais fundamentais da humanidade. (TEIXEIRA, 2008, p.70).

Tanto a postura de abertura dialogal em face do pluralismo religioso quanto o fundamentalismo religioso impõem-se na atualidade e se manifestam como fatores decorrentes do ambíguo, pluriforme e multifacetado processo que proporcionou novas reconfigurações religiosas na sociedade contemporânea. Em relação ao pluralismo religioso, identificamos que existem maneiras diferentes de se relacionar com o religioso na atualidade, seja através de formas nas quais o fiel não possui vínculo com instituições religiosas — é o caso, por exemplo, daqueles chamados de “espiritualistas sem religião” —, seja mediante aquelas nas quais as instituições não mais detêm o poder de regular as vidas dos fiéis ou, ainda, seja através daquelas em que o indivíduo não se encontra vinculado a uma instituição apenas, podendo migrar para outras instituições.

Ocorre o surgimento de novas configurações do modo de ser e de vivenciar o religioso, nas quais a instituição religiosa já não exerce mais a função de reguladora, não possui mais o poder de regular as vidas dos indivíduos nos âmbitos social, cultural e individual. Observa-se uma perda na hegemonia total das instituições, pois os indivíduos continuam a vivenciar novas dimensões religiosas, até mesmo com estas instituições tradicionais. O que se nota é uma reconfiguração, uma mudança nas formas de o indivíduo se relacionar com as instituições e com as tradições religiosas. “Os indivíduos até buscam nas tradições/instituições esses elementos, mas o fazem a partir da subjetividade de suas experiências, sem fidelidades a identidades fixas, ultrapassando fronteiras antes bem delimitadas e borrando-as.” (PORTELLA, 2006, p. 74).

Assim a religião, na atualidade, de forma secularizada, torna-se, cada vez mais, um

---

<sup>10</sup>Segundo Sanches (2006), a crescente valorização do ser humano não significa uma valorização da religião institucional. Ao contrário, as instituições religiosas, ao menos no campo religioso brasileiro, apresentam sinais de declínio.

sistema de percepções e significações para o enfrentamento da crise de sentido, cuja ênfase está centrada no sujeito. A religião secularizada da atualidade permite ser um sistema de crenças que não enfatiza mais as instituições (cujo foco é no passado e na verdade). Esta nova forma de ser e viver do religioso (em que há ênfase nas características subjetivas e emocionais) proporciona ao indivíduo a busca do bem-estar, da flexibilidade e do diálogo com o outro. (BRANDÃO, 1994).

Nesta mesma linha de raciocínio, podemos identificar que, na perspectiva de Lipovetsky (2004), este processo de diversificações das formas de relacionar com as religiões ou o sagrado se apresentam como regulações a *la carte*, de forma que ao indivíduo se abre a possibilidade de migrar para outros movimento no intuito de buscar, uma identificação, aquilo que propicia a ele um estado emocional agradável. Conforme Lipovetsky (1992):

O dever se escrevia em letras maiúsculas, nós o miniaturizamos; ele era severo, organizamos shows recreativos; ele ordenava a submissão incondicional do desejo à lei, nós o reconciliamos com o prazer e o *self-interest*. O 'é preciso' cedeu lugar à encantação da felicidade, a obrigação categórica à estimulação dos sentidos, o interdito irrefutável às regulações *à la carte*' (LIPOVETSKY, 1992, p.48).

Semelhante a Lipovetsky (1992), que afirma que as religiões, em nosso tempo, são tidas como regulações *a la carte*, Miller (2004) psicanalista, escritor francês e um dos fundadores da Associação Mundial de Psicanálise (AMP), entende que este retorno do religioso, na contemporaneidade, está vinculado a uma forma de religiosidade que possui uma diminuição nos vínculos institucionais, uma religião voltada para uma experiência particular do sujeito na busca de experiência pessoal para o indivíduo, no qual ele denomina de religião *light*. Para Miller, cada vez mais, veremos que nas sociedades que apresentam uma pluralidade de ofertas religiosas, não haverá uma instituição que detenha o poder simbólico e hierarquia sobre as outras. Assim, nestas sociedades, do Pluralismo religioso, as religiões tornaram-se objeto flutuante, as quais até mesmo as religiões tradicionais possuem uma flexibilização na busca de diálogo inter-religioso.

Contudo, na contramão, há um paradoxo desta forma plural de religiosidade, podemos verificar o desenvolvimento de identidades particulares, bem como formas fundamentalistas que conservam um espírito regionalista e nacionalista, buscando preservar suas identidades e doutrinas diante das mudanças sociais. (MOREIRA, 2008). Nesta mesma direção, Teixeira afirma que:

O fundamentalismo é uma realidade recorrente nas religiões nos tempos modernos,<sup>11</sup> surgindo sempre como uma reação aos problemas da modernidade. Com respeito ao contexto religioso, este termo foi aplicado pela primeira vez por volta da passagem do século XIX para o século XX, referindo-se a um movimento teológico de origem protestante. Este movimento nasceu nos Estados Unidos como reação ao modernismo e liberalismo teológico e assumiu como bandeira as ideias de inerrância bíblica, de escatologia milenista e antiecuminismo. Os fundamentalistas buscam reagir ao processo de "adaptação cognitiva" do cristianismo ao mundo realizado pela teologia liberal protestante, de modo particular ao método de interpretação bíblica em perspectiva histórica-crítica. Entre os traços que marcam o movimento estão à rejeição da hermenêutica, do pluralismo e do evolucionismo. (TEIXEIRA, 2008, p.74-75).

Há também outras denominações para se referir aos acontecimentos análogos ao

<sup>11</sup>Algumas vezes aparecerão no texto termos como moderno e modernidade, pelos autores fazendo menção à contemporaneidade.

fundamentalismo, existentes em outras tradições, como o integrismo e conservadorismo. No Islamismo, a tendência fundamentalista<sup>12</sup> surgiu por volta das décadas de 60 e 70 do século passado, como reação à cultura moderna, como modelo do modo de vida ocidental, que consolidava nos países muçumanos. Independente da terminologia com a qual é enunciado, o que marca o fundamentalismo são as características de seus adeptos que buscam manter uma forma tradicional e muitas vezes seguir literalmente, os preceitos em relação às instituições que fazem parte, buscam combater a ascensão individual do sujeito em relação à religião, ou seja, na forma de relação dos sujeitos com as novas configurações religiosas do mundo secularizado<sup>13</sup>.

Deste modo, o fundamentalismo religioso não permite o diálogo e, conseqüentemente ocorre a intolerância religiosa, perspectiva esta que está presente no mundo pós-moderno. A dinâmica atual da religião, fruto esta da globalização e da pluralização impõe a necessidade do diálogo inter-religioso ocorrendo deslocamento de fronteira e não visões unitárias do mundo. Com efeito, “um dos maiores entraves para o dialogo inter-religioso é o sentimento de predomínio sobre os outros ou a competição cega que apaga a sua singularidade única”. (TEIXEIRA, 2008, p.71). Cabe sublinhar, pois, que a perspectiva do fundamentalismo impede a possibilidade do diálogo como o caminho mais indicado para se pensar a religião da sociedade contemporânea.

Assim, podemos observar que, na sociedade contemporânea direciona-se para dois caminhos paradoxais. Por um lado, a religiosidade plural que proporciona uma certa liberdade, a busca pela individualidade (identidades particulares) configurações religiosas individuais, que não estão presas às instituições (espiritualidades sem religião), mas também formas de pertença e de vínculos religiosos menos rígidas e mais voláteis, flexíveis, nas quais abre-se aos olhos do fiel a possibilidade de migrar para outras religiões em busca de satisfação pessoal (religião da escolha do indivíduo); proximidade de fronteiras entre sistemas religiosos (deslocamento do religioso); e o diálogo religioso (FERRETTI, 2008). Por outro lado, observa-se o espraiamento de fundamentalismo religiosos, formas de integrismo e de conservadorismo, frequentemente refratárias ao diálogo e ao respeito pelo próximo.

A partir destas novas configurações religiosas presentes na atualidade, indagamos sobre quais contribuições que a psicologia junguiana poderia trazer para esta discussão. O que a psicologia junguiana teria a nos dizer sobre este cenário religioso atual? Quais análises e contribuições ela teria como forma de entendimento da situação atual? É possível pensarmos no processo de individuação, descrito por Jung, através da configuração atual? Ou esta realidade nos levaria a pensar em um processo de não individuação? Por questões de recorte teórico e com vistas a satisfazer à exigência de brevidade que um artigo nos impõe, limitaremos a análise deste trabalho à compreensão do fenômeno do fundamentalismo religioso, na contemporaneidade, a partir da perspectiva psicológica de Jung.

#### **4- Contribuições sobre o fundamentalismo religioso, na contemporaneidade, a partir da psicologia junguiana.**

Ao entendermos a religião como uma experiência psicológico-arquetípica, e não de forma institucional, podemos fazer uma análise do fundamentalismo religioso na

---

<sup>12</sup> É importante destacarmos que nem todos os integrantes do Islamismo são fundamentalistas. Esta é uma visão distorcida, algumas vezes colocada pelo senso comum, associando o Islamismo ao fundamentalismo. Aliás, cumpre-nos sublinhar que o próprio Islamismo enquanto instituição religiosa condena a prática fundamentalista.

<sup>13</sup> Para mais detalhes sobre a origem do fundamentalismo no século XX, consultar o texto de Teixeira (2008).

contemporaneidade, atentando-nos para a possibilidade concernente ao processo de individuação ou de não individuação. Convém sublinhar que Jung entende a individuação como um processo que está, diretamente, unido ao desenvolvimento psíquico do indivíduo. Individuação não é sinônimo de individualismo, pois individuação enfatiza a dinâmica de busca do indivíduo por suas particularidades, inseridas no coletivo. “A individuação, no entanto, significa, precisamente, a realização melhor e mais completa das qualidades coletivas do ser humano; é a consideração adequada e não esquecimento das particularidades individuais, o fator determinante de um melhor rendimento social”. (JUNG, 1982, p.50). Já individualismo representa uma atitude acentuada, que visa enfatizar as peculiaridades individuais contrapondo-as às questões coletivas. Conforme Jung:

A individuação está sempre em maior ou menor oposição à norma coletiva, pois é separação e diferenciação do geral e formação do peculiar, não uma particularidade *procurada*, mas que já se encontra fundamentada *a priori* na disposição natural do sujeito. Esta oposição, no entanto, é aparente; exame mais acurado mostra que o ponto de vista individual não está orientado contra a *norma* coletiva, mas apenas de *outro modo*. Também, o caminho individual não pode ser propriamente uma oposição à norma coletiva, pois, em última análise, a oposição só poderia ser uma *norma* antagônica. [...] A individuação leva, pois, a uma valorização natural das normas coletivas; mas se a orientação vital for exclusivamente coletiva, a norma é supérflua, acabando-se a própria moralidade. *Quanto maior a regulamentação coletiva do homem, maior sua imoralidade individual*. (JUNG, 1991, pps. 427-428 grifo do autor).

Considerando as postulações deste autor, podemos inferir que esta relação do indivíduo com a sociedade é fundamental para o processo de individuação. Como dito aqui, é pela supervalorização das normas em prol de uma regulamentação coletiva que o indivíduo é conduzido a um enclausuramento da sua personalidade individual. Conseqüentemente, ele não se depara com suas características individuais, tão necessárias para individuação. Pois enquanto o indivíduo atentar-se somente para os costumes e regras da sociedade, e não perceber em si também suas características pessoais, isto não permitirá o conhecimento de si. (JUNG, 1991).

Este aspecto da supervalorização das normas sociais e a não atenção para os aspectos pessoais nos remete à questão da perfeição. Se o indivíduo, em seu processo de desenvolvimento, está em busca da perfeição, ele tende a se adequar a um modelo de vida e de sociedade, enfatizando os aspectos morais e, assim, não percebe o lado obscuro da alma. Isso porque, para que ocorra individuação, é necessário que o indivíduo perceba tanto o seu lado interno quanto se adapte ao mundo externo. (JUNG, 1991).

Jung (1986) sinaliza a importância do Ego<sup>14</sup> no processo de conscientização, tanto do mundo interno quanto do externo; pois ele é o centro da consciência, e é ele aquele capaz de assimilar os conteúdos do inconsciente. Sem a assimilação do Ego dos conteúdos inconscientes não há a possibilidade da individuação. Deste modo, tanto individualismo quanto perfeição levam para uma unilateralidade do Ego, o que impede que este indivíduo se depare com suas particularidades que não estão no limiar da consciência. Dessa forma, individualismo e perfeição são dois aspectos opostos ao processo de individuação, já que impedem que Ego se depare com conteúdos inconscientes, evitando assim a integração dos conteúdos conscientes com os fatores do inconsciente. (JUNG, 1991). Conforme Jung

[...] o processo de individuação tem dois aspectos fundamentais: por um lado, é

<sup>14</sup>Ora alguns momentos no texto aparecerá o termo Ego, e, em outros o termo Eu. Estes termos são usados na obra de Jung como sinônimos.

um processo interior e subjetivo de integração, por outro, é um processo objetivo de relação com o outro, tão indispensável quanto o primeiro. Um não pode existir sem o outro, muito embora seja ora um, ora o outro desses aspectos que prevaleça. (JUNG, 1990, p.101).

Portanto, individuação consiste num processo através do qual o indivíduo trilha um caminho interior e subjetivo de integração dos conteúdos inconscientes ao Ego e, invariavelmente, também vivencia uma busca de encontro com o Outro, pois a individuação é o encontro do indivíduo com suas particularidades, inserido na sociedade. “O processo de individuação não leva ao *isolamento*, mas a um relacionamento coletivo mais intenso e mais abrangente”, assevera Jung (1991, p. 427). Este Outro é aquele que se apresenta como adverso ao meu Ego e às minhas particularidades, tanto individuais (do mundo interno) quanto coletivas (mundo externo).

Assim, vivenciamos uma dicotomia no processo de individuação, pois há um encontro tanto com meu lado interno – que dá a sensação, para o Ego, de que existe um Outro que toma conta de mim, uma sensação de que sou invadido por algo – como também com o exterior, de modo que ocorre uma forma de relacionamento com o Outro externo, ao qual o Ego deve se aproximar, já que é através da relação com o Outro que podemos pensar em individuação.

Em relação às questões individuais do processo de individuação que o indivíduo faz quando entra em um processo interno e subjetivo de integração parcial dos conteúdos do inconsciente, Jung diz que estes,

[...] processos de transformação pretendem aproximar ambos [tanto fatores conscientes já existentes quanto os conteúdos inconscientes]; a consciência, porém resiste a isso, porque o outro lhe parece de início como algo estranho e inquietante, e não podemos acostumar-nos à ideia de não sermos senhores absolutos na própria casa. Sempre preferiríamos ser “eu” e mais nada. Mas confrontamo-nos com o amigo ou inimigo interior, e de nós depende ele ser um outro. (JUNG, 2000, p. 135).

Nesta mesma linha de raciocínio, Hillman (1995) afirma que o processo de individuação permite que haja uma relativização do Ego, que é necessário para que os indivíduos percebam os conteúdos do inconsciente. Hillman utiliza os termos relativização, para explicitar o processo de percepção do Ego dos fatores inconscientes; e o de relativismo a não percepção do Ego. Deste modo, para que o processo de individuação ocorra é necessário que o Ego se relacione com os fatores do inconsciente. Sem a percepção parcial dos fatores do inconsciente não há a possibilidade diálogo do Ego com o Outro, ou seja, não consegue assimilar os conteúdos inconscientes, resultando assim, num relativismo, e assim, inevitavelmente a paralização do processo de individuação.

Ora, então, quem é este Outro no processo de individuação, descrito por Jung? Para entendermos a relação do Ego com este Outro remetemo-nos as etapas do processo de individuação, que são elas: a retirada da Persona, o encontro com a Sombra, a relação do Ego com Anima e com Animus, e por fim, o contato com o Si-mesmo.

Jung compreende que a Persona remete à personalidade externa do indivíduo. “A persona é, pois, um complexo funcional que surgiu por razões de adaptação ou de necessária comodidade, mas que não é idêntico à individualidade. O complexo funcional da persona diz respeito exclusivamente à relação com os objetos”. (JUNG, 1991, p.390)<sup>15</sup>. Deste modo, se a

<sup>15</sup>Jung colheu o termo Persona da representação teatral grega, em que os atores usavam uma máscara para representar papéis de personagens, os quais retratavam eventos da vida cotidiana. Os personagens, ao

Persona exerce a função de adaptação do Ego ao mundo externo, por que a necessidade da retirada dela para que ocorra o processo de individuação? Ora, a Persona torna-se negativa, quando há uma identificação total do Ego com ela, ou seja, quando há uma personificação total do Ego aos fatores da Persona, o que impede a sua individualidade e autonomia e, conseqüentemente, o contato com suas instâncias desconhecidas como a Sombra, ocorrendo assim uma paralisação do processo de individuação.

Já a Sombra é relacionalmente contrária à Persona. “Sombra e persona são um par clássico de opostos, figurando, na psique, como polaridade do ego”. (STEIN, 2006, p. 107). Quanto mais o Ego se identifica com a Persona, menos entra em contato com sua Sombra. Assim é necessário que haja des-identificação do Ego em relação aos conteúdos da Persona, bem como a integração da Sombra.

Jung entende que a Sombra está para além do Ego, mesmo que tenha conteúdos conscientes, o que predomina é sua característica inconsciente “A sombra não é o todo da personalidade inconsciente: representa qualidades e atributos desconhecidos ou pouco conhecidos do ego - aspectos que pertencem, sobretudo, à esfera pessoal e que poderiam também ser conscientes”. (JUNG, 2008, p.222).

Deste modo, o desenvolvimento do Ego e o processo de individuação ocorrem a partir de uma amplificação da consciência dos fatores da Sombra. Contudo, esta ampliação ocorre de forma parcial e gradual, isso devido à imensidão da Sombra, por se constituir de instâncias individuais e coletivas. Sendo assim, jamais o Ego poderá trazer à luz da consciência os conteúdos totais da Sombra. Este reconhecimento do Ego e, assim, a ampliação da consciência, se fazem de forma fragmentada, constituindo uma apuração parcial da Sombra, pois ela está sob o foco da consciência. (JUNG, 1986).

Portanto, podemos identificar a importância da assimilação parcial dos conteúdos da Sombra pelo Ego, fato este que proporciona o desenvolvimento e a ampliação da sua consciência e, conseqüentemente, viabiliza uma progressão do processo de individuação. Esta assimilação parcial dos conteúdos da Sombra pelo Ego torna-se um passo importante também para que ele se depare com instâncias mais profundas da psique, as quais Jung denominou de Anima/Animus.

Anima e Animus são pares de opostos das características masculinas e femininas do Inconsciente. O Ego masculino possui em si, um contraponto psíquico feminino no inconsciente em oposição a uma consciência ou Ego masculino. E o Ego feminino possui um contraste no inconsciente que é masculino. Os aspectos masculinos e femininos são diferentes do homem e da mulher. A Anima está associada à afetividade e atributos do feminino; e o Animus associado ao princípio do Logos, da razão e masculinidade.

Desse modo, Anima e Animus são arquétipos que conduzem o Ego ao seu mundo interior, pois é através do oposto da subjetividade do Ego que se torna possível a completude do indivíduo. Esta completude ocorre pela totalidade psíquica, que é necessária para que o Ego integre, em si, aspectos inconscientes opostos<sup>16</sup>. Assim, o Ego do homem é compensado por uma natureza inconsciente feminina, tal como o Ego da mulher por uma natureza inconsciente masculina. (JUNG, 1986).

Portanto, o par Anima/Animus torna-se importante para o processo de individuação, pois eles conduzem o Ego para o encontro com instâncias mais profundas da psique, ou seja,

---

utilizarem as máscaras, incorporavam os papéis.

<sup>16</sup> Para que ocorra a Individuação, é necessária a união dos opostos, ou seja, os conteúdos conscientes e inconsciente necessitam se relacionar. Neste caso, o Ego necessita se deparar com os aspectos opostos da sua personalidade, de modo que o homem deve, pois, integrar parcialmente os aspectos da Anima; e a mulher, as características do Animus.

com o Si-mesmo. Assim, eles exercem a função de “ponte” para permitir ao Ego um encontro com o Si-mesmo. “A experiência da anima/animus é a Estrada real (a via regia) para o si-mesmo”. (JUNG, 2008, p.222).

Já no que tange ao Si-mesmo, Jung (1986) o compreende como a totalidade psíquica, a qual representa o âmbito de todos os fenômenos psíquicos, abrangendo os lados consciente e inconsciente da psique humana. O Si-mesmo é uma grandeza que transcende o Ego e, ao mesmo tempo, o inclui. O Ego é o centro da consciência, já o Si-mesmo é o centro e a totalidade da esfera.

Para que ocorra o processo de individuação, Jung entende que seja necessária uma relação entre o Ego e o Si-mesmo, na qual o primeiro possa ter consciência, parcial, do segundo. Nesta relação, é fundamental a qualidade, e não somente a relação, pois não adianta em nada se o Ego se relacionar com o inconsciente e não puder assimilá-lo. Jung (1986) afirma que o Ego tem um papel importante na personalidade do indivíduo, pois é o ponto de referência da consciência: é ele que vai proporcionar ao indivíduo se relacionar e se adaptar ao mundo interno e externo. Assim, estando o Ego contido no Si-mesmo, em um processo normal de desenvolvimento, ele se relaciona com o Si-mesmo retirando suas projeções, ao se defrontar e se diferenciar do inconsciente e do Si-mesmo, mediante uma atitude crítica, ou seja, ao perceber seus conteúdos próprios e não as suas projeções. Desse modo, o Ego assimila os conteúdos inconscientes, alarga as fronteiras da consciência e percebe seu próprio significado. Contudo, quando o Ego tende a reconhecer que ele é o centro da psique e que está no controle dos processos psíquicos, ocorre uma inflação de si, o que conduz ao distanciamento da possibilidade de diálogo com o Si-mesmo, e conseqüentemente, com o processo de individuação.

Inevitavelmente, ocorre um paradoxo. Ora, já que o Ego está contido no Si-mesmo, como ele não se relaciona com o Si-mesmo? Aqui, faz-se necessário que o Ego se diferencie para se relacionar com o Si-mesmo, ou seja, é preciso que amplie sua consciência dos fatores do inconsciente, pois enquanto ele não assimila parcialmente os conteúdos do Si-mesmo, o processo de individuação permanece inviabilizado, uma vez que há um relativismo do Ego levando-o para o individualismo (que é típico do relativismo do Ego) que nega o encontro com o Outro (Si-mesmo). (JUNG, 1986).

Segundo Jung, é a relativização do Ego que possibilita um diálogo tanto com o mundo interno (encontro do Ego com o Si-mesmo) quanto com o mundo externo (o Outro, diferente dele). Já o relativismo permite que o Ego volte apenas para si (prepotência e individualismo do Ego), impedindo-o da amplificação de sua consciência e do diálogo com o Outro (tanto do mundo interno quanto do mundo externo).

Mas como é possível vincular a análise do processo de individuação, proposto por Jung, com as características do fundamentalismo religioso na contemporaneidade? O caminho que apontamos é pela análise da religião, identificando o fundamentalismo religioso como uma experiência psicológica que não conduz o indivíduo para o processo de individuação, já que não permite o diálogo com o Outro.

Nesta direção, entendendo a religião – a partir do viés da psicologia junguiana – como uma experiência psicológica e arquetípica e assim simbólica, tudo depende da atitude do Ego em relação ao fenômeno. Ou seja, para a perspectiva junguiana, a atenção que se dá à religião é esta: a de abordá-la enquanto uma experiência arquetípica, que pode se tornar simbólica ao Ego, proporcionando assim, para àquele que a vivencia, uma possibilidade para a individuação. Contudo, pode também ser apenas uma experiência arquetípica em que não há um processo de simbolização, ocorrendo, assim, uma não individuação e, conseqüentemente, conduzir o indivíduo para um individualismo, podendo resultar em neuroses e psicopatologia para aquele que a vivencia. (JUNG, 1982).

Sob este mesmo viés, Dalgarrondo (2008) faz uma análise da religião identificando pontos positivos e negativos. Como ponto positivo, a religião propicia sentidos e significados plausíveis para determinado sofrimento e para a morte; fornecimento de uma rede de apoio social para pessoa; ofertas de sensação de pertencimento a um determinado grupo; e também possibilita a tolerância e aceitação de diferentes grupos. Já como fatores negativos, o indivíduo refugia-se num mundo ilusório, bem distante do real, vivenciando fatos e regras que não condizem com a sua personalidade, isso como condição para fazer parte de um grupo, o que seria uma falsa segurança no mundo, chegando a um fanatismo religioso que propicia um adoecimento psíquico, favorecendo a consciência alienada e preconceituosa.

Com efeito, podemos observar que o fundamentalismo religioso torna-se um movimento, na contemporaneidade, presente em várias partes do mundo e em grupos diversos, seja no Islamismo, onde existem guerras com o discurso que “em nome de Deus” tem o direito de matar aqueles que são contra determinadas doutrinas; seja no Ocidente, com algumas igrejas neopentecostais<sup>17</sup>, que não dialogam com outras igrejas e não possuem o respeito aos Outros evitando, assim, o diálogo inter-religioso (KUNG, 2001). De fato, o fundamentalismo religioso “[...] é um fenômeno mundial que está presente dentro do Cristianismo e em outras Religiões, especialmente no Islamismo; além de estar presente, no Brasil, sobretudo no meio protestante e evangélico conservador”. (LIBÓRIO; GUIMARÃES, 2015, p. 235). Contudo, nem todos os protestantes conservadores são fundamentalistas. Sobre esta questão, Boff (2002) afirma que o fundamentalismo religioso não é específico de nenhuma denominação religiosa, mas o que é característico do fundamentalismo religioso é como seus membros interpretam a doutrina. Segundo esse autor, o fundamentalismo,

[...] não é uma doutrina. Mas uma forma de interpretar e viver a doutrina. É assumir a letra das doutrinas e normas sem cuidar de seu espírito e de sua inserção no processo sempre cambiante da história, que obriga a contínuas interpretações e atualizações, exatamente para manter sua verdade essencial. Fundamentalismo representa a atitude daquele que confere caráter absoluto ao seu ponto de vista. (BOFF, 2002, p.25).

Também podemos identificar que este tipo de atitude fundamentalista não está presente apenas em contexto evangélico ou protestante, mas também no contexto católico. No catolicismo, o fundamentalismo é geralmente caracterizado como uma atitude integrista ou integralista, ou ainda, como um movimento de restauração<sup>18</sup>. Conforme Panasiewicz (2015) esta prática integrista ocorreu de duas formas: uma *ad extra*, a outra *ad intra*. A primeira refere-se

<sup>17</sup>Em seu livro *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*, Mariano (1999) sublinha que o Neopentecostalismo é um movimento que surge na década de 1970, a partir do rompimento com o pentecostalismo tradicional. Apesar de o pentecostalismo clássico apresentar o uso de mídias para a divulgação das pregações, são as novas igrejas, denominadas neopentecostais, que se utilizam com maior intensidade do recurso midiático como ferramenta de captação de fiéis e divulgação das pregações com o intuito de inserir o fiel não apenas no âmbito religioso, como também no meio político e social da sociedade. “Outra característica dos neopentecostais reside no rompimento com a ideia da busca da salvação pelo ascetismo de rejeição do mundo. Com isso, contrariam frontalmente a velha proposição pentecostal (forjada quando os crentes não contavam em seu meio com segmentos de classe média, e muito menos com empresários, políticos, artistas e atletas de renome) de que a existência terrena do verdadeiro cristão seria dominada pela pobreza material e pelo sofrimento da carne.” (MARIANO, 1999, p. 44).

<sup>18</sup>Existem, também na contemporaneidade, outras formas de fundamentalismo católico, como o s Arautos do Evangelho e a Renovação Carismática. Isso sem contar com a forte oposição das alas conservadoras do Vaticano que discordam das possíveis sinalizações de diálogo feitas pelo Papa Francisco.

à primeira metade do século XX, quando a Igreja Católica se posiciona contra as mudanças ocorridas pela sociedade moderna. A segunda forma, *ad intra*, ocorre na década de 60 (Outubro de 1962) com o Concílio Vaticano II, quando o Papa João XXIII apresenta à Igreja na contemporaneidade.

Contudo, dentro da própria Igreja Católica, havia uma ala de bispos que entendiam que a Igreja, ao invés de voltar suas práticas para a contemporaneidade (consequência do Concílio Vaticano II), deveria combater estas práticas liberais da sociedade. Entre estes movimentos de cunho, extremamente, tradicionalistas, destacam-se a *Opus Dei*, que luta contra as inovações do Concílio Vaticano II, contudo, ainda, mantendo como parte da Igreja Católica. E o *Catholic Traditionalist Movement* (Movimento Católico tradicionalista), movimento que surge em 1965, nos Estados Unidos, que rompe com a Igreja, querendo restaurar a integridade perdida da Igreja Católica. (PANASIEWICZ, 2015).

Nesta mesma linha de raciocínio, Boff (2002) afirma que este movimento integrista da Igreja Católica se divide em fundamentalismo doutrinário e fundamentalismo ético-moral. O primeiro entende que a Igreja Católica é a única e a verdadeira igreja de Cristo, e que outras igrejas devem se converter a ela. O segundo, é caracterizado por orientar a vida e os costumes das pessoas e seus fiéis de forma fechada e conservadora. “São contrários ao uso de contraceptivos, de preservativos, da fecundação artificial, da interrupção da gravidez, julgam como pecaminosa a masturbação e o homossexualismo, e proíbem as segundas núpcias, após um divórcio, o diagnóstico pré-natal e a eutanásia”. (PANASIEWICZ, 2015, p.10).

Outra característica que as Igrejas fundamentalistas oferecem para seus fiéis é a possibilidade de acolhimento diante de uma sociedade na qual o indivíduo se sinta desenraizado, desvinculado de grupos. Em contrapartida, exigem dos fiéis uma forte adesão às suas doutrinas e a não possibilidade de questionamentos, pois, a partir do questionamento, esses fiéis seriam destituídos do lugar que ocupam e excluídos da possibilidade de fazer parte de um grupo, o que consequentemente os levaria a reviver o sentimento de não pertencimento. “Sem dúvida, as Igrejas fundamentalistas oferecem essa enganosa percepção de segurança psicoafetiva aos fiéis, fragilizados que estão pela sociedade fragmentada em que vivem. As Igrejas fundamentalistas, por meio de suas lideranças, conseguem as aspirações desses fiéis”. (LIBÓRIO; GUIMARÃES, 2015, p.220).

Contudo, as práticas fundamentalistas evitam que o indivíduo tenha uma atitude crítica ante aos fatos, assim suas vontades e desejos pessoais são destituídos de si, tendo que seguir às regras e costumes que não condiz com seu modo de ser e sua personalidade. “Do ponto de vista psíquico e ideológico, favorece a consciência alienada e preconceituosa, raiz primeira de julgamentos superficiais e da intolerância para com o diferente”. (LIBÓRIO; GUIMARÃES, 2015, p.220).

Deste modo, podemos ponderar, portanto, que o fundamentalismo religioso provoca nas pessoas uma espécie de alienação, que as impede de verem o mundo em que estão inseridas bem como os fatos de forma crítica, levando-as a uma diferenciação do mundo e a um engessamento que as inviabiliza de instaurarem um diálogo. “A pessoa refugia-se num mundo ilusório, bem distante do real. Sem dúvida, pode-se constatar que essa atitude gera problemas na vida do fiel diante das pressões e desafios da vida social, psicológica, e, evidentemente espiritual”. (LIBÓRIO; GUIMARÃES, 2015, p. 222).

Assim podemos observar que o fundamentalismo leva o indivíduo a um fanatismo religioso, que propicia um adoecimento psíquico e acarreta o fanatismo. Conforme Boff (2009), é possível identificarmos nos indivíduos que fazem partes de grupos fundamentalistas, características como forte poder de adesão e compromisso, disciplina, conformidade à determinada ideologia e fanatismo. Na contramão estes indivíduos não permitem a diversidade de comportamentos, a individualidade e o diálogo com o Outro.

Uma vez identificada as característica do fundamentalismo, sugerimos a hipótese de que ele conduz o indivíduo a um estado de alienação, no qual, invariavelmente conduz ele a um relativismo do Ego e conseqüentemente o não processo de individuação, pois não permite o contato do Ego com o Outro (diferente). Chegamos a este entendimento, pois, ao pensarmos a religião como uma experiência psicologia e simbólica e não pelo ramo institucional, como enfatiza Jung (1988), esta deveria permitir que as experiências do Ego, quando vinculados a ela, conduzissem o indivíduo para um alargamento da sua consciência, ou seja, para uma relativização do próprio Ego. Contudo, a religião, quando não permite esta relativização, ou seja, que o Ego dialogue com o Outro, o diferente, conseqüentemente inviabiliza o processo de individuação.

Deste modo, identificando que o processo de individuação ocorre por etapas que não são lineares, mas que ocorrem por circunvoluções nas quais o Ego vivencia experiências com conteúdos do inconsciente, podemos observar que alguns aspectos do fundamentalismo culminam na inviabilização do processo de individuação. Dentre esses aspectos, enfatizamos a identificação do Ego com a Persona, o não encontro com a Sombra, o não encontro com o par Anima/Animus e o não contato com o Si-mesmo.

Partindo do pressuposto de que a Persona é um complexo funcional que surge por razões de adaptação do mundo externo e do ambiente, não é de se estranhar que seja natural que o Ego, no intuito de adaptação, se ajuste a regras e costumes vivenciados pelos membros de determinado grupo ou da religião em que o indivíduo se encontra inserido. Contudo, o que se torna problemático, aqui, é quando estes comportamentos e atitudes são extremamente, diferentes daquele indivíduo, isto é, antagônicos em relação a elas, ocorrendo, assim, uma identificação total com a Persona (que se torna inconsciente e autônoma) que foi construída como forma de adaptação àquele ambiente. (JUNG, 1991). Em relação à Persona, Samuels; Shorter; Plaut, (1988) relatam que:

Há um risco de patologia se uma pessoa se identifica de forma demasiadamente íntima com sua *persona*. Isto implicaria uma falta de conscientização de um papel muito além do social. [...] A identificação com a *persona* leva a uma forma de rigidez ou fragilidade psicológica; o inconsciente tenderá, antes, a irromper com ímpeto na consciência, que emerge de forma controlável. O Ego, quando identificado com a *persona*, é capaz somente de uma orientação externa. É cego para eventos internos e, daí, incapaz de responder a eles. (SAMUELS; SHORTER; PLAUT, 1988, p. 74).

Neste contexto, podemos afirmar que a dificuldade não é a construção da Persona que é feita como adaptação ao ambiente pertencente, mas, esta identificação do Ego com ela, o que impede que o Ego perceba os conteúdos internos (inconscientes) constituídos de sua própria personalidade. “O homem dotado de persona não tem a menor idéia das realidades interiores”. (JUNG, 1982, p.75). Conseqüentemente, o Ego fica estagnado ocorrendo assim uma paralisação no processo de individuação.

Nesta direção, podemos identificar que uma forma de identificação do Ego com a Persona presente nos fundamentalismos religiosos ocorre quando mudanças de comportamentos e atitudes surgem a partir da adesão dos fiéis a estes movimentos, levando-os a uma alienação e não ao diálogo com o Outro. Assim, mudanças comportamentais se justificam no discurso dos fiéis ao exporem, no discurso religioso, a existência de dois mundos diferentes: secular e cristão. Fala-se em o “indivíduo do mundo” e o “indivíduo crente”. Essa última adjetivação é usada para descrever aqueles indivíduos que aderiram aos costumes e regras usadas por uma determinada instituição. Observamos este fato principalmente quando o fiel segue, literalmente, as normas e as regras de determinadas religiões, evitando um senso

crítico e o discernimento, o que não é favorável para o seu desenvolvimento psíquico e o conduz, conseqüentemente, ao não contato com a Sombra.

Outro aspecto importante que podemos observar no fundamentalismo religioso é a não percepção da Sombra pelo Ego. Para Jung (1986), quando não há uma assimilação do Ego dos conteúdos parciais da Sombra esta se apresenta de forma autônoma e projetiva, resultando comprometimento no desenvolvimento do Ego e, conseqüentemente, no processo de individuação. A sombra, quando se apresenta de forma autônoma e projetiva, recebe uma conotação demoníaca pelas atitudes e pelos comportamentos religiosos fundamentalistas, transformando o Outro em transgressor das leis divinas, em pecador.

Nesta direção, identificamos que o indivíduo que adere ao fundamentalismo religioso não se depara com seu mundo interno e nem dialoga com o Outro externo, devido à autonomia e à projeção da Sombra, que fazem com que ele não vivencie um relativismo do Ego (o Ego volta-se somente para si e não reconhece o Outro), o que culmina em um individualismo que não lhe permite o encontro com o Outro, seja pelas instâncias psíquicas e internas, seja pelo diálogo religioso com o Outro de denominação religiosa diferente da sua. Esta evitação de diálogo gera, no fundamentalista religioso, a sensação de que o Outro é não apenas diferente de si, mas estranho, avesso e oposto, e de que quem segue àquelas orientações não terão a Salvação. O Outro emerge, assim, aos olhos fundamentalista, como aquele desprovido da Salvação, de modo que seus costumes e regras são estereotipados como algo maligno (LIBÓRIO; GUIMARÃES, 2015). Estas características do mal, aqui, são conferidas como as características da Sombra do indivíduo que não estão no limiar da consciência deste fiel. Ao invés da integração da sua Sombra mediante a aceitação das características que não aceitam de si próprios, eles as projetam em outros grupos, dos quais se diferenciam e se apartam, enfeixando-os sob o signo do que é mal e, portanto, deve ser evitado, excluído e erradicado do mundo propriamente humano. Fato este ocorre, quando a Sombra não é assimilada, e, assim, é projetada, e o outro se torna o próprio demônio que não é visto psíquica e internamente. (BONFATTI, 2000).

Deste modo, a atitude religiosa fundamentalista conduz o fiel, a partir de suas crenças e costumes, a dois movimentos: ou o afastamento do mundo, a falta de diálogo com diferentes grupos, tanto religiosos quanto laicos; ou vão para o mundo em luta contra o mal, num movimento de intolerância religiosa. Isso se dá porque, no caso do indivíduo que assume uma postura fundamentalista, a relação com o mundo é de projeção de Sombra e, conseqüentemente, de combate ao portador da sombra projetada.

Portanto, podemos identificar a importância da assimilação parcial dos conteúdos da Sombra pelo Ego, fato este que proporciona o desenvolvimento e a ampliação da consciência e, conseqüentemente, viabilizam uma progressão do processo de individuação. Esta assimilação parcial dos conteúdos da Sombra pelo Ego torna-se um passo importante também para que o indivíduo se depare com instâncias mais profundas da psique, as quais Jung denominou de Anima/Animus.

Sobre o aspecto do par Anima e Animus presente no fundamentalismo, podemos apontar a questão da projeção negativa em que o aspecto do par supracitado torna-se uma projeção da figura do Demônio no Outro/Diferente, quer seja este Outro do mundo interno, quer seja do mundo externo. Do mundo interno, observamos que as atitudes e práticas fundamentalistas, por permitirem que os fiéis experienciem apenas um lado da sua personalidade, que condiz com os preceitos morais, e negarem os outros aspectos, conduzem a uma projeção negativa da Anima e do Animus, pois não permitem que haja um aprofundamento do Ego de modo que o indivíduo se encontre com os conteúdos do Si-mesmo. Assim, os aspectos negativos da Anima e do Animus impedem que haja um aprofundamento dos conteúdos irracionais pelo Ego masculino e feminino; e,

consequentemente, Anima/Animus não exercem a função de “ponte”, já que, é pela projeção positiva da Anima/Animus que conduz o Ego para o contato com o Si-mesmo.

Referente à projeção negativa da Anima no fundamentalismo, ela também ocorre no mundo objetivo. Os fiéis que assumem atitudes religiosas fundamentalistas tendem a atribuir as características que estão distantes das suas práticas e preceitos como aspectos do Demônio. Assim, as outras religiões e indivíduos religiosos que são diferentes deles, também são do mal e estão excluídos da salvação. Com essas afirmações, as práticas religiosas fundamentalistas evitam o diálogo inter-religioso e o contato com o Outro/Diferente. Deste modo, entendemos que as atitudes fundamentalistas tornam-se um lugar propício para que ocorra uma projeção negativa da Anima e do Animus a partir de dois aspectos: primeiro, por evitar o diálogo com o Outro/Diferente; em segundo lugar, devido ao fato de elas se constituírem em atitudes machistas e patriarcais que atribuem características da Anima sob a figura do Demônio (BOFF, 2002).

Boff (2002) afirma que as principais religiões que possuem movimentos fundamentalistas são de cunhos patriarcais. O cristianismo, como vimos, possui movimentos fundamentalistas (tanto as Igrejas evangélicas quanto a Igreja Católica) e o Islamismo (que as características do feminino não são aceitas). Desta forma, como as práticas e costumes das formas fundamentalistas podem ser representações simbólicas do par Anima/Animus se ao invés de permitirem o encontro com o Outro (Si-mesmo), eles impedem que ele aconteça? Deste modo, sugerimos que os movimentos fundamentalistas tornam-se, apenas, projeções negativas do par Anima/Animus, que impedem o encontro do Ego com o Si-mesmo, inviabilizando o processo de individuação. Portanto, o fundamentalismo compromete que o Ego alcance o encontro com o Si-mesmo, pois, uma vez que as práticas religiosas fundamentalistas evitam que os fiéis entrem em contato com seus conteúdos intrapsíquicos elas inviabilizam o processo de individuação.

Podemos, então, inferir que as atitudes religiosas fundamentalistas conduzem o fiel a dois movimentos que não proporcionam o diálogo com o Outro; tanto em nível interno quanto em nível externo. No nível interno, o fundamentalismo religioso conduz o fiel, a partir de suas crenças e costumes, a não assimilação e elaboração de aspectos intrapsíquicos, de todas aquelas que contradizem o modelo religioso e moral. Esse fato pode implicar uma perda dentro de uma dimensão muito pessoal e no afastamento de uma perspectiva simbólica e arquetípica da religião. Portanto, a evitação de diálogo do Ego com o Outro, em nível interno, ocorre a partir de uma falta de relativização do Ego por não acolher o Outro (Si-mesmo). Assim, os aspectos próprios da personalidade do fiel, que fogem às concepções morais propostas pelas práticas religiosas fundamentalistas, não são aceitos por ele; e, ao invés de integrar esses aspectos à sua consciência, nega-os e os reconhece como fatores ligados ao mal, ao diabo, de forma projetiva (JUNG, 1986).

Essa dinâmica de evitação do diálogo com o Outro também se estende para o nível externo. No nível externo, que também pode ser entendido aqui como consequências do mundo interno, os indivíduos não dialogam com o Outro, que é diferente, evitando assim o diálogo religioso (LIBÓRIO; GUIMARÃES, 2015). Enquanto o Ego não perceber em si os fatores inconscientes (Si-mesmo), em sua particularidade, ele vivenciará um relativismo (individualismo do Ego, que se volta apenas para suas características pessoais), no qual não “dialogará” nem com fatores internos nem com externos. Assim, não ocorrerá o processo de individuação, já que não ocorre a ampliação da consciência do Ego, pelo fato de o indivíduo não assimilar parcialmente o Si-mesmo. (JUNG, 1986).

Deste modo, enquanto o fiel atribuir ao mal, ao demônio, as características que ele não aceita em si, ocorrerá uma negação de si (o Outro – Si-mesmo), e do Outro externo (que são projeções próprias do mundo interno). Portanto, afirmamos que não há uma possibilidade de

pensarmos o processo de individuação nas práticas e vivências fundamentalistas, já que elas permitem que haja um relativismo total do Ego, proporcionando um individualismo, no qual o indivíduo nega as características morais que não estão de acordo com as suas próprias convicções.

## 5- Considerações Finais

Neste texto, objetivamos analisar se é possível pensarmos o fundamentalismo religioso a partir da psicologia junguiana, mais precisamente, a partir da ideia concernente ao processo de individuação. Tal como observado, Jung faz uma análise da religião como uma experiência psicológica/arquetípica e simbólica. Ele identifica que enquanto as religiões levarem o indivíduo ao autoconhecimento e à relativização do Ego, elas se tornarão um caminho propício para o desenvolvimento do Ego e do processo de individuação. Em contrapartida, quando não exercerem a função simbólica, conduzirão o indivíduo a um relativismo do Ego (individualismo) e, conseqüentemente, à condição psíquica de não individuação, o que é totalmente prejudicial para a saúde psíquica do indivíduo.

Portanto, traçamos uma linha de raciocínio em que o fundamentalismo não proporciona o desenvolvimento do Ego daqueles fiéis que se relacionam com tais práticas religiosas, levando-os a um processo de alienação, relativismo do Ego e ao individualismo, pois não permite ao fiel um contato com o mundo interno e com o mundo externo. Deste modo, as formas de manifestação religiosa que incentivam a prática fundamentalista podem conduzir o indivíduo para atitudes deturpadas, infantilizadas e neurotizantes, impedindo, assim, o processo de individuação.

## Referências

BOFF, Leonardo. *Fundamentalismos: a globalização e o futuro da humanidade*. Rio de Janeiro: Sextante, 2002. 235p.

\_\_\_\_\_. *Fundamentalismo, terrorismo, religião e paz: desafio para o século XXI*. Petrópolis: Vozes, 2009. 365p.

BONFATTI, Paulo Ferreira. A questão do mal: uma abordagem psicológica junguiana. *Rhema*, v.6, n.22, p.69-98, 2000.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido. In A. Moreira & R. Zicman, *Misticismo e novas religiões*. 2. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

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

FERRETTI, Sérgio F. Multiculturalismo e sincretismo. In: MOREIRA, Alberto da Silva, OLIVEIRA, Irene Dias (orgs). *O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural*. São Paulo: Paulinas, 2008.

FREUD, Sigmund. *Atos obsessivos e práticas religiosas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996<sup>a</sup>.

\_\_\_\_\_. *O futuro de uma ilusão*. Rio de Janeiro: Imago, 1996b.

- \_\_\_\_\_. *O homem Moisés e a religião monoteísta*. Rio de Janeiro: Imago, 1996c.
- \_\_\_\_\_. *O mal-estar da civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1996d.
- \_\_\_\_\_. *Totem e Tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 1999.
- HILLMAN, James. *Anima- anatomia de uma noção personificada*. São Paulo: Cultrix, 1995.
- JAMES, William. *As Variedades da experiência religiosa: Um estudo sobre a natureza humana*. Tradução Fátima Regina Machado. São Paulo: Cultrix, 1991.
- JUNG, Carl Gustav. *Ab-reação, análise dos sonhos, transferência*. Tradução Maria Luiza Appy. Petrópolis: Vozes, 1990.
- \_\_\_\_\_. *AION: Estudos sobre o simbolismo do si-mesmo*. Tradução Maria Luiza Appy. Petrópolis: Vozes, 1986
- \_\_\_\_\_. *Psicologia da religião ocidental e oriental*. Tradução Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1988.
- \_\_\_\_\_. *O Eu e o inconsciente*. Tradução Edgard Orth. Petrópolis: Vozes, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Tradução Maria Luiza Appy, Dora Maria R. Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2000.
- \_\_\_\_\_. [org.]. *O Homem e seus símbolos*. Tradução de Maria Lúcia Pinho. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Tipos psicológicos*. Tradução Lúcia Matilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 1991.
- KUNG, Hanz. *Projeto de ética mundial: uma moral ecumênica em vista de sobrevivência humana*. Tradução Haroldo Reimer. São Paulo: Paulinas, 2001.
- LIBÓRIO, Luiz Alencar; GUIMARÃES, Valtemir Ramos. Influências psicossociais e religiosas do fundamentalismo bíblico na saúde integral dos adeptos de uma Igreja. *Paralellus*, Recife, v. 6, n. 12, p. 217-236, jan./jun. 2015.
- LIPOVETSKY, Gilles. *O crepúsculo do dever: a ética indolor dos novos tempos democráticos*. Lisboa: Dom Quixote, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Os tempos hipermodernos*. Tradução Mário Vilela. São Paulo: Barcarolla, 2004. 129p.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Editora Loyola, 1999.
- MILLER, Jacques Alain. Religião e psicanálise. In *Opção lacaniana, Revista Internacional de Psicanálise*. nº 39, p. 9-24.

\_\_\_\_\_. Um esforço de poesia. Orientação lacaniana III, Lições dos dias 04 e 11 de Junho de 2003.

MOREIRA, Alberto da Silva. O futuro da religião no mundo globalizado: painel de um debate. In: MOREIRA, Alberto da Silva, OLIVEIRA, Irene Dias (orgs). *O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural*. São Paulo: Paulinas, 2008.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

PAINÉ, Scott Randall. Fundamentalismo ateu contra fundamentalismo religioso. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 8, n. 18, p. 9-26, jul./set. 2010.

PALMER, Michael. *Freud e Jung sobre a religião*. São Paulo: Loyola, 2001.

PANASIEWICZ, Roberlei. *Fundamentalismo Religioso: história e presença no cristianismo*. Disponível In: <http://www.abhr.org.br/wpcontent/uploads/2008/12/panasiewicz-roberlei.pdf>. Acesso em 17/02/2015.

PASSOS, Mauro; ZORZIN, Paola La Guardia; ROCHA, Daniel. O que (não) dizem os números – para além das estatísticas sobre o “Novo Mapa das Religiões Brasileiro”. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 9, n. 23, p. 690-714, out./dez. 2011

PENNA, Eloisa Maria. *Epistemologia e método na obra de C. G. Jung*. São Paulo: Educ/Fapesp, 2013.

PORTELLA, Rodrigo. Religião, sensibilidades religiosas e pós-modernidade: da ciranda entre religião e secularização. In: *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora: UFRJ, n. 2, 2006, p.71-87.

RICHTER, Lorena Kim. *A concepção de religião no pensamento de C. G. Jung*. Dissertação (Mestrado) - Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

RODRIGUES, Cátia Cilene Lima. GOMES, Antônio Máspoli de A. Teorias contemporâneas da Psicologia da Religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. (Org.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.

SAMUELS, Andrew; SHORTER, Bani; PLAUT, Alfred. *Dicionário crítico de análise junguiana*. Tradução Eva Lúcia Salmo. Rio de Janeiro: Imago, 1988.

STEIN, Murray. *O mapa da alma*. São Paulo: Cultrix, 2006.

TEIXEIRA, Faustino. Fundamentalismo em tempos de pluralismo religioso. In: MOREIRA, Alberto da Silva, OLIVEIRA, Irene Dias (orgs). *O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural*. São Paulo: Paulinas, 2008.

# Perlaboração e contemplação meditativa: antropologia do imaginário e o Dharma de Buda como terapêutica potencial

Perlaboration and meditative contemplation: anthropology of the imaginary and the Buddhadharma as potential therapeutics

*Leandro Durazzo*

## RESUMO

---

Este texto procura esclarecer os sentidos de uma noção psicanalítica bastante específica, mas também presente na literatura sobre a teoria do imaginário, a saber, a noção de perlaboração. A fim de apresentar seu significado para além da explanação teórica, ilustraremos o procedimento perlaborativo com uma técnica análoga, vinda da literatura budista. Nossa intenção é demonstrar como uma prática de auto-cultivo, oriunda de uma consolidada tradição religiosa, apresenta dinâmicas psíquicas presentes também em certa tradição científica ocidental – ampliando, com isso, certas abordagens simbólicas de uma antropologia do imaginário com relação a processos de equilíbrio psíquica. Através dessa comparação, por fim, poderemos evidenciar de maneira mais efetiva alguns procedimentos e efeitos de ambas as tradições.

---

**Palavras-chave:** Antropologia do Imaginário; Meditação Budista; Perlaboração

---

## ABSTRACT

---

This paper aims to explain the meanings of a very specific notion found in the anthropology of the imaginary's literature: the notion of *perlaboration*. To present its meaning further than through a theoretical explanation we will picture it with an analogous technique from the Chinese Buddhist tradition. Our intention is to demonstrate how a religious self-cultivation practice can show psychical dynamics also found in the western science – especially within the symbolic anthropology of the imaginary. Through this comparison we will be able to clarify some procedures and effects of both traditions.

---

IDoutorando em Antropologia Social, UFRN, Natal-RN. Contato: [leandrodurazzo@gmail.com](mailto:leandrodurazzo@gmail.com). O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. Submetido em 06/08/2018; aceito em 08/04/2019.

---

**Keywords:** Anthropology of the Imaginary; Buddhist Meditation; Perlaboration

---

## Introdução

Em 2005 desenvolvemos, no âmbito de uma pesquisa de Iniciação Científica, projeto em Educação e Antropologia do Imaginário que lidava primariamente com jogos de interpretação de personagens, *Role Playing Games*, RPGs. Esse projeto, intitulado “O potencial do RPG: campo epistêmico do imaginário e perlaboração da problemática da alteridade”, por muito tempo teve na *perlaboração* um nó difícil de desatar. Como explicar para não especialistas o que significava perlaboração? E, mais ainda, como explicar o que nós queríamos dizer com isso, a partir de uma antropologia do imaginário (cf. DURAND, 2001)? Porque o conceito original de perlaboração, vindo de Freud, não é exatamente o que propúnhamos – pelo menos não quando tal conceito desaguava em uma terapêutica potencial, em uma forma de experimentação imaginativa e criativa da alteridade.

A despeito disso, a pesquisa foi desenvolvida com satisfatório sucesso, tornando-se posteriormente monografia (DURAZZO, 2008) e capítulo de livro (DURAZZO, BADIA, 2011). O conceito de perlaboração, entretanto, teve pouco desenvolvimento de minha parte, tanto teórico quanto expositivo. Mesmo sabendo explicar resumidamente os mecanismos psíquicos dessa noção, ela ainda soava por demais abstrata.

O que não impediu, é claro, de ousarmos o novíssimo neologismo *supra-perlaboração*, ao falar do inefável budismo Chan, o zen-budismo chinês (DURAZZO, 2011, p. 77-78). Mas ainda aqui não houve verdadeira demonstração do que seria, afinal, a perlaboração, especialmente a que nos diz respeito nos estudos do imaginário. Minha *supra-perlaboração* serviu, ao fim do artigo, mais como encaminhamento de hipótese, levantamento possível de uma nova orientação teórica e epistemológica – na trilha da qual ainda caminhamos, com felizes e consideráveis avanços.

Até que, em meditação, lembrei-me de uma técnica budista ensinada pelo Venerável Mestre Hsing Yün (2004). Nessa obra, o autor discorre justamente sobre técnicas e práticas de meditação e auto-cultivo. E eis que a perlaboração fez sentido, visual e quase palpável.

A seguir, apresentaremos brevemente a noção clássica e freudiana do conceito, bem como seus desdobramentos mais abrangentes na direção de Jung e José Carlos de Paula Carvalho, bases de nossa própria compreensão teórica e metodológica de uma antropologia do imaginário. Num segundo momento, como a concretização de meu projeto de Iniciação Científica há muito realizado, ilustraremos com técnicas budistas de contemplação o que, por fim, significa perlaboração. Este pequeno e despretensioso artigo é dedicado, assim, a todos os leitores, colegas e amigos que tiveram de lidar com a imprecisão acerca da noção de perlaboração – que, não obstante, auxiliou-nos a desenvolver uma série de reflexões em tudo pertinentes, como veremos.

## Perlaboração

[per.la.bo.ra.ção] Psic. sf.

1. Processo pelo qual o psicanalisando integra uma interpretação e supera as resistências que ela suscita; elaboração interpretativa.

Considerada em um plano psicanalítico clássico, a *perlaboração* se vincula a um confronto psíquico, a um embate entre o consciente e seus bloqueios, traumas e resistências. Freud tinha em conta o redobramento da consciência em análise sobre si mesma e, mais aprofundadamente, sobre os conteúdos psíquicos que estivessem ainda para além dela – ou seja, o inconsciente. Tratados por meio de uma abordagem clínica negativa, tal qual Freud propunha como base metodológica e mesmo epistemológica, esses conteúdos traumáticos eram encarados enquanto barreiras a serem transpostas, feridas a serem curadas. O processo de análise levaria, assim, através de idas e vindas terapêuticas, à perlaboração enquanto processo de enfrentamento das resistências existentes, pelo qual tais resistências poderiam ser diluídas e integradas, por fim, ao ego (FREUD, 1914).

Através da fala de José Carlos de Paula Carvalho podemos traçar um paralelo esclarecedor quanto às limitações e esferas de atuação das duas linhas teóricas pouco acima mencionadas: psicanálise e antropologia do imaginário. Tratando da psicocrítica de Mauron, Paula Carvalho nos faz saber da distinção clara que Gilbert Durand – formulador da antropologia do imaginário – estabelece quando confrontado com a teoria mauroniana dos *mitos pessoais*.

[Durand] diz preferir o nome de “complexos” para aquilo que Mauron descreve e estuda, reservando o termo “mito”, em rigoroso sentido antropológico, para o que é alvo da mitocrítica. Isso se explica em chave junguiana: Baudouin, a partir de Jung, chama com felicidade, no esteio da “psicologia dos complexos”, os complexos de “constantes arquetípicas da imaginação simbólica”, aproximando complexo e arquétipo, estabelecendo, também, que, mais que as instâncias da segunda tópica freudiana [...], é a imaginação simbólica o “agens”. Lembremos inicialmente Jung descobrindo os “complexos”, ou “personalidades autônomas” que, com o “abaissement du niveau mental” (Janet), literalmente “possuem” a consciência substituindo-se ao ego, porque são “personalidades-mana”. (PAULA CARVALHO, 1998, p. 85).

Essa diferenciação entre a segunda tópica de Freud e a imaginação simbólica já dá pistas sobre o desdobramento que a noção de *perlaboração* virá a apresentar. Lembremos: essa tópica estabelece os termos id, ego e superego como os componentes do mecanismo psíquico, e é na dinâmica desses componentes que a existência de bloqueios e traumas em nível ontogenético seria possível. Em outro sentido, apontando para a vertente junguiana da psicologia dos complexos, “constantes arquetípicas”, a *perlaboração* não lidaria com traumas e bloqueios no sentido freudiano desses termos. Para muito além disso, o processo de perlaboração seria expandido para englobar a dinâmica constante entre conteúdos inconscientes e conscientes, seus processos de troca e evidenciação nas camadas da psiquê.

A aproximação com o pensamento de Jung coloca nosso conceito a braços dados com sua teoria. Ultrapassando a dimensão individual e biográfica da clínica freudiana, de sua noção de inconsciente, Jung permite a extrapolação de um conceito como *perlaboração* porque, como é sabido, seu inconsciente não é apenas o definido e originado do funcionamento psíquico individual: todo o inconsciente coletivo apresenta a possibilidade de ser perlaborado, e nosso conceito adquire uma dimensão eminentemente social.

Vale notar, entretanto, que a abrangência do inconsciente coletivo e das constantes arquetípicas não elimina a possibilidade dos dinamismos individuais, da confrontação com conteúdos inconscientes frutos da ontogênese de um sujeito específico. O que a ampliação do inconsciente permite, que fique claro, é a simbolização do processo perlaborativo. Ou seja, a

psiquê não está mais lutando contra bloqueios e feridas pessoais causadas apenas por circunstâncias restritas e individuais, contidas na história daquela pessoa em particular: a confrontação psíquica passa a ser elaborada – e considerada criticamente – como a atualização psíquica de toda a espécie, com seus diversos caminhos e possibilidades sempre ampliados.

A resolução de um bloqueio edipiano, por assim dizer, não estaria necessariamente na integração do complexo de Édipo – ou de sua dissolução. Nutrida por toda a gama de símbolos e referências humanas, desde o mais remoto passado até a mais longínqua distância, a solução para o bloqueio edipiano poderia ser, porque coletivo e arquetípico, a reformulação da pergunta: “por que Édipo?”. Existiria, na dinâmica criativa da perlaboração pós-junguiana, uma possibilidade de reformular todos os problemas colocados na tradição psicanalítica: se eu nego Édipo não por denegar seu complexo, mas por buscar outras narrativas arquetípicas para o meu bloqueio, meu bloqueio deixa de existir. Eu não resolvi um bloqueio real: eu apenas des-realizei um discurso pré-estruturado.

Essa ampliação que consideramos, portanto, traz à cena um elemento bastante particular e interessante, porquanto bastante desprezado e temido: a *Sombra*. Essa porção rejeitada de nossa psiquê, de nosso imaginário, de nossos desejos e complexos pulsionais, constantemente denegados, formam o que denominamos *cultura latente*. Contrária a ela, a *cultura patente* representa a normatividade social, o imaginário aceito e carregado à luz do dia (BADIA, PAULA CARVALHO, 2002). A perlaboração da Sombra permite que mantenhamos o equilíbrio psíquico, uma saúde mental – tanto como indivíduos quanto como sociedade. O não processamento dessa Sombra, a rejeição constante e reiterada da cultura latente, degenera em violência, crises e desidentificações em diversos níveis (PAULA CARVALHO, 1997).

E, para lidar com a Sombra, mais que perlaboração no sentido de Freud temos, agora, uma *auseinandersetzung*, no sentido de Jung. Um processo de enfrentamento, confrontação e equalização entre materiais conscientes e inconscientes, como nos diz Paula Carvalho (1999). É dinâmica perlaborativa constante, criativa e mobilizadora de instâncias educacionais, imaginárias e culturais: a perlaboração não se restringe à clínica.

“Imaginação ativa” é um termo usado por Jung para descrever o processo que, por meio da conexão entre ego e o “mundo interno” dos arquétipos, chega a formar as imagens arquetípicas. Ele designa tal processo como “uma tarefa de elaboração ou desenvolvimento” da fantasia, à qual se dá “rédea solta”.

O conceito de *Auseinandersetzung* é próximo a essa concepção, já que o ego é visto em sua interface com o “inconsciente”, resultando no desenvolvimento de um drama interno. (FORDHAM, 2005, p. 247, tradução nossa<sup>2</sup>).

O imaginário – e a antropologia do imaginário – tem em alta conta a possibilidade permanente de atuação dos conteúdos psíquicos na elaboração de novas formulações. Isso, como já deve estar claro, não acontece de forma sempre consciente. A elaboração de novas formulações, como aqui referimos, está presente nas artes, sonhos, disposições corporais, críticas lógico-discursivas, raciocínios matemáticos e atribuições de valor estético. E muito mais. O

---

2

No original: “‘Active imagination’ is a term used by Jung to describe the procedure whereby the images of the archetypes can be formed by bringing the ego into relation with the ‘inner world’ of archetypes. He calls it ‘the task of elaborating or developing’ fantasy by given ‘free rein’ to it. The concept of *Auseinandersetzung* is allied to this conception, for the ego is conceived as meeting the ‘unconscious’ and as a result an inner drama is developed.”

imaginário *é*, por assim dizer, uma permanente dinâmica da psiquê – em todos os sentidos e direções. A compreensão da *perlaboração* enquanto constância psíquica é o que faz girarem as constelações do imaginário, e sua natureza de *imaginação ativa* a coloca galáxias distante de sua original acepção clínica.

Colocando em perspectiva, a supra-perlaboração que sugerimos segue ainda por outro caminho. Nela, *überauseinandersetzung* como propusemos, a confrontação entre camadas conscientes e inconscientes da psiquê talvez nem exista – não, pelo menos, no sentido imagético e discursivo em que costumamos encarar suas condensações. Trabalhando o budismo Chan/Zen, sua prática meditativa de superação da mente, de esvaziamento dos conteúdos lógicos/discursivos/mentais até o mais absoluto vazio da vacuidade (空, *ch. Kōng; sk. Śūnyatā*), julgamos atravessar a dimensão filosófica que sustenta qualquer identificação com conteúdos mentais – conscientes ou inconscientes.

A não-identificação, aliás, sobretudo quando relacionada ao *ego*, é ponto básico do budismo. Não existe um *ego*, diz a doutrina do Buda, e não existe um *eu* que se relaciona com as coisas (DURAZZO, 2017). Assim, tanto existências materiais e concretas quanto experiências mentais e psíquicas estariam, em última análise, em outro plano de compreensão da realidade. Mas neste texto, apesar da indicação de uma possibilidade filosoficamente transcendente, nosso foco não está na supra-perlaboração. Porque, como dissemos, a motivação desta reflexão veio de um ensinamento específico, muito mais atento às necessidades dos praticantes humanos e cheios de vícios mentais do que aos iluminados entendedores da vacuidade.

Dizem os ensinamentos budistas que não há *ego*, eu individual, substância, essência definida ou hipóstase de qualquer tipo (GONÇALVES, 1976). Entretanto, por ignorância dessa realidade última, o karma – a série de ações e consequências de que são compostas as vidas dos seres – gera ilusões, e tais ilusões geram nossas compreensões iludidas sobre uma suposta realidade. Os ensinamentos do budismo se destinam também aos praticantes iludidos, ainda ignorantes dessa realidade supra-discursiva (DURAZZO, 2016), e seguindo tais ensinamentos nós somos levados a compreender, pouco a pouco – e, às vezes, subitamente –, o confuso funcionamento de nossa própria mente.

Diferentemente da permanente perlaboração do imaginário, da imaginação ativa que se encontra em todas as atividades humanas, as práticas de contemplação de que trataremos agora são bastante aparentadas ao processo clínico – algo que Jung já reconhecia ao estabelecer certa relação entre práticas meditativas orientais e uma psicoterapia no Ocidente (JUNG, 1961, 1980). Elas são, sem dúvida, práticas terapêuticas mais livres, e o fato de não estarem confinadas às paredes de uma clínica certamente as aproxima da dimensão junguiana que mencionamos. Entretanto, por serem práticas de auto-cultivo, de esforço mental direcionado, são terapêuticas dependentes da dedicação do praticante, e nisso se assemelham a um processo clínico tradicional.

As sugestões de temas e imagens a contemplar também direcionam esse exercício a uma compreensão orientada. Não é um viver criativo no sentido de Winnicott (1975), mas é um viver criativo e, a despeito das ilusões que a mente ignorante cria, um viver imaginativo. Diríamos mais: um viver imagens para que, através delas, do diálogo com elas, sejam compreendidas camadas da psiquê de mais difícil acesso. Passemos a elas, às Cinco Contemplações do budismo do norte, grande tradição chinesa à qual estes ensinamentos se filiam.

## Contemplação

As Cinco Contemplações do budismo do norte, ramo da religião que se estendeu da Índia

ao leste asiático, sobretudo China, Coréia e Japão, são pilares da prática de concentração. Um dos seis parâmetros – “verdades transcendentais que informam e guiam a prática budista, às vezes chamadas de ‘perfeições’” (HSING YŪN, 2004, p. 90) –, a concentração meditativa é caminho indispensável para a prática budista como um todo.

Embora as contemplações sejam, obviamente, cinco, focaremos nossa atenção em apenas uma delas, para ilustrar o que dissemos ser o conceito central deste artigo. Antes de passarmos à contemplação em si, entretanto, vejamos ainda outra demonstração da proximidade que esta técnica tem com a dimensão terapêutica estrita da *perlaboração*.

Em termos gerais, empregam-se as cinco contemplações para solucionar problemas específicos. Contempla-se a impureza para curar a ganância; a compaixão, para curar a raiva; a gênese condicionada, para curar a ignorância; o Buda, para curar o apego; e por fim a respiração, para curar a dispersão dos pensamentos.

Quando utilizamos uma das cinco contemplações para corrigir um problema espiritual, é importante empregar a contemplação correta. Também muito importante é passar para outra contemplação depois de ter trabalhado bastante tempo com o problema. Por exemplo, a contemplação da compaixão mostra-se adequada para alguém que esteja sofrendo do mal da raiva, mas há casos em que pode aumentar a ganância. Da mesma maneira, a contemplação da impureza presta-se para quem sofre de ganância, mas não para quem sofre de raiva, porque pode exacerbar este último problema. Quem sofre tanto de ganância como de raiva deve encontrar um equilíbrio correto entre as duas contemplações. Nessa área, é muito bom buscar aconselhamento com outras pessoas. (HSING YŪN, 2004, p. 90).

A contemplação que optamos por analisar é a segunda mencionada: a da compaixão. Conceito central no budismo do norte, especialmente na China em que a figura de Guan Yin, a bodhisattva da Compaixão, torna-se imagem de devoção, esta qualidade – ou, para usar o termo correto, *perfeição* – serve para superar a raiva e emoções negativas associadas. Existem três tipos de contemplação da compaixão, cada um destinado a um tratamento específico dos sentimentos do praticante:

#### Contemplação da compaixão baseada nas condições da vida

Esta contemplação é recomendada para quem tem ataques de raiva súbitos e despropositados, aparentemente sem causa. Os budistas chamam esse tipo de raiva de “despropositada” ou “perversa”, para distingui-la de outras formas.

A contemplação utilizada para superar esse sentimento é realizada em etapas: inicialmente, o praticante contempla um ser amado ou alguém de quem goste, imaginando essa pessoa em estado de felicidade. Em seguida, contempla alguém que lhe seja emocionalmente neutro, imaginando essa pessoa em estado de felicidade. Então, a contemplação recai sobre a pessoa a quem se dirige sua raiva e ela deve ser imaginada em estado de felicidade. Por fim, são contemplados todos os seres sencientes, imaginados em estado de felicidade. (HSING YŪN, 2004, p. 93-94).

Contra a raiva despropositada, raiva que não apresenta quaisquer justificativas consistentes além do fato de ser sentida, temos uma contemplação curiosa. Aqui, visando superar os sentimentos negativos nutridos com relação a alguém, o praticante busca vasculhar seus próprios sentimentos em relação não só a essa pessoa mas a outras, mais importantes para ele ou, como vimos, emocionalmente indiferentes. Através dessa prática é possível compreender não só os sentimentos, mas suas fontes, e muitas vezes – dado que essa emoção negativa é despropositada –

é possível perceber que não há qualquer vínculo imediato entre a pessoa de quem não se gosta e o sentimento de desgostar.

A desconstrução dos vínculos lógico-discursivos que a mente iludida estabelece – “não gosto dele porque é melhor que eu ao tocar piano”, por exemplo – reorienta a contemplação para o próprio sujeito, não mais psicoanalizando mas *contemplativo*. Chega-se perto de perceber que este sujeito, afinal, não existe enquanto consolidação de uma essência, e que o incômodo sentido ao ver o outro tocar piano só evidencia a corrente de preferências, preconceitos, desejos e, numa expressão budista, certa ganância/inveja – um dos três venenos da mente.

Não podemos dizer que exista necessariamente um trauma biográfico que gere a inveja. Assim, por mais clínica que seja esta terapêutica contemplativa, ela também apresenta a fluidez e dispersão de uma imaginação criativa, sobretudo quando esta é capaz de se compreender a si própria e questionar, a partir das orientações contemplativas, os pressupostos de sua própria existência.

#### Contemplação da compaixão baseada no Dharma

Esta contemplação é utilizada para curar o que se chama de “raiva razoável”, isto é, aquela dirigida a alguém que esteja agindo de forma imoral ou tentando deliberadamente nos causar problemas. É contemplação praticada considerando-se que todos os seres sencientes são fundamentalmente vazios, ou seja, carecem de natureza individual permanente. Todos os seres são interconectados e interdependentes e, em última análise, todos os seres são um. Não existe distinção real entre um ser e outro. Depois de ter vislumbrado essa verdade, devemos nos imaginar compartilhando a paz e a alegria que aprendemos na meditação com quem quer que esteja nos fazendo sentir raiva. Veremos que a raiva desaparecerá gradualmente. (HSING YŪN, 2004, p. 94).

Esta contemplação é prolongamento da primeira e ponte para a terceira, sobretudo por evidenciar a interconexão de todos os fenômenos e seres existentes. Sua eficácia está em contrabalançar o desejo combativo, mesmo que por uma “boa causa”, e diminuir os riscos do praticante se engajar em conflitos cujo cerne seja a intenção de “fazer o bem”. Essa intenção, muitas vezes e quase sempre transmutada em *furor gestorário*, peca pela incapacidade de administrar a equilibração de sua própria Sombra, seu próprio imaginário patente e denegado. Em tal furor:

começa-se a querer administrar a alteridade, precisamente para reduzi-la na sua diferença radical e solidão [...], mas em profundidade, para se resolver contratransferencialmente problemática interna do gestor que não suporta (sua) a Sombra que assim se apresenta projetada no o (O)utro refratário às minhas boas intenções (sic) de ajuda (sic). (BADIA, PAULA CARVALHO; 2002, p. 238; cf. também PAULA CARVALHO, 1997).

O terceiro tipo é a Contemplação da compaixão baseada na transcendência das condições da vida:

Emprega-se a contemplação deste tipo de compaixão para superar a chamada “raiva argumentativa”, que surge quando alguém expressa opinião divergente da nossa. A raiva argumentativa pode ser subjugada pela contemplação de que todas as distinções são fundamentalmente vazias, assim como são ilusórios todos os produtos da mente

discursiva. Uma vez que o pensamento dualista se caracteriza pela ilusão, não deveríamos ficar com raiva quando alguém diz algo com que não concordamos. (HSING YÜN, 2004, p. 94).

Transcendência das condições da vida. As contemplações, clínico-terapêuticas como a *perlaboração* freudiana, imaginário-arquetípica como a *perlaboração/auseinandersetzung* de Jung e Paula Carvalho, representam o confronto entre conteúdos inconscientes e conscientes de forma bastante ilustrativa. Como a noção psicanalítica, trazem à tona da psiquê certas dificuldades específicas da mente em lidar com certas situações específicas: o não-gostar de alguém, o desejo de sobrepor sua verdade argumentativa às verdades argumentativas de outros etc. Como a noção arquetipal, dissolve superfície e profundidade em um aspecto indeterminado, aspecto fusional de influências e referências psíquicas simbólicas: a transcendência das condições da vida abre espaço para a transcendência das condições da biografia, e atualiza as dificuldades específicas anteriores a partir de nova perspectiva.

O salto de Édipo está aqui, também: deixa-se de considerar bloqueios/traumas/resistências a partir de um corredor estreito de narrativas, de chaves de leitura. A partir de agora é possível perlaborar Édipo reelaborando sua mitologia. Ele transcende sua família, sai de casa e busca refúgio no Dharma de Buda. Não há prolongamento de uma tragédia grega porque a dimensão arquetípica da mente não tem fronteiras intransponíveis, por mais que toda trajetória, claro está, possua fronteiras e linhas de força que convergem para sua constituição.

## Conclusão

Mais do que propagar ensinamentos budistas, doutrinários, nossa intenção foi apresentar as técnicas de contemplação como métodos de perlaboração terapêutica cujo caráter não clínico – e especialmente não psicanalítico – transcende os pressupostos disciplinares da área. O maior interesse, como já evidenciamos, é aproximar a perlaboração de um sentido utilizado na antropologia do imaginário, muito mais afeita às amplitudes simbólicas e arquetípicas do que à crítica psicanalítica estrita (cf. DURAND, 2001).

Considerada enquanto substrato psíquico amplo, a dimensão arquetípica do imaginário transcende a ontogênese biográfica, assim como o Dharma ultrapassa o entendimento limitado da mente iludida. O que importa é considerarmos suas colocações filosóficas como alternativas aos caminhos já muito trilhados da tradição – acadêmica ou, em sentido geral, tradição pessoal.

Saber rever as próprias visões, redimensioná-las, colocar novos prismas sobre antigos problemas, por fim desfazer antigos problemas a partir de pressupostos novos e radicalmente diferentes, eis algumas possibilidades que o constante movimento do imaginário oferece. É a isso que nos referimos quando falamos de *perlaboração*, e também a isso se prestam as cinco contemplações meditativas tais quais enunciadas pelo Dharma de um budismo chinês eticamente humanista, como o que aqui apresentamos (cf. também DURAZZO, 2013, 2015, 2016, 2017).

## Referências

BADIA, Denis Domeneghetti; PAULA CARVALHO, José Carlos de. *Viáticos do imaginário*. São Paulo, Plêiade, 2002.

DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. introdução à arquetipologia geral. São Paulo, Martins Fontes, 2001.

DURAZZO, Leandro. *O potencial do RPG: campo epistêmico do imaginário e perlaboração da problemática da alteridade*. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2008.

\_\_\_\_\_. Experiência no budismo Chan e crítica epistemológica: imaginal e não-diferenciação como chaves metodológicas nos estudos de religião. *Religare*, vol. 8 n. 1, 2011, p. 69-79. ISSN 1982-6605. Disponível em <http://www.periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/religare/article/view/10945>. Acesso em: 10 abr. 2019.

\_\_\_\_\_. Budismo humanista, compaixão e libertação do sofrimento. *Voices*, Theological Journal of EATWOT (Ecumenical Association of Third World Theologians), volume XXXV, janeiro-março de 2013, p. 107-114. Disponível em <http://eatwot.net/VOICES/VOICES-2013-1.pdf>. Acesso em: 10 abr. 2019.

\_\_\_\_\_. Venerável Yinshun e o Budismo para o reino humano: instruções de um mestre chinês do século XX *Cultura Oriental*, v. 2, n. 1, p. 39-44, jan.-jun. 2015. Acesso em: 10 abr. 2019.

\_\_\_\_\_. A montanha oriental se move: Mestre Dogen e o perspectivismo Zen no Sermão das Montanhas e Águas. *Religare*, vol. 13 n. 2, 2016, p. 480-505. ISSN 1982-6605. Disponível em <<http://www.periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/religare/article/view/32050>>. Acesso em: 06 de agosto 2018.

\_\_\_\_\_. Negação do Ego no budismo chinês ou orientações para uma ética do Budismo Humanista de Taiwan. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, [S.l.], v. 1, n. 20, nov. 2017. ISSN 2183-3737. Disponível em: <http://revistas.ulusofona.pt/index.php/cienciareligioes/article/view/6125>. Acesso em: 06 de agosto 2018.

DURAZZO, Leandro; BADIA, Denis Domeneghetti. Dinâmicas da alteridade: o Role Playing Game (RPG) como narrativa do imaginário. In: Sueli Aparecida Itman Monteiro; Ricardo Ribeiro; Sebastião de Souza Lemes, Luci Regina Muzzeti. (Org.). *Educações na contemporaneidade: reflexão e pesquisa*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2011.

FORDHAM, Michael. *Freud, Jung, Klein – the fenceless field: Essays on psychoanalysis and analytical psychology*. London: Routledge, 2005

FREUD, Sigmund. Remembering, repeating and working-through (Further recommendations on the technique of psychoanalysis). Londres: The Hogarth Press, 1975. (The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, 12). p. 145-156. [1914].

GONÇALVES, Ricardo Mario (org.). *Textos budistas e zen-budistas*. São Paulo: Cultrix, 1976.

HSING YÜN, Venerável Mestre. *Purificando a mente: a meditação no budismo chinês*. São Paulo: Cultura Editores, 2004.

JUNG, Carl Gustav. Prefácio. In: SUZUKI, Daisetsu Teitaro. *Introdução ao Zen Budismo*. Rio de

Janeiro: Civilização Brasileira, 1961.

\_\_\_\_\_. *Psicologia e religião oriental*. Petrópolis : Vozes,1980.

PAULA CARVALHO, José Carlos de. Etnocentrismo: inconsciente, imaginário e preconceito no universo das organizações educativas. **Interface** – Comunicação, Saúde, Educação / Núcleo de Comunicação da Fundação UNI. Botucatu: Fundação UNI, 1997. Disponível em: [www.interface.org.br/revista1/debates2.pdf](http://www.interface.org.br/revista1/debates2.pdf)

\_\_\_\_\_. *Imaginário e Mitodologia*. hermenêutica dos símbolos e estórias de vida. Londrina, Editora UEL, 1998.

\_\_\_\_\_. *Mitocrítica e Arte*. trajetos a uma poética do Imaginário. Londrina, Editora da Universidade de Londrina, 1999.

WINNICOTT, Donald. *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro, Imago, 1975.

# A dimensão religiosa no enfrentamento (coping) em artigos brasileiros

## The Religious Dimension in Coping in Brazilian Articles

*Monica Frederigue de Castro Huang<sup>1</sup>*  
*Camila Mendonça Torres<sup>2</sup>*

### RESUMO

---

O presente trabalho é fruto do levantamento de artigos brasileiros publicados até o primeiro semestre de 2016 sobre *coping* (enfrentamento), em sua relação com aspectos da religiosidade e espiritualidade. Os estudos foram apresentados, parágrafo a parágrafo, de acordo com três grupos: Estudos sobre *coping* (enfrentamento) e Religião/ Espiritualidade; Estudos sobre *coping* (enfrentamento) religioso/espiritual com inventários e Artigos com revisões de literatura no estudo do *coping* (enfrentamento) religioso/espiritual; seguidos de uma breve conclusão. A importância do estudo do enfrentamento e a complexidade do tema demandam que mais estudos sejam desenvolvidos, aprofundando tendências anteriormente apontadas.

---

**Palavras-Chave:** Coping. Enfrentamento. Espiritualidade. Religiosidade. Stress.

---

### ABSTRACT

---

The present work is the result of the research made on Brazilian articles published during the first semester of 2016 about coping, in its relations to religious and spiritual aspects. The studies were presented, paragraph by paragraph, according to three groups: Studies on Coping and Religion/Spirituality; Studies on religious/spiritual coping with inventories; and articles with literature revisions in the religious/spiritual coping study; followed by a brief conclusion. The importance of the coping study and the theme complexity demand more studies to be developed, deepening in the tendencies pointed previously.

---

**Keywords:** Coping. Confront. Spirituality. Religiosity. Stress.

---

---

<sup>1</sup> Mestra e Doutoranda em Psicologia Social pela Universidade de São Paulo. Contato: monica\_c\_huang@yahoo.com .

<sup>2</sup> Doutora em Psicologia Social pela Universidade de São Paulo. Contato: camilatorres@usp.br . Submetido em 22/10/2017; aceito em 05/04/2019.

## Introdução

Lidamos diariamente com fatores estressantes, sejam eles positivos ou negativos. A capacidade de enfrentar tais situações, ou a forma como o ser humano enfrenta as adversidades de seu cotidiano é algo que interessa a pesquisadores e a profissionais em geral, já que se refere a algo presente no cotidiano, na vida real. O *coping* pode ser compreendido como “o conjunto de estratégias utilizadas pelas pessoas para adaptarem-se a circunstâncias adversas” (Antoniuzzi, et al, 1998, P. 274). O termo provém do inglês *to cope*, que faz referência ao ato de lidar com algo, e na Psicologia o *coping* é entendido como “enfrentamento”, “manejo”, “lidar com”, bem como a atitude de fuga, evitação ou negação do estressor (Panzini, 2007). O interesse nessa capacidade é objeto de análise da Psicologia desde o início de sua história, quando as pesquisas eram direcionadas às defesas psicológicas. Para melhor compreensão do desenvolvimento do conceito de *coping*, Parker, J. D. A. e Endler, N. S. (1996), apresentam revisão histórica sobre *coping* e defesa deixando claro como o tema se desenvolveu na psicologia.

Nesse artigo, apresenta-se um levantamento feito entre o 2º semestre de 2015 e 1º semestre de 2016 de artigos brasileiros que tratam da temática do coping, em especial na sua dimensão religiosa. A busca de artigos foi feita pelos marcadores “coping”; “enfrentamento”; “coping religioso”; “coping espiritual”; “enfrentamento religioso”; “enfrentamento espiritual” no Portal de Busca Integrada da Universidade de São Paulo (SIBIUSP), que contempla revistas eletrônicas e bases de dados de diversas áreas de conhecimento. Os artigos levantados foram selecionados por seus títulos, palavras-chave e resumos, de forma que a escolha final fosse por artigos que abordassem a dimensão religiosa do enfrentamento.

O resultado final dessa seleção está apresentado a seguir, optando-se por explicar brevemente, parágrafo a parágrafo, o que cada autor se propôs a fazer e o trabalho executado.

## Estudos sobre *coping* (enfrentamento) e Religião/ Espiritualidade

Richard S. Lazarus e Susan Folkman (1984) deram ao tema *coping* forma consistente e sistematizada. Ambos desenvolveram a escala *WCQ*, *Ways of Coping Questionnaires*, traduzida e adaptada para várias línguas. No português, a adaptação foi feita por Savóia, Santana e Mejias, em 1996.

A presença da religião no processo de *coping* nos primeiros estudos do tema foi quase que totalmente desconsiderada. Pargament e seus colaboradores (2005) observam que dos 66 itens da *WCQ* (Lazarus e Folkman, 1984) apenas dois são referentes à religiosidade. Nas pesquisas desenvolvidas por Pargament e colegas nos EUA, o sagrado e o religioso foram analisados como variáveis importantes, especialmente dado o contexto social judaico-cristão norte-americano. Pargament et al. (2005) mostram que onde encontramos crises e tragédias encontramos também religiosidade, pois seria sobretudo na religião que o ser humano busca forças para enfrentá-las. A “sua relação com o objeto religioso é que torna religiosa uma variável e não sua categorização em alguma classe especial de comportamento”, como afirma Paiva (2007). A psicologia não se ocupa em alcançar a qualidade da realidade religiosa, mas sim uma avaliação secular do enfrentamento religioso, sua eficácia, sua promoção e possibilidade de relação com processos de cura.

Muitos estudos realizados no Brasil acerca do enfrentamento/ *coping* têm mostrado a presença marcante da religiosidade neste processo. O primeiro texto brasileiro que se pode encontrar sobre a diáde Religião e Stress, de Paiva (1988), analisa a religião a partir da perspectiva psicanalítica. A religião é tida como influenciadora na produção de stress, através da estrutura da culpa que possibilita três formas de relação com a religião, em que esse

aparece como uma possibilidade para a religião; como molde motivacional para a religião, onde Deus é representado como um pai ampliado; e como resultado da relação interpessoal. E é neste segundo tipo de relação que a culpa levaria ao stress, “o perpétuo recomeçar, a inclusão de um processo de falhas, a traição repetida ao amor, podem aprofundar a desestima, o desamor de si mesmo, a intra-punição, a fuga social, a depressão”. (Paiva, 1988, p.30) O autor sublinha a presença de relações entre realidades complexas subjacentes a esses conceitos e assevera que não se deve esquecer que a patologia psicológica não coincide com a patologia religiosa.

A partir da análise da história da doença de uma jovem pobre, que percorreu três distintas agências religiosas - candomblé, pentecostal e espírita - na busca de cura de sua doença já diagnosticada por médicos, Rabelo (1993) contribui para a reflexão da função terapêutica dos cultos religiosos. Questiona se tais cultos são, de fato, incorporados à experiência cotidiana daqueles que a eles recorrem. Conclui que os achados de sua pesquisa negam essa possibilidade.

Como as religiões populares (umbandistas, kardecistas e pentecostais) constituem uma ideologia, Bello (1999) considera a possibilidade de um imaginário responsável por diferentes fenômenos em suas operações. Busca delinear as distintas estratégias sustentadoras da manipulação empírica das representações de enfermidade e de cura, de uma religiosidade mágica como recurso ante a exclusão social sofrida por parte de seus afiliados.

Costa-Rosa (2008) com o objetivo de aferir se há ou não cura terapêutica nas práticas umbanda e das igrejas pentecostais renovadas, conclui que um dos fatores da eficácia das práticas místico-religiosas possivelmente reside em sua sintonia com as visões de mundo de seus adeptos, e que está, sobretudo, relacionada “à cultura do narcisismo, em uma de suas variantes, para indivíduos que estão a margem da circulação social (da produção e do consumo, tantos dos bens materiais quanto simbólicos)” (p. 136).

Ainda em 1999, Pereira faz análise teórica das posições de Paul Tillich e Jung, a partir do pressuposto de que toda cura é cura de sofrimento, e discorre sobre a concordância desses autores de que cura/salvação é graça, posição com a qual o autor concorda.

Valendo-se de abordagem qualitativa, Elias (2003), em atendimento psicológico a quatro crianças e três adolescentes fora da possibilidade de cura, aplica técnicas de relaxamento mental e visualização de imagens mentais com os elementos que descrevem a natureza da espiritualidade inseridos na psicoterapia breve. Conclui que essa forma de atendimento foi capaz de aumentar a qualidade de vida daqueles indivíduos no processo de morrer, com morte serena e digna.

Em estudo fenomenológico, Batista (2004) analisou relatos de pacientes, observações de campo e entrevistas a fim de descrever a presença do objeto sagrado usado pelo paciente quando internado na Unidade de Terapia Intensiva, na Universidade Federal de Goiás. Notou que muitos levam pequenos objetos com representação religiosa para seus leitos e que a presença do objeto sagrado é repleta de significado cultural, revelando um vínculo supranatural de onde emana segurança, esperança, amparo, conforto e companhia. A interpretação religiosa da doença e da morte ultrapassa as barreiras da matéria e é uma experiência individual e intransferível para se transpor a limitação humana da condição do paciente.

Em estudo desenvolvido a partir de observações de seis cultos, entrevista ao pastor e a três participantes da igreja neopentecostal IURD (Igreja Universal do Reino de Deus), Cerqueira-Santos e colaboradores (2004), observaram que o discurso religioso fornece sentido, orienta e ajuda as pessoas a enfrentarem seus problemas diários. A fonte de todo o mal é o Diabo, incluindo as doenças; desta forma para haver cura é necessário exorcismo do fiel o que torna desnecessária a busca de um profissional da saúde.

Com referencial junguiano, Reis (2004) considera a relação psique-soma a fim de compreender o fenômeno da cura e da saúde em diferentes culturas através do tempo ressaltando a perspectiva holística, sistêmica em sintonia com a psicologia analítica.

Também partindo do referencial junguiano, Xavier (2005) buscou analisar a relação entre fatores problemas com álcool e religiosidade por meio de um estudo de caso de um homem de 50 anos, cujas narrativas e sonhos foram analisados. O estudo demonstrou diferentes formas de religiosidade manifestas no indivíduo e concluiu que a religiosidade contribui para uma relativização na percepção dos valores coletivos.

Oliveira, Fernandes e Galvão (2005) entrevistaram vinte mulheres com câncer cérvico-uterino, em serviço de atendimento público, na cidade de Fortaleza-CE, a fim de compreender suas vivências no adoecer. As respostas foram categorizadas como barreiras que dificultaram a prevenção; enfrentamentos da consulta ao diagnóstico de câncer; desconhecimento sobre a evolução da doença; apego às pessoas e à religiosidade. A categoria religião representou importante apoio e suporte para os indivíduos, que também destacaram a importância da fé.

Também com uma amostra com mulheres com câncer, Hoffman, Muller e Rubin (2006), realizaram um estudo com 74 mulheres de 31 anos a 80, diagnosticadas com câncer de mama. Com o objetivo de verificar as repercussões psicossociais do diagnóstico e do tratamento médico e identificar o Apoio Social e Bem-Estar Espiritual percebido por elas, foi realizada uma entrevista estruturada e administrado o Questionário Norbeck de Apoio Social (NSSQ), além da Escala de Bem-Estar Espiritual (BEE). O Apoio social foi percebido por parentes próximos e o bem-estar espiritual se apresentou como recurso importante. O aspecto religioso foi considerado o mais importante fator notado pelas pacientes como meio de enfrentamento.

Com o objetivo de estudar as estratégias de enfrentamento de mães frente às dificuldades de filhos portadores de autismo e frente às suas próprias emoções desencadeadas por esse stress, Schimid, Dell'Aglio e Bosa (2007) submeteram 30 mães a uma entrevista semi-estruturada. Eram mães de crianças que estavam frequentando instituições de atendimento na cidade de Porto Alegre. Frente à dificuldade dos filhos autistas, a estratégia mais usada foi a de "ação direta", ou seja, tomar iniciativa demonstrando capacidade de manejo para lidar com seus filhos. "A busca de apoio social e religioso" foi a sexta forma de estratégia utilizada pelas mães, enquanto que entre as estratégias utilizadas pelas mães para lidar com suas próprias emoções desencadeadas pelo autismo do filho, a "busca de apoio social e religioso" estava em segundo lugar, logo após a "distração". Ao apresentarem estas formas de estratégias usadas pelas mães, os autores tornaram mais claras as formas pelas quais os profissionais da área da saúde poderiam tornar mais eficientes a orientação e o acompanhamento que às mães com filhos autistas.

Com o objetivo de identificar o papel da religião na sobrevivência de um grupo de pacientes oncológicos, Aquino e Zago (2007), realizaram um estudo etnográfico, com seis pacientes laringectomizados totais, sendo três homens e três mulheres, de 51 a 72 anos. Foram realizadas três entrevistas com cada um dos participantes ao longo de oito meses. As categorias descritivas da relação com a religião foram: a representação moral do câncer (uma doença punitiva); as crenças religiosas na trajetória terapêutica do câncer; e a negociação com a religião pela sobrevivência. Os autores fizeram notar que estas significações deram origem à "expectativa por uma nova chance" por parte dos pacientes, que viveriam em uma condição de identidade de transição e que, do ponto de vista social, não são considerados normais devido às sequelas resultantes da doença, e que, simbolicamente, são seres humanos com diferenças. Reconhecem a importância do referencial religioso, uma vez que "a espiritualidade e a religião, na experiência do câncer, tem sido reconhecida de maneira crescente, pois em vez das explicações reducionistas da medicina, os sistemas religiosos oferecem uma explicação à doença que a insere no contexto sociocultural do paciente" (Aquino, Zago, 2007, p.6).

Com o objetivo de identificar as dificuldades dos enfermeiros em abordar questões religiosas de seus pacientes, Salgado, Rocha e Conti (2007), coletaram depoimentos de dez enfermeiros em hospital na cidade do Rio de Janeiro. Concluíram que as dificuldades elencadas pelos enfermeiros são decorrentes da falta de espaço de discussões críticas e abertas da temática religiosa na formação acadêmica.

Através de pesquisa quantitativa, usando de entrevista com perguntas objetivas, Araujo et al (2008) buscaram verificar a importância da religiosidade para idosos acima de 60 anos, nas cidades de Fortaleza, Baturité, Juazeiro do Norte e Quixadá. Resultados apresentaram índice superior a 90% dos entrevistados rezam ou oram, 70% rezam diariamente e há maior religiosidade nas mulheres em comparação com os homens.

Realizando pesquisa qualitativa e descritiva, Teixeira e Lefèvre (2008), entrevistaram vinte idosos (acima de 60 anos) com câncer, 10 homens e 10 mulheres, em um hospital público, com o objetivo de levantarem o significado da intervenção médica e da fé religiosa para estes pacientes. Foi possível concluir que além de satisfação quanto ao tratamento que forneceu maior esperança aos pacientes, o aspecto religioso foi considerado elemento chave para o enfrentamento.

Silva, Rocha, Davim e Torres (2008) entrevistaram trinta e três mães (HIV positivo) de crianças com soro positivo para HIV/AIDS, na cidade de Natal, Rio Grande do Norte, com o objetivo de identificar as estratégias de enfrentamento para melhor conviver com a doença dos filhos. As categorias que foram levantadas foram: superproteção e medo, devido ao risco de doenças oportunistas; doação, com a culpabilidade pela doença da criança; negação e subestimação do HIV, não deixando que a doença ocupe um lugar grande em suas vidas; ocultação da doença; resignação, comparando seus filhos a outros soropositivos; e religião e esperança, trazendo apoio e suporte emocional. Silva e seus colaboradores (2008) concluíram que apesar das dificuldades frente à doença, as famílias desenvolvem estratégias que possibilitam enfrentar as dificuldades do dia a dia e conviver melhor com essa experiência.

Mellagi e Monteiro (2009), em um trabalho qualitativo descritivo, desenvolvem análise da religiosidade de pacientes portadores de hanseníase que viveram períodos distintos da história do tratamento dos doentes. Para tal foram realizadas entrevistas com cinco pacientes ex-internos e cinco recém diagnosticados que estavam sendo atendidos na Divisão de Hansenologia e Dermatologia Sanitária (DHDS) do Estado de São Paulo. Também foram aplicados questionários a três médicas e duas auxiliares de enfermagem. A análise foi feita a partir do referencial teórico de K. I. Pargament para descrição do uso da religiosidade presente nos relatos escolhidos.

Mellagi e Monteiro (2009) elencaram entre as formas de enfrentar a doença e suas consequências clínicas e sociais: uso de esquemas “anestésicos” e medidas de resistência por acúmulo de ânimo e força (lazer e tarefas cotidianas). Para a maioria a religião exerce o papel de resistência ao problema vivido (enfrentamento focado no problema), alívio emocional e fonte de recursos relacionados à problemática do adoecer e da internação (enfrentamento focado na emoção). A importância da religião não comprometeu a adesão ao tratamento dos entrevistados.

Nas entrevistas com os profissionais de saúde, Mellagi e Monteiro (2009) encontraram relatos de situações de abandono do tratamento por alguns optarem por exclusiva confiança na fé. Outro aspecto negativo da religião, apontado pelos profissionais, diz respeito à culpa e ao castigo, e foi enfatizada a necessidade de acompanhamento psicológico como auxílio a estes pacientes.

Realizando seis entrevistas, com cada uma das quatro famílias de crianças com Insuficiência Renal submetidas a diálise, no interior paulista, Paula, Nascimento e Rocha (2009), tinham como objetivo descrever as manifestações de sua religiosidade e espiritualidade. Ambas, religiosidade e espiritualidade, foram apresentadas como comportamentos imbricados e como

recurso importante para a família ao enfrentar a doença crônica. As autoras propõem a necessidade do profissional de enfermagem de conhecer estes aspectos religiosos e espirituais da família, para melhor desempenhar o seu papel de facilitadora e promotora de bem-estar geral e saúde dos envolvidos neste contexto.

Fornazari e Ferreira (2010) investigaram o enfrentamento religioso em 10 pacientes oncológicos, (Associação Voluntária do câncer em Assis- SP), todos do sexo feminino, pois os poucos homens que frequentavam a instituição não quiseram participar da pesquisa. O levantamento de dados ocorreu através de entrevistas. A presença de características espirituais foi de 100% nos relatos coletados, e 50% demonstraram características de religiosidade (comportamento vinculado à instituição religiosa). Os dados forneceram indícios que relacionam o enfrentamento religioso (religiosidade e espiritualidade), com o processo de qualidade de vida de pessoas com câncer trazendo evidências positivas na saúde e qualidade de vida destes pacientes. Os autores apontam a necessidade de profissionais preparados para lidarem com temas como religiosidade/espiritualidade e existência e morte.

Del Bianco e Cardoso (2010) realizaram estudo com 20 acompanhantes cuidadores de crianças com leucemia na cidade de Ribeirão Preto, que estavam submetidas ao tratamento no hospital há mais de um ano. Foi utilizado o Inventário de Sintomas de Stress para Adultos de Lipp (ISSL) e Inventário de Estratégias de Coping de Lazarus e Folkman (IEC). A estratégia de “aceitação da responsabilidade” e maiores níveis de stress por parte do cuidador apresentou diferenças significantes, o que remete à culpa diante do adoecimento. Esta culpa acarreta sobrecarga emocional adicional à doença aumentando o stress do cuidador.

Apresentou também diferença estaticamente significativa quanto à estratégia “aceitação da responsabilidade” em participantes não praticantes da religião, ao que Del Bianco e Cardoso postulam a possibilidade de dar sentido ao surgimento da doença como um desígnio de Deus, diminuindo o sentimento de culpa e diminuindo os conflitos que surgem diante de uma situação inesperada. “A análise qualitativa confirma este dado, uma vez que a maioria dos participantes apontou a religiosidade como muito presente para o enfrentamento da situação” (Del Bianco, Cardoso, 2010, p.19).

Moreira-Almeida et al (2010) através de amostra probabilística de 3.007 indivíduos, realizam levantamento do envolvimento religioso da população brasileira e sua relação com variáveis sociodemográficas. Além de mostrar alto nível de religiosidade entre brasileiros, sugere que a religiosidade, em diferentes culturas, pode se relacionar de forma diferente com outras variáveis, necessitando estudos mais amplos na área para maior compreensão da influência da religiosidade na saúde.

Pesquisa realizada com referencial fenomenológico, focaliza a experiência vivida, captando o significado atribuído pela pessoa a essa vivência (Espínula, Do Valle e Bello, 2010, p.2). As pesquisadoras buscaram compreender como os profissionais da saúde significam a religiosidade e a fé de seus pacientes através de entrevista dirigida, descritiva. Os profissionais – dois católicos, um médico budista e uma médica espírita- pertenciam à equipe de oncologia no ambulatório CEON (no Hospital Beneficência Portuguesa de Ribeirão Preto). Todos os profissionais entrevistados acreditam que a religiosidade é inerente ao ser humano e seus pacientes convictos de suas religiões creem na proteção divina e recebem conforto pessoal e bem como seus familiares, para enfrentarem a situação de adoecimento. Os profissionais esperam que seus pacientes vivam a sua fé com prudência sem deixar de considerar a realidade.

Ferreira, Favoreto e Guimarães (2012) entrevistaram nove portadores de HIV, em tratamento antirretroviral, em Hospital Universitário na cidade do Rio de Janeiro, com o objetivo de verificar a correlação entre saúde e espiritualidade. As relações observadas apontam para: enfrentamento religioso positivo e/ou negativo no adoecimento; mudanças de pensamentos e comportamentos religiosos; e importância da vivência na maneira como os indivíduos elaboram suas narrativas de adoecimento. Os autores apontam a necessidade da

atenção dos profissionais de saúde ao surgimento de tais conteúdos, por influenciarem o tratamento.

Estudo realizado com seis viúvas idosas, através de entrevistas não estruturadas, em Arapongas – PR. Foram analisados por agrupamentos temáticos para compreender suas vivências de luto e suas relações com conteúdos religiosos (Farinasso e Labate, 2012). Os relatos apresentaram a religião como contribuidora à construção do significado do luto (facilitando a elaboração) e a igreja como meio social e lugar de expressão das emoções. Como proteção à depressão e ao sentimento de solidão, foi relatado a religiosidade intrínseca e extrínseca.

No município de Vitória do Espírito Santo, Leite, Amorim, Castro e Primo (2012) realizaram pesquisa com 270 mulheres acometidas com câncer de mama e usuárias de tamoxifeno (hormônio que acarreta efeitos colaterais). Submeteram-nas a entrevistas e questionário EMEP (Escala de Modo de Enfrentamento de Problema). O objetivo do estudo era examinar a relação entre estratégia de *coping* e condições sociodemográficas. Os dados levantados apresentaram que, independente das condições sociodemográficas, as mulheres, de preferência, adotam o enfrentamento com foco na religião e no problema, seguido de busca pelo suporte social e emocional. Com relação à modalidade de enfrentamento e a escolaridade, as mulheres não letradas adotam a estratégia de enfrentamento com foco na religião. E as mulheres com ensino médio e superior, com renda familiar igual ou superior a três salários mínimos e vivendo na área urbana, utilizam mais o foco no problema.

Zenevitz, L. Moriguchi, Y e Madureira, V. S. F. (2012) com o objetivo de identificar a prática da religiosidade em diferentes faixas etárias durante o processo de envelhecimento, entrevistaram 2160 indivíduos, distribuídos em 30 bairros da cidade de Chapecó, Santa Catarina. Os participantes apresentaram o ato de orar/rezar como prática presente na vida variando a periodicidade. A religião é uma estratégia poderosa no enfrentamento das crises, mas especialmente para as pessoas adultas e idosas, trazendo alívio das tensões (desloca o enfoque dos pensamentos nos problemas), esperança, propósito de vida, reduz a ansiedade e diminui a solidão. “Para as pessoas idosas, as crenças religiosas contribuem de forma decisiva para o bem e tem repercussões na saúde física e mental” (p.438)

Gobatto e Araujo (2013), a partir da realidade apresentada em literatura sobre efeitos positivos e negativos no enfrentamento religioso por parte de pacientes oncológicos, analisaram em sua pesquisa as concepções sobre a religiosidade e espiritualidade por parte dos profissionais da saúde. Aplicou questionário em 85 profissionais da saúde dos quais a metade afirmou não participar de atividades religiosas (institucionais), porém 85% revelaram alto grau de espiritualidade. Na segunda etapa com 7 profissionais, em grupos focais online, os dados obtidos apresentaram que temas religiosos e espirituais são frequentes nos atendimentos. Nos grupos focais, os profissionais relataram não receberem preparo para abordar o tema em sua formação acadêmica. A presença da religiosidade/espiritualidade é vista pelos profissionais como fator positivo para os pacientes.

### **Estudos sobre *coping* (enfrentamento) religioso/espiritual com inventários**

Foi investigada a estrutura fatorial da Escala Modos de Enfrentamento de Problema por Seidl, Tróccoli e Zannon (2001), da versão adaptada para a população brasileira feita por Gimenez e Queiroz, usada para mensurar estratégia de enfrentamento em relação a estressores específicos. Foram extraídos quatro fatores na análise: estratégia de problema focalizado no problema, estratégia focalizada na emoção, práticas religiosas/pensamentos fantasiosos e busca de suporte.

Os dados obtidos por Seidl et al (2001) os levaram a concluir que quanto menor o nível de escolaridade, maior o enfrentamento com uso de práticas religiosas/pensamento

fantasioso. O lançar mão da estratégia religiosa/pensamentos fantasiosos com maior frequência por parte das mulheres foi uma das diferenças apresentadas quanto ao gênero, nos dois subgrupos pesquisados, com dois tipos independentes de estressores.

Os dados de Seidl et al. (2001) quanto a maior uso de estratégia religiosa por parte das mulheres, também é apresentado em outros estudos brasileiros sobre enfrentamento. Albuquerque, Martins e Neves (2008) ao avaliarem o bem-estar subjetivo e emocional e identificar a principal estratégia de enfrentamento (*coping*) utilizada por população adulta de baixa renda, em ambientes urbanos e rurais na Paraíba, também levantaram dados de maior uso de práticas religiosas por parte das mulheres.

Panzini e Bandeira (2005) descrevem o processo de elaboração e validação do construto da escala de Coping Religioso-Espiritual (escala CRE), primeiro instrumento de validação do inventário no Brasil, com base na RCOPE de Pargament, Khoenig e Perez (2000). Desta forma foi demonstrada validade e fidedignidade da escala avaliando aspectos positivos e negativos do uso da religião/espiritualidade no enfrentamento do stress e como instrumento útil para pesquisas da área científica.

Em 2011, Panzini, juntamente com Maganha, Rocha, Bandeira e Fleck realizam a validação brasileira do Instrumento de Qualidade de Vida/Espiritualidade, religião e crenças pessoais (WHOQOL- SRPB). A faceta espiritual avaliada no WHOQOL -100 era única, o sentido da vida e crenças pessoais, estudos demonstraram que seus itens eram insuficientes para mensurar essa variável, assim desenvolveu-se o módulo SRPB, cujo processo de validação brasileira encontra-se descrito no artigo publicado.

Uma amostra de 110 pessoas HIV+, sendo 68,2% de homens, foi usada por Faria e Seidl (2006), com o objetivo de investigar a predição das estratégias de enfrentamento (incluindo o religioso), escolaridade e condição de saúde em relação ao bem-estar subjetivo. Os instrumentos utilizados foram questionários elaborados para o estudo como levantamento sócio-demográfico e médico - clínico, e questionários sobre crenças e práticas religiosas. Também foram usadas Escala de Afetos Positivos e Negativos, Escala Modos de Enfrentamento de Problema (EMEP) e Escala Breve de Enfrentamento Religioso (*Brief RCOPE*). Como preditores de afetos positivos, foram encontrados enfrentamento focado na emoção, enfrentamento focalizado no problema e enfrentamento religioso positivo com 30% de variância explicada. Em relação ao afeto negativo encontrou-se enfrentamento focalizado na emoção e enfrentamento focalizado no problema totalizando 36% de variância explicada. As diversas modalidades de enfrentamento afetam o bem-estar subjetivo dos pacientes com HIV+.

Com objetivo de investigar as inter-relações do envolvimento religioso com o bem-estar subjetivo em idosos, Cardoso e Ferreira (2009), aplicaram três instrumentos, em 256 indivíduos de ambos os sexos, com idades entre 60 e 90 anos, na cidade do Rio de Janeiro, em áreas públicas (locais de esporte lazer, igrejas). Os instrumentos utilizados foram: Escalas Lawton e de Neugarten, Havighurst e Tobin; PANAS; e escala do envolvimento religioso por Chatters et al. Os resultados apresentaram correlação positiva somente entre religiosidade subjetiva e satisfação com a vida e não foram observados correlação entre envolvimento religioso e os afetos positivos e negativos. E os idosos protestantes apresentaram níveis mais elevados positivos que os católicos.

Martins e seus colaboradores (2012) realizaram estudo com pacientes em processo de avaliação diagnóstica ou tratamento no ambulatório de hepatologia na cidade de Juiz de Fora (MG). A amostra foi composta de 350 pacientes do sexo masculino. O objetivo de tal estudo era avaliar o uso do *Coping* Religioso Espiritual (CRE) e identificar possíveis modulações como padrão de consumo de alcoólicos em pacientes atendidos. Além de questionário geral para aspectos sócio-demográficos, foi aplicado questionário CAGE (rastreamento de possível Síndrome de Dependência a alcoólicos na vida) e AUDIT (investigação do uso disfuncional do

uso de alcoólicos no último ano). Os dados revelaram CRE Negativo e consumo de alcoólicos na vida no último ano.

Na pesquisa realizada com 123 indivíduos, com doença renal crônica em hemodiálise, Valcanti e seus colaboradores (2012), tinham como objetivo investigar o uso do *coping* religioso/espiritual. Para tal aplicaram questionário sócio-demográfico (com inclusão de perguntas referentes à religiosidade) e a Escala de *Coping* religioso/espiritual (CRE-Breve). 79,6% apresentaram escores alto para *coping* religioso/espiritual. As variáveis que influenciaram o comportamento foram: sexo, faixa etária, tempo de tratamento, renda familiar e prática religiosa. Os pacientes fizeram uso de *coping* religioso positivo como estratégia de *coping*, destacando-se as mulheres com maior renda familiar e frequentadoras semanais da igreja.

Com questionário construído com questões fechadas para levantamento de dados pessoais e a Escala de *Coping* Religioso, aplicado em 77 idosos de duas instituições no estado de Minas Gerais, Vitorino e Vianna (2012) tinham como objetivo correlacionar dados sócio-demográficos, CRE e saúde. Concluíram que os mais velhos, com religião e sem escolaridade, apresentaram estratégia CRE elevadas e positivas para as adversidades vivenciadas no processo de institucionalização.

### **Artigos com revisões de literatura no estudo do *coping* (enfrentamento) religioso/espiritual**

Em artigo sobre relações entre saúde e religião, Paiva (1998) examina tanto a literatura teórica quanto as pesquisas empíricas disponíveis até aquele momento. Dando destaque à pesquisa sobre religião e a síndrome da imunodeficiência adquirida (AIDS) de Jenkins.

Elias e Giglio (2001) discorrem dados que estruturam o conceito de espiritualidade para a composição de um método integrado de Relaxamento Mental e Visualização de Imagens Mentais com o conceito de Espiritualidade, em pacientes fora da possibilidade de cura. Baseado na descrição de pacientes que passaram por experiência de Quase Morte (E.Q.M.) e voltaram a viver novamente, a fim de promover uma morte digna e serena.

Faria e Seidl (2005) fazem levantamento das pesquisas realizadas sobre religiosidade e enfrentamento no processo de saúde e doença. Abordam aspectos históricos da associação da religião e saúde, as funções positivas e negativas do enfrentamento religioso, instrumentos, medidas e avaliação do enfrentamento religioso e resultados de pesquisas na área.

O levantamento literário de Hoffman, Muller e Rubin (2006), demonstram a correlação entre apoio social e bem-estar espiritual na vivência e no atendimento da paciente com câncer de mama, apontando para a necessidade de integração destes aspectos para um atendimento mais efetivo do profissional envolvido.

O artigo de Moreira-Almeida, Lotufo Neto e Koenig (2006) fazem uma revisão de evidências científicas disponíveis sobre a relação entre religião e saúde mental. E a ampla maioria dos “estudos bem feitos”, segundo os autores, encontram maiores níveis de religiosidade estão associados positivamente ao bem-estar psicológico e afirma que há evidências suficientes de que o envolvimento religioso está associado à melhor saúde mental

Peres, Simão e Nasello, (2007) revê a literatura sobre espiritualidade, religiosidade e terapia e discutem o impacto da subjetividade, dos estados de consciência e das percepções influenciadas pela religiosidade e espiritualidade na saúde mental e a importância da psicoterapia voltar-se ao cliente e seus respectivos sistemas de crença, para então desenvolver modelos que mobilizem esperança e potencializem suas capacidades de realização. O conhecimento e a valorização dos sistemas de crenças colaboram com a aderência do paciente à terapia e promovem melhores resultados.

Peres, Arantes, Lessa e Caous (2007) descrevem diferentes estratégias atuais de abordagem de pacientes com dor crônica, baseada na literatura enfatizando medidas

relacionadas com religiosidade e espiritualidade. Concluíram que há necessidade de reconhecimento destes aspectos e da integração desses no manejo com pacientes com dor crônica.

Em seu artigo, Albuquerque (2009) analisa as transformações e a permanência das preces populares brasileiras, tratando-as como documento da história da experiência religiosa, dos ritos, dos mitos e os símbolos da religião popular ou folclórica. As preces se estruturam de forma tradicional, são dirigidas a santos católicos, contendo núcleos temáticos como benefícios no amor, dinheiro, defesa de inimigos físicos e espirituais e cura de doenças (contendo o início da doença e as estratégias para sua cura).

Stroppa, Moreira-Almeida (2009) encontraram 122 artigos publicados entre os anos de 1957 e 2008, que tratavam de assuntos referentes à religiosidade e ao Transtorno Bipolar de Humor. Os estudos mostram que há maior envolvimento religioso por parte dos pacientes bipolares, maior frequência de relatos de conversão e experiência de salvação e uso mais frequente de *coping* religioso/espiritual. Também indicam frequente ligação com sintomas maníacos e experiências místicas. A inter-relação do Transtorno Bipolar de Humor e Religiosidade precisa ser mais amplamente estudada, segundo Stroppa e Moreira-Almeida.

O artigo de Rizzardi, Teixeira e Siqueira (2010) faz a revisão de literatura sobre os papéis e os mecanismos da religiosidade e espiritualidade no enfrentamento da dor crônica. A religiosidade se coloca como primeira ou segunda estratégia de enfrentamento mais utilizada contra a dor crônica.

Moreira-Almeida (2010) ao avaliar a presença da espiritualidade e religiosidade em periódicos brasileiros, aponta o periódico *Revista de Psiquiatria Clínica* como pioneiro e apresenta de forma breve, cinco artigos mais acessados no suplemento Espiritualidade e Saúde, o segundo suplemento mais acessado nos anos de 2008 e 2009.

Lucchetti, G., Lucchetti, A. L. G. Vallada, H. (2013) realizam revisão sistemática de escalas que avaliam espiritualidade e religiosidade no Brasil, com o objetivo de mapear as escalas disponíveis para pesquisa clínica em língua portuguesa. Os achados finais demonstraram que existem 20 instrumentos de aferição da religiosidade e espiritualidade disponíveis para a língua portuguesa. 15 são traduzidos e 3 desenvolvidos no Brasil.

## Conclusão

O levantamento de artigos que apresentam a dimensão religiosa do *coping*, em estudos brasileiros, evidencia alguns pontos, como: o aumento do interesse no tema especialmente após o ano de 2000; maior concentração nos periódicos destinados a pesquisas na área da saúde; necessidade de realização de novas pesquisas em áreas mais diversificadas.

Há evidente necessidade de desenvolvimento de estudos quanto às diferenças individuais advindas do contexto social, como a cultura e diferenças religiosas. O presente trabalho buscou levantar os artigos brasileiros acerca da temática abordada, num recorte temporal exposto. Espera-se que o artigo auxilie pesquisadores do assunto, de forma a facilitar a busca por trabalhos de *coping*. A complexidade do *coping* demanda que mais estudos continuem a ser realizados, e o desafio continua.

## Referências

ALBUQUERQUE, Eduardo Barros. Narrativa e cura em preces populares brasileiras. *Estudo de Religião*, v.23, n.37, São Paulo, 2009, pp.15-33. Disponível em: <http://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/1513/1539>. Acesso em: 14/04/16.

ALBUQUERQUE, Francisco José Batista; MARTINS, Cíntia Ribeiro; NEVES, Maria Tereza de Souza. Bem-estar subjetivo emocional e *coping* em adultos de baixa renda de ambientes urbano e rural. *Estudo de Psicologia*, v.25, n.4, Campinas, 2008, pp.509-516. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/estpsi/v25n4/a05v25n4.pdf>. Acesso em: 14/04/16.

ANTONIAZZI, Adriane Scmazzon; DELL'AGLIO, Debora Dalbosco; BANDEIRA, Denise Ruschel. O conceito de *coping*: uma revisão teórica. *Estudos de Psicologia*, v.3 n.2, Natal, 1998, Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-294X1998000200006&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-294X1998000200006&script=sci_abstract&tlng=pt). Acesso em: 19/08/15.

AQUINO, Vrbán Aquino; ZAGO, Marcia Maria Fontão. O significado das crenças religiosas para um grupo de pacientes oncológicos em reabilitação. *Revista Latino-americana Enfermagem*, v.15, n.1, 2007. Disponível em: [http://www.scielo.br/pdf/rlae/v15n1/pt\\_v15n1a07.pdf](http://www.scielo.br/pdf/rlae/v15n1/pt_v15n1a07.pdf). Acesso em: 14/04/16.

ARAÚJO, Maria Fátima Maciel; ALMEIDA, Maria Irismar de; CIDRAK, Marlene Lopes; QUEIROZ, Hercília Maria Carvalho; PEREIRA, Maria Clara Secundino; MENESCAL, Zilais Linhares Carneiro. O papel da religiosidade na promoção da saúde do idoso. *Revista Brasileira em Promoção da Saúde*, v.21, n.3, 2008. Disponível em: <http://ojs.unifor.br/index.php/RBPS/article/view/584>. Acesso em: 19/08/15.

BATISTA, Miranildes de Abreu. Presença do sagrado em um momento crítico: internação em uma Unidade de Terapia intensiva. *Revista Brasileira de Enfermagem*, v.57, n.5, Brasília, 2004, pp.576-85. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034-71672004000500013&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034-71672004000500013&script=sci_abstract&tlng=pt). Acesso em: 14/04/16.

BELLO, Roberto Araujo. Religiões populares e procedimento de cura. *Estudos de Religião*, v.16, São Paulo, 1999, pp.111-123.

CARDOSO, Myrian Cristina da Silva; FERREIRA, Maria Cristina. Envolvimento Religioso e Bem-Estar Subjetivo em Idosos. *Psicologia Ciência e Profissão*, v.29, n.2, São Paulo, 2009, pp.380-393. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1414-98932009000200013&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1414-98932009000200013&script=sci_abstract&tlng=pt). Acesso em: 19/08/15.

CERQUEIRA-SANTOS, Elder; KOLLER, Silvia Helena; PEREIRA, Maria Teresa Lisboa Nobre. Religião, Saúde e cura um estudo entre neopentecostais. *Psicologia: Ciência e Profissão*, v.24, n.3, São Paulo, 2004, pp.82-91. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_abstract&pid=S1414-98932004000300011&tlng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1414-98932004000300011&tlng=pt&nrm=iso). Acesso em: 19/08/15.

COSTA-ROSA, Abílio. Curas místicas religiosas e psicoterapia. *Estudo de Religião*, v.16, São Paulo, 2008, pp.123-139. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-65642008000400012](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642008000400012). Acesso em: 20/08/15.

DEL BIANCO, Ana Maria; CARDOSO, Carmem Lucia. Aspectos psicossociais de acompanhantes e cuidadores de crianças com câncer: stress e enfrentamento. *Estudos de Psicologia*, Campinas, 2010, 27 (1), pp.13-20. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/estpsi/v27n1/v27n1a02>. Acesso em: 19/08/15.

ELIAS, Ana Catarina de Araújo. Resignificação da dor simbólica da morte: relaxamento mental, imagens mentais e espiritualidade. *Psicologia Ciência e Profissão*, v.21, n.3, São Paulo, 2003, pp.92-97. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/pcp/v23n1/v23n1a13.pdf>. Acesso em: 19/08/15.

ELIAS, Ana Catarina de Araújo; GIGLIO, Joel Sanes. A questão da Espiritualidade na Realidade Hospitalar: O Psicólogo e a Dimensão Espiritual do Paciente. *Revista Psiquiatria Clínica*, v.18, n.3, São Paulo, 2001, pp. 23-32. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/estpsi/v18n3/02.pdf>. Acesso em: 19/08/15.

ESPÍNULA, Joelma Ana; DO VALLE, Elizabeth Ranier Martins; BELLO, Angela Ales. Religião Espiritualidade: um olhar de profissional da saúde. *Revista Latino-americana Enfermagem*, v.18, n.6, São Paulo, 2010, [08 telas]. Disponível em: [http://www.scielo.br/pdf/rlae/v18n6/pt\\_25.pdf](http://www.scielo.br/pdf/rlae/v18n6/pt_25.pdf). Acesso em: 19/08/15.

FARIA, Juliana Bernardes de; SEIDL, Eliane Maria Fleury. Religiosidade e Enfrentamento em contextos de saúde e doença: Revisão de Literatura. *Psicologia Reflexão e Crítica*, v.18, n.3, Brasília, 2005, pp.381-389. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/prc/v18n3/a12v18n3.pdf>. Acesso em: 19/08/15.

FARIA, Juliana Bernardes de; SEIDL, Eliana Maria Fleury. Religiosidade e enfrentamento e bem-estar subjetivo em pessoas vivendo com HIV/Aids. *Psicologia em Estudo*, v.11, n.1, Maringá, 2006, pp.155-164. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/pe/v11n1/v11n1a18>. Acesso em: 19/08/15.

FARINASSO, Adriano Luiz; LABATE, Renata Curi. Luto religiosidade e espiritualidade: um estudo clínico quantitativo com viúvas idosas. *Revista Eletrônica de Enfermagem*, v.14, n.3, 2012, pp.588-95. Disponível em: [https://www.fen.ufg.br/fen\\_revista/v14/n3/pdf/v14n3a15.pdf](https://www.fen.ufg.br/fen_revista/v14/n3/pdf/v14n3a15.pdf). Acesso em: 18/05/16.

FERREIRA, Débora Carvalho; FAVORETO, Cesar Augusto Orazem; GUIMARÃES, Maria Beatriz Lisboa. A influência da religiosidade no conviver com o HIV. *Interface-comunicação, Saúde, Educação*, v.16, n.41, 2012, pp.383-93. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/icse/v16n41/aop2012.pdf>. Acesso em: 19/08/15.

FORNAZARI, Sílvia Aparecida; FERREIRA, Renata El Rafihi. Religiosidade/Espiritualidade em pacientes oncológicos: qualidade de vida e saúde. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, v.26, n.2, Londrina, 2010, pp.265-272. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ptp/v26n2/a08v26n2.pdf>. Acesso em: 14/04/16.

GOBATTO, Caroline Amado; ARAUJO, Tereza Cristina Calvacante Ferreira de. Religiosidade e espiritualidade em oncologia: concepções em profissionais da saúde. *Psicologia USP*, v.24, n.1, São Paulo, 2013, pp.11-34. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/psp/v24n1/v24n1a02.pdf>. Acesso em: 14/04/16.

HOFFMAN, Fernanda Silva; MULLER, Marisa Campio ; RUBIN, Rachel. A mulher com câncer de mama: apoio social e espiritualidade. *Mudanças-Psicologia da Saúde*, v.14, n.2, 2006, pp.143-150. Disponível em: <http://www.bibliotekevirtual.org/revistas/Metodista-SP/MUD/v14n02/v14n02a04.pdf>. Acesso em: 19/08/15.

LAZARUS, Richard S. & FOLKMAN, Susan *Stress, appraisal and coping*. New York: Springer, 1984.

LUCCHETTI, Giancarlo; LUCCHETTI, Alessandra Lamas; VALLADA, Homero. Aferindo espiritualidade e religiosidade na pesquisa clínica: uma revisão sistemática dos instrumentos disponíveis para a língua portuguesa, v.131, n.2, *São Paulo Med. J.*, 2013, pp.112-22. Acesso em: 19/08/15.

LEITE, Franciéle Marabotti Costa; AMORIM, Maria Helena Costa; CASTRO, Denise Silveira de; PRIMO, Caniçali Candida. Estratégia de enfrentamento e relação com condições sociodemográficas de mulheres com câncer de mama. *Acta Paul Enfermagem*, v.25, n.2, 2012, pp.211-217. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-21002012000200009](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-21002012000200009). Acesso em: 19/08/15.

MARTINS, Maria Evangelista; RIBEIRO, Luiz Cladio; FEITAL, Thales Januzzi; BARACHO, Rafael Alves; RIBEIRO, Mário Sérgio. *Coping* religioso-espiritual e consumo de alcoólicos em hepatopatas do sexo masculino. *Revista Esc. Enfermagem USP*, v.46, n.6, São Paulo, 2012, pp.1340-1347. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/reeusp/v46n6/09.pdf>. Acesso em: 19/08/15.

MELLAGI, André Gonçalves; MONTEIRO, Yara Nogueira. O imaginário religioso de pacientes de hanseníase: um estudo comparativo entre ex-internos dos asilos de São Paulo e atuais portadores de hanseníase. *História, Ciência, Saúde*, Manguinhos, v.16, n.2, Rio de Janeiro, 2009, pp.489-504. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v16n2/12.pdf>. Acesso em: 19/08/15.

MOREIRA-ALMEIDA, Alexander. O crescente impacto das publicações em espiritualidade e saúde e o papel da Revista da Psiquiatria Clínica. *Revista de Psiquiatria Clínica*, v.37, n.2, 2010, pp.41-42. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rpc/v37n2/a01v37n2> Acesso em: 19/08/15.

MOREIRA-ALMEIDA, Alexander; LOTUFO NETO, Francisco; KOENIG, Harold G. Religiosidade e saúde mental: uma revisão. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, v.28, n.3, 2006, pp. 242-50. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbp/v28n3/2277.pdf>. Acesso em: 19/08/15.

OLIVEIRA, Mariza Silva; FERNANDES, Ana Fátima Carvalho; GALVÃO, Maria Terezinha Gimenez. Mulheres vivendo o adoecer em face o câncer cérvico-uterino. *Acta Paul Enfermagem*, v.18, n.2, 2005, pp.150-155. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ape/v18n2/a06v18n2.pdf>. Acesso em: 19/08/15.

PAIVA, Geraldo Jose. *Religião e Stress*. *Boletim de Psicologia*, v.38, São Paulo, 1988, pp.27-32.

PAIVA, Geraldo Jose. AIDS, Psicologia e Religião: O Estado da Questão na Literatura Psicológica. *Psicologia, Teoria e Pesquisa*, v.14, n.1, Brasília, 1998, pp.27-34.

PAIVA, Geraldo José. Religião Enfrentamento e Cura: Perspectivas Psicológicas. *Estudos de Psicologia*, Campinas, 2007, 24(1) 99- 104. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/estpsi/v24n1/v24n1a11.pdf>. Acesso em: 19/08/15.

PANZINI, Raquel Gehrke; BANDEIRA, Denise Ruschel. Escala de *coping* religioso/espiritual (escala CRE): elaboração e validação de construto. *Psicologia em Estudo*, v.10, n.3, Maringá, 2005, pp.507-516. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/pe/v10n3/v10n3a18>. Acesso em: 20/08/15.

PANZINI, Raquel Gehrke; BANDEIRA, Denise Ruschel. Revisão da literatura *Coping* (enfrentamento) religioso/espiritual. *Revista de Psiquiatria Clínica*, v.34, n.1, 2007, pp.126-135. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rpc/v34s1/al6v34s1.pdf>. Acesso em: 19/08/15.

PANZINI, Raquel Gehrke ; MAGANHA, Camila; ROCHA, Neusa Sica da; BANDEIRA, Denise Ruschel; FLECK, Marcelo P.. Validação do Instrumento de Qualidade de Vida espiritualidade/religião e crenças pessoais (WHOQOL-SRPB). *Revista Saúde Pública*, v.45, n.1, 2011, pp.153-165. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0034-89102011000100018](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-89102011000100018). Acesso em: 19/08/15.

PARGAMENT, Kenneth I.; KHOENIG, Harold G.; PERES, Lisa M.. The many methods of religious coping: Development and initial validation of the RCOPE. *Journal of clinical Psychology*, v.56, n.4, 2000. pp.519-543. <http://www.jpsych.com/pdfs/Pargament,%20Koenig%20&%20Perez,%202000.pdf> Acesso em: 20/08/15.

PARGAMENT, Kenneth I.; ANO, Gene G.; WACHHOLTZ, Amy B. The religious dimension of Coping, advances in theory, research, and practice. In: PALOUTZIAN, R.; Park, C. L. (Orgs.). (2005). *Psychology of religion and applied areas*. New York, 2006, pp.479- 495.

PARKER, James D. A.; Endler, Norman S.. Coping and defense; an historical overview. In Zeidner, M.; Endler, Norman S. (Orgs.) *Handbook of coping; Theory, Research, Application*. New York: Willey, 1996, pp.3-23.

PAULA, Érica Sampionato de; NASCIMENTO, Lucila Castanheira; ROCHA, Semiramis Melani Melo. Religião e Espiritualidade: experiência de famílias de criança com Insuficiência Renal Crônica. *Revista Brasileira de Enfermagem*, v.62, n.1, 2009, pp.100-106. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/reben/v62n1/15.pdf>. Acesso em: 20/08/15.

PEREIRA, Josias. Cura e Salvação em Tillich e Jung. *Estudos da Religião*, v.13, n.16, São Paulo, 1999, pp.87-92.

PERES, F. P. Mario; ARANTES, Ana Claudia de Lima Quintana; LESSA, Patrícia Silva; CAOUS, Cristofer André. A importância da integração da espiritualidade e da religiosidade no manejo da dor e dos cuidados paliativos. *Revista de Psiquiatria Clínica*, v.34, n.1, 2007, pp.82-87. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rpc/v34s1/al1v34s1.pdf>. Acesso em: 19/08/15.

PERES, Julio Fernando Prieto; SIMÃO, Manoel José Pereira; NASELLO, Antonia Gladys. Revisão de literatura: Espiritualidade, religiosidade e psicoterapia. *Revista Psiquiatria Clínica*, v.34, n.1, 2007, pp.136-145. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rpc/v34s1/al7v34s1.pdf>. Acesso em: 19/08/15.

RABELO, Miriam Cristina. Religião e Cura: algumas reflexões sobre experiência religiosa das Classes Populares Urbanas. *Caderno Saúde Pública*, v.9, n.3, Rio de Janeiro, 1993, pp. 316-325. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/csp/v9n3/19.pdf>. Acesso em: 19/08/15.

REIS, Marfiza Ramalho. Espiritualidade e cura, conexão da psique e da matéria. *Junguiana*, v.22, São Paulo, 2004, pp.33-43.

RIZZARDI, Camila Domingues do Lago; TEIXEIRA, Manoel Jacobsem.; SIQUEIRA, Silvia Regina Dowgan Tesseroli. Espiritualidade e religiosidade no enfrentamento da dor. *O mundo da saúde*, v.34, n.4, 2010, pp.483-487. Disponível em: [http://www.saocamilosp.br/pdf/mundo\\_saude/79/483e487.pdf](http://www.saocamilosp.br/pdf/mundo_saude/79/483e487.pdf). Acesso em: 20/08/15.

SALGADO, Ana Paula Alves; ROCHA, Ruth Mylius; CONTI, Claudio de Carvalho. O enfermeiro e as questões religiosas. *Revista de Enfermagem UERJ*, v.15, n.2, Rio de Janeiro, 2007, pp. 229-235. Disponível em: <http://www.facenf.uerj.br/v15n2/v15n2a11.pdf>. Acesso em: 20/08/15.

SAVÓIA, Mariângela Gentil; SANTANA, Paulo Reinhardt; MEJIAS, Nilce Pinheiro. Adaptação do inventário de estratégias de *coping* de Folkman e Lazarus para o português. *Psicologia USP*, v.7, São Paulo, 1996, pp.183-201. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/psicousp/article/view/34538/37276>. Acesso em: 20/08/15.

SEIDL, Eliana Maria Fleury; TRÓCOLLI, Bartholomeu T.; ZANNON, Célia Maria Lana da Costa. Análise fatorial de uma Medida de Estratégia de Enfrentamento. *Psicologia Teoria e Pesquisa*, v.17, n.3, 2001, pp.225-234. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ptp/v17n3/8812.pdf>. Acesso em: 20/08/15.

SCHIMID, Carlo; DELL'AGLIO, Débora Dalbosco; BOSA, Cleonice Alves. Estratégia de coping de mães de portadores de autismo: lidando com dificuldades e com a emoção *Psicologia Reflexão e Crítica*, v.20, n.1, 2007, pp.124-131. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/prc/v20n1/a16v20n1.pdf> Acesso em: 19/08/15.

SILVA, Richardson Augustus Rosendo da; ROCHA, Vera Maria da; DAVIM, Rajane Marie Barbosa; TORRES, Gilson de Vasconcelos. Formas de enfrentamento da AIDS: opiniões de mães soropositivas. *Revista Latino-americana de Enfermagem*, v.16, n.2, 2008. Disponível em: <http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/107597> Acesso em: 18/05/16. Acesso em: 19/08/15.

STROPPIA, André; MOREIRA-ALMEIDA, Alexander. Religiosidade e Espiritualidade no transtorno bipolar do humor. *Revista de Psiquiatria Clínica*, v.36, n.5, 2009, pp.190-196. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rpc/v36n5/03.pdf>. Acesso em: 19/08/15.

TEIXEIRA, Jorge Juarez Vieira; LEFÉVRE, Fernando. Significado da intervenção médica e da fé religiosa para o paciente idoso com câncer. *Ciência, Saúde e Coletividade*, v.13, n.4, São Paulo, 2008, pp.1247-1256.

VALCANTI, Carolina Costa; CHAVES, Érika de Cassia Lopes; MESQUITA, Ana Claudia; NOGUEIRA, Denismar Alves; CARVALHO, Emília Campos de. *Coping* religioso/espiritual em pessoas com doença renal crônica em tratamento hemodialítico. *Revista Escola de*

*Enfermagem USP*, v.46, n.4, São Paulo, 2012, pp.838-45. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/reusp/v46n4/08.pdf> Acesso em: 20/08/15.

VITORINO, Luciano Magalhães; VIANNA, Lucila Amaral Carneiro. *Coping religioso/espiritual de idosos institucionalizados*. ACTA Paul Enfermagem, v.25, 2012, pp.136-42. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=307026828021>. Acesso em: 19/08/15.

XAVIER, Marlon. *Religiosidade e Problemas com o Álcool: um estudo de caso* Psicologia Ciência e Profissão, v.25, n.1, 2005, pp.88-99. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/pcp/v25n1/v25n1a08.pdf>. Acesso em: 20/08/15.

ZENEVICZ, Leoni; MORIGUCHI, Yukio; MADUREIRA, Valeria S. Faganello. A religiosidade no processo de envelhecer. *Revista Escola Enfermagem USP*. v.47, n.2, São Paulo, 2012, pp.4333-4339. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/reusp/v47n2/23.pdf>. Acesso em: 19/08/15.

# 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.

---

---

<sup>1</sup> 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 entornado 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.

# Religião e violência: um ensaio a partir do sacrifício de Isaac e alguns desdobramentos para pensar um conceito de religião<sup>1</sup>

Religion and violence: an essay from the sacrifice of Isaac and some consequences for thinking a concept of religion

Jonas Roos<sup>2</sup>

## RESUMO

---

O texto parte da conhecida narrativa do sacrifício de Isaac, como encontrada em Gênesis 22 e, a partir de uma perspectiva da Filosofia da Religião, centra sua atenção na ideia de fé como duplo movimento e na relação dialética entre finitude e infinitude, como elaborados pelo pseudônimo kierkegaardiano Johannes de Silentio em *Temor e Tremor*. A fé enquanto duplo movimento é articulada ao conceito de amor como chave para pensar a relação entre finitude e infinitude e, portanto, o próprio conceito de religião. Nas conclusões, o texto pergunta se nossa vida cotidiana teria algo a ver com sacrifícios religiosos como o de Isaac.

---

**Palavras-chave:** Religião; violência; Kierkegaard; duplo-movimento; amor; sacrifício.

---

## ABSTRACT

---

The text starts from the well-known narrative of Isaac's sacrifice, as found in Genesis 22 and, from a Philosophy of Religion perspective, focuses its attention on the idea of faith as a double movement and on the dialectical relation between finitude and infinitude, as elaborated by the Kierkegaardian pseudonym Johannes de Silentio in *Fear and Trembling*. Faith as a double movement is articulated to the concept of love as the key to thinking the relation between finitude and infinitude and, therefore, the very concept of religion. In the conclusions, the text asks whether our daily lives would have something to do with religious sacrifices as that of Isaac.

---

**Keywords:** Religion; violence; Kierkegaard; double-movement; love; sacrifice

---

---

<sup>1</sup> A primeira versão deste texto foi apresentada no II CONACIR e V Semana de Ciência da Religião da UFJF, cujo tema foi "Religião e Violência: Configurações Contemporâneas", na Mesa-redonda 3: "Violência ritual e Sacrifício", em 28/09/2016. Naquela ocasião a fala foi intitulada "Violência Ritual e Sacrifício: uma leitura do sacrifício de Isaac e seus desdobramentos para pensar um conceito de religião". Além do título, o texto sofreu algumas modificações. O ocasional tom de oralidade foi propositalmente mantido.

<sup>2</sup> Doutor em Teologia pela EST e Professor Associado do Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Contato: [jonas.roos@yahoo.com.br](mailto:jonas.roos@yahoo.com.br). Submetido em 05/11/2018; aceito em 19/11/2018.

O ponto de partida para este texto é uma narrativa bem específica e bem conhecida de um caso de violência ritual e sacrifício. Trata-se de Gênesis 22, quando Abraão recebe a ordem de sacrificar Isaac, o filho prometido por Deus. Todos sabemos pelo texto que, ao final, Isaac não vem a ser efetivamente sacrificado, mas que um cordeiro acaba por ser sacrificado em seu lugar. Apenas uma leitura muito superficial veria nisso uma eliminação das dificuldades do texto. A narrativa sugere que durante os três dias de caminhada rumo ao monte nem Abraão, nem Isaac, têm qualquer dado objetivo que pudesse tranquilizá-los. Ao contrário, o texto opera com um conjunto de tensões mais ou menos veladas. Um dos pressupostos que adoto neste texto é o de que do choque propiciado por tais tensões podem surgir desdobramentos para a elaboração de um conceito normativo de religião. Ou seja, o que o referido texto bíblico, pelo modo como trabalha a questão de um sacrifício, tem a nos ensinar sobre o nosso modo de pensar e compreender o conceito de religião e, conseqüentemente, o fenômeno religioso em nosso contexto contemporâneo?

Minha perspectiva, portanto, é a de um filósofo da religião. Nesse sentido, o trabalho de qualquer filósofo da religião é análogo ao de Sócrates. Sabemos que n' *A República*, por exemplo, Sócrates está ocupado em cunhar um conceito adequado e consistente do que seja justiça. Ele não quer saber apenas o que as pessoas pensam sobre justiça e como tal pensamento poderia impactar suas vidas, mas quer saber como a justiça *deveria* ser compreendida, ou seja, quer pensar um conceito normativo de justiça. De semelhante modo, o meu interesse aqui é o de pensar elementos para um conceito normativo de religião, e fazê-lo especificamente a partir de um texto que lida com sacrifício e violência.

Uma das leituras mais inteligentes do texto de Gênesis 22 é aquela feita por Kierkegaard, através de seu pseudônimo Johannes *de Silentio*, em *Temor e Tremor*, obra de 1843. Várias categorias elaboradas por Kierkegaard naquele texto serão fundamentais para o desenvolvimento de meus argumentos neste texto<sup>3</sup>.

Vamos, então, ao texto de Gênesis 22:

Depois desses acontecimentos, sucedeu que Deus pôs Abraão à prova e lhe disse: "Abraão! Abraão!" Ele respondeu: "Eis-me aqui!" Deus disse: "Toma teu filho, teu único, que amas, Isaac, e vai à terra de Moriá, e lá o oferecerás em holocausto sobre uma montanha que eu te indicarei."

Abraão se levantou cedo, selou seu jumento e tomou consigo dois de seus servos e seu filho Isaac. Ele rachou a lenha do holocausto e se pôs a caminho para o lugar que Deus lhe havia indicado. No terceiro dia, Abraão, levantando os olhos, viu de longe o lugar. Abraão disse a seus servos: "Permaneçam aqui com o jumento. Eu e o menino iremos até lá, adoraremos e voltaremos a vós."

Abraão tomou a lenha do holocausto e a colocou sobre seu filho Isaac, tendo ele mesmo tomado nas mãos o fogo e o cutelo, e foram-se os dois juntos. Isaac dirigiu-se a seu pai Abraão e disse: "Meu pai!" Ele respondeu: "Sim, meu filho!" — "Eis o fogo e a lenha," retomou ele, "mas onde está o cordeiro para o holocausto?" Abraão respondeu: "É Deus quem proverá o cordeiro para o holocausto, meu filho", e foram-se os dois juntos.

<sup>3</sup> Este ensaio tem por objetivo pensar *a partir de* algumas categorias de Kierkegaard, especialmente a partir da obra pseudônima *Temor e Tremor* e, muito brevemente, também de *As Obras do Amor*. Meu objetivo neste momento, portanto, não é o de elaborar uma exegese ou estudo detalhado daqueles conceitos na obra de Kierkegaard. Para isso pode-se ver, por exemplo, Gouvêa, 2000 ou Roos, 2006.

Quando chegaram ao lugar que Deus lhe indicara, Abraão construiu o altar, dispôs a lenha, depois amarrou seu filho e o colocou sobre o altar, em cima da lenha. Abraão estendeu a mão e apanhou o cutelo para imolar seu filho. Mas o anjo de lahweh o chamou do céu e disse: “Abraão! Abraão!” Ele respondeu: “Eis-me aqui!” O Anjo disse: “Não estendas a mão contra o menino! Não lhe faças nenhum mal! Agora sei que temes a Deus: tu não me recusaste teu filho, teu único.” Abraão ergueu os olhos e viu um cordeiro, preso pelos chifres num arbusto; Abraão foi pegar o cordeiro e o ofereceu em holocausto no lugar de seu filho. A este lugar Abraão deu o nome de “lahweh proverá”, de sorte que se diz hoje: “Sobre a montanha, lahweh proverá.”

É claro que, ao lermos esse texto, é completamente plausível pensarmos que esta narrativa teria por objetivo o refrear os sacrifícios de crianças — ainda comuns à época da redação do texto. Eu certamente não me oponho a tal leitura. Penso, contudo, que o texto tem muito mais a oferecer à nossa reflexão.

1. A leitura de Kierkegaard e suas tensões — Abraão pode ser um assassino!

É lugar comum que o cuidado que um pai deve a seus filhos é uma questão moral fundamental. Do ponto de vista religioso Abraão é um crente, alguém que sobe a montanha para obedecer a seu Deus. De um ponto de vista puramente moral, contudo, é difícil negar que ele seja um potencial assassino, pois sobe a montanha para sacrificar o próprio filho, carregando a lenha, o fogo e o cutelo. Só seria fácil negar isso, que Abraão seja um potencial assassino, se já partíssemos de antemão de uma leitura que pressupõe que o todo desse texto está escrito com uma finalidade “x”, como aquela de eliminar sacrifícios de crianças. Assim, eliminaríamos as tensões internas e existenciais do texto ao lê-lo a partir de seu desfecho. Penso, contudo, que, por sua riqueza, o texto mereça uma leitura mais cuidadosa.

É claro que já houve moralidades que autorizavam o sacrifício de crianças. Na Bíblia hebraica pode-se ler, em Juizes 11, por exemplo, a história de Jefté. Este guerreiro prometera a Deus que, caso seu exército vencesse a guerra, ele sacrificaria a primeira pessoa que lhe viesse ao encontro ao retornar para casa. Quando de seu regresso como vitorioso, eis que vem ao seu encontro a sua única filha, recebendo-o festivamente com adufes e com danças. Kierkegaard (2009) nota que a diferença fundamental entre Jefté e Abraão é que Jefté está amparado na moralidade. O sacrifício que deve realizar tem a função de manter a vitória de todo um povo. Nesse sentido, todos podem compreender tanto a dor de Jefté quanto a de sua filha, bem como consolá-los. Abraão, contudo, estaria em uma relação individual com o absoluto<sup>4</sup>. Seu ato não encontra apoio no universal, na moralidade. Se moralidade e religião são muitas vezes compreendidas lado a lado, no caso de Abraão a tensão entre essas duas grandezas beira a contradição.

Notemos como esta tensão vai se configurar, por exemplo, em torno do conceito de *tentação*. Normalmente a tentação é entendida como aquilo que tende a desviar a pessoa de seu dever moral. No caso de Abraão, aquilo que experimenta como tentação é justamente o desejo de cumprir o dever moral, o dever de cuidar e proteger o próprio filho e, nesse caso, não subir a montanha para sacrificá-lo (Kierkegaard, 2009). A situação de Abraão tem uma dialética tão peculiar entre o *individual* e o *geral* que alguns conceitos começam a se mostrar pelo avesso.

<sup>4</sup> Algo que ilustra bem esta relação solitária para com o Absoluto é também a situação de Maria, que nas diferentes pinturas da Anunciação aparece sempre sozinha com o anjo. A sua situação moral, que poderia ser um escândalo para a sociedade, é recebida individualmente, e ela não encontra nem consolo nem compreensão da parte da universalidade.

## 2. O conceito de duplo movimento

Como resolver a tensão entre, de um lado, aquilo que para Abraão tem um caráter absoluto e, de outro, a necessária moralidade que torna possível a partilha da vida? O pseudônimo Johannes *de Silentio*, que assina *Temor e Tremor*, se volta para a narrativa de Gênesis dando especial atenção à fala que Abraão dirige a seus servos: “*Eu e o menino iremos até lá, adoraremos e voltaremos a vós*”. Para Kierkegaard esse plural indica que Abraão nutria a esperança de retornar da montanha com Isaac a seu lado. Nutria a esperança, tinha fé no retorno. Podemos até dizer que Abraão tinha certeza que retornaria com Isaac a seu lado. Trata-se, contudo, da certeza que não se fundamenta em dados objetivos, mas da certeza da paixão, fundada na subjetividade. É algo análogo à relação amorosa: quando digo eu sei que ela me ama, ou eu sei que a amo, talvez do ponto de vista da objetividade eu possa até estar equivocado, mas a questão para a pessoa apaixonada não parece ser exatamente essa, não parece ser a questão objetiva, mas a de que o estar enamorado decide, no limite, o próprio sentido da vida. E aí está a peça Romeu e Julieta, sendo lida e encenada continuamente há mais de 400 anos depois da morte de seu criador, onde a vida e a morte se decidem a partir de uma certeza da subjetividade. Eis o nosso material de trabalho: narrativas que talvez nunca tenham acontecido, e que, por isso mesmo, acontecem sempre de novo. E assim todos nós podemos nos ver espelhados em Abraão. Vejamos que Isaac é o filho da promessa, representa a substância da vida de Abraão, e parece que de alguma maneira a vida apenas adquire um sentido profundo quando ela mesma pode ser posta em xeque. E Abraão, e a cena do sacrifício de Isaac, continuam nos fascinando sem que saibamos exatamente dizer por que.

Pois bem, na leitura de Kierkegaard, Abraão tinha fé no retorno. E ao mesmo tempo subiu a montanha para realizar o sacrifício. Fé, nesse sentido, envolveria um *duplo movimento*, o despojar-se de tudo – no caso de Abraão abrir mão do próprio filho ao subir a montanha para sacrificá-lo – e, ao mesmo tempo, manter a esperança de reaver aquele que foi renunciado. O *primeiro movimento*, o despojar-se, caracteriza-se por uma *resignação infinita*. Trata-se da entrega de toda a finitude e temporalidade. Mas o ponto central deste conceito de fé não está no despojar-se, na resignação, mas, tomando o caso de Abraão, na crença de que obteria Isaac de volta depois de tê-lo abandonado. Abraão se coloca em uma relação absoluta com o Absoluto e, neste sentido, abandona Isaac, abandona o seu dever moral de pai para cumprir a ordem divina, pois sobe a montanha para o sacrifício. No entanto, este abandono da finitude, da realidade concreta e temporal, nessa perspectiva ainda não é fé (peço ao/à leitor/a que mantenha em mente que estamos lidando com conceitos normativos, e não com aquilo que a maioria das pessoas eventualmente entende por fé, religião etc.). Existe ainda um retorno paradoxal à temporalidade e à finitude. O conceito de fé que aqui nos interessa desenvolver é cunhado na conjunção desses dois movimentos, mas, atente-se bem, de modo que a finitude não se perca, antes seja ganha por inteiro (KIERKEGAARD, 2009).

Kierkegaard aplica ao conceito de fé uma percepção psicológica que está presente também em outros textos seus: aquele que aprendeu a abrir mão da realidade e, posteriormente, a ela retornou, tem muito mais deleite com a realidade do que aquele que nunca aprendeu a abandoná-la. Em um de seus *Discursos edificantes*, afirma, lembrando Paulo, que aquele que possui o mundo inteiro como se não o possuísse tem o mundo todo – de outra forma é possuído pelo mundo (KIERKEGAARD, 1990, I Coríntios 7.31).

Este *duplo movimento* quer assumir as tensões da vida humana que surgem a partir da paixão da subjetividade e encaminhá-las na concretude do indivíduo. Concretude não é um termo fortuito aqui. Concreto vem do latim *Concreresco*, significando aquilo que cresceu junto, *con crescere*. Pois no movimento da fé Abraão experimenta o extremo da tensão entre absoluto e relativo, temporal e eterno, enfim, a tensão da relação entre finitude e infinitude. O

duplo movimento da fé opera justamente a relação dessas polaridades no movimento de abandono, no sacrifício, por um lado, e na retomada, por outro. Tal relação se dá sempre em termos simbólicos, uma vez que nenhum discurso filosófico consegue reunir argumentos suficientes para efetivar a síntese de finitude e infinitude – pelo menos se pressupormos que o infinito não pode ser abarcado em termos objetivos por uma existência finita e sujeita a uma série de condicionantes históricos, culturais, corpóreos e epistemológicos.

### 3. A relação entre finitude e infinitude

O que Kierkegaard parece perceber é que, de alguma maneira, ao lidarmos com o tema do sacrifício de Abraão lidamos com o nosso próprio modo de relacionar finitude e infinitude. Tal relação está presente em diferentes tradições religiosas sob os mais diferentes nomes. Mas é necessário perceber que esta questão se faz presente também para fora dos ambientes formalmente religiosos. Por mais secularizada que uma pessoa possa ser, ou mesmo que se entenda como anti-religiosa, esta mesma questão também se faz presente. Se, por exemplo, alguém me perguntasse agora: “por que você está aqui hoje?” eu poderia responder que estou aqui porque meu carro funcionou. Estou aqui porque acordei a tempo de vir para o congresso. Estou aqui porque fui convidado e aceitei o convite etc. Mas então alguém poderia me dizer: não, me diga por que, *mesmo*, você está aqui. Por que, lá no fundo, você veio? O que isso quer dizer? Por que *mesmo*, por que, *lá no fundo*, eu estou aqui? Notem bem que à medida que tento sair das respostas mais óbvias e superficiais, eu preciso sair também, de alguma forma, das categorias da finitude, e começar a falar de categorias do âmbito do infinito, do ideal, do eterno, da imaginação. Eu estou aqui, no fim das contas, porque *acredito* que é fundamental para nós, *acredito* que é fundamental para uma boa *vida*, que discutamos questões relativas à religião, ao simbólico, à violência. Quando falo de vida nesses termos, eu já abandonei a *bios*, a mera corporalidade e seus processos, e parti para um outro âmbito, quer se o chame de religioso, metafísico, eterno, simbólico, poético... É claro que há diferenças entre todos esses termos. Meu ponto aqui é apenas que quando respondemos a perguntas tentando sair do nível da mera superficialidade, teremos que sair do âmbito da imediatidade e da finitude e migrar para aquilo que, num conceito amplo, chamamos de infinito, quer nos reconheçamos como pessoas religiosas, quer não.

Vejamos essa mesma questão ainda no Zarathustra, de Nietzsche (2007), quando afirma que *toda a alegria quer eternidade!* Quando estamos alegres de verdade desejamos estar alegres para sempre, infinitamente. E então vemos que pode haver profundidade tanto nas juras de amor eterno quanto nas lágrimas de uma menina que chora para não ir para o banho, pois isso significa que o dia de brincadeiras está acabando. Mas o dia feliz não poderia acabar, de jeito nenhum! *E toda alegria quer eternidade!*

Nesse sentido, tudo gira em torno da relação entre finitude e infinitude. E é justamente aqui que se coloca, *por vezes*, o tema do sacrifício, mas *sempre* o da violência. Quando atribuímos *infinitude* àquilo que é *finito* temos aquilo que, em termos amplos, chamamos de *fundamentalismo, idolatria, fanatismo, violência!*

Kierkegaard entende que a ideia de duplo movimento, que propõe para encaminhar a relação entre finitude e infinitude, é paradoxal, pois se aplico toda minha energia na resignação e no abandono da finitude não posso, por essa mesma energia, recuperar a finitude. O duplo movimento, portanto, não está ancorado na lógica, mas no religioso, na relação com o simbólico, no paradoxal. Mas o que é esse simbólico? Qual o seu conteúdo? Do que estamos falando?

### 4. Fé e amor

Não é novidade para nós que há grandes e variadas tradições que entendem que o conteúdo que vincula finitude e infinitude, temporalidade e eternidade, é amor. É bastante

conhecida, por exemplo, a ideia cristã de que na temporalidade há fé, esperança e amor. Na eternidade não haveria mais nem a fé e nem a esperança, mas haveria amor (I Cor. 13, 13). Daí que o amor permanece e, por permanecer, estabelece o vínculo entre finitude e infinitude.

O próprio Kierkegaard sugere, embora não desenvolva os argumentos, que Abraão desce a montanha ao lado de Isaac porque o ama. A dialética do amor, contudo, é das mais sutis e refinadas. Não com pouca frequência aquilo que se chama de amor é nada mais que uma palavra bonita para egoísmo e auto-centramento. Pascal, por exemplo, em seus *Pensamentos*, se pergunta se *quem gosta de uma pessoa por causa de sua beleza, gostará dela*. E ele mesmo responde que não, que não gostará efetivamente dela, pois *a varíola, que tirará a beleza sem matar a pessoa, fará que não goste mais; e quando se gosta de mim por meu juízo ou por minha memória, gosta-se de mim?* (*Pensamentos* [323], p. 117). Muito frequentemente o amor que se tem pelo outro é um amor às qualidades do outro e, nesse sentido, não propriamente um amor ao outro, mas um amor a meu eu que quero ver espelhado no outro, um amor a um *segundo eu*.

Em um livro de 1847, intitulado *As Obras do Amor*, Kierkegaard lida com essa questão e desenvolve o argumento de que o egoísmo do amor de si, que tantas vezes se traveste de amor ao outro, só é eliminado quando se aprende a amar ao próximo. O próximo é toda e qualquer pessoa, e nesse sentido pode não ter a me oferecer qualquer qualidade que eventualmente me agrade. Nesse sentido, quando aprendo a amar o próximo aprendo a amar a pessoa independentemente das qualidades e, nesse sentido, aprendo a amar, propriamente a pessoa. A relação, então, não seria dependente das qualidades, mas da relação primeira com o amor. No limite, Kierkegaard parece estar dizendo que amamos a partir de uma relação previamente estabelecida com Amor. Do mesmo modo como não desenvolvemos bons argumentos sem o estabelecimento de pressupostos, também não vivemos uma boa vida sem eles. A partir de uma pressuposta relação com amor, aprende-se a amar ao próximo. A presuposição do amor é fundamental aqui, pois não desenvolvo uma relação amorosa se não acredito, pressuponho, de alguma maneira, que o amor seja possível, seja realizável. Um tal amor ao próximo reconfiguraria *Eros* e *philia*. Não há problema em amar o outro também por sua beleza, memória ou juízo, por suas qualidades! O que importa é realizar o exercício de crítica radical do egoísmo ao confrontar-se com o amor à pessoa independentemente de suas qualidades. E então viver o amor de *Eros* e *philia* como que constantemente iluminados por essa crítica ao egoísmo. É claro que se trata de um processo sem fim, inacabável, como o são os processos mais importantes.

Desenvolvemos o argumento de que a ideia de fé enquanto duplo movimento fornece uma perspectiva para um relacionamento consistente entre finitude e infinitude e, agora, introduzimos o conceito de amor para dar conteúdo e aprofundamento a esta relação. É claro que fé e amor são conceitos distintos. Mas disso não segue que devam ser separados. A fé estabelece a adesão ao amor e o amor fornece o critério para a fé num círculo que, quiçá, seja virtuoso.

##### 5. Conclusão: o sacrifício de Abraão e os nossos

Em maio de 2014 a estado-unidense Kimberly Lucas ouviu, junto com Elliana, de dois anos, e Ethan, de dez, filhos de sua ex-companheira, uma prédica sobre Gênesis 22. Levou as crianças para casa e, em menos de 24 horas matou Elliana e tentou matar Ethan, a partir de uma suposta ordem divina<sup>5</sup>. Este não foi o primeiro e, provavelmente, não será o último caso de assassinato desencadeado pela leitura desse texto.

<sup>5</sup> <http://www.palmbeachpost.com/news/jupiter-woman-note-references-sermon-she-heard-before-alleged-murder/DSWTgCS32CABgG440X0OIJ/>. Acesso em 17.07.2017.

Deveríamos, então, parar de falar de Gênesis 22? Certa vez alguém disse que quando se expulsa um demônio e se deixa a casa limpa e arrumada o demônio retorna trazendo outros sete priores do que ele. Isso me parece uma boa psicologia e um alerta inteligente para os exorcismos cotidianos de todos nós. Com relação a Gênesis 22, talvez seja mais prudente enfrentar as questões colocadas pelo texto do que simplesmente “expulsá-lo”.

Nada do que é humano me é estranho, e essas questões nos parecem demasiadamente humanas! E então eu também sou Abraão. Mas não serei Kimberly? Ou não será necessário o trabalho, e sacrifício, de várias crianças que trabalham até quatorze horas por dia, em condições deploráveis, para que eu possa comprar meus aparelhos eletrônicos com bateria de lítio, eventualmente feita a partir de mineração com trabalho infantil na República do Congo?<sup>6</sup> Para que eu possa exercer meu consumismo que para mim desempenha papel *simbólico e, sim, também ritualístico*? Sabemos hoje que muito do chocolate vendido no mundo, com o qual nossas crianças se saboreiam, é produzido a partir de trabalho infantil em plantações de cacau na Costa do Marfim<sup>7</sup>! Colocamos tudo isso tão longe de nós! Uma das grandes vantagens que a antiguidade tem sobre nós me parece ser a de que ela deixa sua violência às claras! Deixa seus sacrifícios às claras!

Penso que enfrentar as questões colocadas por Gênesis 22 implica lidar com a relação entre finitude e infinitude, configurada no âmbito do simbólico, da fé, e articulada com o conceito de amor. Esse argumento faz sentido se compreendemos que a violência, no limite, surge como produto de uma má relação entre finitude e infinitude, quando infinitizamos o finito e atribuímos a algo um valor que não lhe corresponde, idolatramos algo.

Mas pode, enfim, tudo isso ser pensado a partir de Gênesis 22? Não estaríamos aqui superinterpretando Abraão? Podemos nos perguntar se Abraão teria efetivamente esperado retornar com Isaac. E teria esperado retornar por unir fé e amor? E teria ele percebido a distinção entre fé e amor, sem, contudo, separá-los? Teria Abraão realizado efetivamente a união paradoxal de finitude e infinitude no duplo movimento da fé?

A questão que se coloca para pensar um conceito normativo de religião não é primariamente a da verdade objetiva de uma narrativa. Todos sabemos que não nos é possível determinar a intenção de um texto, não nos é possível estabelecer um conhecimento objetivo, especular de um texto. Entretanto, além de não ser possível, talvez também não seja desejável. Isso porque esse tipo de conhecimento pode ser justamente o pressuposto de atitudes violentas, onde a existência do outro e seu significado poderiam ser objetivamente determinados por meu conhecimento. A questão que se coloca para nós a partir de Abraão é a de inventar, criar os conceitos. E nisso, conforme Gilles Deleuze, há tanta criação e invenção quanto na arte ou na ciência (DELEUZE, 2000). Mas fiquemos atentos, do fato de que não haja certeza objetiva nesse processo, não segue que não possa haver consistência argumentativa.

<sup>6</sup> <https://www.amnesty.org/en/latest/news/2016/01/child-labour-behind-smart-phone-and-electric-car-batteries/> Acesso em 17.07.2017.

<http://www.chegadetrabalho infantil.org.br/noticias/materias/o-trabalho-infantil-nas-minas-da-republica-democratica-do-congo/> Acesso em 17.07.2017.

<sup>7</sup> [http://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/mundo/2016/03/02/interna\\_mundo,520225/apos-denuncia-de-uso-de-mao-de-obra-infantil-nestle-e-hershey-se-defe.shtml](http://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/mundo/2016/03/02/interna_mundo,520225/apos-denuncia-de-uso-de-mao-de-obra-infantil-nestle-e-hershey-se-defe.shtml). Acesso em 17.07.2017.

## Referências

### a) Livros:

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. Trad. do texto em língua portuguesa diretamente dos originais. Direção editorial: Tiago Giraudo; Coordenação editorial: José Bortolini. Nova edição, revista. 6ª reimpressão. São Paulo: Edições Paulinas, 1993.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Trad. de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992 [2000 - 3ª reimpressão]. (Coleção TRANS).

GOUVÊA, Ricardo Quadros. *A palavra e o silêncio: Kierkegaard e a relação dialética entre a razão e a fé em Temor e Tremor*. São Paulo: Alfarrábio: Custom, 2002.

HERÁCLITO. In.: *Os Pré-Socráticos*. Fragmentos, doxografia e comentários. Seleção de textos e supervisão: José Cavalcante Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

KIERKEGAARD, Søren. *Temor e Tremor*. Trad: Elisabete M. de Souza. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2009.

\_\_\_\_\_. *As obras do amor*: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Trad. de Álvaro L. M. Valls e revisão de Else Hagelund. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_. *Gjentagelsen – Frygt og Bæven – Filosofiske Smuler – Begrebet Angest – Forord*. Ed. pelo Søren Kierkegaard Forskningscenteret. København: Gads Forlag, 1997.

\_\_\_\_\_. *Eighteen Upbuilding Discourses*. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1990.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*: um livro para todos e ninguém. Trad. e notas de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2007.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Trad. de Sérgio Millet. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

ROOS, Jonas. *Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard*: o paradoxo e suas relações. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2006.

### b) Internet:

<http://www.palmbeachpost.com/news/jupiter-woman-note-references-sermon-she-heard-before-alleged-murder/DSWTgCS32CABgG440XOOIJ/>. Acesso em 17.07.2017.

<https://www.amnesty.org/en/latest/news/2016/01/child-labour-behind-smart-phone-and-electric-car-batteries/> Acesso em 17.07.2017.

<http://www.chegadetrabalho infantil.org.br/noticias/materias/o-trabalho-infantil-nas-minas-da-republica-democratica-do-congo/> Acesso em 17.07.2017.

[http://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/mundo/2016/03/02/interna\\_mundo,520225/apos-denuncia-de-uso-de-mao-de-obra-infantil-nestle-e-hershey-se-defe.shtml](http://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/mundo/2016/03/02/interna_mundo,520225/apos-denuncia-de-uso-de-mao-de-obra-infantil-nestle-e-hershey-se-defe.shtml). Acesso em 17.07.2017.

# Aspectos históricos e epistemológicos da Ciência da Religião no Brasil: Um estudo de caso

Historical and Epistemological Aspects of the Science of Religion in Brazil: A case study

*Frederico Pieper*

## RESUMO

Este artigo se propõe a analisar os três projetos de graduação elaborados no decorrer da história do departamento de C. da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. A primeira proposta foi elaborada em 1971. Em 1980, há tentativa de reestruturação mais profunda. Na década de 1990, ocorre a proposição de um curso de especialização tendo em vista a formulação de uma futura graduação. E, por fim, em 2011 há um novo projeto pedagógico, que atualmente se encontra em andamento. Com intuito de se evitar uma abordagem histórica puramente descritiva e investir numa aproximação reflexiva, uma pergunta nos guiará: qual a concepção de ciência da religião subjacente a cada projeto pedagógico? No caso do curso da UFJF não somente houve alternância quanto ao nome (primeiramente, Ciências das Religiões depois Ciência das Religiões e, por fim, Ciência da Religião), mas também quanto às concepções que os projetos pedagógicos expressam. Parte-se de uma vinculação mais forte com a teologia, passando por uma aproximação com as ciências sociais e, chegando-se à ênfase nas diversas tradições religiosas e discussões teórico-metodológicas.

Palavras-chave: Ciência da Religião, UFJF, epistemologia, aspectos históricos.

## ABSTRACT

This article proposes to analyze the three undergraduate projects elaborated in the course of the history of the Department of Religion of the Federal University of Juiz de Fora. The first proposal was drawn up in 1971. In 1980, there was an attempt for a deeper restructuring. In the 1990s, there is the proposal of a specialization course in order to formulate a future graduation. And finally, in 2011 there was a new pedagogical project, which is currently underway. In order to avoid a purely factual historical approach and to invest in a reflexive one, a question will guide us: what is the conception of the science of religion that underlies each pedagogical project? In the case of the UFJF course, there was not only a change of name (firstly, Sciences of Religions, then Science of Religions and, finally, Science of Religion), but also with regard to the conceptions that pedagogical projects express. It begins with a stronger connection with theology, going to an approximation with the social sciences, and more recently we observe an emphasis on the different religious traditions and theoretical-methodological discussions.

<sup>1</sup> Doutor em Ciências da Religião pela UMESP, Doutor em Filosofia pela USP e Professor Associado do Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Contato: [fredericopieper@gmail.com](mailto:fredericopieper@gmail.com). Submetido em 24/08/2018; aceito em 23/04/2019.

**Keywords:** Science of religion, UFJF, epistemology, historical aspects.

É possível discutir epistemologia de determinado campo do saber de maneira abstrata, definindo conceitos, delimitando âmbitos de abordagem para indicar como esse campo do saber deveria ser. Este modo de se tratar o tema tem sua importância e lugar. Por outro lado, pode-se interpelar essas mesmas temáticas a partir da concretude histórica. Essa aproximação se torna relevante por não termos o hábito de fazer história dos nossos campos, especialmente no âmbito da Ciência da Religião. Julgamos que o presente nos desafia com indagações mais prementes, não restando tempo e nem energia para olhar aquilo que já foi feito, tentando compreender as escolhas daqueles que nos antecederam e como elas ainda nos afetam. Além disso, há um aspecto peculiar dessa área. O veredito que Joachim Wach emitia em 1924 parece ser válido para nosso contexto. Do ponto de vista prático, o fato da área se constituir por especialistas oriundos de diversas áreas das ciências humanas se mostrou positivo e construtivo no estudo empírico da religião. No entanto, isso acabou sendo menos favorável quando se trata da reflexão teórica. Há a tendência desses pesquisadores em se manterem alinhados à área de origem, gerando pouco interesse em reflexões mais integradoras ou epistemológicas. Isso, em parte, explicaria a constatação de que a Ciência da Religião se encontra bem atrás de outros campos do saber nesse quesito.<sup>2</sup>

Portanto, voltar o olhar para o passado é perceber continuidades e rupturas que apontam possibilidades para o futuro. Aliás, no fundo, nosso interesse pelo passado é sempre motivado por perguntas do presente. Especialmente, nesse caso em que o autor vivenciou apenas uma parte desse processo histórico. O acesso a esse passado é mediado por fontes disponíveis<sup>3</sup>. Quando nos voltamos para os vestígios que o passado nos legou por meio dos documentos, na verdade, queremos saber um pouco mais sobre nós mesmos, vendo nas soluções passadas o que elas abrem de possibilidades para problemas atuais.

Nessa direção, este artigo pretende analisar as propostas de cursos de graduação feitas no âmbito do Depto. de C. da Religião da UFJF. A intenção é perceber como as demandas históricas se articulam com reflexões epistemológicas. As relações que se estabelecem aqui são múltiplas. Se de um lado, concepções de C. da Religião são moldadas pelas contingências históricas, do mesmo modo as elaborações dos projetos pedagógicos espelham entendimentos do que em cada momento se entende ser a tarefa de uma ciência da religião. E esses entendimentos, por sua vez, engendram práticas.

Mas, o estudo da trajetória de um caso particular poderia ter interesse mais amplo? Penso que sim. Afinal, muitos dos desafios, problemas e proposições que se percebem nos projetos de curso desse departamento parecem se repetir em outras experiências. Com outros atores, o roteiro coincide em muitos pontos. Assim, por mais que o foco seja específico (e, claro, com suas singularidades) é possível, a partir dele, perceber aspectos de alcance maior.

Para delimitar nosso objeto, vamos nos ater a dois direcionamentos. Em primeiro lugar, vamos nos restringir à análise das propostas de cursos de graduação. O departamento aparece com essa intenção, sendo a primeira proposta elaborada em 1971. Em 1980, há uma reestruturação mais profunda. Na década de 1990, há a proposição de um curso de especialização tendo em vista a formulação de uma futura graduação. E, por fim, em 2011 há

<sup>2</sup> Nas palavras de Wach, "As mesmas condições que se mostram muito frutíferas para o trabalho prático tem disso menos favoráveis à reflexão teórica. Ainda hoje, os fundamentos sistemáticos da ciência da religião são bastante insatisfatórios" (WACH, 1988, p.07).

<sup>3</sup> Gostaria de agradecer aos professores Faustino Teixeira e Paulo Agostinho pela leitura prévia do texto e sugestões. Ambos, enquanto alunos da graduação em C. da Religião da década de 1970 na UFJF, tomaram parte nesses acontecimentos.

um novo projeto pedagógico, que atualmente se encontra em andamento. Conscientemente, estamos deixando de fora uma parte importante da história que é a construção e consolidação da pós-graduação. Dada a complexidade do tema, penso que deveria ser abordado à parte e em outro momento.

Em segundo lugar, no intuito de se evitar uma abordagem histórica puramente factual e investir numa aproximação reflexiva, uma pergunta nos guiará: qual a concepção de ciência da religião que está subjacente a cada projeto pedagógico proposto? Em cada um, nota-se por meio das disciplinas, da justificativa do curso, de seus objetivos, perfil do egresso etc. como a compreensão de cada período gera práticas pedagógicas e curriculares. No caso de Juiz de Fora não somente houve alternância quanto ao nome (primeiramente, Ciências das Religiões depois Ciência das Religiões e, por fim, Ciência da Religião), mas também quanto às concepções que os projetos pedagógicos espelham. É provável que, como acontece atualmente, não tenha havido unanimidade sobre a compreensão de C. da Religião por parte de todos os docentes de cada período. No entanto, os projetos pedagógicos expressam uma opinião compartilhada pela maioria, até mesmo porque eles foram aprovados pelos colegiados para poderem ser implementados.

## 1) Um curso em busca de legitimidade institucional (1970-1979)

### 1.1 O projeto do curso de graduação

Nesse primeiro momento destacam-se dois elementos que se complementam. O curso nasce sob aprofunda influência da teologia em sua concepção epistemológica. Aliás, a proposta inicial era de que fosse fundado na UFJF um departamento de teologia. O nome Ciências da Religião é uma contraproposta do Conselho Federal de Educação. Além disso, diante de ataques vindos, de um lado de setores positivistas da universidade e, de outro, de eclesiásticos, o curso vai se afirmando como distinto da teologia. Nesse momento, os entendimentos mais propositivos do curso se constroem nesse diálogo.

O Departamento de Ciências das Religiões (nome original) da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) tem seu início a partir de uma reestruturação pela qual a universidade passava em 1968. Apesar da UFJF ter sido criada oito anos antes, viu-se a necessidade de se empreender essa reestruturação em virtude do seu crescimento.

O plano inicial era que a universidade contasse com um Departamento de Teologia. Essa proposta é enviada, junto com outros itens relativos à reestruturação da universidade, ao órgão do Ministério da Educação, responsável por avaliar sua pertinência. O Conselho Federal de Educação (CFE) faz uma série de ponderações. O documento, assinado por Newton Sucupira em 15 de Março de 1968, diz o seguinte:

No que se refere à Teologia, entendemos que não pode constituir unidade ou subunidade autônoma do sistema das ciências básicas, pelo menos, tais como definidas na lei. Certamente a Teologia que se tem em vista não é a Teologia da qual falava Aristóteles na Metafísica, nem a Teologia Natural que se costuma chamar Teodicéia desde os tempos de Leibniz e que é uma parte da Metafísica na classificação Wolffiana. É a Teologia Dogmática, ciência do divino como tal que pressupõe formalmente a Teologia, embora utilizando-se de instrumento conceitual próprio. Assim considerada, como bem acentua J. B. Metz, discípulo de um dos mais eminentes teólogos modernos, Karl Rohner [sic], a Teologia distinguindo-se da pura Filosofia da Religião, tem na fé a base e a finalidade de seu *Leges* (Cf. *Lexikon für Theologie und Kirche* [sic], Bd.X Verlag Herder Feiburg – 1965). Tradicionalmente, os estudos teológicos, nas universidades que possuem Faculdade de Teologia, são considerados como saber de

cúpula, destinos à formação profissional do clero, pressupondo o que hoje chamamos de formação básica.

Por estes motivos, sugerimos que, em vez de Instituto de Teologia, esja [sic] criado no Instituto [sic] de Ciências Humanas um Departamento de Ciências da Religião, neste Departamento o fenômeno religioso pode ser estudado em seus vários aspectos, podendo ser ministrados cursos sobre e de Teologia [Parecer No. 190/68, aprovado em 15 de Março de 1968, Processo 733/67 – CFE].(cf. Anexo I)

Este documento, certidão de nascimento das Ciências da Religião no Brasil, não obstante diversos erros de datilografia, é claro em sua intenção: considera inviável a proposta de uma teologia dogmática e sugere o nome Ciências da Religião. Alguns aspectos são importantes para se compreender o que está em jogo. Em primeiro lugar, a reforma que se propunha na época era relativa às, assim denominadas, ciências básicas. A teologia, obviamente, não estava inclusa nesse grupo, o que torna a proposta, de início, inviável. Mas, o documento não se detém aqui. Ele traz uma argumentação ao apontar para três tipos possíveis de teologia. As duas primeiras articuladas com o campo disciplinar da filosofia denominada de metafísica. Há a teologia como filosofia primeira – que busca pelos princípios e fundamentos - tal como encontramos em Aristóteles. Há ainda a teodiceia, que não se constitui propriamente um campo, mas é uma subdivisão da metafísica. E, por fim, há a teologia dogmática. Esta teria finalidade claramente religiosa e prática, no sentido de formação do clero, estando sob os auspícios da igreja. Portanto, o assunto cabe à cúpula (ou seja, é de interesse da igreja), do que se pode deduzir que não cabe às instâncias governamentais intervenção nessa questão.

Esse documento tem grande valor histórico. Se considerarmos que esse departamento é o primeiro com esse nome no Brasil, podemos concluir que o nome de Ciências da Religião não surge a partir da base, mas é sugerido por um órgão oficial do próprio MEC. Portanto, quem recomenda a criação de um curso com esse nome é próprio Ministério da Educação. O nome proposto, já nessa ocasião, é Ciências da Religião (ciências no plural): o mesmo que se utiliza atualmente na área 44 da CAPES. E mais do que isso. Admite-se que se possa ensinar teologia, desde que ela apareça ao lado de outros elementos constitutivos do fenômeno religioso. Em suma, não pode haver exclusividade da teologia, mas ela não é suprimida.

A sugestão é acatada pela UFJF, mas com alterações. O projeto foi implementado pelo Departamento de Filosofia, o que levou à criação do colegiado do curso de Ciências das Religiões em 27/06/1969. No entanto, somente em 1971, é criado o Departamento que, até onde nos é permitido saber, é o primeiro dessa natureza na América do Sul. A nomenclatura do curso não segue a indicação do Conselho Federal de Educação, mas adota “Ciências das Religiões”. No entanto, isso não acarretou maior reflexão acerca da necessidade de se repensar o próprio projeto do curso de graduação. Em termos mais claros, sob o nome de Ciências das Religiões oferecia-se uma formação com contornos claramente teológicos. Ao mesmo tempo, entretanto, a preocupação de inserção do estudo da religião na universidade pública leva a afirmar que esse estudo era feito de modo sistemático e a confessional. Foram necessários alguns anos e muitos debates para que se alcançasse maior clareza sobre a repercussão da mudança da nomenclatura.

Na ata de fundação do Departamento de Ciências das Religiões, consta que ele teria por objetivo possibilitar “o estudo sistemático e aconfessional do fenômeno da religiosidade”. No perfil do egresso, aponta-se que o diplomado “teria as funções de professor de religião em estabelecimentos de ensino, orientador religioso-moral e técnico em assuntos religiosos para assessorar os poderes públicos e as organizações sócio-econômicas” [Ata do núcleo de Ciências das Religiões, 10/07/1969]. O projeto justifica o curso afirmando a necessidade para a universidade de reflexões filosóficas e teológicas, uma vez assumido o caráter universalista

desses dois sabres. Dessa maneira, um dos propósitos do futuro Departamento era promover estudos teológicos em nível superior. Afirmarões desse teor mostram como a modificação no nome do departamento não implicou, ao menos inicialmente, em reestruturações mais profundas. Ao lado disso, destacava-se também que uma de suas metas era “a promoção do diálogo entre as grandes religiões, sobretudo da religião que é servida pela UFJF” (Ata do núcleo de Ciências das Religiões de 10/07/1969), ou seja, o cristianismo. Em termos concretos, isso se manifestou na seguinte proposta curricular (Ata de 24/03/1970; Processo 3048/71):

Ciclo Básico	Específicas
Sociologia I Civilização Contemporânea Português I Introdução à Psicologia Introdução à Filosofia	Ética I e II Antropologia Religiosa Sociologia VI (Antropologia da Religião) Introdução ao Mundo Bíblico I-II Hermenêutica Bíblica I-II-III Cristologia Bíblica Escatologia Bíblica Cristologia Sistemática Eclesiologia Sistemática História do Cristianismo I-II-III-IV Fenomenologia do Cristianismo I-II-III-IV Estudo Comparado das Religiões I-II Psicologia da Religião Filosofia da Religião I-II

O curso era dividido em dois momentos, perfazendo um total de oito semestres letivos. Em primeiro lugar, havia a preocupação de oferecer aos estudantes uma formação mais geral, dialogando com as ciências humanas: filosofia, sociologia, história, psicologia, etc. Na segunda etapa, que constitui o curso propriamente dito, assinala-se a presença de dois tipos de disciplinas. Há aquelas que intentam contemplar como determinadas áreas do saber lidam com o fenômeno religioso: filosofia, sociologia, antropologia, psicologia e/ou tratam de determinados temas atinentes à religião (concepção de ser humano, ética). Ao lado desses conteúdos curriculares, constata-se a forte presença de disciplinas atinentes à tradição cristã, desde assuntos práticos, passando por bíblicos e sistemáticos até os históricos. A julgar apenas por essas disciplinas, percebe-se a ausência de referência a outras tradições religiosas, com exceção de Estudo comparado das religiões I e II.

Como, então, compreender que se defenda um estudo aconfessional e sistemático com essa moldura teológica que o curso assume? Estamos diante de flagrante contradição entre o que se sonhava e o que se realizou? Pelo que se depreende, estudar o fenômeno da religiosidade de um ponto de vista aconfessional significava, nesse momento, lidar com temas da tradição cristã sem assumir uma postura meramente apologética. Desse modo, no aconfessional não se inclui o estudo de tradições religiosas e temas para além daqueles limitados e caros ao cristianismo (ainda que o curso se denominasse “Ciências das religiões”), mas significa tratar dessa tradição, que constitui o quadro de referências do Ocidente, de maneira, digamos, “mais arejada”.

Não é gratuito, portanto, que o clero local se sentisse ameaçado pelo curso. As matérias estudadas são típicas de um curso de teologia. O diferencial, ao que parece, estava no tratamento que se dispensava a elas. Além de sistemática, buscava não ser confessional. Isso é sinal de que essa proposta, não obstante sua forte concentração no cristianismo, inquiria por

uma visada sobre os temas para além dos cânones eclesiais e interpretações oficiais, despertando a atenção dos líderes religiosos locais.

Se ao olhar contemporâneo essa proposta soa por demais teológica, cabe inseri-la dentro do contexto do qual emerge e o papel que aí desempenhou. Nas circunstâncias da época, representou um avanço, afinal questionava-se tanto o positivismo arraigado em nossa cultura acadêmica bem como a abordagem dogmatizante das instituições eclesiais. Aliás, com algumas exceções bem pontuais, os seminários eram até então o lugar de estudo da religião em nível superior no Brasil. Além disso, esse currículo explicita a hipótese de que a Ciência da Religião no Brasil (tanto no âmbito da graduação como da pós) surge numa inequívoca proximidade com a teologia. Aliás, cumpre notar que grande parte do corpo docente era constituído de professores com alguma trajetória e/ou engajamento eclesial, em sua grande maioria padres (sobre isso, TEIXEIRA, 2013). Poder-se-ia mesmo dizer que a Ciência da Religião aparece como tentativa de se fazer teologia sem os cerceamentos que as instituições religiosas impõem àqueles que a elas estão vinculados (sobre isso, cf. GROSS, 2012, p.15).

Nesse momento, também se vislumbrava algumas sendas a serem abertas. A ata da reunião de 25/04/1975 predizia que “Estudo Comparado das Religiões” deveria assumir gradativamente uma posição mais privilegiada, inclusive se desdobrando em outras novas disciplinas. Mesmo que timidamente, parece haver gradativo reconhecimento da necessidade de abordagem de outras tradições religiosas. Isso se percebe nas referências que se faz ao estudo da religiosidade popular e dos cultos afro-brasileiros (Ata do Depto. de C. das Religiões, 25/04/1975), ao kardecismo (Ata do Depto. de C. das Religiões 08/03/1977) e, posteriormente, ao Islã. No entanto, havia um problema sério nessa conjuntura: encontrar especialistas que abordassem essas temáticas de maneira não apologética.

## 1.2 O projeto de uma licenciatura em Ciências das religiões

Por meio do Aviso 142 de 07/02/1974, a UFJF consulta o Conselho Federal de Educação sobre a possibilidade do estabelecimento de um currículo mínimo para um curso superior: Licenciatura em Ciências das Religiões<sup>4</sup>. A fim de mostrar a relevância da matéria, não somente se envia uma consulta, mas também se argumenta em favor da necessidade do curso. Do ponto de vista teórico, sublinha-se a relevância social da religião, o que justifica a formação de um profissional que a estude mais sistematicamente. Em termos práticos, colocam-se mais duas alegações. Com atenção à formação dos conselhos municipais de educação e cultura, destaca-se o papel de especialistas em religião para assessoria de órgãos públicos e outros organismos. O outro argumento, por fim, segue na direção de se ter profissionais habilitados para atuação na escola na disciplina de Ensino Religioso. Nas palavras do documento:

[...] é de se notar que o ensino da religião (ou da cultura religiosa) é obrigatório em vários Estados da União. Os ministros de religião, geralmente convidados para esta tarefa, nem sempre apresentam a qualificação requerida. Falta-lhes muitas vezes, o preparo didático e pedagógico, e facilmente pode lhes faltar aquela abertura de espírito que permita o desenvolvimento imparcial, inter-confessional e respeitoso dos temas. Um licenciado em Ciência das Religiões, formado através de um currículo fixado pelo MEC, teria, em tese, melhores condições para o desempenho satisfatório do tema (Aviso 142 de 07/02/1974).

<sup>4</sup> Nesse momento, de maneira independente, há iniciativas em Santa Catarina para o início de uma licenciatura em Educação Religiosa. Essa proposta, reiterada sucessivas vezes, foi recusada pelo Conselho Federal de Educação (CFE) com base em razões legais. Sobre isso, cf. OLIVEIRA, 2003.

Vale observar como, de maneira relativamente rápida, aquilo que se denominava como a-confessional toma forma. A justificativa central da licenciatura é que esse profissional estaria mais aberto a outras tradições religiosas, num espírito mais ecumênico. Inclusive, o mesmo documento propõe um esboço de como poderia se configurar esse currículo mínimo:

### **3. Currículo Mínimo do curso de Ciência das Religiões**

3.1 – A licenciatura em Ciência das Religiões será de 2.200 horas/aula, tendo a duração mínima de 3 e máxima de 6 anos.

3.2 – O currículo mínimo compreenderá as seguintes disciplinas

3.2.1 – Tronco comum:

1. Estudo Comparado das Religiões
2. Filosofia da Religião
3. Sociologia da Religião
4. Psicologia da Religião
5. Introdução ao Mundo Bíblico
6. História do cristianismo

3.2.2 Disciplinas de Especificação, referentes ao aprofundamento das grandes religiões (ou grupo de religiões).

7. Hermenêutica do(s) livro(s) sagrado(s) da religião escolhida.

8. Fenomenologia da religião escolhida (ou grupo de religiões).

3.3 – As disciplinas 7 e 8, compreenderão um mínimo de 20% e um máximo de 30% de carga horária total.

3.4 – Para o funcionamento do curso, a entidade mantenedora deverá oferecer, além das disciplinas do tronco comum, as disciplinas de especialização de pelo menos uma religião.

3.5 – As disciplinas 1 a 4 compõem o programa, praticamente já consagrado nas Universidades da Europa, da chamada ‘Ciência das religiões’ (Religionswissenschaft). As disciplinas 5 e 6 foram colocadas no tronco comum, porque o mundo bíblico e o cristianismo representam inegavelmente os fundamentos religiosos da civilização ocidental. Mesmo se alguém quiser especializar-se nas religiões afro-brasileiras, no islamismo, no budismo, etc., ser-lhe-á necessário conhecer esses fundamentos. As disciplinas 7 e 8 foram colocadas para dar maior flexibilidade e para evitar ao mesmo tempo unilateralismo confessional e superficialidade (Aviso 142 de 07/02/1974).

É preciso ressaltar o caráter inovador da proposta, pensando-se que foi formulada num momento em que não havia outros departamentos da área no Brasil e que, somente em 2018 tem início a discussão em torno de parâmetros curriculares para esses cursos. A resposta negativa do CFE demonstra não ter entendido a proposição. O professor B.P. Bittencourt, parecerista do tema, solicitou auxílio à Faculdade de Teologia da Igreja Metodista de S. Bernardo e ao Seminário São Francisco - Nova Veneza de Campinas – SP. O parecer é negativo quanto à possibilidade de haver licenciatura, incentivando o bacharelado. Inclusive, menciona que esses pareceres são meramente consultivos, não tendo poder normativo (Anexo 2).

O argumento para a negativa da proposta, especialmente redigido pelo Seminário São Francisco, tem um pressuposto claro: estudar religião equivale à pregação religiosa. O parecer parte da ideia equivocada de que não é possível o estudo sobre o fenômeno religioso,

constituindo-o como objeto. Mas, toda aproximação da religião é e implica em propagação de confissões religiosas.

Em termos textuais, isso aparece do seguinte modo no documento: “Tem sido praxe deste egrégio Conselho não interferir na área da religião, nem mesmo para aprovar os professores que são indicados para os cursos de Religião ou Cultura Religiosa mantidos por escolas confessionais ou não” (Parecer no.2244/74, Processo 6.930/74 CFE, p.331). Ou seja, na concepção aqui expressa, o Conselho entende que arbitrar quanto às disciplinas ou mesmo conteúdos de disciplinas de curso superior sobre religião seria interferência no âmbito religioso, o que estaria fora de sua competência. Esse tipo de argumento somente faz sentido quando não se distingue entre estudar **sobre** religião e pregar determinada religião<sup>5</sup>.

A outra linha argumentativa, que parte do mesmo pressuposto, pergunta-se quanto à formação do egresso. Quanto a esse aspecto, outro ponto é acrescido. Uma vez que não há distinção entre estudar sobre religião e praticar religião, entende-se que somente um egresso a-religioso poderia ser suficientemente cientista das religiões, por ser imparcial, isto é, não comprometido como nenhuma tradição religiosa. Nas palavras do próprio documento:

Parece existir uma incoerência na exposição dos motivos que levam à criação do sobredito curso. É possível criar uma “ciência das religiões” imparcial, se o próprio currículo prevê uma especialização em determinada religião? É possível formar um cientista das religiões completamente a-religioso?

(...)

Impossível seria uma licenciatura em Ciências das Religiões que preparasse o professor de Religião cientificamente imparcial. E se ele fosse preparado através de um currículo também confessional, não só estaria prejudicado para o magistério em qualquer circunstância, como também daria à Universidade Federal de Juiz de Fora a tonalidade confessional eu ela não deseja nem pode ter. (Parecer no.2244/74, Processo 6.930/74 CFE, p.331)

É curioso o argumento do parecer. Quando observamos a história, a formação de professores de Ensino Religioso para o magistério na educação básica, no período em que a proposta é feita e durante muito tempo depois, foi realizada por meio de cursos ofertados por instituições eclesiais, com tom claramente confessional. Ou seja, a proposta, mesmo se tivesse todos os limites que o parecer indica, já teria sido um avanço. Mas, como se pode notar por esse parecer, a proposta sequer foi entendida.

Mesmo diante da negativa da licenciatura, o compromisso em se oferecer formação para professores de Ensino Religioso não recuou no âmbito do departamento de CR da UFJF.

<sup>5</sup> Em parte, essa negativa pode ser entendida por uma questão legal. A LDB de 1961, em seu artigo 97 dizia: **Art. 97.** “O ensino religioso constitui disciplina dos horários das escolas oficiais, é de matrícula facultativa, e será ministrado sem ônus para os poderes públicos, de acordo com a confissão religiosa do aluno, manifestada por ele, se for capaz, ou pelo seu representante legal ou responsável.

§ 1º A formação de classe para o ensino religioso independe de número mínimo de alunos.

**§ 2º O registro dos professores de ensino religioso será realizado perante a autoridade religiosa respectiva”.**

Cabe ainda destacar que a LDB, no seu artigo 97 § 2º atribuía às autoridades religiosas o registro dos professores de Ensino Religioso. Assim, na prática, as autoridades eclesiais indicavam o professor de Ensino Religioso. E, aceitar a pertinência de um curso dessa natureza significava reduzir a ascendência eclesial sobre a disciplina.

Como exemplo, dentre vários, vinte anos depois pode-se ler na ata de reunião do departamento: “O depto. foi solicitado pelo DRE para um curso de reciclagem de professores de 1º. e 2º. Graus. Tal proposta foi aceita por todos os membros do departamento de Ciência da Religião e ainda contribuir de forma efetiva na formação de outros profissionais” (Ata do Departamento de Ciência da Religião, 08/05/1995).

Ainda, para concluir esse tópico sobre o pedido do curso de licenciatura e o respectivo parecer negativo, há um registro de uma intervenção do prof. Jaime Snoek, como representante do Instituto de Ciências Humanas e Letras (ICHL) no Conselho Superior Universitário (CONSU) em que revela acontecimentos de bastidores. Essa intervenção foi feita quatro anos depois da solicitação:

Quando a UFJF em 1974 solicitou a aprovação de uma licenciatura em CR, o relator, pastor metodista, tinha elaborado um parecer favorável, mas ele foi pressionado a mudá-lo. O próprio relator revelou isto ao Rev. Domicio Pereira, professor do Departamento, e acrescentou que continua favorável”. Jaime Snoek ainda aponta alguns equívocos no parecer. Ele diz que “não cabe competência em assunto de religião”. “Aqui se confunde fé e religião. É claro que não lhe cabe competência em assuntos de fé, enquanto expressam em determinado credo, mas dizer que não lhe cabe competência em assunto de religião equivale a riscar da Antropologia cultural o capítulo que lhe diz respeito, equivale a desautorizar a UNICMP [sic] que acaba de lançar o primeiro número de uma revista especializada **Religião e sociedade** (Ata Reunião do Conselho Universitário da UFJF, 02/09/1977).

Destaca-se que houve pressão para o que relator se manifestasse contrariamente ao curso de licenciatura. Ou, pelo menos, ele assim disse quando interpelado por um professor do curso. Pela fala de Snoek, percebe-se que já à época ficou evidente essa confusão entre estudo sobre religião e prática religiosa (fé). A fé se relaciona com a consciência individual, ao passo que a religião assume dimensão pública, compondo parte importante da cultura. Naquela, não cabe intervenção do estado. No entanto, no que diz respeito à religião como parte formadora da cultura, são possíveis e necessários posicionamentos acadêmicos e institucionais (inclusive do CFE). E, por fim, aparece aqui um recurso argumentativo que se repetirá outras vezes. Afirma-se a legitimidade do curso indicando que há outras universidades com mais prestígio que estão atentas ao estudo do fenômeno religioso. Neste caso, o exemplo utilizado é a Unicamp.

### 1.3 Debates, controvérsias e a suspensão do curso: o tumultuado ano de 1977

Depois de anos de elaboração e reformulações, em 1975, o curso de Ciência das Religiões foi implementado pela resolução 32/75 do Conselho Superior (Consu) da UFJF e 35/75 do Conselho de Ensino, pesquisa e extensão (CEPE) da UFJF. No entanto, isso não significou o fim das resistências à proposta.

Mediante a recusa de abertura da licenciatura, o curso de bacharelado tem início. Foram realizados dois vestibulares. Em 1976, foram abertas 10 vagas para 13 candidatos. Já em 1977, apareceram 9 candidatos, sendo que outros três pretendiam se inscrever para o curso, mas se candidataram por engano para filosofia<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Em conversa com alunos da época, Faustino Teixeira e Paulo Agostinho relataram que se lembravam de ter ocorrido apenas um processo seletivo. No entanto, encontrei uma papel com anotações do prof. Jaime Snoek em que indica a realização de dois vestibulares (vide **anexo 3**).

É neste momento que o curso sofre sua maior oposição, partindo de setores internos da própria universidade (oposição de professores e do reitor), como de setores eclesiais. O debate foi intenso, extrapolando para as páginas dos jornais locais. De um lado, havia manifestações pelo fechamento do curso. Em contrapartida, levantaram-se aqueles que defendiam sua continuidade. Antes de detalhar os argumentos de cada lado, vejamos como se deu a suspensão do caráter oficial do curso.

Desde o início de 1977, os documentos relatam rumores de uma movimentação para o fechamento do curso no ano seguinte. Diante disso, os professores começaram a se mobilizar. Como muitas vezes ocorre, esse complexo jogo não é disputado apenas na arena acadêmica, mas tem muito de político. Assim, por exemplo, há o relato de uma reunião que o Jaime Snoek manteve com D. Geraldo Maria de Moraes Penido (bispo e arcebispo de Juiz de Fora entre 1958-1977) em 28/04/1977. Num dos tópicos sobre a conversa, relata:

Num encontro social Sebastião [reitor] disse a D. Geraldo [arcebispo]: “Este curso de religião na Universidade vai acabar no ano que vem”. Logo entrou outro na conversa e não foi possível indagar melhor. Ficou de sondar isto na próxima oportunidade e de me informar. D. Geraldo pensa que é o Ministério que está atrás. Eu me pergunto se não será a Segurança, considerando a famosa frase do Pedro Paulo ao Henrique Olavo: “Esta teologia da libertação ainda vai botar muita gente na cadeia”. Seja como for, Sebastião não fala assim por si próprio. Tem alguém atrás. (anexo5)

Há ainda o relato de outra reunião em 20/06/1977, com o reitor (anexo 6). O objetivo era inquirir quanto ao fechamento do curso. Nessa reunião, segundo nos narra Snoek, o reitor diz que não se coloca contra o curso, mas que pretende investigar sua legalidade. Ao final da reunião, Snoek pergunta se alguém havia dado ao reitor instruções quanto ao encerramento do curso. Ele, de sobressalto, negou. No entanto, essa negativa não foi suficiente para eliminar as suspeitas de Snoek quanto ao fato de que havia outras forças interessadas no fechamento do curso. É preciso considerar que estamos em plena ditadura militar, de modo que as posturas políticas contestatórias de muitos professores do curso não eram bem vistas por setores alinhados ao regime ditatorial.

Na reunião do Conselho Universitário (CONSU) de 08 de Agosto de 1977, o processo relativo ao curso de Ciência da Religião é retirado de pauta. Argumenta-se necessidade de esclarecimentos quanto à sua legalidade, uma vez que não havia currículo mínimo para essa graduação. Por meio do ofício 3385/77, o reitor consulta o CFE se a universidade pode continuar ministrando o curso e se poderá pleitear o seu devido reconhecimento. A resposta é prontamente enviada pelo então presidente do CEF, Padre José Vieira Vasconcellos, no dia 24/08/1977, com os seguintes dizeres:

1. O curso de Ciência das religiões só pode funcionar, nessa como em qualquer instituição de Ensino Superior, nos moldes em que foi aprovado pelo parecer no.190/68 do Conselho.
2. Para o caso não importa a modalidade: licenciatura ou bacharelado.
3. O CFE não baixou, nem baixará, currículo mínimo nesta área por entender, por jurisprudência unânime, que não lhe cabe competência em assunto de religião. Nem vale o argumento que a Lei Diretrizes e bases, prescrevendo como obrigatório o ensino religioso nas escolas oficiais, indiretamente confere ao CFE atribuição para deliberar sobre a formação de professores para esse ensino, uma vez que a mesma Lei estabelece que deliberar sobre esta formação compete às Autoridades Religiosas

4. Tais cursos não podem usar nomenclatura (Faculdade, Universidade, Vestibulares, ou outras que tais) privativa de cursos regularmente autorizados pelo CFE.

5. Por igual motivo, nem pode a Universidade pleitear ao CFE o reconhecimento de tais cursos, nem abrir, para os nomes, concursos vestibulares (Ofício no. 5245/77 - presidente do CFE)

Essa resposta é ambígua. De um lado, em virtude do parecer de 1968, reconhece que o curso poderá continuar funcionando desde que siga o que prescreve esse primeiro parecer. Entretanto, não reconhece a legitimidade do curso, inclusive vetando a realização de novo vestibular.

Na reunião do CONSU de 02/09/1977, é comunicada a decisão da suspensão do vestibular para o curso de Ciências das Religiões do ano seguinte. Isso é feito com base nesse parecer emitido pelo presidente do CFE. O prof. Jaime Snoek acata a não realização do vestibular, mas busca uma saída para evitar o fechamento total do curso:

Tomo a liberdade de lembrar que este of. no .5245/77 do Sr. Presidente do CEF não pode ser considerado como a pá de cal sobre o curso. O CFE é composto por 25 membros. O Ofício é do Presidente. Nada indica que ele tenha ouvido o plenário ou pelo menos a câmara de Ensino Superior. A data é de 24 de Agosto. O conselho se reuniu no dia 29. Pode-se duvidar se o presidente interpreta o pensamento comum dos Conselheiros. [Ata Reunião do Conselho Universitário da UFJF, 02/09/1977].

Nessa mesma fala no CONSU, Snoek, na tentativa de diminuir o impacto deste parecer do CFE, utiliza um argumento que não correspondia exatamente à realidade: o item 3 não poderia ser mais usado como argumento, uma vez que o departamento já havia abandonado a ideia de uma licenciatura e, portanto, não cabia mais a proibição do curso com base no argumento da indicação dos professor de Ensino Religioso por parte das instituições eclesiais. A proposição do curso, reforça ele, pautava-se no incentivo do Prof. Newton Sucupira (quando presidente do CFE) de que deveria haver novos bacharelados que não visassem meramente formação profissional. Esse era o caso do curso em questão.

Outro ponto que ganha expressão neste debate é a relação entre ciências das religiões e teologia. Como observado, nos primórdios do departamento, havia muitas sobreposições entre os dois campos. No entanto, a fim de defender a legitimidade do curso, J. Snoek aposta na distinção:

Pois, se a CR é entendida como análise de um campo específico de um comportamento humano, - e só dessa maneira que hoje se entende CR como distinta da Teologia, - então a UFJF pode pleitear tranquilamente o reconhecimento de um bacharelado nesse sentido [Ata Reunião do Conselho Universitário da UFJF, 02/09/1977]<sup>7</sup>

Em resposta, o departamento de Ciência das Religiões, com anuência do reitor, envia uma carta memorial de esclarecimento aos conselheiros do CFE. É interessante como esse memorando externa certos esclarecimentos sobre a proposta do curso. Se anteriormente era

<sup>7</sup> Essa mesma percepção já era anunciada na carta memorial enviada ao CFE em 22 de Agosto de 1977 e assinada pelo Depto. Aqui, aponta-se para essa distinção. A teologia é um discurso teórico da fé. Nesse quesito, não se confunde com a C. das Religiões. Apesar de distinta, ela não exclui a teologia, afinal o estudo das diversas teologias que moldam as mais variadas tradições religiosas é também alvo preocupação da C. das religiões. Assim, propõe a carta, enquanto os aspectos mais amplos dos fenômenos religiosos constituem uma parte geral da C. das Religiões, a teologia seria uma parte especial, de modo que o estudo de uma ou mais teologias é parte constituinte da formação do cientista da religião. [Carta memorial ao CFE, p.08].

justificado pela necessidade de estudos mais amplos no ambiente universitário e que deveriam ser providos pela teologia e pela filosofia, agora não somente o objeto parece se ampliar, como também os objetivos. Sobre isso, em seu ponto 2.3, o memorial diz: “Se, simplificando, chamamos de religiosidade a atitude dinâmica de abertura do homem ao sentido radical (transcendente) de sua existência (P. Tillich), compete à Ciência das Religiões estudar, do ponto de vista fenomenológico, tal atitude e suas manifestações pessoais e comunitárias nas diversas culturas” (Carta memorial enviada ao CFE, p.06)<sup>8</sup>.

Essa passagem mostra que, de um lado, há uma preocupação de se tratar da religião no singular, ou seja, de uma noção geral de religião. Esta, por sua vez, não remete imediatamente a uma revelação ou coisa do gênero, mas tem a ver com uma disposição do ser humano que o conduz para questões últimas, como a referência ao pensamento de Paul Tillich indica. Por outro lado, há a preocupação de também tratar das manifestações desta estrutura antropológica nas diversas culturas, ou seja, no seu aspecto histórico. Portanto, se de um lado há o cuidado de entender os elementos estruturantes da religião, por outro há a atenção às manifestações empíricas em suas singularidades. Ainda, numa perspectiva mais contextual, o grupo atentava que era chegada a hora de que os próprios brasileiros fizessem uma fenomenologia de sua própria religiosidade, uma vez que empreendimentos dessa natureza já haviam sido realizados por pesquisadores estrangeiros. E, ainda, na tentativa de indicar a seriedade da proposta, a carta remete a duas publicações internacionais de grande repercussão e que se dedicaram ao tema, inclusive mapeando 2164 obras e artigos nesta área científica do saber<sup>9</sup>.

No entanto, em sua resposta, o Conselho mantém a deliberação negativa quanto ao estabelecimento de um currículo mínimo. Isso, na prática, implicava no não reconhecimento do curso pelo Ministério da Educação e, conseqüentemente, sua inviabilidade<sup>10</sup>.

A solução que se acha para o problema acabou por se valer da ambigüidade do parecer do presidente do CFE, que, na prática, não proibia o curso, mas vetava novo vestibular. Assim, o curso foi suspenso em seu caráter oficial. Isso significa que ele não deixou de existir, mas apenas não funcionaria mais com a chancela do Ministério da Educação, sendo espécie de curso livre. Como dizia um panfleto datilografado distribuído entre os alunos ingressantes em 1978: “O curso vale o que vale” (Anexos 7). Por outro lado, os alunos que haviam ingressado nos anos anteriores poderiam optar até o fim de 1977 por qualquer outro curso oferecido pelo instituto de ciências humanas (Resolução 55/77 do Conselho de Ensino, Pesquisa e extensão – CEPE).

<sup>8</sup> Voltarei a analisar esse trecho posteriormente, uma vez que esse mesmo texto é utilizado para relatar o histórico do curso quando se solicita sua reestruturação em 1980.

<sup>9</sup> Há referência *Bulletin Signalétique* (Vol. XXXI, no.01, 1977, publicado trimestralmente pelo Centro Nacional de Pesquisa Científica, com um número dedicado a *Sicences religieuses*. Esse número é dividido em duas grandes partes. Num primeiro momento, discutem-se aspectos epistemológicos das Ciências da Religião, desde metodologia a mito, mística, etc. A segunda parte, bastante mais extensa, dedica-se a várias tradições religiosas, com ênfase no cristianismo. A outra referência, à qual não tive acesso, é um grupo de Gröningen (Holanda) que se dedica ao estudo de C. da Religião. É plausível supor que seja uma alusão ao curso de C. da Religião mantido pela Universidade de Gröningen (<http://www.rug.nl/bachelors/religious-studies/research?lang=de> – Site visitado em 05/10/2017).

<sup>10</sup> A resposta veio por meio do ofício 050932/77 do CFE em 23 de Setembro de 1977. Sem discutir maiores questões epistemológicas, o parecer apenas se presta a dizer: “Infelizmente tais manifestações não infirmam os argumentos com que, em manifestações anteriores, este conselho comunicou à universidade a impossibilidade legal de uma oficialização de tal curso, como tinha sido solicitada, quer em nível de licenciatura ou de bacharelado”. Chama a atenção que o Conselho, inclusive contrariando pareceres anteriores, não recomenda o reconhecimento também do bacharelado.

Um capítulo importante desses acontecimentos foi o debate que a suspensão do curso provocou na cidade, inclusive ocupando as páginas dos jornais da época (anexos 8, 9 e 10). Os setores artísticos e intelectuais de Juiz de Fora articularam a partir do Centro de Estudos Tomás de Aquino promovendo ações na defesa do curso (Anexo 11). No jornal, há textos advogam sua pertinência, como outros atacando com veemência o que se considerava um atentado à universidade pública. As matérias saíram no *Diário Mercantil* de Juiz de Fora entre os dias 13 de Julho de 1977 e 10 de Agosto de 1977. A informação dessas datas é importante. Afinal, a veiculação das matérias acontece antes mesmo da retirada do curso da pauta da reunião do CONSU, o que indica que os rumores da suspensão do curso já eram bem mais do que rumores. Até mesmo o próprio jornal informa que o reitor havia solicitado o processo para averiguação (Diário Mercantil, 10 e 11/7/1977, p.04) e que no dia 27/07/1977 havia se manifestado por meio de nota que nenhuma atitude seria tomada quanto ao fechamento ou não do curso (Diário Mercantil, 28/7/1977, p.05). Desse debate, vale observar os principais argumentos.

Os defensores do curso buscavam mostrar sua respeitabilidade por estar presente nas universidades europeias desde fins do século XIX. Portanto, não se tratava de uma invenção de professores da UFJF, mas a proposta estava amparada numa reconhecida tradição. Aliado a isso, ressalta-se sempre o pioneirismo do curso, sendo o primeiro e único do gênero na América do Sul. Portanto, a proposta se pautava numa venerável tradição aliada a uma inovação para o contexto brasileiro<sup>11</sup>.

Além disso, ressalta-se também a importância crescente que a religião assume no cenário social. Isso conduz à urgência da interpretação desse fenômeno. Como ilustração, há um artigo publicado no *Diário Mercantil* que diz:

No Brasil, vivemos o que poderíamos chamar de tempo forte das manifestações religiosas: movimentos carismáticos, pentecostes, cursilhos, aumento da frequência em terreiros de macumba, etc. É uma realidade incontestável. Paralelo, pois, a um cientificismo, cresce o número das que aderem a uma nova religião. Desconhecer isso é afastar-se de uma realidade objetiva e concreta (...) Se a Universidade deve se integrar na comunidade, onde estão os intelectuais e elementos mais esclarecidos de nossa cidade, para defenderem a continuidade do Curso de C. das Religiões – essa iniciativa pioneira que tenta colocar nossa UFJF no nível das Universidades Europeias? (Diário Mercantil, 12/07/1977, p.06).

Nesses embates, destacava-se que o objeto de estudo das Ciências das Religiões não é a religião, mas a religiosidade. Portanto, também não deve ser confundida com teologia, mas abrange um escopo maior, tanto no que concerne às tradições religiosas como em relação ao seu objetivo final. Assim, a Ciência das Religiões se ocupa não somente com a dimensão institucional (a religião), ou com uma tradição, mas com essa abertura do ser humano ao transcendente que assume diversas configurações histórico-sociais. Para os defensores do curso, ao menos em teoria, tratava-se não de um estudo proselitista ou confessional, mas científico e objetivo, tendo muito a contribuir para o conhecimento humano. O coordenador do curso à época, prof. Vitorino Nunes Duarte, declarou ao *Diário Mercantil*, “O curso não é nem pode ser de cunho proselitista ou confessional. Não exclui a análise exaustiva de uma religião. Afinal

<sup>11</sup> Em artigo publicado em 20/07/1977, Faustino Teixeira, à época aluno do curso, afirma: “Quero manifestar minha preocupação diante da possibilidade da eliminação do curso de Ciência das Religiões da Universidade Federal de Juiz de Fora. É lamentável que uma Universidade federal não tenha autonomia para respeitar e compreender a dimensão e importância de um curso que é altamente valorizado na Europa” (TEIXEIRA, F. “Ciência das Religiões”. 20/07/1977, *Diário Mercantil*, p.10) Anexo 5

uma escolha deve ser feita. Sem sectarismos, com abertura total a todas as formas de manifestação religiosa, o curso não se define por essa ou por aquela religião” (Diário Mercantil, 27/07/1977, p.05)<sup>12</sup>.

Por fim, outra alegação recorrente, não obstante se tratar de um bacharelado, é a contribuição que o curso poderia dar para a formação de professores de Ensino Religioso. A argumentação distinguia entre catequese e Ensino Religioso. Numa declaração ao jornal, o então estudante Faustino Teixeira diz: “O curso de Ciência das Religiões vai procurar justamente enforçar a religiosidade de maneira científica e não confessional. O ensino religioso confessional discrimina, divide, facilmente gera competição e rivalidade e conseqüentemente induz ao proselitismo (ainda que disfarçado – o que é mais perigoso)” (Estudante defende curso que UFJF pode extinguir. Diário Mercantil, 13/07/1977, p.04).

Nessa discussão pública, manifestaram-se vários professores e alunos, dentre eles Ignácio Delgado (à época, líder estudantil), Mozart Noronha e o Professor Hilton Japiassu (UFRJ). Três dias após a publicação do primeiro texto do professor da faculdade de Direito da UFJF Almir de Oliveira atacando fortemente a iniciativa do curso, há um extenso artigo de Japiassu, do qual destaco a seguinte passagem:

A Universidade de Juiz de Fora estava de parabéns. Porque havia ousado superar o velho ranço positivista, com seus preconceitos obscurantistas, e instaurado em seu seio o curso de Ciências das Religiões. Fato pioneiro no Brasil. E único. Digno da grande envergadura de inteligência de quem lutou por tal implantação. Apesar de ser um curso que, na mentalidade dos que não pensam, dos burocratas do saber, dos que são comandados por uma filosofia mercantilista e pragmatista, dos que reduzem o saber a uma ideologia pecuniária do “status” que possa conferir a formação universitária. (...) Seria lamentável que a inteligência dos homens de Juiz de Fora viesse, de vez, a esclerosar-se; que sua visão se tornasse míope; que sua mentalidade fosse tão provinciana e pequena para ter medo de um curso que só vem ampliar os horizontes mentais... (JAPIASSU, H. Ciência das Religiões, *Diário Mercantil*, 15/07/1977, p.02).**[Anexo8]**

Japiassu se posiciona contrariamente aos positivistas, que tendem a não considerar o fenômeno religioso como algo digno de ser estudado, muito menos com méritos para constituir em torno de si uma área específica de estudos. No contexto da ditadura militar, positivismo também é associado a uma visão meramente mercantilista de universidade, como se ela tivesse a reduzida função de formar mão-de-obra técnica, eximindo-se de reflexões teóricas e críticas.

Em número reduzido, apareceram também manifestações contrárias o curso. Elas são assinadas por Almir de Oliveira<sup>13</sup>, professor da Faculdade de Direito da UFJF. Em meio ao tom virulento de suas acusações podem se auferir os seguintes argumentos.

<sup>12</sup> Apesar de haver bastante sintonia nos argumentos que as matérias trazem, há também algumas que divergem. Numa declaração Maria do Céu Correa Mendes, que chegou a liderar uma comissão contra o fechamento do curso, diz: “é estranho falar em fechar um instituto de alta cultura, porque aproxima da verdade consciente e sofrida que atrai o homem prô alto que o torna mais consciente nas suas relações com o transcendente” (Professora que defendeu Grupos Centrais quer garantir curso na UFJF. Diário do Comércio, 15/07/1977, p.04).

<sup>13</sup> Formado em Direito em 1943. Desempenhou um papel importante na constituição da UFJF, sendo Diretor da Faculdade de Direito de 1964 a 1971, exercendo também a função de sub-reitor. Em 2010, foi condecorado com a medalha JK, a mais alta honraria da concedida pela UFJF. Faleceu em 2015 aos 99 anos.

Se para os defensores, o pioneirismo era uma virtude, o mesmo fato não recebia a igual valoração pelos opositores. No primeiro texto publicado no *Diário Mercantil*, Almir de Oliveira, com o título *o curso que não existe*, logo de início afirma: “É uma excrescência. Não tem razão de ser. Nenhuma universidade no Brasil tem essa coisa” (O curso que não existe. *Diário Mercantil*, 16/07/1977, p.02 – **Anexo 9**). Para ele, a novidade do curso não lhe conferia mérito, mas seria invenção absurda. O ponto de sua argumentação é que uma vez não havendo currículo mínimo, o curso não existe, ou seria um “curso fantasma”. Portanto, em seu veredicto, fazer-se-ia muito bem em extingui-lo.

Outro argumento se refere à laicidade, ou no vocabulário da época, o Brasil como um estado “leigo”. Dada essa condição, não caberia à universidade sustentar um curso dessa natureza. Quanto mais, assegura o professor, em se tratando de um curso que tem por vergonha se mostrar o que realmente é: teologia. Em sua leitura, ele seria um meio de abrigar alunos e professores oriundos do fechamento do Seminário da Floresta – seminário católico que funcionou na cidade até fins da década de 1960. Nessa direção, Almir de Oliveira indaga:

[...] o Estado brasileiro é leigo por força da constituição. Então, há de se perguntar: que Teologia se ensinará na Universidade? A cristã [católica, ortodoxa, ou protestante?], a budista, xintoísta, a mulçumana, a taoista, a brahmânica, a judaica, a confundiana? Todas elas, para ressaltar a neutralidade do estado em face das religiões? E onde encontrar os professores de todas elas? Arranjar um teólogo, que o seja de verdade, é tão difícil no meio católico, neste Brasil de católicos, quanto mais dez teólogos (OLIVEIRA, Almir. O curso que não existe. *Diário Mercantil*, 16/07/1977, p.2).

Por fim, uma vez que o curso é muito especializado, haveria pouca procura. Aliás, segundo propõe Almir de Oliveira, ele deveria ficar no seminário. É interessante que, para além das alegações mais situadas, esse raciocínio reproduz certa noção vigente no Brasil de que as instituições religiosas seriam o lugar apropriado para o estudo da religião, não cabendo essa função a instituições superiores não religiosas (OLIVEIRA, Almir. O “curso” e seus defensores. *Diário Mercantil*, 31/07/1977, p.2).

Os textos de Almir de Oliveira são bem ácidos e esboçam essa linha de argumentação. Infelizmente, eles se perdem em ataques pessoais, vociferando desqualificações, relegando o debate de ideias para segundo plano (**Anexo 12**). Por exemplo, há uma desqualificação quanto ao modo como a disciplina “Introdução ao Mundo Bíblico” era ministrada, acusando-a de ser um meio fácil para os alunos conseguirem créditos para se formar. Em defesa, Wolfgang Gruen argumenta que essa disciplina foi a primeira a ser ministrada no Brasil adotando a crítica da redação como metodologia de abordagem do texto bíblico<sup>14</sup>. Ou ainda, em outro texto:

Positivamente, isto não é difundir cultura, não é “ampliar horizontes mentais” nem é criar o “poder da cultura e do pensamento”, como quer esse presunçoso Hilton Japiassu, que devia tomar umas aulas de português I com a Nadime Bara, para não encher o jornal de cacografias, como encheu, nem tropeçar na sintaxe da língua nacional, como tropeçou, no seu amontoado de desaforos, publicados no dia 20 de Julho.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Esse fato é relatado pelo professor W. Gruen numa carta de 24/07/1977 endereçada ao Diretor do ICHL (Prof. Guilherme G.M. van Keulen). Além de lamentar o fato e o modo como a acusação foi feita pelo seu colega de universidade, ele se defende das acusações feitas pelo prof. Almir.

<sup>15</sup> Mais um exemplo: “Ainda não houve quem tivesse coragem de pôr fim a essa farsa: um Curso que não dá ‘status’ profissional a ninguém, que não serve pra nada, senão para criar problemas para a Universidade” (OLIVEIRA, Almir. O curso que não existe. *Diário Mercantil*, 16/07/1977, p.02).

O curso foi também alvo de crítica de atores que, aparentemente, se situam no outro extremo dos positivistas: os líderes eclesiais. É curioso que quando se trata de levantar suspeições quanto ao estudo da religião na universidade (e, neste caso, pública), por mais que empreguem argumentos distintos, positivistas e religiosos acabam dando as mãos. Havia uma oposição mais forte de setores eclesiais da região, especialmente o então arcebispo de Juiz de Fora. Não houve contestação organizada de toda a igreja, mas de algumas lideranças, especialmente locais. Inclusive, em uma carta à CNBB, Snoek busca apoio para o curso (**Anexo 4**).

Em primeiro lugar, apontava-se que já existia na cidade um curso que cumpria a função de formar professores de Ensino Religioso, sendo oferecido pelo Centro de Educação Superior (CES – mantido pela Ordem do Verbo Divino) com o título “Atualidades do Ensino Religioso”. Em resposta, os defensores do curso na UFJF objetavam afirmando o caráter mais abrangente de sua proposta se comparada com o curso oferecida pela instituição de ensino superior católica. Concordante com isso, em 12/07/1977, publica-se uma reportagem na qual o monsenhor Miguel Falabella apoia o curso e vê como retrocesso sua proibição. “Para Falabella, o curso de Ciências as Religiões oferece muito como cultura histórica religiosa, ao contrário do de Atualidade de Ensino Religioso (ministrado no CES), em que a base é toda confessional [católica] e visa apenas a formação de professores para o primeiro grau” (Padre vê retrocesso na UFJF, Diário Mercantil, 12/07/1977, p.5). Além disso, o curso do CES era oferecido em período de férias, atingindo um público bem peculiar e diferente daquele almejado pela UFJF.

Numa folha, assinada pelo Pe. Jaime Snoek, há anotações sobre um encontro com D. Geraldo Penido em 28/04/1977 (**anexo 5**). Nessa conversa, o eclesial diz ter apoiado o início do curso, mesmo sabendo o risco que havia para a ortodoxia. Ao ser indagado se apoiava ainda o curso, ele diz não ter condições de responder por não conhecê-lo. Mas ressalta que não aprecia que ex-padres (como era o caso do prof. Antonio Guglielmi) lecionem em “faculdades de teologia”. Ao lhe ser oferecido maior aprofundamento para conhecimento do curso, ele não demonstrou interesse. Segundo ele, não há curiosidade por parte do clérigo em saber o que se passa na UFJF<sup>16</sup>.

Em outro documento, intitulado “Pequeno relatório indicativo” (de 03/01/1978), no qual D. Geraldo transmite para Dom Juvenal Roriz (arcebispo na Arquidiocese de Juiz de Fora 1978-1990) informações relevantes sobre a arquidiocese, pode-se ler que mais do que interesse, havia tentativa de interferência por parte do arcebispo:

No início, encarei com simpatia o curso, mas posteriormente, ao verificar que aquilo estava se transformando num ninho de ex-padres e elementos contestatórios, retirei minha aprovação e tive a iniciativa de comunicar minha posição perante o Ministro da Educação no início do ano passado. Creio que, em 1978, o curso não mais funcionará com as mesmas regalias de antes ou simplesmente não existirá mais. A razão de minha

---

Apenas a título de curiosidade, neste mesmo ano de 1977, seria publicada a tradução da obra “Sobre Freud. Ensaio sobre interpretação” e, no ano seguinte, “O conflito das interpretações” de Paul Ricoeur. Ambas traduzidas por Hilton Japiassu. Hoje, é reconhecido por suas valiosas contribuições ao tema da epistemologia e ciência no Brasil.

<sup>16</sup> No entanto, o registro que se faz dessa conversa na reunião do departamento soa um pouco mais positiva. “O prof. Jaime Snoek narrou detalhes de uma conversa com o Arcebispo de Juiz de Fora, D. Geraldo Maria de Moraes Penido, notando da parte do Sr. Arcebispo aceitação do curso, contanto que o mantivessem sempre informado a respeito do curso, sobre as disciplinas, etc. Resumindo: o Sr. Arcebispo gostaria de conhecer melhor o curso e seus docentes em nível de diálogo franco e amigo” (Ata Depto. de C. das Religiões, 07/06/1977).

reserva era que nenhuma autoridade poderia ficar como fiadora da ortodoxia da doutrina ali ministrada: O reitor, não, porque não pode manifestar preferências religiosas, por ser a Universidade leiga, o arcebispo também não por não ter acesso autoritativo na Universidade(anexo 13)

Essa passagem é significativa. Ela reafirma o conteúdo da reunião com Snoek de quase um ano antes. Há um apoio inicial, mas que foi sendo enfraquecido. No entanto, nesse documento ficam mais claros os motivos que, basicamente, são dois. O curso agregou pensadores que não se alinhavam com as perspectivas religiosas defendidas pela cúria. Por exemplo, há apoio de alguns ao uso de métodos contraceptivos, prática não endossada pela igreja católica (por exemplo, SNOEK, 1981, 1967)<sup>17</sup>. Portanto, alguns professores assumiram posturas “contestatórias” ou divergentes aos posicionamentos oficiais. Além disso, diferindo-se dos demais cursos ligados à religião - que até neste momento sempre foram ministrados nos seminários e sob o controle do clero - tem-se uma nova situação. É um curso que estuda religião, ainda com forte tonalidade teológica, mas que não se submete à autoridade religiosa. Portanto, não há nenhuma autoridade para manter o controle sobre o que era ensinado ali. Isso se deve justamente ao fato de que se ter um curso sobre religião numa universidade pública. Isso, como se nota, é motivo de preocupação e desconfiança por parte do líder religioso.

Essas linhas podem nos dar a ideia de como o debate se desenvolveu de maneira acalorada. Muitas vezes, envolvendo mais paixão do que razão. Mas, essas oposições tiveram papel formativo central: foram fundamentais para clarificar o lugar e as intenções do curso. O movimento de uma postura mais estritamente teológica para o argumento de um estudo amplo do fenômeno religioso é, em muito, devedor dessa necessidade de defesa da sua legitimidade. A pressão política exige resistência neste nível, mas também traz consequências para se pensar o objeto, o método, os objetivos e o que se faz em Ciência das Religiões. Por isso mesmo, política e epistemologia não podem ser radicalmente separadas. Elas, mesmo onde não parece, andam de mãos dadas.

Essas articulações são também evidentes na próxima fase do curso. As oposições, mesmo que não se manifestem tão abertamente, ainda persistem. Mas, agora, o debate se movimenta em torno da proposta de reformulação do curso iniciada em 1980.

## 2. Um curso em busca de identidade (1980-1991)

A suspensão do vestibular não suprimiu a discussão em torno da graduação em Ciência das Religiões. Com o argumento de que não se trata de propor um curso novo, mas de reformulação de um curso existente (mesmo que não mais reconhecido pelo MEC), o departamento dá prosseguimento aos debates. Esse movimento é justificado no projeto de reestruturação por um fator central: o crescente interesse na universidade brasileira em se estudar a religiosidade. Como evidência, o documento cita a fundação da revista *Religião e sociedade* na Unicamp bem como o início do mestrado em “Ciência das religiões” na PUC de São Paulo. Diante desse novo contexto de abertura à tematização da religião para além do âmbito estritamente eclesial, julgou-se haver respaldo para propor a reorganização do curso. Afinal, num primeiro momento, ele poderia funcionar em caráter interno e sem vestibular, para, numa situação mais favorável, requerer o devido reconhecimento.

<sup>17</sup><http://www.diversidadese sexual.com.br/wp-content/uploads/2013/04/Jaime-Snoek-art-1967.pdf> (site visitado em 23/08/2018)

Nessa conjuntura, observa-se uma aproximação das Ciências Sociais, configurando-se uma concepção multidisciplinar de Ciência das Religiões. Nas controvérsias decorrentes da reformulação do curso, novamente é de fora que vem o impulso para o aprofundamento epistemológico. Diante desse paradigma multidisciplinar, a pergunta que se levantava é pela real necessidade de um curso exclusivamente voltado ao estudo da religiosidade. Se outras áreas do saber (história, sociologia, antropologia, filosofia, etc) podem tratar da religião, como justificar a pertinência de um curso dessa natureza? Como resposta, a linha argumentativa sustentava a necessidade de uma conjunção entre abordagem empírica da religião e seus elementos estruturantes. Vejamos por meio dos documentos como essa discussão se desenvolve.

Já no ano de 1979, a reformulação do curso dá seus primeiros passos. Para tanto, solicita-se ajuda do Instituto de Estudos de Religião (ISER) no Rio de Janeiro. Inclusive, contrariando o tom mais formal das atas, faz-se o seguinte registro: “Tomando a palavra, o prof. Domício Pereira Mattos apresentou a todos o parecer rápido que 4 elementos do ISER tiveram ao ler nosso currículo: “mas isto parece um curso de seminário!” disseram eles. Daí, concordaram todos na rápida e eficiente mudança do currículo” [Ata do Departamento de C. das religiões, 07/08/1979].

A reforma curricular propriamente dita se inicia em 1980. Tendo em vista as oposições sofridas no momento anterior, houve a preocupação do departamento em apresentar o esboço do projeto a lideranças religiosas locais, a fim de obter seu consentimento. Há manifestação do Arcebispo Metropolitano, Dom Juvenal Roriz de 14 de Maio de 1980. Ele diz ter tido a melhor das impressões sobre o projeto, exaltando como o fenômeno da religião é abordado a partir das mais diversas ciências. “Tive a melhor das impressões sobre o anteprojeto. Penso que a UFJF, ao dar à Religião o lugar que lhe é devido entre as ciências humanas, estará fazendo justiça a sua própria condição de universidade. A Religião é, com efeito, a mais profundamente humana das manifestações do homem” (Processo no. 10598/80, p. 30 – currículo curso Ciência das Religiões – reestruturação)<sup>18</sup>. Há também a manifestação de Dario Schaeffer, pastor luterano e de Domício Pereira de Matos, que era também professor do curso e escreveu em nome do Sínodo da Igreja Presbiteriana. Todas favoráveis ao projeto.

Das alterações feitas em relação ao currículo em vigor, destacamos as seguintes:

- 1) O curso passou a ser dividido em três ciclos. O primeiro, maior deles, é composto por matérias interdisciplinares, com o objetivo de possibilitar compreensão mais abrangente do fenômeno religioso;
- 2) Há inserção de abordagem de tradições religiosas diversas, principalmente as abraâmicas;
- 3) No último ciclo oferece-se habilitação em campo específico, havendo a preocupação em se justificar o oferecimento de cada uma delas. O cristianismo aparece por se tratar da religião de maior influência no Ocidente. Religiões no Brasil, área criada nessa reformulação e que resulta dessa aproximação com as Ciências Sociais, justifica-se pela

---

<sup>18</sup> Em ata, consta também o seguinte registro. “O prof. João Fagundes Hauch pediu que se registrasse a visita que o Sr. Arcebispo D. Juvenal Roriz fez aos 10 de Outubro de 1978 e, fazendo-o nesta ata, acentuamos o interesse que o Sr. Arcebispo mostrou pelo curso, prometendo fazer o que lhe fosse possível pelo apoio ao mesmo. Demonstrou, outrossim, vontade de conhecer a cada um dos docentes e o espírito com que são lecionadas as diversas matérias do departamento pedindo uma cópia de tudo o que se referisse ao curso para que pudesse conhecê-lo melhor e apoiá-lo quando fosse necessário” [Ata do depto. de C. das Religiões, 06/03/1979].

relevância para compreensão do contexto brasileiro. E, por fim, o Islamismo interessa por sua grande repercussão mundial. Aliás, não é a primeira vez que este tema do Islã aparece como objeto que deveria ser estudado.

O currículo dessa proposta de reformulação se estrutura do seguinte modo:

Primeiro Ciclo: Orientações gerais e embasamento metodológico	Segundo Ciclo: visão panorâmica das religiões da humanidade	Terceiro Ciclo: habilitação em uma da três modalidades seguintes	Optativas
Português I Estudo comparado das religiões I Filosofia da Religião I e II Antropologia cultural II Metodologia e técnica de Pesquisa I e II História das Ideias Políticas I e II História Contemporânea I, Introdução à Psicologia, Psicologia da Personalidade II Psicologia Social I Psicologia da Religião I e II Ética I e II História da Filosofia I e II Antropologia filosófica I e II Sociologia I, VI, VII, VIII, IX [Obs. O aluno é obrigado a cursar apenas uma dentre as sociologias]	Estudo comparado das religiões II, III e IV <sup>19</sup>  Introdução ao Mundo Bíblico I e II  História do Cristianismo I, II, III e IV	Constituído de habilitação em uma das três modalidades seguintes:  <i>Cristianismo:</i> Cristianismo I, II, III e IV;  <i>Religiões no Brasil:</i> Religiões no Brasil I, II, III e IV <sup>20</sup> ;  <i>Islamismo:</i> Islamismo I, II, III e IV.  Obs.: <i>Ecumenismo</i> comum às três habilitações	Oferecidas pelo departamento: Cristianismo V, VI, VII e VIII <sup>21</sup> :

[Processo no. 10598/80, p. 9-II – currículo curso Ciência das Religiões – reestruturação]

<sup>19</sup> O curioso é que, observando as ementas, as disciplinas de Estudo comparado das religiões têm pouco de estudo comparado. Elas se parecem mais com abordagem das tradições religiosas. Assim EC I trabalha religiões primitivas e questões de metodologia (mito, rito, Eliade etc); o EC II trata de budismo e hinduísmo; EC III Roma e Grécia; EC IV: religiões ameríndias (Incas, Astecas, Maias; Oceania e Austrália);

<sup>20</sup> Religiões no Brasil I: Religiões ameríndias no Brasil; religiões afro-brasileiras; catolicismo na sua inteiração com essas religiões; RBII: Africanos vistos por portugueses; sua vinda par ao Brasil; sincretismo; candomblé rural e macumba urbana; misticismo; sociologia do misticismo. Religião africana e ideologia de libertação; RBIII: Sobrevivências das religiões afro; protestantismo; messianismos e pentecostalismos; religiosidade popular; RBIV: espiritismo, maçonaria, positivismo, pitagorismo, extremo oriente no Brasil; cultura e religião em Juiz de Fora.

<sup>21</sup> Cristianismo II: Jesus histórico; Cristianismo III: eclesiologia; Cristianismo IV: Teologia moral; Cristianismo V: Deus de Israel; Cristianismo VI: Cosmovisão bíblica; Cristianismo VII: Milagre na Bíblia; Cristianismo VIII: Julgamento e condenação de Jesus.

Outra alteração importante ocorre na justificativa do curso. No primeiro projeto, aquele de 1971, defendia-se a necessidade do departamento com base no caráter universalista da filosofia e da teologia e de sua importância na constituição das instituições de ensino superior mundo afora, tomando claramente por base o modelo europeu. Já na década de 1980, a justificativa acentua aspectos mais contextuais. É a relevância social do tema no contexto brasileiro que torna relevante o oferecimento de um curso dessa natureza. Essa percepção aparece, por exemplo, ao se alegar que o curso não possui caráter confessional: “O estudo do cristianismo, do islamismo e das religiões no Brasil, religiões sem dúvidas específicas, não são estudadas sob um critério confessional, mas sim dadas as influências cultural e sócio-econômica exercidas em nosso meio” (Processo no. 10598/80, p. 7 – currículo curso Ciência das Religiões – reestruturação). Ou seja, a reivindicação da relevância social e cultural assume lugar mais central do que possuía antes. Portanto, passa-se de argumentos mais gerais para mais próximos à realidade nacional. Pode-se inferir que essa mudança de postura é reflexo desse movimento de aproximação das ciências empíricas, principalmente C. Sociais.

Na caracterização do curso, pode-se captar a compreensão de C. das religiões que se desenha aqui:

Compete a um curso de Ciência das Religiões estudar do ponto de vista fenomenológico, a religiosidade, essa atitude dinâmica de abertura do homem ao sentido radical (transcendente) de sua existência segundo P. Tillich. Nesse sentido de ser uma atitude e manifestação pessoal e comunitária, a religiosidade imprime a sua marca nas culturas. Essa é a razão porque a Ciência das Religiões tem despertado interesse crescente nas grandes universidades confessionais e não confessionais da Europa e dos Estados Unidos. A importância desse estudo interdisciplinar foi evocada também pelos dois conselheiros do CFE, Newton Sucupira e B.B. Bittencourt (Processo no. 10598/80, p. 7 – currículo curso Ciência das Religiões – reestruturação)

Dessa citação, destacam-se três aspectos. Em primeiro lugar, a fenomenologia é entendida como perspectiva (“ponto de vista” nos termos do documento) a partir do qual a religiosidade é abordada. Com isso, busca-se evitar abordagens reducionistas da religião. Fenomenologia aqui não é [apenas] método, como se estivesse em pauta a defesa de uma única metodologia na abordagem da religiosidade. Antes, como o próprio documento evidencia, a metodologia é interdisciplinar. Portanto, uma vez que inclui abordagem que se quer sistemática e empírica, com um objeto extremamente amplo, não faria sentido defender um monismo metodológico. Aliás, essa não me parece ter sido e nem ser atualmente a reivindicação daqueles que buscam na Fenomenologia da Religião um lugar para articular a interdisciplinaridade metodológica constituinte da C. da Religião. Não se trata de conceber a fenomenologia apenas como método, mas como perspectiva sobre o fenômeno religioso. Em poucas palavras, essa perspectiva busca compreender a religião a partir do ponto de vista do fiel para, então, elaborar categorias de compreensão, buscando compreender a religião a partir de um elemento religioso. Aliás, por isso o recurso à categoria “sagrado”.

Dessa maneira, há preocupação em se indicar, por meio da fenomenologia da religião, um caráter mais sistemático e geral de compreensão da religião como tal. Aliás, para nos ater aos termos dos documentos, não se fala em religião propriamente dita, mas em religiosidade. Um das razões para essa opção parece ser indicar que não se trata apenas de abordar as instituições religiosas, mas a vivência religiosa que inclui aspectos institucionais, mas o ultrapassa em várias direções. Isso fica evidente pela referência que se faz a Paul Tillich

(TILLICH, 1957): religiosidade seria aquilo que preocupa o ser humano de maneira última. Portanto, tratar desse tema implica em não apenas se restringir aos lugares e manifestações mais evidentes e dogmáticas da religião, mas tratar do ser humano existe enquanto levanta questões últimas de sentido.

Essa abertura ao sentido último, entretanto, não acontece abstratamente, mas na concretude da vida. É importante também se atentar que religiosidade não é simplesmente um assentimento intelectual a um conjunto de ideias, mas é entendida como atitude, uma espécie de comportamento que envolve o ser humano em sua totalidade. Essa atitude pode ser elaborada individualmente ou pode assumir contornos coletivos. Ela, portanto, se dá de diversas feições por meio de suas manifestações históricas, que também se constituem como objeto de preocupação dessa ciência.

Dessa maneira, está aqui subjacente a exigência de uma compreensão mais geral da religiosidade e, ao mesmo tempo, a lida com suas manifestações concretas, históricas e singulares. A referência a Tillich parece pertinente, uma vez que sua compreensão de religião amplia em muito o objeto. Entender religiosidade como estando articulada com perguntas de sentido último inclui no objeto da Ciência das Religiões fenômenos nos quais a religião não aparece de forma claramente reconhecível (símbolos, mitos, ritos, doutrinas). Aliás, é muito mais a atitude do que o conteúdo que determina a religiosidade. Enfim, há uma proposta que define um ponto de vista de abordagem da religião, que busca integrar elementos sistemáticos e empíricos e, por fim, emprega diversos métodos na tentativa de compreender a religiosidade<sup>22</sup>.

Percebe-se, nesse momento, a preocupação em se enfatizar o caráter não-confessional do curso. Nessa direção, o documento, para defender a objetividade dos estudos sobre religião e sua independência em relação aos credos, enfatiza mais o seu objeto o estudo da “manifestação religiosa”, ficando de fora a religião de modo mais geral (Processo no. 10598/80, p. 7 – currículo curso Ciência das Religiões – reestruturação). É possível também pensar que isso se deva a algum descuido por parte de quem redigiu essa parte do documento.

O documento de reformulação do curso, ao menos em seu início, enfatiza a formação mais geral, destacando que o primeiro ciclo conta com maior número de créditos. Com intuito de legitimar o curso de Ciência das Religiões no seu caráter não-confessional acentua-se o papel das disciplinas que tratam mais indiretamente da religião. Vale ressaltar que, apesar desse ter sido o caminho escolhido, ele não é o único possível. Por exemplo, para destacar a cientificidade, poderia ter sido acentuada a metodologia de abordagem do fenômeno religioso ou sua abrangência. Aliás, essa articulação entre ponto de vista, objeto e disciplinas (método?), conforme exposto acima, parece-me bastante consistente.

Mas, a compreensão que se firma nesse período - de que Ciência das Religiões seria, na verdade, um ponto de encontro de diversas disciplinas (e não apenas metodologias) que se ocupam da religião - parece encaminhar a argumentação no sentido de se legitimar o curso recorrendo-se ao prestígio de outras áreas já estabelecidas e que, de alguma maneira, lidam com a religião. Assim, na tensão que se instaura entre a unidade de ponto de vista sobre o objeto e a interdisciplinaridade, este último polo acaba por se avolumar e se transforma em pluralidade disciplinar, afirmada como característica desse campo de estudos.

---

<sup>22</sup>Ainda que os documentos não indiquem nada mais substancial, é interessante observar que essa abordagem da ciência da religião como constituída de uma parte sistemática e outra empírica é bastante difundida. Essa divisão clássica na Ciência da Religião, estando presente desde seu início com F. Max Müller, permeando várias propostas. Aliás, essa divisão parece ser um dos poucos pontos pacíficos na história da ciência da religião (Müller, 1893, p.74; WACH, 1988, P.535)

Se esse *modus argumentativo* busca imputar à C. das Religiões a seriedade acadêmica conquistada por outras áreas, ela acaba por trazer um problema, especialmente quando se pensa num curso de graduação: qual é a especificidade da abordagem do fenômeno religioso que justifica a existência de um curso dessa natureza? Aliás, é justamente essa a pergunta levantada pelo Prof. Lucas Marques do Amaral (Pró-reitor de Ensino e pesquisa). O seu parecer sobre a reformulação do curso reconhece a importância do estudo da religião (o que já indica um avanço em relação ao período anterior), mas pondera:

Podemos entender que este curso, denominado de Ciência das Religiões, possua objeto específico, que não deve ser considerado como uma questão acidental, resultando de interesses individuais de sociólogos, antropólogos, filósofos ou de qualquer área das ciências humanas. Mas, quanto ao método de análise científica, consideramos que o fenômeno religioso (e aqui entendemos religião como cultural e não como revelação) pode ser abordado por qualquer um dos métodos próprios das ciências sociais e, portanto, ficamos pensando se tal curso não deveria ser oferecido a nível de pós-graduação (Processo no. 10598/80, p. 36 – currículo curso Ciência das Religiões – reestruturação).

É curioso observar que o parecer menciona várias áreas do saber, com uma ausência importante: não faz referência à teologia. Aliás, o parecerista entende que o curso compõe o âmbito das ciências sociais. A partir dessa premissa, há crítica das disciplinas de cristianismo, uma vez que, a seu ver, elas seriam muito teológicas. Isso pode ser evidência do caminho que o curso seguiu. Ele se inicia muito próximo da teologia. Como tentativa de mostrar a legitimidade acadêmica, consolida-se o discurso de se abordar a religião das mais diversas perspectivas. Diga-se de passagem, é curioso que quando justamente há uma aproximação das ciências sociais, essa perspectiva disciplinar ganha mais força, ainda que inicialmente houvesse um lugar de destaque para a fenomenologia da religião como perspectiva. Mas, de todo modo, essa ênfase disciplinar mostra um limite, expressa na pergunta levantada por este parecer e, como observaremos, pelos subseqüentes: o que caracteriza o próprio da C. das Religiões? O que ela promove em sua abordagem da religião que outras áreas já não fazem ou não teriam condições de fazer? Qual sua contribuição peculiar a ponto de justificar uma graduação?

O caráter lacônico da resposta que se oferece a esse questionamento demonstra o embaraço causado pela pergunta. O departamento reconhece que: “Com razão o parecer levanta a questão da metodologia em Ciência das Religiões. Concordamos que Ciência das Religiões não é Teologia. Mas também não é Sociologia e sua metodologia não se identifica com ‘métodos próprios das ciências sociais’” (Processo no. 10598/80, p. 40 – currículo curso Ciência das Religiões – reestruturação). Vale ressaltar que, em sua resposta, o departamento menciona duas áreas do saber que tiveram papel determinante na sua constituição: teologia e ciências sociais. Portanto, para além das proximidades, coloca-se também a necessidade de se estabelecer as diferenças. Mas, exatamente neste ponto, a resposta se torna vaga. Sobre isso é simplesmente dito: “A singularidade do fenômeno do Sagrado exige uma abordagem própria que é difícil de ser definida em poucas palavras.” (Processo no. 10598/80, p. 40 – currículo curso Ciência das Religiões – reestruturação). Em seguida, menciona-se uma bibliografia em alemão e italiano sobre métodos em Ciência da Religião. Que dizer: a pergunta central não é respondida, afinal, o que está em questão não é a relevância ou complexidade do objeto, mas o que caracteriza a aproximação metodológica do curso que faz pleito de sua legitimidade.

Ainda, no sentido de esclarecer a aproximação que se faz do cristianismo, a resposta do depto. de Ciência das Religiões defende que a abordagem dessa tradição religiosa não é de teologia (no sentido que envolve compromisso com uma fé que conduz a uma práxis), mas sobre teologia.

Em 10/06/1981, o projeto passa na reunião do Conselho de Unidade do Instituto de Ciências Humanas e Letras (ICHL). É eleita a profa. Helena Mendes Meirelles, das Ciências Sociais, como relatora. Em sua análise, ela requer maiores esclarecimentos, dos quais destacamos: 1) explicitar os objetivos do curso; 2) abordar a questão metodológica com maior clareza, inclusive explicitando as divergências metodológicas no interior das Ciências das Religiões e como isso repercute nos programas das disciplinas e nas aulas. E ainda, 3) explicar porque a linguagem referente às ementas relativas ao Cristianismo soam mais como um estudo **de** teologia do que **sobre** teologia. Sobre o último tópico, é curioso que ao se tratar do Islã, as disciplinas mencionam expressamente teologia. Mas, o questionamento feito às disciplinas de cristianismo não se estendem às disciplinas dessa outra tradição religiosa; 4) por fim, o parecer solicita explicação para a elevada carga horária dedicada a disciplinas atinentes à tradição cristã (Processo no. 10598/80, p. 44— currículo curso Ciência das Religiões — reestruturação).

Em resposta, o Departamento redige um ofício datado de 18 de Agosto de 1981. Com relação aos objetivos, ele assinala a importância da religião na constituição da cultura, especialmente brasileira para, então, indicar os objetivos propriamente ditos. Diante da universalidade e importância do tema, “O curso de Ciência da Religião se propõe, pois, uma pesquisa sistematizada que congregue os elementos dispersos numa visão de conjunto” (Processo no. 10598/80, p. 44— currículo curso Ciência das Religiões — reestruturação p.46). Em outros termos, solidifica-se a perspectiva de ciência das religiões se constitui de maneira interdisciplinar (ou, talvez, pluridisciplinar), sendo sua função a sistematização das diversas abordagens do fenômeno religioso produzidas pelas outras disciplinas. O seu caráter peculiar, portanto, não estaria em seu ponto de vista sobre a religião, nem mesmo na constituição de um método autóctone. Antes, estaria em buscar essa visão de conjunto, ou seja, a sistematização de abordagens múltiplas empreendidas pelos diversos saberes. No fim dessa parte, para comprovar a relevância do estudo da religião, menciona-se que há estudos na USP e na UNICAMP, no intuito de recorrer a uma autoridade para justificar o curso. Menciona-se também o curso de pós-graduação da PUCSP.

No entanto, novamente, o cerne do questionamento dizia respeito à metodologia. Tanto é assim que o ofício se demora nesse ponto. O primeiro passo no sentido de solucionar os problemas levantados é a inserção de uma discussão metodológica na disciplina *Estudo comparado das religiões I*. Há um elemento aqui que não pode ser ignorado. A pressão para uma discussão epistemológica vem de fora. Nesse momento, são justamente os pareceres que conduzem a essa reflexão. E, talvez mais no intuito de oferecer uma resposta imediata, adota-se essa solução. Os tópicos inseridos são:

1. História do estudo das religiões e do “fenômeno religioso”
2. A nova ciência da religião e sua metodologia.
3. A especificidade do estudo do fenômeno religioso: o sagrado.
4. O sagrado e sua interpretação em autores modernos: Van der Leeuw, R. Otto, M. Eliade e outros.
5. A significação polifacética do sagrado: como “real”; como “ser em si” e em suas manifestações simbólicas e míticas.
6. A independência do método de análise do fenômeno religioso.
7. A referência a disciplinas auxiliares na percepção total do fenômeno religioso.
8. O fenômeno religioso e suas encarnações no tempo e no espaço: as religiões.

Avançando para além dessa solução mais pontual, o ofício desenvolve uma discussão indicando como concepções metodológicas moldam o projeto do curso. Para tanto, indica

uma possibilidade metodológica que não é a adotada. O curso, tendo em vista a compreensão do fenômeno religioso, poderia desenvolver-se como história das religiões, focando nas interpretações sociológicas e psicológicas do fenômeno religioso. No entanto, não é isso que se pretende. Afinal, fazer história das religiões não é ainda ciência das religiões, uma vez que se restringe a uma mera descrição do fenômeno religioso. A outra alternativa, encampada pelo departamento, “valendo-se da contribuição dessas ciências” busca “concentrar a atenção em primeiro lugar sobre as estruturas específicas do fenômeno religioso, procurando compreender sua essência, seu sentido e sua mensagem” (Processo no. 10598/80, p. 44— currículo curso Ciência das Religiões — reestruturação p.46). Em outros termos, as abordagens empíricas não se encerram em si mesmas, mas se configuram como ponto de partida para perguntas mais gerais, tendo em vista os elementos estruturantes da religião, a fim de desenvolver (nos termos de Eliade) uma morfologia da religião. Mas, além da essência, há outro patamar que se questiona quanto ao sentido da religião.

Para essa abordagem (que parte do empírico, passa pela estrutura da religião e chega ao seu sentido), são pontuados três passos, chamados de procedimentos. Em primeiro lugar, há o procedimento histórico. Aqui, a intenção é analisar como as religiões se manifestam concretamente no transcorrer do tempo. Esse é o passo inicial para que se possa chegar aos elementos estruturantes. Num segundo momento, há o procedimento fenomenológico. Se a história é atenta às particularidades e singularidades, a fenomenologia teria a função de encontrar os aspectos recorrentes, ou seja, a estrutura e o sentido dos dados coletados pela história. Aqui, “o que se intenta encontrar é a identidade do religioso, a sua ‘mesmidade’, em meio às variações históricas de suas formas” (Processo no. 10598/80, p. 44— currículo curso Ciência das Religiões — reestruturação p.46). Por fim, há o procedimento hermenêutico. Após se atentar às especificidades e à essência do religioso, é preciso interpretar para se alcançar a significação antropológico-existencial dos fatos religiosos. Em outros termos, não se trata apenas de levantar os dados e a estrutura da religião, mas de articular esses elementos com uma compreensão de ser humano, especialmente considerando sua abertura para a transcendência. Portanto,

Concluindo, dizemos que há uma característica própria ao estudo do fenômeno religioso. A característica específica desse estudo é o discurso, numa dimensão profunda, a um tempo fenomenológico e hermenêutico, sobre a Religiosidade Human. [sic].

Em suma, para afirmar a especificidade da abordagem do fenômeno religioso por parte da C. da Religião, reconhece-se a necessidade de se ir além dos aspectos meramente empíricos. Eles são ponto de partida para se alcançar a estrutura e o sentido da religião. Portanto, aquela divisão clássica da Ciência da Religião entre sistemática e empírica é reforçada.

E, por fim, o ofício ainda traz algo importante. Justamente no momento em que afirma a especificidade de abordagem do fenômeno religioso, há a menção do desejo de alteração do nome do curso: ele não mais deveria se chamar de Ciência das Religiões, mas de Ciência da Religião. Isso por duas razões. Em primeiro lugar, essa nomenclatura é consagrada na Alemanha (*Religionswissenschaft*). Além disso, com essa alteração pretende-se extirpar qualquer equívoco ou dúvida que possa haver sobre o caráter peculiar dessa ciência.

Apesar de sucinto, esse ofício toca em questões muito importantes, revelando certa oscilação epistemológica. Se de início o pêndulo tendia mais para a pluralidade e a dimensão empírica da religião, o questionamento sobre a peculiaridade do curso conduz à tentativa de integrar melhor aquilo que se anunciava: dimensão estrutural com a faces históricas da religião. A solução, como se vê, é bastante engenhosa. A história fornece o material bruto a partir de

onde a fenomenologia pode encontrar elementos estruturantes (uma vez que recorrentes) e, por fim, a hermenêutica pode interpretar o sentido<sup>23</sup>.

Ainda em 1981, o processo é encaminhado ao reitor, prof. Márcio Leite Vaz. No entanto, em outubro desse mesmo ano, há uma parecer contrário ao curso emitido pela pró-reitora de Ensino e Pesquisa Therezinha Lopes de Assis. Em seu breve texto, ela menciona que não há autorização desse tipo de curso pelo CFE. Ainda, retoma o parecer negativo da CEPE 55/77, não considerando que esse mesmo parecer havia aberto a possibilidade de que o projeto fosse reapresentado. Por fim, refere-se ao Artigo 1º do Decreto no. 86.000, de 13 de Maio de 1981 que proibia a criação de novos cursos nas universidades até Dezembro de 1982. Diante disso, ela sugere a continuidade do oferecimento das disciplinas que os professores do departamento disponibilizam em outros cursos da UFJF, bem como a ventila a possibilidade de criação de um curso “lato sensu”.

Em resposta, Jaime Snoek redigiu um documento no qual retoma um longo histórico do curso. Sobre essa questão específica, o cerne do seu argumento está em que não se trata de criação de um novo curso, mas de reestruturação. O curso já existe na sua modalidade livre (quer dizer, não tem diploma reconhecido pelo MEC). Diante dessa resposta, a pró-reitoria solicita parecer à comissão jurídica. No pedante parecer, que discorre mais sobre outras questões do que propriamente sobre a solicitação, ataca-se com força o positivismo. A universidade não é fábrica; não deve agir com preconceito em relação ao estudo do fenômeno religioso. No entanto, ele não entra no mérito próprio das questões legais aqui envolvidas, ainda que indique que não há nada que impeça seu oferecimento. Diante disso, a pró-reitora afirma a necessidade de se enviar o processo ao Conselho de Ensino, Pesquisa e Extensão (CEPE) para elaborar nova consulta ao Conselho Federal de Educação (CFE). Isso é feito em novembro de 1983. Em resposta, o CEPE entende que se trata de uma reformulação (e não criação de um curso), mas reconhece que esse pedido inicial de reformulação do curso se transformou no questionamento quanto à legalidade da sua existência. O processo retorna para o Departamento, principalmente solicitando-se que haja esclarecimentos quanto ao estatuto de curso não reconhecido pelo MEC. Após quatro anos de embates, a pasta com o processo se encerra aqui. Pelo visto, o fôlego para levar essa proposta de reformulação adiante também.

Desse período, cabe ressaltar que foi realizada a primeira semana de Ciência das Religiões, entre os dias 11 e 15 de Abril de 1983, mesmo como todos esses embates acontecendo. Os temas, mas principalmente os palestrantes, chamam a atenção:

As abordagens científicas do fenômeno religioso – Prof. Rubem Alves (UNICAMP);  
 As funções terapêuticas da religiosidade popular (pentecostalismo, religiões afro-brasileiras e outras) Renato Ortiz (UFMG);  
 Igreja e política – o caso polonês – Rubem Cesar Fernandes;  
 A religião como veículo da educação popular – Carlos Rodrigues Brandão (UNICAMP);  
 As comunidades eclesiais de base – uma igreja polarizada? Pedro Ribeiro de Oliveira CERIS/ISER;

<sup>23</sup>É interessante a semelhança com procedimentos metodológicos propostos por Paul Ricoeur. Em *A simbólica do mal* (escrito em 1960), propõe partir de uma fenomenologia (ao modo de Eliade). No entanto, pretende superar o aspecto meramente comparativista por meio de uma hermenêutica (interpretação) (Vide. RICOEUR, 2013, p. 370). Já em *O conflito das interpretações*, menciona três estágios. O primeiro, fenomenológico, aponta para uma comparação dos símbolos com outros símbolos. Num segundo momento, por meio da hermenêutica, ressalta-se o sentido dos símbolos. Por fim, por meio da reflexão, desenvolve-se uma filosofia *a partir* dos símbolos (RICOEUR, 1978, p.250-252). Mesmo que as diferenças sejam claras, é interessante observar também as coincidências.

- protestantismo no Brasil. Reação ou mudança? Zwinglio Mota Dias;
- Raízes históricas do sincretismo religioso – RiolandoAzzi (PucRio);
- Sobrenatural na teologia da libertação – Leonardo Boff (OFM – Petrópolis);
- lugar do feminino nas várias experiências religiosas – Levy Lerverstein – Fundação Ford/Iser(Ata do Departamento de C. da Religião, 09/11/1982).

Com relação ao curso propriamente dito, o tema volta a ser discutido logo depois. A proposta em 1987 era dar início, no ano subsequente, a um curso noturno que teria por objetivo complementar a formação dos discentes de outras áreas, visando aqueles que almejam uma compreensão mais aprofundada da cultura humana. Essa formação complementar não recebe o nome de especialização. Isso porque, pelo que transparece do documento, a intenção é implementar esse curso como ponte para futura abertura de vagas no vestibular. Tanto é assim que sua previsão era de dois anos de duração ou 1200 horas/aula. Ou seja, a proposta é criar condições para, em breve, se constituir um curso de graduação<sup>24</sup>.

O currículo proposta era constituído das seguintes disciplinas:

<b>1º Período</b> Filosofia da religião I Psicologia da religião I Sociologia da religião Estudo comparado das religiões I Introdução ao mundo bíblico I	<b>3º Período</b> Religiões afro-brasileiras Seitas religiosas I Cristologia Antropologia cristã I Eclesiologia
<b>2º Período</b> Filosofia da religião II História do cristianismo I Antropologia cristã I Estudo comparado das religiões II Introdução ao mundo bíblico II	<b>4. Período</b> Religiões afro-brasileiras II Seitas Religiosas II Cristologia II História do cristianismo II

Nessa proposta curricular, a argumentação em favor do curso busca ressaltar a sua importância para que o discente possa ter uma visão mais ampla da cultura humana. Portanto, em sua justificativa, aparece a religião como dimensão da vida, importante para a compreensão do ser humano em geral. Já nas propostas, é perceptível que as disciplinas mais formativas

<sup>24</sup> Na ata de 20/05/1987, registra-se: “o objetivo do curso de Ciência das religiões seria o de oferecer aos alunos de outros cursos a possibilidade de complementar sua formação propiciando-lhes mais um horizonte de compreensão da existência e da própria cultura, abrindo as portas da universidade para pessoas e grupos interessados na compreensão mais profunda da religiosidade e de suas incidências nas outras dimensões da existência humana. Chegaria, portanto, a despertar e estimular nos estudantes o interesse pela pesquisa e reflexão nesta área da experiência existencial e cultural do homem, nem sempre tratada dentro do horizonte de sua identidade específica” (Ata do Depto. de C. das Religiões, 20/05/1987).

ficaram no primeiro período, ou seja, inicia-se com a abordagem da religião nas diversas disciplinas. Em termos de tradições religiosas, há forte presença de temas clássicos do cristianismo. Se na proposta anterior aparecia a alternativa de estudo do Islã, isso foi aqui abandonado. Em seu lugar, aparecem duas disciplinas específicas para tradições afro-brasileiras. Quanto a Seitas religiosas, uma vez que, até onde pude levantar, não há ementas para as disciplinas, não foi possível descobrir exatamente ao que se referem. De todo modo, o esboço de projeto prevê a contratação de professores para essas disciplinas e para sociologia, o que indica a carência de especialistas nessas áreas no corpo docente desse momento.

Pelo que foi possível averiguar, essa proposta não teve vida longa. Tanto é assim que já no ano de 1989, há registros de nova discussão em torno da proposta de um curso de graduação. Convoca-se uma reunião com pauta única de discussão em torno da montagem de um novo curso de graduação em C. das Religiões. Para tanto, segundo consta em ata, foram distribuídas cópias de um texto em alemão intitulado “O que é ciência da religião”. Infelizmente, os registros não trazem o nome do autor deste texto. Mas, apenas mencionam que foi de grande relevância para o debate. Numa de suas inflamadas falas nessa reunião, o chefe do Departamento, prof. Antonio Guglielmi<sup>25</sup> dá indícios de como se entendida a identidade do depto. Segundo consta em ata:

Não somos um departamento de Religião ou de Teologia; somos um departamento de Ciência, ou seja, de ensino e pesquisa científica do fato religioso, em sete áreas diferentes (história, filosofia, fenomenologia, sociologia, psicologia, antropologia e teologia). O objeto, pois, do nosso depto. como qualquer outro departamento, é o ensino e a pesquisa científica, em nível superior. Houve concordância de todos os presentes quanto à exposição feita sobre a identidade e objeto do nosso depto. (Ata do Depto. de ciência da religião, 25/10/1989).

Essa citação é importante e, de certa maneira, dá o tom do que vem a seguir. Reafirma-se a identidade do curso em relação à teologia e, nesse caso, à religião. Com isso, a intenção é salientar que o departamento está comprometido com o fazer científico, portanto, não se tem em vistas funções de prática religiosa, promoção de determinada tradição religiosa e muito menos de formação de clero. Também não intenciona desenvolver reflexões sobre a cultura ou qualquer âmbito da experiência humana a partir da fé. Antes, o objetivo se constitui em torno do desenvolvimento de pesquisa do fato religioso. Há alteração também no modo como o objeto é nomeado. Não se fala mais da religiosidade como aquilo que constitui o objeto que confere unidade à ciência da religião, mas ao fato religioso. Emprega-se, portanto, uma terminologia de cunho mais sociológico, buscando uma coerência entre o objeto e o rigor científico afirmado. E, por fim, cabe ressaltar como uma perspectiva mais disciplinar se estabelece. Há unidade quanto ao objeto, mas as possibilidades disciplinares e metodológicas de abordagem se diversificam.

Em relação à proposta anterior, a fenomenologia da religião é entendida aqui como um método ou disciplina de abordagem do fato religioso e não mais como uma perspectiva. Dessa maneira, ela não é considerada mais como aquilo que concede um ponto de vista sobre a religião e que pode se desdobrar em variadas abordagens metodológicas, mas ela mesma é reduzida a um campo disciplinar que estabelece seu modo próprio de abordagem, ou seja, como método. Com isso, a articulação que se pretendia entre as singularidades e particularidades levantadas pelas abordagens empíricas e as mais gerais (feitas pela

<sup>25</sup>Para resumida biografia, cf. o texto de Pe. José Artulino Besen em <http://pebesen.wordpress.com/padres-da-igreja-catolica-em-santa-catarina/padre-antonio-guglielmi-%E2%80%93-um-estudioso/>

fenomenologia e pela hermenêutica] se não é perdida, no mínimo, se enfraquece. Nessa nova elaboração, mais peso é dado para diversas aproximações do mesmo objeto. E mais. Essas diversas abordagens não são descritas em termos metodológicos, mas a partir de seus respectivos campos disciplinares (filosofia, história, antropologia etc)<sup>26</sup>.

Um dado inquietante é que após todos concordarem que a unidade do curso está em seu objeto, reconhecendo a área como visão de conjunto de outros campos disciplinares, na reunião subsequente, realizada em 04/12/1989, surja sobre a mesa a proposta de alteração do nome do departamento para Ciência da Religião. Isso em nada contradiz o singular de “religião”, afinal, é aqui que reside certa unidade sobre a qual repousa a identidade do departamento. No entanto, se a Ciência da Religião é articulação de diversos outros campos disciplinares, qual a razão de se empregar “Ciência” no singular? Não seria mais coerente com essa perspectiva retomar a primeira proposta feita pela CFE e empregar “Ciências”? Os documentos não deixam clara a razão dessa opção<sup>27</sup>. No entanto, pode-se supor que ela se deve pelo impacto que textos da área escritos em alemão tiveram no departamento. Em todas as controvérsias epistemológicas (como, por exemplo, em torno do método na reformulação do curso em 1980), quando se cita bibliografia há muitas referências de textos de língua alemã e, em menor escala, em francês e italiano. No início da reunião anterior, como se observou, discutiu-se um texto traduzido do alemão com o título “O que é ciência da religião”. Nessa vertente, o termo empregado é *Religionswissenschaft* (Ciência da religião)<sup>28</sup>. Assim, uma explicação plausível para essa opção parece estar na influência dessa tradição europeia nos professores à época.

Em termos práticos, essa reunião de 25/10/1989 também delibera importante decisão: “Todos ficaram concordes que o depto. deve envidar todos os esforços para montar e tentar, novamente, a aprovação do curso de graduação em Ciência da Religião. Foram feitas várias sugestões interessantes, entre as quais merece destaque a que foi feita pelo prof. Jaime Snoek, de se criar, como fase inicial, um curso de Especialização em Ciência da religião” (Ata do Depto. de ciência da religião, 25/10/1989). Em termos concretos, o departamento não perde de vista a graduação. No entanto, para atingir esse objetivo último, a estratégia é, inicialmente, constituir um curso de especialização. De certa maneira, essa alternativa já vinha se desenhando. Nos debates em torno da reformulação da graduação na década de 1980, havia a sugestão da constituição de um curso *lato sensu*. Posteriormente, a proposta de um curso

<sup>26</sup> É no bojo dessa compreensão que se pode entender contribuições posteriores ao debate epistemológico como sustentada por Camurça, que afirma: “Desta forma, postulo então, outra perspectiva para as Ciências da Religião, em que as disciplinas das Ciências Humanas que as compõem seriam resguardadas no exercício pleno de sua *autonomia teórico-metodológica*, em torno de uma *área [inter]disciplinar* na qual o interesse comum dessas ciências seria a religião como *tema*” (CAMURÇA, 2008, p.61).

<sup>27</sup> Cumpre lembrar que essa não é a primeira vez que essa discussão quanto ao nome do departamento aparece. Em um breve histórico, em sua fundação, é chamado de Ciências das Religiões. Em 1969, já há uma discussão para que o nome adotado seja Ciência das Religiões, o que se consolida nas atas a partir de 1974. No entanto, em 28/04/1981, Antonio Pedro Guglielmi levanta uma discussão nome correto do curso seria Ciência das Religiões ou Ciência da religião. Como decorrência, no projeto de reformulação do curso de 1980, já há a manifestação para a adoção da nomenclatura Ciência da Religião, o que viria a acontecer somente em 1989.

<sup>28</sup> Ciência da Religião (*Religionswissenschaft*) remete à tradição dos Países Baixos e da Alemanha, sendo associada com o surgimento da área e a busca de uma unidade, tanto epistemológica como temática, no estudo da religião. Por sua vez, a expressão Ciências das Religiões ressalta a pluralidade de métodos e enfatiza as tradições religiosas como objeto, sendo uma tradução possível para *ReligiousStudies*. E, por fim, Ciências da Religião, nome mais recorrente no Brasil, remete à tradição francesa das *Sciencesdesreligions*, que, ao menos em França, é herdeira das ciências sociais da religião.

noturno em 1987, ainda que não reconhecesse formalmente esse nome, na prática, se configuraria como um tipo de especialização. Então, em setembro de 1990, projeta-se o início da especialização para o ano seguinte. A estrutura curricular adotada segue a divisão disciplinar, contemplando cada uma das sete áreas: Antropologia da religião, psicologia da religião, fenomenologia da religião, filosofia da religião, etc.

Se a intenção inicial era que a especialização funcionasse como ponte para o estabelecimento de uma graduação, os caminhos levaram para outra direção. Já em 1992, as atas relatam discussões em torno da formação de um curso de mestrado<sup>29</sup>. A partir desse momento, o interesse pela graduação se dissipa, uma vez que o foco passa a ser cursos de pós-graduação. Com a implementação da pós-graduação *strictu sensu*, a especialização não é suspensa, mas passa cada vez mais a se conformar em vistas à pós-graduação. Uma vez que o objetivo desse texto é a análise dos projetos de graduação, não abordaremos esse momento do surgimento e consolidação da pós-graduação, ainda que reconheçamos sua importância.

Mas, antes de saltarmos para 2011, duas observações. É digna de nota essa incansável luta para o estabelecimento de um curso de graduação que marca o departamento desde os fins dos anos de 1960 até os anos de 1990. Sob as mais variadas formas, a questão sempre reaparece. Para além das querelas institucionais, os embates acabam trazendo indagações que impactam a reflexão epistemológica. Portanto, se elas acabaram retardando o estabelecimento de um curso de graduação, tiveram importante papel de conduzir reflexões teóricas em torno do curso, sua metodologia, objetivos e objeto. Contribuíram também para o seu amadurecimento.

Ao lado disso, o tema do ensino religioso é outra constante. Por mais que estrategicamente em certos momentos tenha se dito que a formação de professores não era objetivo do curso, o tema sempre reaparece. Essas referências indicam dois modos de atuação.

Pelas atas, o prof. Wolfgang Gruen se mostra bastante ocupado no sentido de defender e implementar um ensino religioso não confessional durante da década de 1970. Já em 1975, defende a necessidade de uma teoria do ensino religioso no Brasil, que o diferenciase da catequese. Inclusive, em 1980, ele chega a esboçar como deveria ser uma disciplina de Metodologia do Ensino Religioso (**Anexo 14**). Menciona-se também que ele desenvolveu um estudo sobre o ensino religioso nas escolas a fim de pautar o pedido da licenciatura C. das religiões em 1973 (Ata do Depto. de C. das Religiões, 04/10/1974). Há, por fim, atuação em instâncias do estado de Minas Gerais (em reuniões no Conselho estadual de educação e na Assembleia Legislativa do Estado de Minas Gerais) bem como do governo federal<sup>30</sup>.

Com sua aposentadoria em 1981, as ações em torno do Ensino Religioso se tornam mais locais, visando tratar da questão na cidade de Juiz de Fora. Elas também tendem a se restringir a atuação em cursos de formação para professores, perdendo aquela dimensão mais institucional. Esses cursos ora eram solicitados pela secretaria do município, outras vezes a iniciativa partia do próprio departamento. De todo modo, é interessante observar que essa

---

<sup>29</sup> “Debatendo sobre o projeto de mestrado, os professores do Departamento de Ciência da Religião decidiram concentrar esforços para levá-lo adiante imediatamente. Foram sugeridas, provisoriamente, duas áreas de concentração – “Diálogo Interreligioso” e “Razão e Religião”. O professor Luiz Bernardo Leito de Araújo foi designado coordenador do Projeto” (Ata Depto. de Ciência da religião, 07/04/1992).

<sup>30</sup> As referências que pautam essas conclusões podem ser encontradas nas atas do Depto. de C. das Religiões, 4/10/1974; 14/03/1975; 17/04/1979; 21/02/1981 e 29/09/1981.

prática, apesar de não ser sistemática, não foi interrompida nem mesmo com o início da especialização e do mestrado<sup>31</sup>.

### 3. A implementação do curso de graduação. Um curso em busca de consensos mínimos (2011- )

Em 2005, sob o governo do presidente Lula, O MEC (Ministério da Educação e Cultura) inicia o projeto de reestruturação das universidades federais denominado de REUNI. Além da criação de novas universidades federais, o programa previu o investimento em infraestrutura e expansão das universidades já existentes, expansão que implicou no aumento de vagas em cursos já existentes bem como a criação de novas graduações. Desse modo, em 07/10/2007, o colegiado do Departamento de C. da Religião da UFJF decide aderir ao REUNI, o que implicou em se pensar a graduação em Ciência da Religião, tanto no modelo de bacharelado (que visa, principalmente, a formação de pesquisadores na área de religião) como da Licenciatura (cujo objetivo primordial, ainda que não exclusivo, é a capacitação de professores de Ensino Religioso)<sup>32</sup>.

A decisão pela oferta da licenciatura se pautou pela necessidade de profissionais habilitados em trabalhar o tema da religião na escola, principalmente na escola pública UFJF, processo 230701.011960/2011-28). Além da legislação nacional, que assegura aos estudantes o direito de acesso a esse conhecimento, o Decreto estadual 44138 de 27/10/2005, em seu Art. 5º, diz que o exercício da docência do ensino religioso na rede pública estadual de ensino de Minas Gerais deve contar, preferencialmente, com profissional que possua “1 - conclusão de curso superior de licenciatura plena em ensino religioso, ciências da religião ou educação religiosa”. Nesse sentido, a licenciatura em Ciência da Religião surgiu com o propósito de atender à demanda por profissionais com a devida formação para assumir estas aulas.

Além disso, notou-se a necessidade de profissionais que tenham domínio sobre o tema da religião a fim de lidar com esse espinhoso tópico no ambiente escolar ou fora dele. Para além da sala de aula e das aulas de Ensino Religioso, a religião está presente na comunidade escolar. Na maioria dos casos, ela é fonte de violência e causa de intolerância. Não somente entre os alunos, mas também por parte dos professores, pais, funcionários, gestores etc. No caso específico da região de Juiz de Fora, seguindo a tendência nacional, passou-se de uma expressiva presença do catolicismo para crescente número de alunos pentecostais e neopentecostais. Essa transformação tem acarretado inúmeros conflitos, diante dos quais muitos professores e gestores não sabem como agir, sendo de fundamental importância a presença de pessoas capacitadas no entendimento dos códigos religiosos e com sensibilidade para enfrentar esse novo quadro. Além do mais, a região de Juiz de Fora conta com expressivo contingente de Espíritas Kardecistas (quase 6% - triplo da média nacional), o que acaba, de certa maneira, se refletindo na escola. No entanto, os conflitos mais recorrentes acontecem envolvendo pentecostais e neopentecostais.

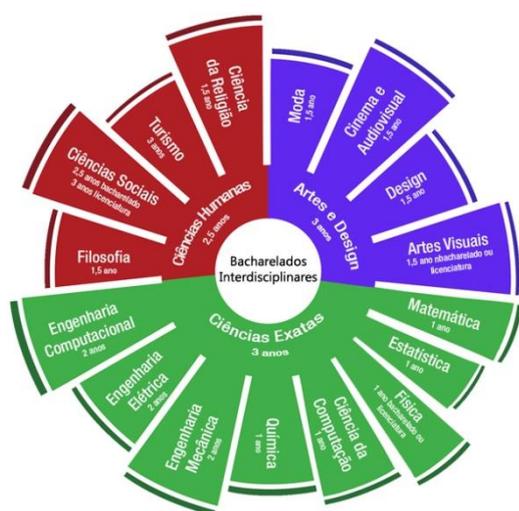
Uma vez que este curso de graduação é uma novidade para a região e se preocupa em tematizar a presença da religião na escola, atualmente há um número expressivo de acadêmicos que estão cursando sua segunda (ou até mesmo terceira) graduação. Em muitos casos, são

<sup>31</sup> As referências que pautam essas conclusões podem ser encontradas nas atas do Depto. de C. das Religiões, 08/11/1983; 01/12/1992; 22/12/1992; 24/10/1994; 08/05/1995.

<sup>32</sup> Muitas das informações abaixo foram retiradas do Projeto Político Pedagógico do curso. A fim de evitar excesso de notas, me furtei de fazer todas as referências. De todo modo, o PPP pode ser encontrado integralmente no site do curso: <http://www.ufjf.br/graduacaocre/>

professores da rede pública, atuando ou tendo interesse no tema da religião, e que encontram no curso a oportunidade de aprimoramento tendo em vista a contribuição e a intervenção mais efetiva na escola, numa perspectiva que valoriza a diversidade e aprende a conviver com ela. Isso é muito importante. Afinal, cabe ressaltar que as escolas municipais de Juiz de Fora, até a data presente, não oferecem a disciplina Ensino Religioso. É ilusão, entretanto, imaginar que simplesmente não oferecer a disciplina é o suficiente para que a religião não esteja presente. Por consequência, um dado que chama a atenção é que a graduação em C. da Religião possui a mais alta média de idade da universidade: 43 anos<sup>33</sup>.

A estrutura curricular do curso se divide em dois momentos, denominados de primeiro e segundo ciclo<sup>34</sup>. No primeiro ciclo, o educando inicia o curso no Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas (BACH), que tem por objetivo central conceder ao estudante formação humanística abrangente. Nesse momento, ele tem contato e aulas com disciplinas das áreas de C. Sociais, Filosofia, Turismo e Ciência da Religião. O gráfico abaixo ilustra bem esse modelo, adotado também por outros institutos da UFJF que aderiram ao REUNI:



Ao iniciar o primeiro ciclo, o discente ainda não precisa optar por uma carreira específica, mas faz um curso de formação geral em ciências humanas. Ele tem oportunidade de cursar disciplinas oferecidas por vários departamentos do Instituto de Ciências Humanas para então, com maior maturidade e consciência, poder optar por uma carreira apenas no 5º Período do curso.

Assim como outros departamentos, a CR também oferece disciplinas nesse primeiro ciclo, quais sejam: Filosofia da Religião I e II, Sociologia da Religião, Antropologia da Religião, Psicologia da Religião, História das Religiões, Estudo Comparado das Religiões I e II e Fenomenologia da Religião. Cabe ressaltar um traço comum a essas disciplinas. Elas privilegiam a interface do estudo da religião com outras áreas do saber, de modo que o discente (inclusive aquele que não pretende seguir na carreira de Ciência da Religião) tenha oportunidade de

<sup>33</sup><https://www2.ufjf.br/noticias/2017/06/20/aos-72-anos-aluna-mais-idosa-da-ufjf-cursa-terceira-graduacao/> (site visitado em 23/08/2018)

<sup>34</sup> Para abordagem de pressupostos que norteiam o projeto, consultar HUFF; PORTELLA, 2012, p. 433-456. (<http://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/viewFile/1659/1454>)

conhecer como determinados saberes abordam o tema da religião. Entende-se que esse tipo de enfoque é o mais adequado para um curso que pretende ser de ciências humanas, oferecendo uma formação mais genérica. Além do mais, garantem-se abordagens mais autóctones da Ciência da Religião em disciplinas como Fenomenologia da religião e Estudo comparado das religiões I e II.

Vale observar que esse primeiro ciclo, na verdade, retoma certa tendência presente nos projetos pedagógicos anteriores. Em todos eles, observou-se a existência de uma formação básica a partir da exploração das diversas abordagens da religião. Em termos de organização prática, com o início da graduação, o que se fez foi transferir as disciplinas da especialização para esse primeiro momento do curso.

Como já observado, o discente tem de, no quinto período, optar por um curso no segundo ciclo. Isso implica que, no quinto período, além de redigir um TCC para concluir essa primeira etapa, ele tem de cumprir as disciplinas específicas atinentes à área que pretende seguir. Por exemplo: se o discente optou por cursar C. Sociais, há um conjunto de disciplinas dessa área que são obrigatórias quando ele chega ao quinto período de curso.

No caso de Ciência da Religião, o discente tem de cumprir as seguintes disciplinas: *Introdução à Ciência da Religião; Teorias da Religião; Linguagens da Religião; Religiões no Brasil; e, Diálogo Inter-religioso*. Se no momento inicial desse primeiro ciclo, o discente tem contato com disciplinas que exploram a abordagem da religião por saberes das ciências humanas, entendendo como é possível tratar o tema da religião de uma perspectiva acadêmica, no 5º. Período, ele tem dispõe de discussões teóricas e metodológicas específicas da área de Ciência da Religião. Esse é um dado novo nesse projeto pedagógico: questões teórico-metodológicas ganham maior importância na formação do egresso, o que se evidencia na constituição de disciplinas específicas para isso. A intenção com elas é munir o egresso com ferramentas teóricas e metodológicas que o possibilitem pensar a religião a partir de sua especificidade, reconhecendo a pertinência e os limites de uma área de estudos denominada de Ciência da Religião.

Desse modo, há um entendimento de que o formado em Ciência da Religião deve ir além da aceção de que se trata de um lugar de encontro de pesquisadores com formações disciplinares as mais diversas e que tem por elemento comum o estudo da religião. Sem anular ou recusar a riqueza que as diversas áreas das ciências humanas trazem para se pensar e ensinar sobre a religião, especialmente as contribuições metodológicas, busca-se refletir sobre o que se constituiria a singularidade da abordagem da ciência da religião em comparação com outras aproximações. Essa singularidade não se dá apenas por exclusão, mas também por assimilação, apropriação e, porque não, antropofagia.

Por fim, a partir do 6º período tem início o curso específico de Ciência da Religião (denominado de segundo ciclo), sendo composto por três eixos. Cada eixo, por sua vez, abarca núcleos. Os núcleos são formados de disciplinas. Em cada núcleo o discente deve cumprir um número mínimo de disciplinas para poder se concluir o curso. Sendo assim, não se propõe uma grade curricular fechada. O próprio discente vai construindo o curso segundo seus interesses. Por outro lado, tomou-se a devida precaução para que o discente não se forme sem atender a alguns temas que se julgou fundamental para sua formação. Por isso, a exigência de creditação mínima nos núcleos. A grade curricular completa segue nas tabelas abaixo:

Primeiro Ciclo	Disciplinas específicas (5º período)
Filosofia da Religião I e II	Introdução à Ciência da Religião
Sociologia da Religião	Teorias da Religião
Antropologia da Religião	Linguagens da Religião

Psicologia da Religião História das Religiões Estudo Comparado das Religiões I e II Fenomenologia da Religião	Religiões no Brasil Diálogo Inter-religioso.
--	---

## Segundo Ciclo

<b>Eixo 1:</b> <b>Tradições Religiosas</b> (Licenciatura e Bacharelado)  <b>(Total: 10 disciplinas)<sup>35</sup></b>	<b>Eixo 2:</b> <b>Religiões e Temas</b> (Licenciatura e Bacharelado)  <b>(Total: 4 disciplinas)</b>	<b>Eixo 3:</b> <b>Pesquisa em Religião</b> (Bacharelado)  <b>(Total: 4 disciplinas)</b>	<b>Eixo 4:</b> <b>Formação Pedagógica</b> (Licenciatura)
<p><b>Núcleo: Tradições (T 1)</b> <b>(3 disciplinas)</b></p> <p>Religiões do Mundo Antigo</p> <p>Religiões da China e Japão</p> <p>Religiões da Índia</p> <p>Budismo</p> <p>Religiões Africanas</p> <p>Religiões Ameríndias</p> <p><b>(T 2)</b> <b>(3 disciplinas)</b></p> <p>Judaísmo</p> <p>Cristianismo I (Origens)</p> <p>Cristianismo II (Desenvolvimentos)</p> <p>Islamismo</p> <p><b>Núcleo: Tradições Contextuais (TC 1)</b> <b>(2 disciplinas)</b></p> <p>Catolicismo</p> <p>Protestantismo</p> <p>Pentecostalismo</p>	<p><b>Núcleo: Religião e Questões Contemporâneas</b> <b>(2 disciplinas)</b></p> <p>Religião, Tolerância e Ecumenismo</p> <p>Religião, Modernidade e Secularização</p> <p>Religião, Pós-Modernidade e Pós-Colonialidade</p> <p>Religião, Política e Espaço Público</p> <p>Religião e Violência</p> <p>Religião e Estilos de Vida Contemporânea</p> <p>Religião, Saúde e Bioética</p> <p>Religião, Gênero e Sexualidade</p> <p><b>Núcleo: Religião e Outros Discursos</b> <b>(2 disciplinas)</b></p> <p>Religião e Artes</p> <p>Religião e Mística</p>	<p><b>Núcleo: Textos Religiosos</b> <b>(2 disciplinas)</b></p> <p>Leitura de Textos Religiosos Clássicos I</p> <p>Leitura de Textos Religiosos Clássicos II</p> <p>Leitura de Textos Religiosos Modernos I</p> <p>Leitura de Textos Religiosos Modernos II</p> <p><b>Núcleo: Teoria e Metodologia</b> <b>(2 disciplinas)</b></p> <p>Análise e Interpretação em Ciência da Religião</p> <p>Espaço e Temporalidades em Ciência da Religião</p> <p>Pesquisa em Ciência da Religião</p> <p>-----</p> <p>Trabalho de Conclusão de Curso - TCC (200h)</p>	<p><b>Disciplinas Teóricas</b></p> <p>Saber da Ciência da Religião/ Ensino Religioso Escolar</p> <p>Estado, Sociedade e Educação</p> <p>Processo de Ensino-Aprendizagem</p> <p>Metodologia do Ensino Religioso</p> <p>Políticas Públicas e Gestão do Espaço Escolar</p> <p>Questões Filosóficas Aplicadas à Educação</p> <p>Libras</p> <p><b>Disciplinas Práticas</b></p> <p>Prática Escolar I</p> <p>Prática Escolar II</p> <p>Prática Escolar III</p> <p>Estágio I 200h</p> <p>Estágio II 200h</p>

<sup>35</sup> Número de disciplinas a serem cursadas pelos discentes em cada Núcleo.

<p>(TC 2) [2 disciplinas] Religiões Afro-Brasileiras</p> <p>Espiritismo Kardecista</p> <p>Novas Expressões Religiosas</p>	<p>Religião e Teologia</p> <p>Religião e Psique</p> <p>Religião e Educação</p> <p>Religião e Ciência</p>		
---	--	--	--

O eixo *Tradições Religiosas*, como é explícito na sua estruturação, visa fomentar uma postura compreensão as mais diversas tradições religiosas. Ele se inicia com manifestações religiosas menos comuns na nossa realidade sociocultural, passando pelas religiões monoteístas para, por fim tematizar as tradições mais expressivas no contexto nacional. Já o eixo *Religião e Temas*, por sua vez, diz respeito às análises sobre como pensar a religião em face de questões específicas e atuais, trazendo discussões candentes e complexas para a análise da religião. O eixo *Formação Pedagógica*, tem por intenção, em suas disciplinas teóricas e práticas, a formação

necessária à constituição de um profissional que terá como função trabalhar com a religião no contexto escolar. Já o eixo de pesquisa busca munir o egresso de ferramentas e conhecimentos sobre pesquisa científica.

Em resumo, a estrutura do curso é a seguinte: em primeiro lugar, o discente tem contato com o estudo da religião na interface com outros saberes. Num segundo momento, concentra-se em questões teórico-metodológicas específicas da Ciência da Religião. Por fim, de maneira concomitantemente, trata-se de temas e de tradições religiosas e sua transposição para o ambiente escolar ou da pesquisa científica em Ciência da Religião.

A preocupação central é a que os egressos entendam sobre o tema da religião e que se sintam habilitados em lidar com ele no contexto escolar de maneira criativa, contextualizada, crítica e compreensiva. Para aquele que optaram pelo bacharelado, que saiam se sentindo aptos a desenvolver pesquisas na área de religião. Sendo assim, há um cuidado de que eles tenham formação mais ampla, discussão epistemológica e conhecimentos sobre as diversas tradições religiosas e temas contemporâneos.

Considerando comparativamente com a primeira proposta do curso, elaborada cerca de quarenta e cinco anos antes, é importante observar um aspecto. O objetivo do curso é ainda o de oferecer a possibilidade de uma abordagem sistemática e aconfessional do fenômeno religioso. No entanto, é clara a profunda alteração que se processou nessas décadas, especialmente no que concerne ao significado de aconfessional. Se na conturbada década de 1960, isso era entendido de modo exclusivamente metodológico, privilegiando a abordagem crítica de conteúdos atinentes à tradição cristã, o aconfessional é complexificado no que diz respeito ao seu objeto. O reconhecimento da diversidade religiosa que marca o contexto atual fez com que se mantivesse a abordagem acadêmica dos conteúdos, mas conduziu à ampliação das tradições religiosas e dos temas contemplados. O cristianismo é tratado no curso, reconhecendo-se nessa tradição religiosa aquela que fornece importantes quadros de referência para o Ocidente. Mas, se intenta ir além dessas fronteiras considerando compreensivamente outras manifestações religiosas.

Vale também registrar a inserção de disciplinas teórico-metodológicas da Ciência da Religião. Ainda que não haja unanimidade entre o corpo docente sobre questões epistemológicas, é significativo o desenvolvimento de reflexões sobre esse tipo de temática com as demandas da graduação. Mais do que formar cientistas sociais da religião, filósofos da religião, teólogos, etc. essas disciplinas têm se revelado como espaço para se pensar o que significa ser cientista da religião inserido num contexto plural ou tendo em vista a atuação como professor de Ensino Religioso na escola pública laica.

## Conclusões

Com o foco nos cursos de graduação e a pergunta compreensão do que se entende por Ciência da Religião, deparamo-nos com o seguinte quadro. Na sua primeira proposta, o curso da UFJF revela certas sobreposições com a teologia. No entanto, chama a atenção como de uma maneira relativamente rápida, as discussões epistemológicas vão assumindo centralidade, inclusive a percepção de que caberia a essa modalidade de curso a formação de professores de Ensino Religioso. Ainda que esse avanço não se reflita nas propostas curriculares. Pressionado por ganhar legitimidade na universidade, na década de 1980, o curso se alinha com as Ciências Sociais, incorporando vários de seus temas e referenciais. Essa alteração gera maior interesse por temas contextuais, especialmente pelas religiões no Brasil. Além disso, a percepção da Ciência da Religião como “visão de conjunto” sobre a religião ganha prestígio, estando esse entendimento no germe da criação de um curso de especialização na década de 1990. Em 2011,

com o novo projeto e implementação do curso, é clara a incorporação deste último modelo num primeiro momento, mas sendo acrescentadas reflexões teórico-metodológicas da CR que, em grande parte, tentam pensar o aspecto peculiar da área frente a outros campos do saber, buscando consensos mínimos. Também neste momento, há ampliação das tradições religiosas contempladas.

Além disso, outro aspecto que parece ser recorrente é que o impulso para que as discussões epistemológicas sejam feitas ou aprofundadas acaba sempre vindo de fora. Ao menos no caso estudado, são as contestações que forçam os docentes a aprofundarem temas como a relação entre Ciência da Religião e teologia, a pergunta do método frente à pluralidade disciplinar ou mesmo a busca de consensos mínimos. Nesse sentido, é interessante como esses embates auxiliam no amadurecimento da proposta, mas sempre motivada por fatores externos.

Por outro lado, a história desse curso mostra uma dinâmica interessante: ele nunca parece se sentir completo e realizado. Sempre se está em busca de alguma coisa: em busca de legitimidade institucional, em busca de identidade ou em busca de consensos mínimos. Ao contrário do que pode parecer à primeira vista, isso não é algo negativo. Afinal, é por meio dessas incessantes buscas e crises que os projetos são implementados. É esse sentimento de incompletude que o faz ir adiante.

Não poderia encerrar esse texto sem destacar o papel do professor Jaime Snoek (1920-2013)<sup>36</sup>. Mesmo que durante todo o tempo em que esse redentorista holandês foi professor da UFJF, tenha permanecido no Depto. de Filosofia, suas contribuições extrapolam em muito esse campo. Aliás, ele é responsável pela fundação e estruturação de vários cursos na universidade. Mas, de maneira especial no momento em que havia forte intenção de fechar o curso de C. da Religião no final da década de 1970, ele se mostrou uma liderança fundamental. Pelos documentos, percebe-se alguém atuando junto às diversas esferas institucionais na defesa do curso. Do mesmo modo, as atas deixam entrever importante inserção entre os colegas, além de toda erudição e articulação acadêmica. Enfim. Ao menos pelos documentos, percebe-se que a existência atual do departamento deve muito a ele. Fica aqui um póstumo, mas justo reconhecimento.

## Referências.

### Documentos

#### 1. Processos das propostas de graduação

Processo 3048/71 – Criação do curso de Ciências das Religiões

Processo no. 10598/80 – currículo curso Ciência das Religiões – reestruturação

Processo 230701.011960/2011-28 - Graduação em Ciência da Religião, UFJF

#### 2. Atas

---

<sup>36</sup><http://www.ufjf.br/secom/2013/09/30/morre-um-dos-fundadores-da-faculdade-de-servico-social-padre-jaime-snoek/> (site visitado em 23/08/2018). Cf. também: <http://www.provinciadorio.org.br/webtv/exibir/19/Sintonia-Redentorista-no-12---Pe-Jaime-Snoek-CSsR-Holandes-de-nascimento-brasileiro-de-coracao.html?p=3> (site visitado em 23/08/2018)

Atas do Conselho Superior da Universidade Federal de Juiz de Fora

Atas do Departamento de Ciência da Religião

### 3. Documentos do Conselho Federal de Educação

Carta memorial enviada ao Conselho Federal de Educação (incorporada no Processo no. 10598/80 – currículo curso Ciência das Religiões – reestruturação)

Universidade Federal de Juiz de Fora. Aviso 142 de 07/02/1974

Parecer no.2244/74, Processo 6.930/74

Ofício no. 5245/77 -presidente do CFE de 24/08/1977

ofício 050932/77 do CFE em 23 de Setembro de 1977.

### Matérias de Jornal

OLIVEIRA, Almir. O curso que não existe. In: *Diário Mercantil*, 16/07/1977, p.02.

\_\_\_\_\_. O curso que não existe. *Diário Mercantil*, 16/07/1977, p.02.

\_\_\_\_\_. O “curso” e seus defensores. *Diário Mercantil*, 31/07/1977, p.2

JAPYASSU, Hilton. Ciência das Religiões. In: *Diário Mercantil*, 20/07/1977, p.02

TEIXEIRA, F. “Ciência das Religiões”. 20/07/1977, *Diário Mercantil*, p.10

Estudante defende curso que UFJF pode extinguir. *Diário Mercantil*, 13/07/1977, p.04

*Diário Mercantil*, 27/07/1977, p.05

Padre vê retrocesso na UFJF, *Diário Mercantil*, 12/07/1977, p.5.

### Bibliografia

CAMURÇA, Marcelo. *Ciências sociais e ciências da religião*. São Paulo: Paulinas, 2008.

GROSS, Eduardo. A ciência da religião no Brasil: teses sobre sua constituição e seus desafios. In OLIVEIRA, K. L.; REBLIN, I. A.; SCHAPER, V.G.; GROSS, E.; WESTHELLE, V. (Orgs.). *Religião, política, poder e cultura na América Latina* São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2012. p.13-26.

HUFF, Arnaldo; PORTELLA, Rodrigo. Ciência da Religião: uma proposta a caminho para consensos mínimos. In: *Numen*, v. 15, n. 2, p. 433-456, 2012. (<http://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/viewFile/1659/1454>)

MÜLLER, F. M. *Introduction to the Science of Religion*. London: Longmans, 1893

OLIVEIRA, Lilian Blanck. *Formação de docentes para o Ensino Religioso*. Perspectivas e impulsos a partir da ética social de Martinho Lutero. 2003. Tese (Doutorado) – Faculdades EST, São Leopoldo, 2003. Disponível em: [http://www3.est.edu.br/biblioteca/btd/Textos/Doutor/Oliveira\\_lb\\_td35.pdf](http://www3.est.edu.br/biblioteca/btd/Textos/Doutor/Oliveira_lb_td35.pdf). Acesso em: 08 out. 2016.

RICOEUR, P. “Hermenêutica dos símbolos e reflexão filosófica”. In: \_\_\_\_\_. *O conflito das interpretações*. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978. Pp.242-265.

RICOEUR, Paul. *A simbólica do mal*. Lisboa: edições 70. 2013

SMART, Ninian. *The Phenomenon of Religion*, London: Macmillan, 1973.

RICOEUR, P. Phenomenology and the social sciences. In: KOREBAUM, M. (Org.). *Annals of Phenomenological Sociology*, 2. Fairborn, Ohio: Wright State University, 1977b.

SNOEK, Jaime. *Ensaio de ética sexual*. São Paulo: Paulinas, 1981.

\_\_\_\_\_. “Eles também são da nossa estirpe: considerações sobre a homofilia”. *Vozes*, set.1967, p.792-803. Disponível em: <http://www.diversidadessexual.com.br/wp-content/uploads/2013/04/Jaime-Snoek-art-1967.pdf> (site visitado em 23/08/2018)

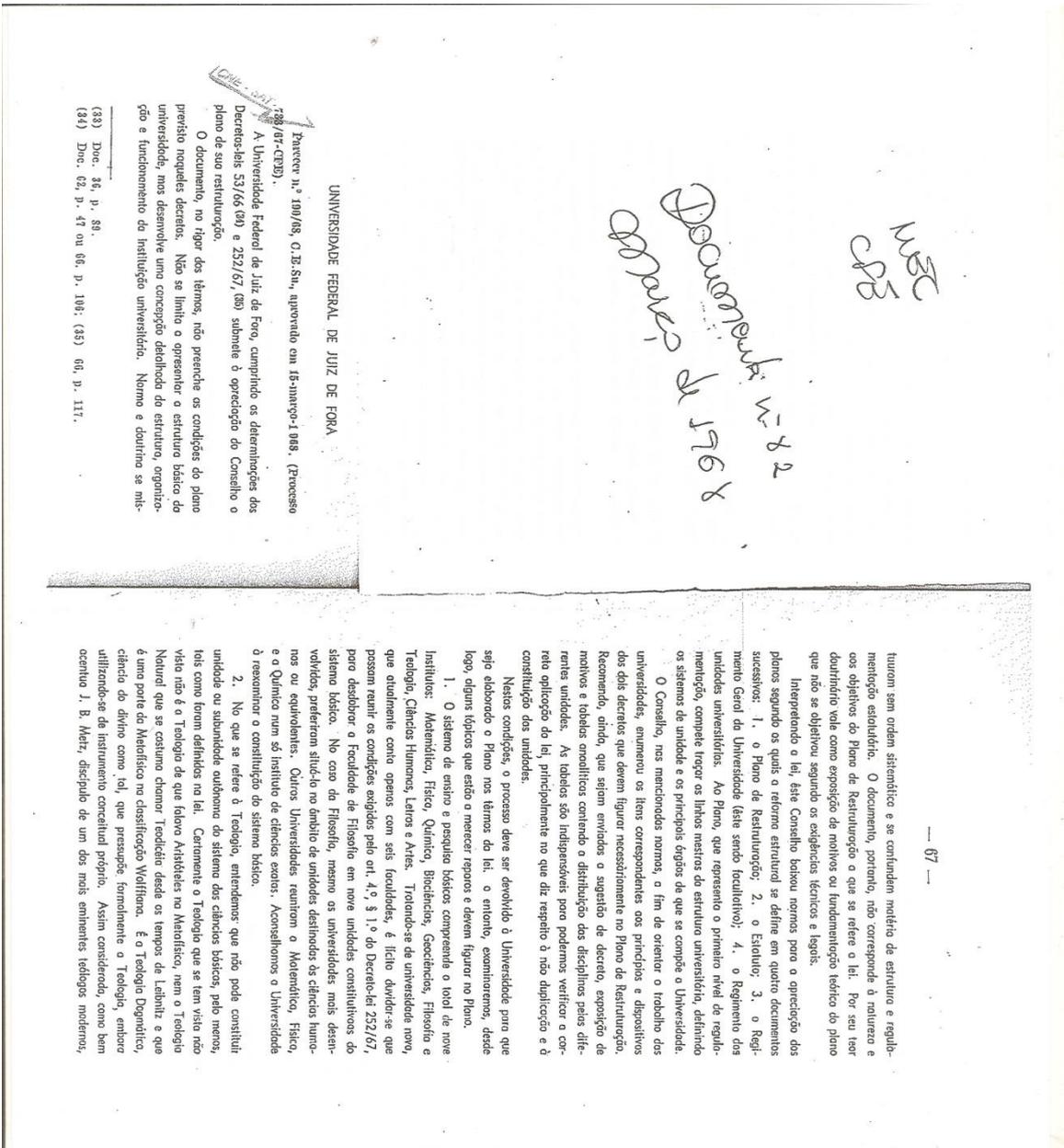
TILLICH, Paul. *Dynamics of Faith*. New York: Harper & Row, 1957.

TEIXEIRA, F. O processo de gênese da(s) Ciência(s) da religião na UFJF. In: *Numen*, vol.15, no.2, p.537-550, 2013.

WACH, J. *Introduction to the History of Religions*. New York: Collier Macmillam, 1988.



# Anexo 1 – Parecer de 1968 no qual N. Sucupira sugere a criação de um Depto. de Ciências da Religião



(33) Doc. 36, p. 88.  
 (34) Doc. 62, p. 47 ou 66, p. 106; (35) 66, p. 117.

Karl Rohrer, o Teólogo distinguindo-se de pura Filosofia da Religião, tem no fé a base e a finalidade de seu Leges (cf. Lexikon für Theologie und Kirchengeschichte, Bd. X, Verlag Herder Freiburg — 1965). Tradicionalmente, os estudos teológicos, nos universidade que possuem Faculdade de Teologia, são considerados como saber de cátedra, ou destinados à formação profissional do clero, presu- pondo o que hoje chamamos de formação básica.

Por estes motivos, sugerimos que, em vez de Instituto de Teologia, seja criado no Instituto de Ciências Humanas um Departamento de Ciências da Religião, este Departamento o fenômeno religioso pode ser estudado em seus vários aspectos, podendo ser ministrados cursos sobre e de Teologia.

3. Em nosso entender a expressão Estudos Gerais não é adequada para designar o setor das unidades do ensino e pesquisas básicas. Com efeito, os estudos gerais, atualmente, se opte a estudos especializados. No lado Médio a expressão *Studia Generalia* tinha significado completamente diverso. Designava o conjunto de escolas onde estudavam alunos e ensinavam mestres de várias nacionalidades e que possuíam, pelo menos, uma das Faculdades dito superiores. Hoje, "Estudos Gerais" compreendem estudos que proporcionam cultura ou formação geral, algo de semelhante aos cursos de educação geral em uso nas universidades americanas. Em certas universidades alemãs a criação dos *studia generalia* tem por objetivo contrabalançar os excessos de especialização, oferecendo cursos de cultura geral (cf. R. Schwarz — *Wissenschaft und Bildung*, Karl Alber — Freiburg pags. 121-132). Para tais estudos não se exige a constituição de unidades especiais.

Os institutos que abrangem o sistema básico oferecem: a) formação geral; b) ciclo básico para os diferentes carreiros; c) estudos ulteriores ao básico, seja da especialização nos diversos áreas do saber, seja de caráter já profissional.

4. Relativamente às áreas profissionais a Universidade adotou o sistema de órgãos setoriais, a título de superunidades que coordenam diretamente cursos que se situam em determinada área. A solução proposta não parece ojustar-se à lei e suscita as seguintes observações:

- a) os órgãos setoriais previstos no art. 7.º, parágrafo, único, do Decreto-lei 252/67, se destinam a coordenar unidades, isto é, instituto, escola ou Faculdade, e não cursos. O Departamento é subunidade.
- b) ainda que se admitisse o supresso das unidades os órgãos setoriais deveriam integrar departamentos. O curso é unidade funcional e o departamento é a última forma da estrutura universitária. Com a reestruturação o funcionamento de qualquer curso supõe a colaboração de vários departamentos. Além disso, não existe apenas um Curso de Engenharia, mas o de Engenharia Civil, Mecânica, Elétrica, etc.
- c) a Universidade não pode criar, no Plano, unidades para cursos que não possuía. Estes poderão ser criados no Estatuto, no âmbito das unidades existentes, nos termos do art. 9.º, do Decreto-lei 252/67.

5. A lei prevê a criação de órgão central de supervisão do ensino e do pesquisa, situado no administração superior da universidade. Trata-se de órgão deliberativo para assuntos didáticos, pedagógicos e de pesquisa, cujo competência específica se situa no mesmo nível do Conselho Universitário. De suas decisões só cabe recurso para o Conselho Universitário em caso de infringência da lei ou dos regulamentos universitários.

6. Deve constar do Plano dispositivo de ordem geral determinando o redistribuição dos cargos em conformidade com os tabelas enolticas.

Em conclusão, somos de parecer que o processo volte à Universidade para que seja elaborado o Plano de Restituição no termo da lei e das indicações contidas nestes parecer, fixando-se o prazo de sessenta dias (60) para o diligência.

S. S., em 15-março-1968. — (6) Newton Sucupira, Presidente ad hoc do C.E.St. e relator.



Anexo2 Parecer sobre diretrizes curriculares para licenciatura em C. das Religiões

Handwritten notes: "n.º 165", "Agosto de 1974", and a signature "D. Monteiro A." with "WBC" and "GFB" initials.

Plano de Curso

CABINETE DO MINISTRO DA EDUCAÇÃO E CULTURA  
CURRÍCULO PARA O CURSO DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES — UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUÍZ DE FORA — MG

RELATOR: SR. COIS. B. P. BITEENCOURN

Parecer n.º 2.244/74 — CESP-4  
aprovado em 5 de agosto de 1974  
(Proc. n.º 6.530/74 — CFE)

I — RELATÓRIO

O Senhor Ministro da Educação e Cultura, através do Aviso n.º 142, de 7 de fevereiro de 1974, encaminhou à apreciação do Conselho Federal de Educação, o ofício do Rector da Universidade Federal de Juiz de Fora, Estado de Minas Gerais, em que a universidade pleiteia a aprovação deste Conselho para um currículo mínimo para o curso de Ciências das Religiões, licenciatura plena, com base no art. 18 da Lei n.º 5.340/69.

O eminente Conselheiro Newton Sucupira, ao apreciar o processo de reestruturação da Universidade Federal de Juiz de Fora, em seu Parecer n.º 733/67, diz, depois de várias considerações, sobre a pretensão da universidade de criar um Instituto de Teologia, o seguinte:

"Por estes motivos, sugirimos que, em vez de um Instituto de Teologia, seja criado no Instituto de Ciências Humanas, um Departamento de Ciências da Religião. Neste departamento o fenômeno religioso pode ser estudado em seus vários aspectos, podendo ser ministrados cursos sobre o de Teologia".

O Decreto n.º 62.883, de 21 de junho de 1968, que aprovou a reestruturação da Universidade Federal de Juiz de Fora, cujo Estatuto diz, no § 2.º, do art. 6.º, que "O Departamento de Filosofia e o Departamento de Ciências das Religiões compoem, com outros, o Instituto de Ciências Humanas e de Letras".

A exposição de motivos da universidade ao falar das finalidades do curso, indica duas: "A de professor de Religião nos estabelecimentos públicos e a de perito em assuntos religiosos, no assessoramento aos poderes públicos e a outros organismos".

Parecer do Relator

Depois de examinar o processo, tornou o Relator a iniciativa de submeter a duas instituições de preparo teológico de confissões diversas. Uma, protestante, a Faculdade de Teologia do Instituto Metodista de Ensino Superior, com sede em São Bernardo do Campo, SP, de cuja Douta Congregação recebeu um parecer e um currículo que discorda inteiramente do que foi sugerido pela Universidade Federal de Juiz de Fora.

A outra, o Seminário São Francisco, de Nova Veneza de Campinas, SP, de quem recebeu, da parte de seu Director de Estudos, documento com várias considerações.

Do documento da segunda instituição consultada, transcrevo a seguir os tópicos números 5 e 6:

5. "Parece existir uma incoerência na exposição dos motivos que levam à criação do sobredito curso. É possível criar uma ciência das religiões imparcial, se o próprio currículo prevê uma especialização em determinada religião? É possível formar um cientista das religiões completamente a-religioso?"

6. "Os objetivos parecem insinuar que o licenciado em Ciências das Religiões seria preparado (pronto, acabado) para vários fins. Por que o curso não se preocupa em formar pesquisadores da Ciência das Religiões?"

Tem sido praxe deste egregio Conselho não intervir na área da religião — nem mesmo para aprovar os professores que são indicados para os cursos de Religião ou Cultura Religiosa mantidos por escolas confessionais ou não, dentro da gama variada de opções que oferece na área das disciplinas optativas, ou na complementação e enriquecimento dos currículos mínimos.

Como também nenhuma objeção tem oposto este Colegiado à organização de Departamentos de Cultura Religiosa ou de Estudos Religiosos nos cursos de Ciências Humanas ou outros, em instituições confessionais de credos diversos ou mesmo naquelas que, não sendo confessionais, o desejem, respeitadas, naturalmente, os curriculos mínimos.

Isto porque este Conselho reconhece que a Teologia tem na fé as suas bases, como também os fenômenos religiosos têm na fé a base de sua interpretação.

Impossível seria uma licenciatura em Ciências das Religiões que passasse um professor de Religião clareamente imparcial. E se ele fosse preparado através de um currículo confessional e de um corpo docente também confessional, não só estaria prejudicado para o magistério em qualquer circunstância, como também daria a Universidade Federal de Juiz de Fora a tonalidade confessional que ela não deseja nem pode ter.

E, a experiência do presente Relator, ao encaminhar a matéria ao estudo de duas instituições teológicas, uma protestante e outra católica, como protestante, lhe indica a imparcialidade do que se pleiteia. Isto para não estendermos a experiência a outros credos, também dignos de serem consultados e que certamente o desejariam.

Creemos que qualquer universidade só conseguirá alcançar uma universalidade de campo tão parifada quanto possível, quando possuir no seu Instituto de Ciências Humanas, como bem o indica o Conselheiro Newton Sucupira em seu parecer acima mencionado, um Departamento de Ciências das Religiões. E se o desejo do respeito de seus alunos, deve a universidade propugnar para que esse Departamento de ciências das

Handwritten notes: "Relatório", "Luzinel", and "Luzinel" with a signature.

Religiões realize seu trabalho com a mesma seriedade que qualquer outro da área médica, tecnológica etc.

Por isso tinha razão o eminente Relator do Parecer n. 733/67, quando aconselhou, por força dessa mesma universalidade de campo pretendida pela Universidade Federal de Juiz de Fora, que se criasse, como de fato criado foi pelo Decreto n.º 62.833, no Instituto de Ciências Humanas e Letras, um Departamento de Ciências das Religiões.

II — VOTO DO RELATOR

É o que aconselha o Relator, ao mesmo tempo em que desaconselha a Universidade na busca de uma licenciatura em Ciências das Religiões.

O Relator é de parecer que assim se responda ao Senhor Ministro da Educação e Cultura.

III — CONCLUSÃO DA COMISSÃO

A Comissão Especial de Currículo Mínimo — Área das Ciências Humanas, aprova o voto do Relator.

Sala das Sessões, 4 de julho de 1974. — José Barretto Filho — Presidente, B. P. Billecourt — Relator, Vicente Sobrinho Porto, Dom Luciano José Cabral Duarte, Lena Castello Branco Ferreira da Costa, Eurides Brito da Silva.

IV — DECISÃO DO PLENÁRIO

O Conselho Federal de Educação, em sessão plenária, aprova a conclusão da Comissão Especial de Currículos Mínimos da Área das Ciências Humanas nos termos do voto do Relator.

Sala Barretto Filho, em Brasília, DF, 5 de agosto de 1974.

332

### Anexo 3 – Informações sobre o curso

Informações

O Departamento foi criado em  
22 de out. de 1971  
Resolução do CEPE 148/71.

Criação do Curso pela Universidade, após  
negociação aprovação do Currículo Mínimo  
pelo Conselho Federal, em parecer  
que mostra que o Relator não chegou  
a entender a solicitação feita:

Resolução 35/75 do CEPE  
(Boletim 167 - nov. 1975)

Resolução 32/75 do Consu:  
Boletim 166.

Vestibulares:

em 1976: 10 vagas 13 candidatos  
1977: 10 vagas 9 candidatos:

Explicação: por falta de informações,  
três alunos que desejavam fazer  
o Curso de Ciência da Religião  
inscreveram-se em Filosofia,  
mas estão seguindo as aulas  
do Curso.

Nossa ex-aluna Franziska Rebheim fez com sucesso o  
mestrado de Teologia na PUC-Rio

Nosso ex-aluno Gabriel fez o mestrado em Filosofia na PUC-Rio

Em andamento o Processo relativo ao Colegiado do Curso.

(o Reitor João Martins nomeou o Prof. Vitorino para exercer as funções  
do Colegiado)

Anexo 4 – Carta de solicitação de apoio da CNBB

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL  
Rua do Russel, 76 - Caixa Postal, 16085 - ZC-01  
Rio de Janeiro - GB.

Rio de Janeiro, 25 de agosto de 1977

SG.Nº 1604/77

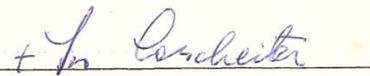
Revmo. Sr.  
Padre Jaime Snoek CSSR  
Caixa Postal, 641  
36100 - JUIZ DE FORA - MG

Recebi e agradeço sua volumosa e apreciada correspondência de 18 deste mês. Que bom que sua viagem e seu regresso decorreu sem anormalidades!

Procurei ler e entender o caso do Curso de Ciência das Religiões, inclusive para ver se existe algo a fazer; se for o caso, voltarei a comunicar-me com o Sr.

Receba minhas atenciosas saudações, com que sou

in caritate Christi

  
+ Ivo Lorscheiter  
Secretário Geral da CNBB

IL/ma

Anexo 5. Relato de reunião de J. Snoek com D. Geraldo

TOPICOS DA MINHA CONVERSA COM D.GERALDO aos 28.04.1977

1.- A respeito do Curso na Academia

1.1- Este curso foi criado principalmente para atender a professoras do interior que só se podem afastar das suas tarefas em época de férias

1.2- Perguntado se não era viável ele dar os credenciais a candidatos nossos que apresentarem atestado de vivência/cristã e tiverem sido aprovados por banca examinadora da confiança dele, respondeu que levaria o assunto à comissão e o defenderia

2.- Posicionamento de D.Geraldo perante nosso curso

2.1- Diz ter apoiado plenamente a fundação do curso. A objeções posteriores de Dom Luciano respondeu que sabia do risco (da ortodoxia), mas que confiava na honestidade das pessoas

2.2- Perguntado se eu podia dizer aos colegas que ele ainda apoiava, respondeu: "Como posso apoiar o que não conheço? Ademais tenho alguma restrição a respeito do Prof. Guglielmi e a Santa Sé proíbe ex-padres lecionar em seminários e faculdades de teologia".

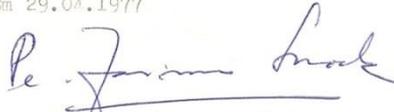
2.3- Quando perguntei se maior informação poderia superar as reticências, ele deu por entender que bem gostaria estar mais presente, mas que ele mesmo não vê como isto poderia ser numa universidade federal.

2.4- De modo geral ele enfatizou que não toma conhecimento do que se passa na UFJF. Ignora e quer ignorar.

3. Posicionamento do Reitor perante nosso curso

Num encontro social Sebastião disse a D.Geraldo: "Este curso de religião na Universidade vai acabar no ano que vem". Logo entrou outro na conversa e não foi possível indagar melhor. Ficou de sondar isto na próxima oportunidade e de me informar. D.Geraldo pensa que é o Ministério que está atrás. Eu me pergunto se não será a Segurança, considerando a famosa frase do Pedro Paulo ao Henrique Osvaldo: "Esta teologia da libertação ainda vai botar muita gente na cadeia". Seja como for, Sebastião não fala assim por si próprio. Tem alguém atrás.

Em 29.04.1977



P.S. A divergência entre D.Geraldo e mim ("subversão") se limita ao problema dos contraceptivos. Um entendimento aqui é impossível, mas a gente se respeita mutuamente.

Anexo 6 – Relato da conversa de J. Snoek com Reitor da UFJF Sebastião Paiva

Conversa com o Reitor (Sebastião ..Paiva) no dia 20.06.1977

Comuniquei que havia uma inquietação no meio do pessoal do Curso de Ciência das Religiões diante de afirmações dele de não abrir mais vestibular para este curso.

"Não tenho nada contra o curso do Sr. (sic). Antes pelo contrário. Mas tem duas coisas: 1º - o curso não foi reconhecido, e eu sou responsável pelas despesas da univ. 2º- não há profissão para a qual o curso prepara!"

Respondi:

ad 1<sup>m</sup> : Como seria ilegal se a comissão do CONSU, composta de Gilson Salomão e Paulo Silveira aprovou sua implantação? O Sr. já falou com Paulo Silveira a este respeito.? (disse que não, que n<sup>o</sup> falou com ninguém)

Além do mais: pode-se cuidar do reconhecimento, e já estamos trabalhando nisso

ad 2<sup>m</sup> : o fato de não preparar para determinada profissão, não vem absolutamente ao caso. Há dois pareceres de Sucupira que até recomendam e estimulam bacharelados interdisciplinares sem determinada profissão.

Ele não teve respostas.

Perguntei ainda: se alguém tinha dado instruções. Quise jurou que não.

Será mesmo?

#### Sugestões

Uma vez que foi levantada a questão da legalidade, creio que se deve levar adiante quanto antes o projeto de legalização.

Para isto:

- devemos aprimorar logo o anteprojeto, submetê-lo ao Dept<sup>o</sup> e ao Conselho Departamental, ao CEPE (CONSUS?)
- manter contato com Paulo Silveira; há impedimento legal para abertura de vestibular?
- pedir ajuda ao VENTURA, que não deixa de ser peça importante
- abordar conselheiros do CFE:

Gruen - Vasconcellos

Domicio - Bittencourt

Ventura - Abu-Nehri

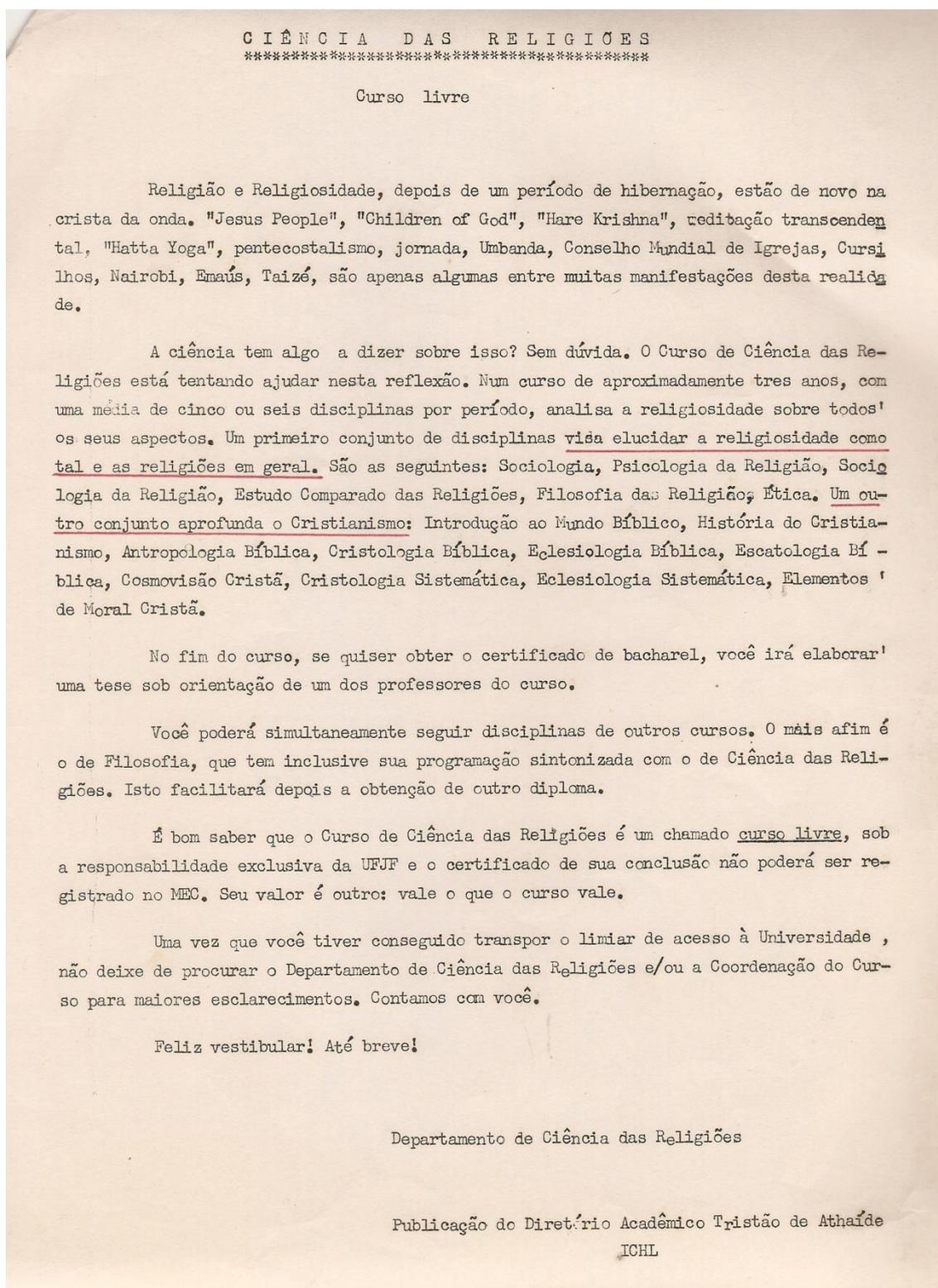
? - McDowell

? - Dom Luciano (Dom Geraldo? Dom Lars? Dom Brandão?)

? - Sucupira (Arcélio?)

*Pe. Jasper Anand*

## Anexos 7 – Manifestações dos discentes



Como é do conhecimento de todos, foi negado o pedido de afixamento de currículo mínimo para o funcionamento de um curso de Ciências das Religiões na U.F.J.F.. Antes mesmo de ser publicado oficialmente a decisão do C.F.E. e, já sabedor dos rumos que tomava o processo o D.C.E. munido do parecer / do relator, enviou ao Ministro da Educação ofício estranhando as visíveis contradições existentes em tal parecer.

Acreditamos que sendo endereçado a um Ministro da Educação e que os princípios mais réles, ditam por respostas, aguardamo-la. E a resposta nos foi dada: Confirmando mais uma vez a "importância" que é dada ao universitário vindo ela sob forma de decreto, confirmando o absurdo parecer do CFE.

Achamos que hora se faz, de dar às instituições, que tem à mão o poder de munir nossos executivos de informações, pessoas verdadeiramente capazes para isso.

Mais uma vez lamentamos e fazemos público nosso protesto, mesmo que este seja considerado "coisa de estudante".

A  
B  
S  
U  
R  
D  
O  
!

Fundamental ano 1  
nº 1

Dir. Let. Est. Fund.



## Anexo 8 – Repercussão na imprensa local

PAG. 10  
JORNAL DO BRASIL  Quarta-feira, 20/7/77  1º Caderno

## Ciência das religiões

Quero manifestar minha preocupação diante da possibilidade da eliminação do curso de Ciência das Religiões da Universidade Federal de Juiz de Fora. É lamentável que uma Universidade federal não tenha autonomia para respeitar e compreender a dimensão e importância de um curso que é altamente valorizado na Europa. Um estudo adequado do fenômeno humano não pode dispensar a análise científica do *homo religiosus*. A religiosidade é um fenômeno universal e

um dos elementos constitutivos da cultura. Não vivemos tempos promissores em relação às Ciências Humanas, mas a eliminação arbitrária deste curso de Ciência das Religiões seria como que fechar as portas à promoção humana, à ciência e ao futuro, como que a constatação empírica do encolhimento do campo de consciência de nossos líderes. Contamos com a compreensão e o apoio dos diversos setores de nossa cidade e do Brasil em nossa luta pela sobrevivência. Contamos com a participação dos intelectuais, dos artistas, dos professores e da Igreja para que o obscurantismo não seja estabelecido. Faustino Luiz Couto Teixeira — Juiz de Fora (MG).

## Anexo 9 - Repercussão na imprensa local

DIÁRIO MERCANTIL — Juiz de Fora — 4a. feira, 20 de julho de 1977 • Página 2

**Ciência das Religiões**

Hilton Japyassu

A Universidade de Juiz de Fora estava, de parabéns. Porque havia ousado superar o velho ranço positivista, com seus preconceitos obscurantistas, e instaurado, em seu seio, o curso de Ciências das Religiões. Fato pioneiro no Brasil. E único. Digno da grande envergadura de inteligência de quem lutou por tal implantação. Apesar de ser um curso que, na mentalidade dos que não pensam, dos burocratas do saber, dos que são comandados por uma filosofia mercantilista e pragmatista, dos que reduzem o Saber a uma ideologia punitória do "status" que possa conferir a formação universitária, dos que negam o Saber em proveito do poder, não serve para nada. Ora, é justamente porque não "serve" para nada que ele serve para tudo. Pelo menos, serve para impedir a ignorância, impedir a formação bitolada, estreita, míope e estrábica, sem envergadura intelectual, sem horizonte de espírito. Serve ainda para converter esse aglomerado de escolas técnicas, que chamamos de Faculdades, numa Universidade digna desse nome.

A Universidade não pode ser reduzida a um serviço público especializado para "formar" certos funcionários indispensáveis ao bom andamento da administração e colocá-los a serviço exclusivo do mercado produtivo. A Universidade não é um aglomerado de escolas profissionais destinadas a produzir em série mão-de-obra qualificada. Porque não é um meio, uma indústria nacionalizada, destinada a fabricar analfabetos transcendentais, ficando o Saber, a Cultura e o Pensamento expurgados como se fossem um luxo inteiramente dispensável. Ora, só mesmo a ignorância ou a má-fé podem identificar Ciências das Religiões com Teologia. A Universidade deveria ser, em relação ao Estado, o poder cultural. Essa autonomia poderia ser comparada, em nossa civilização, à da função judiciária. O Estado remunera os magistrados para o serviço da Justiça, e não para o serviço do Estado.

Assim, a função da Universidade é a de manter a cultura pelo ensino e a de promover a pesquisa. Sua tarefa é a de inventar a cultura no seio de um mundo que se desfaz e se refaz. E é inventando a cultura que a Universidade assegura, na Nação, uma função essencial à honra do Estado. E é por isso que o destino da alta cultura não pode ficar entregue aos caprichos alternados dos tecnocratas organizadores e dos demagogos. A Universidade não é um centro de formação acelerada para as categorias de técnicos de que o País tem necessidade imediata. Mas é o lugar onde se preparam homens capazes, sem dúvida, de ocupar este ou aquele emprego especializado, mas caracterizados também por uma ampla compreensão da cultura em davi- vir. O sentido dos conjuntos, a faculdade de invenção, a consciência das implicações do conhecimento, o respeito pelo humano, são qualidades indispensáveis a todo homem realmente culto, e não somente treinado ou adestrado em oficinas do saber.

É claro que a Universidade pode e deve contribuir para a formação profissional de certas categorias sociais. Mas esta não é sua função exclusiva, tampouco sua destinação principal. Enquanto se vir na Universidade um depósito central da cultura, tendo por função distribuir seu estoque de saber em pequenas rações aos educandos, pela pedagogia da transmissão ou do inculcamento, tendo em vista adequado, não somente o conteúdo do ensino, mas também sua forma, às palavras de ordem do mercado de trabalho, do rendimento e da eficácia no domínio da ação, não haverá lugar para um curso do tipo "Ciência das Religiões". Ele só se justifica numa "Universitas scientiarum" tendo por missão encarnar a "teoria", vale dizer, a força e o poder do conhecimento e da reflexão, desvinculados, o mais possível, das aderências políticas, administrativas e ideológicas, bem como dos interesses de certos grupos de proprietá-

rios patenteados do saber. Ora, se a Universidade não é uma penitenciária central da cultura, pergunta-se: em nome de que faz-se uma cruzada pretensamente laica, na realidade, verdadeiramente "religiosa" (pois a serviço de um culto inconfessado), contra a introdução de um curso que só faz orgulhar a Universidade que o possui? Por acaso pretende-se domesticar a inteligência dos educandos, endiscipliná-la (no sentido de enquadrá-la segundo as exigências de preconceitos relativos a certas atividades profissionais a serem exercidas? Seria lamentável que a inteligência dos homens de Juiz de Fora viesse, de vez, a esclerosar-se; que sua visão se tornasse míope; que sua mentalidade fosse tão provinciana e pequena para ter medo de um curso que só vem ampliar os horizontes mentais, enriquecer a inteligência, promover a cultura, robustecer a capacidade de pensar e de criar. Antecipadamente, transmito-lhe, e a todos os espíritos clarividentes dessa cidade que tanto estimo, minhas condolências, caso esse assassinato cultural venha a ser cometido pela cegueira dos que têm medo de defrontar-se com o poder da cultura e de pensamento. Estou certo de que a inteligência vencerá o obscurantismo. De que a razão vencerá a paixão. De que a verdade vencerá o medo. De que a ousadia triunfará contra as forças retrógradas do pensamento. E que a Universidade de Juiz de Fora procure sempre ser o lugar próprio da comunidade das disciplinas e da comunidade dos "doutos", onde a ignorância não se converta em virtude, onde a mediocridade não seja promovida em saber.

Enfim, o meu apoio a todos que estão empenhados, não em "salvar" um curso em vista de seus interesses, mas um curso que dignifica a inteligência e magnifica a cultura de um povo, conferindo real estatuto de Universidade à Universidade de Juiz de Fora.)

## Anexo 10 - Repercussão na imprensa local

DIÁRIO MERCANTIL — Juiz de Fora — Sábado, 16 de julho de 1977 ● Página 2

## O Curso que não existe

Almir de Oliveira

O Magnífico Reitor da UFJF pôs o dedo no tumor. O chamado "Curso de Ciência das Religiões", que em hora infeliz se criou na Universidade, está sob o exame de sua Magnificência. Há muito que os seus criadores e defensores estão pelejando para que isso perdure na UFJF. É uma excrescência. Não tem razão de ser. Nenhuma Universidade no Brasil tem essa coisa. O Conselho Federal de Educação não o aprovou. Mais do que isto: recusou-lhe aprovação. Não há um currículo mínimo que, de acordo com a lei, possa servir-lhe de base. Mas, em Juiz de Fora, para atender a certos interesses pessoais e de um grupo irrisório, meteu-se na estrutura universitária um Departamento de Ciências das Religiões, criou-se um Curso de Ciência das Religiões. O Curso não logrou aprovação do CFE. O Departamento continua enquistado na estrutura do ICHL, constituindo-se num órgão a mais, com problemas a mais, com resultados positivos a menos. Fornece disciplinas para outros cursos, à guisa de complementação de créditos. E há uma disciplina que já está tristemente famosa pelo descritório que preside a sua ministração: "Introdução ao Mundo Bíblico". Matéria bonita, sem dúvida, que seria de utilidade para melhorar a cultura dos estudantes. Mas, o apelido que lhe deram é: "Quá-quá-quá". Ministrada à

noite, fora do recinto da Universidade, é uma espécie de panamá. Uma enxurrada de estudantes se matricula nela, porque ali "é mole": nada de chamada, todo mundo passa ao final e obtém mais uns créditos, na base da moleza. Não sei se há outros exemplos. O certo é que a Universidade não pode diplomar ninguém em "Ciência das Religiões". Quando se cuidou de tal "Curso" no Conselho Universitário, onde percebi uma forte pressão grupal, indaguei pra que se queria aquilo, que espécie de profissional se pretendia formar. Não me deram uma resposta satisfatória. Mas, o "Curso" foi criado. E o CFE não o aprovou. E ele continua, recebendo matrículas. Ainda não houve quem tivesse coragem e pôr fim a essa farsa: um Curso que não pode diplomar ninguém, que não dá "status" profissional a ninguém, que não serve pra nada, senão para criar problemas para a Universidade.

Foi bom que o Magnífico Reitor tomasse a si e a sério a solução do problema. Sei que está se movimentando um grupo de interessados na manutenção do "Curso Fantasma". O argumento é o de que a Universidade deve ter como cúpula do seu ensino o da Teologia. Mas, isto é outra coisa. Além do mais, o Estado brasileiro, a que pertence a Universidade, é leigo por força da Constituição.

Então, há que perguntar: que Teologia se ensinará na Universidade estatal? A cristã (católica, ortodoxa, ou protestante?), a budista, a xintoísta, a muçulmana, a taoísta, a brahmânica, a judaica, a confuciana? Todas elas, para ressaltar a neutralidade do Estado em face das religiões? E onde encontrar os professores de todas elas? Arranjar um teólogo, que o seja de verdade, já é tão difícil no meio católico, neste Brasil de católicos, quanto mais dez teólogos. Diga-se de passagem que essa denominação "Curso de Ciência das Religiões" foi um arranjo para evitar a denominação "Curso de Teologia", que os inventores da coisa não tiveram coragem de propor e sustentar. Ou porque tivessem receio de ser tido como inconstitucional, ou porque se sentissem desapetrechados para ministrá-lo com a seriedade que ele exige.

Penso que, nesta hora em que se está revendo a estrutura da UFJF, está a oportunidade para espremer o tumor e extirpá-lo. Há algumas outras razões que não vão aqui, agora, para justificar a extinção do "Curso" e do Departamento de Ciência das Religiões. O processo, que foi ao CFE e de lá voltou com a formal desaprovação do "Curso" tem as legais, que bastam. As de ordem interna, o Magnífico Reitor que as investigue, se quiser. E as encontrará.

## Anexo II. Comissão de apoio à continuidade do curso

Excelentíssimo(a) Senhor(a),

Face a propaladas notícias do possível fechamento do Curso de Ciência das Religiões na UFJF, uma comissão, formada sobretudo de Professores, ex-Professores, Alunos e Ex-alunos que, de perto, seguem o benefício que esse Curso presta a essa comunidade, vem à presença de V.S. no sentido de solicitar seu apoio para a preservação desse Curso de Ciência das Religiões pelas autoridades competentes.

Para que V.S. possa sentir-se mais esclarecido a respeito da importância do Curso e assim sentir-se mais motivado a unir-se ao apelo da comissão tomamos a liberdade de lhe fornecer algumas informações fundamentais:

1. Teoricamente o Curso de Ciência das Religiões analisa em nível científico o fenômeno da religiosidade que é um dos elementos constitutivos de nossa cultura. Nossa Universidade seria incompleta se não incluisse no rol de seus cursos a auto-interpretação filosófica e religiosa do homem, como já o fazem as grandes Universidades estrangeiras.

2. O Brasil sempre reconheceu na religião o manancial principal de sua cultura e a confirmar tal asserção temos sucessivos e coerentes pronunciamentos de nossos governos.

3. O Ensino religioso nas escolas públicas e oficiais exige competência dos coordenadores e ministradores desse ensino tão delicado. O Curso de Ciência das Religiões na UFJF pode colaborar como de fato tem colaborado para a formação desse pessoal especializado.

4. A estrutura e as linhas básicas do Curso abertas à análise do fenômeno religioso sem se prender a domínios sectários e confessionais colocam-no dentro de nossa orientação política e demográfica que se caracteriza pela neutralidade e pluralidade confessional.

Funcionando, há dois anos, na UFJF, o Curso de Ciência das Religiões tem, pelos motivos expostos, comprovado a sua utilidade. Pelo que a Comissão está consciente de ser válido o apelo pela sua permanência e para tanto conta com a adesão de V.S., com a compreensão e o precioso aval...

Pela Comissão: Maria do Céu Corrêa Mendes  
Presidente da Comissão  
Dr. Mozart Geraldo Teixeira  
Vice-Presidente  
Marília de Araújo  
Secretária

Anexo 12. Ofício sobre o debate na imprensa



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CULTURA  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA  
SETOR DE ESTUDOS FUNDAMENTAIS  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E DE LETRAS  
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA DAS RELIGIÕES

Exmo. Sr.  
Prof. Sebastião de Almeida Paiva  
Magnífico Reitor da U.F.J.F.

Magnífico Reitor

Terão chegado, com certeza, ao conhecimento de Vossa Magnificência os artigos recentemente publicados pelo Professor Almir de Oliveira no DIÁRIO MERCANTIL, órgão da imprensa desta cidade de Juiz de Fora, contendo ataques soezes e aviltantes ao Curso de Ciência das Religiões e ao Departamento do mesmo nome, contendo aleivosias assacadas nominalmente contra um de nossos reconhecidamente mais ilustres professores.

O Departamento, profundamente atingido pelo ataque inusitado, tomou a medida única que lhe pareceu cabível, isto é, pediu ao Sr. Diretor do Instituto de Ciências Humanas e de Letras uma providência legal.

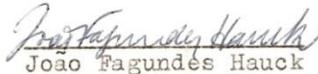
O Departamento de Ciência das Religiões se recusa a aceitar o desafio da polêmica pelas seguintes razões, entre outras:

1. Supõe estar ainda em vigor a Portaria emanada desta Reitoria, assinada pelo Reitor Prof. João Martins Ribeiro, que proíbe a manifestação pública de Professores com referência a assuntos internos da Universidade, sem autorização do Magnífico Reitor.
2. Considera deprimente para a Universidade tal tipo de polêmica entre Professores.
3. Não se julga em condições de descer ao nível em que o Professor articulista colocou unilateralmente o desafio à polêmica.

Tomamos a liberdade de dirigir-nos a Vossa Magnificência afim de evitar que o nosso silêncio possa ser interpretado como assentimento a qualquer das afirmações do Professor articulista.

Com os protestos de nossa consideração,

atenciosamente

  
João Fagundes Hauck

Chefe do Departamento de C. das Religiões

Juiz de Fora, 12 de agosto de 1977

## Anexo 13 - Pequeno relatório indicativo

- 34 -

TIVE O CUIDADO DE CHAMAR A INSTITUIÇÃO, MAIS ESTREITAMENTE, PARA A FAIXA DA AUTORIDADE ECLESIASTICA. ENTRE OS OBJETOS OU DOCUMENTOS QUE SE ENCONTRAM NA ESTANTE DO ESCRITÓRIO PODERÁ EXAMINAR-SE O NOVO ESTATUTO. PARA CASOS DE DÚVIDA, ESTÁ BEM POR DENTRO DO ASSUNTO O REFERIDO MONS. LUIZ.

4.9.9. CURSO DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES NA UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA

FOI CRIADO, HA ALGUM TEMPO, POR INICIATIVA DO PE. JAIME SNOEK C.SS.R., ESTE CURSO NA UFJF. MAS, NUNCA TEVE AUTENTICAÇÃO DEFINITIVA PERANTE O MINISTÉRIO E O PRÓPRIO CONSELHO FEDERAL DE EDUCAÇÃO VOTOU CONTRA A ACEITAÇÃO DO MESMO. NO INÍCIO, ENCAREI COM SIMPATIA O CURSO, MAS POSTERIORMENTE, AO VERIFICAR QUE AQUILO ESTAVA SE TRANSFORMANDO NUM NINHO DE EX-PADRES E ELEMENTOS CONTESTATÁRIOS, RETIREI MINHA APROVAÇÃO E TIVE A INICIATIVA DE COMUNICAR MINHA POSIÇÃO PERANTE O MINISTRO DA EDUCAÇÃO NO INÍCIO DO ANO PASSADO. CREIO QUE, EM 1.978, O CURSO NÃO FUNCIONARÁ COM AS MESMAS REGALIAS DE ANTES OU SIMPLEMENTE NÃO EXISTIRÁ MAIS. A RAZÃO DE MINHA RESERVA ERA QUE NENHUMA AUTORIDADE PODERIA FICAR COMO FIADORA DA ORTODOXIA DA DOCTRINA ALI MINISTRADA: O REITOR, NÃO, PORQUE NÃO PODE MANIFESTAR PREFERÊNCIAS RELIGIOSAS, POR SER A UNIVERSIDADE LEIGA, O ARCEBISPO TAMBÉM NÃO POR NÃO TER ACESSO AUTORITATIVO NA UNIVERSIDADE.

Anexo 14 – Proposta de W. Gruen para metodologia do Ensino Religioso

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA

METODOLOGIA DO ENSINO RELIGIOSO

(Um primeiro esboço de conteúdos programáticos)

- 1 FUNDAMENTOS
  - 1.1 A realidade
    - 1.1.1 Situação religiosa do Brasil
    - 1.1.2 Panorama do ensino religioso na escola brasileira
  - 1.2 Conceitos básicos
    - 1.2.1 Religiosidade, religião, religiões  
Ecumenismo  
Ateísmo. Agnosticismo.  
A "nova religiosidade"
    - 1.2.2 Fé explícita
- 2 O ENSINO RELIGIOSO ESCOLAR
  - 2.1 A problemática do ensino religioso escolar
  - 2.2 As normas vigentes
  - 2.3 Diversas alternativas
    - 2.3.1 Catequese confessional ou ecumênica
    - 2.3.2 Educação sistemática da religiosidade
  - 2.4 Aprofundamento das alternativas relativamente a
    - 2.4.1 Natureza
    - 2.4.2 Objetivos
    - 2.4.3 Modelos
    - 2.4.4 Currículos
    - 2.4.5 Conteúdos
    - 2.4.6 Linguagem
    - 2.4.7 Métodos
    - 2.4.8 Recursos
    - 2.4.9 Organização
    - 2.4.10 Habilitação dos docentes
    - 2.4.11 Supervisão
  - 2.5 Critérios para uma opção entre as diversas alternativas

3 ESTUDO DE ALGUNS PROBLEMAS ESPECÍFICOS

*Exemplos:*

O ensino religioso da criança excepcional  
Avaliação no ensino religioso escolar  
Formação da consciência moral na idade evolutiva  
A Bíblia no ensino religioso

Wolfgang Gruen

27.05.80

## Entrevista com Faustino Teixeira sobre sua experiência como egresso da primeira graduação de Ciência da Religião no Brasil

Interview with Faustino Teixeira about his Experience as Alumnus of the First Undergraduate Course of Religious Studies in Brazil

*Matheus Oliva da Costa\**

### CONTEXTUALIZAÇÃO

Na presente entrevista, realizada por email, um egresso da primeira turma de um curso de graduação em Ciência da Religião, nos relata sua experiência como estudante desse curso. Por um lado, o entrevistado Faustino Teixeira narra aspectos até então inéditos da primeira turma de cientistas das religiões formada no Brasil. Por outro lado, este professor também se formou em Filosofia e se tornou mestre e doutor em Teologia pela PUC-RJ e PUG-Italia, respectivamente. Toda essa formação lhe deu bases para se tornar um importante pesquisador no campo mais geral de estudos sobre religiões, e da Ciência da Religião, especificamente. Posteriormente até mesmo retornou como docente dos cursos de pós-graduação em Ciência da Religião na mesma universidade em que se formou nas suas duas graduações, a Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

O diálogo que se segue apresenta elementos de história do primeiro curso de Ciência da Religião do ponto de vista de um dos seus estudantes dos anos 1970, mistos com a percepção posterior desse intelectual que deixou (e continua a deixar) sua marca nessa área. O principal objetivo da entrevista é registrar narrativas sobre as primeiras reflexões e fatos históricos que aludem a profissionalização de cientistas das religiões no Brasil. Mas também muitas outras questões são postas, fruto da complexidade do pensamento e da rica história do entrevistado. Abaixo, segue uma contribuição à vários temas: história da Ciência da Religião no Brasil; história da primeira graduação dessa área e dos seus egressos; trajetória acadêmica de um destacado pesquisador das religiões brasileiro; e sobre o início institucional de pesquisas sobre religiões no Brasil por uma comunidade acadêmica, para além de iniciativas individuais. Esperamos que a leitura a seguir seja proveitosa para entender as temáticas em questão.

### ENTREVISTA

1. **Você foi um dos primeiros estudantes de graduação de Ciência(s) da(s) Religião(ões) (CR) no Brasil. Pode relatar como conheceu o curso e o que fez você ingressar nele?**

De fato, a primeira graduação em ciências da religião no Brasil aconteceu em Juiz de Fora, ainda que com uma outra nomenclatura: ciências das religiões. O Departamento de Ciências das Religiões veio bem antes, sendo criado em junho de 1969. É mesmo bem pioneiro. A graduação em si começou em meados da década de 1970, sendo o primeiro vestibular

---

\* Graduado (UNIMONTES-MG), mestre e doutorando (PUC-SP) em Ciência da Religião. Bolsista da Capes/Fudasp. Contato: matheusskt@hotmail.com . Submetido em 06/05/2018; aceito em 23/04/2019.

realizado em 1976. Eu fui, de fato, um dos primeiros alunos do curso, cujas disciplinas já cursava desde 1974, quando entrei para a UFJF, inscrito no curso de Filosofia.

Essa era uma peculiaridade daquele tempo: os alunos podiam fazer dois cursos simultâneos. A filosofia funcionava no período da manhã e as ciências das religiões no período noturno, abrigada nas instalações do Departamento de Serviço Social, no centro da cidade. O projeto era bem interessante, de autoria do grande mestre Jaime Snoek, padre redentorista, que trouxe um esboço do curso da Holanda, com modelo bem próximo da teologia, mas com abertura para outros campos.

Os professores lecionavam também, na sua maioria, no Departamento de Filosofia, e alguns eram ex-padres redentoristas, que viveram a crise do pós-concílio [Vaticano II]. Lecionavam antes no Seminário Maior dos Redentoristas, localizado no bairro da Floresta, que também acabou fechado no período pós conciliar. Foram então abrigados na UFJF, vindo a lecionar no Departamento de Filosofia. Cito alguns nomes importantes: Jaime Snoek e João Fagundes Hauck, que continuaram como sacerdotes e Vitorino Duarte e Raimundo Evangelista do Carmo, que deixaram o ministério. A eles depois se somaram outros docentes: Henrique Oswaldo Fraga de Azevedo, Wolfgang Gruen, Domício Pereira Matos, Antônio Pedro Guglielmi, Eduardo Benes de Sales, Walmor Oliveira de Azevedo, Zwinglio Mota Dias e Antônio José Gabriel.

O curso se estruturava em dois módulos, com um ciclo básico inicial<sup>1</sup>, seguido das cadeiras específicas. Dentre estas cadeiras: Ética I-II, Antropologia Religiosa, Introdução ao Mundo Bíblico I-II, Sociologia VI (Antropologia da Religião)<sup>2</sup>, Hermenêutica Bíblica I-II-III, Cristologia Bíblica, Escatologia Bíblica, Cristologia Sistemática, Eclesiologia Sistemática, História do Cristianismo I-II-III-IV, Fenomenologia do Cristianismo I-II-III-IV, Estudo Comparado das Religiões I-II, Psicologia da Religião e Filosofia da Religião I-II. Nota-se uma presença forte de cadeiras especificamente teológicas, mas já se percebe uma presença de outras disciplinas envolvendo o campo das religiões: Fenomenologia do Cristianismo, Estudo Comparado das Religiões, Filosofia da Religião, Antropologia da Religião, Psicologia da Religião.

Alguns temas de ponta eram objeto de reflexão no curso como as questões envolvendo religião e sexualidade (nos cursos de Ética ministrados por Jaime Snoek), as religiões comparadas (Henrique Oswaldo) e teologia da libertação (tema tratado na Fenomenologia do Cristianismo IV – em particular o livro de Gustavo Gutiérrez: Teologia da Libertação). Muito procurados eram também os cursos de Introdução ao Mundo Bíblico, ministrados por Wolfgang Gruen. O sistema de créditos favorecia a matrícula de alunos de outros cursos, inclusive de áreas distintas das ciências humanas. Com funcionamento noturno, eram inúmeras as matrículas, sendo as turmas sempre cheias. Cabe também ressaltar o método inovador de Gruen, na abordagem crítica do texto bíblico, um estudo também pioneiro no Brasil. Há que mencionar ainda a presença no curso do professor Antonio Guglielmi, conhecido biblista brasileiro e que foi nomeado perito conciliar no Vaticano II. Teve um papel muito importante nas famosas Conferências da *Domus Marie*, em Roma, por ocasião do concílio, que se tornaram célebres na dinâmica conciliar e na renovação do clero brasileiro<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> [Nota do entrevistado – NE] Com as seguintes disciplinas: Sociologia I, Civilização Contemporânea, Português I, Introdução à Psicologia e Introdução à Filosofia.

<sup>2</sup> [NE] Essa disciplina era sempre ministrada por algum professor do Departamento de Ciências Sociais. No meu caso, quem lecionou a disciplina foi a professora Leila do Amaral, que depois se firmou no campo da Antropologia da Religião no Brasil, com doutorado sobre Nova Era no Museu Nacional, sob orientação de Otávio Velho.

<sup>3</sup> [NE] Ver a respeito: José Oscar Beozzo. *A igreja do Brasil no Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulinas/Educam, 2005, p. 197-198. A presença de Guglielmi em Juiz de Fora foi motivo também de tensão. Ele tinha sido expulso do Departamento de Teologia da PUC-RJ, no tempo do cardeal Eugênio Sales, tendo movido processo contra a Diocese do Rio, tendo vencido a causa. Sua presença em Juiz de Fora causava

Já conhecia, por razões familiares, alguns dos docentes do curso, em particular Jaime Snoek. Quando entrei para a filosofia, em 1974, logo manifestei interesse em cursar as disciplinas de ciências das religiões. Foi um encaixe exemplar, embora exigindo um ritmo puxado de estudos, já que as aulas funcionavam nas manhãs e noites. A experiência foi muito rica e novidadeira para mim. O período era também muito favorável, um tempo politicamente difícil – ainda no tempo da ditadura militar – mas provocador. Alguns professores eram bem corajosos e suscitavam uma reflexão bem crítica e aberta. Tínhamos também, nas ciências das religiões, a presença de outros intelectuais importante, mesmo não lecionando diretamente no curso, mas muito presentes, como o pastor luterano Breno Schumann.

Como o meu ingresso foi na Filosofia, ao terminar o curso e também as disciplinas de Ciências das Religiões, isto em 1977, consegui então um certificado da Universidade atestando a minha conclusão do curso.

## 2. O que mais chamava atenção no curso de CR, positivamente, para você? E o qual foi um ponto negativo?

O que mais me chamava a atenção era a presença de certos docentes, de renome internacional, como Jaime Snoek: um nome de peso na teologia brasileira, com atuação marcante e original em alguns campos da reflexão, como a ética sexual. Vale registrar a sua presença na Revista Internacional de Teologia, *Concilium*, bem como na *Revista Eclesiástica Brasileira* (REB), com artigos corajosos e inovadores. Pude atuar bem perto deste professor, como monitor na sua disciplina de Ética Sexual, ajudando a elaborar a primeira redação de seu conhecido livro sobre o tema<sup>4</sup>. Recordo-me muito de seu curso sobre o livro de Gustavo Gutiérrez, *Teologia da Libertação*, ministrado no segundo semestre de 1975, ano do lançamento do livro deste pioneiro (Vozes, 1975). Jaime Snoek fez parte da banca de minha dissertação de mestrado em teologia na PUC-RJ, em 1982. Outro docente que exerceu importante influência na minha caminhada foi Wolfgang Gruen, que me ajudou a refletir criticamente sobre a Bíblia e pensar de forma singular a questão da religiosidade, tema que também marcou os passos de sua reflexão, tendo contribuído de forma significativa para os avanços da discussão crítica de um ensino “religioso” não confessional.

Chamo ainda a atenção para outros traços inovadores daquele período em Juiz de Fora, nas ciências das religiões. Temas importantes do estudo comparado das religiões provocavam a reflexão dos alunos, inclusive na temática das religiões afro-brasileira, que era tema dos Estudos Comparados II. Questões da fenomenologia da religião eram apresentadas aos alunos, introduzindo autores essenciais como Mircea Eliade e Rudolf Otto. E ainda Paul Tillich, que era tema essencial na filosofia da religião, sendo o seu livro sobre o tema, o manual utilizado no curso, cujo docente era Vitorino Duarte.

## 3. Como eram seus colegas em relação ao curso? O procuraram com quais expectativas? Como era o clima de formação da sua turma e de outras que conhecia?

Os alunos que cursavam ciências da religião de forma integral, eram também os mesmos que faziam filosofia. Isto só mudou depois do primeiro e único vestibular realizado para o curso, realizado em 1976, mesmo assim com poucas vagas. Lembro-me de alguns nomes, que estavam juntos nesta caminhada: Antônio José Gabriel – que depois se tornou docente no curso (psicologia da religião), Franziska Carolina Rehbein (missionária serva do Espírito Santo, que depois complementou seus estudos na teologia da PUC-RJ), sob a orientação de Mário França Miranda), Heloisa Schmitt e Ricardo Rezende (que depois atuaram como agentes de

---

certas dificuldades, como lembra o [posteriormente] citado artigo de Frederico Pieper, na página 16. Em sua atuação na UFJF teve um trabalho precioso no Conselho Universitário em favor do curso, com um empenho particular na inserção de leigos na atuação docente.

<sup>4</sup> [NE] Cuja segunda versão foi publicada pelas Paulinas: Jaime Snoek. *Ensaio de ética sexual* (1985).

pastoral em Conceição do Araguaia), bem como José Luis Fazzi e Adenilde Petrina (que foi também minha colega na filosofia, tornando-se importante líder do movimento negro em Juiz de Fora). Um pouco depois, temos também Paulo Agostinho (que agora atua como docente na PUC-MG).

O clima da formação era muito rico, com professores gabaritados, abertos e generosos. Foram tempos de aprendizado e enriquecimento. O clima da ocasião era favorável à consciência crítica e isto foi muito bom. A relação ente docentes e discentes era bem positiva. Registro também os núcleos de estudos surgidos na ocasião, inclusive num estudo sistemático da obra pioneira de Gustavo Gutiérrez sobre a teologia da libertação. Era uma época que floresciam grupos de consciência crítica, como a “Tropa Maldita”, envolvendo discentes de todo o Brasil, sob a orientação do teólogo João Batista Libânio, que acabou tornando-se meu orientador de Mestrado na PUC-RJ.

Eu e outros dois discentes do curso – Ricardo Rezende e José Luis Fazzi – fomos convidados a lecionar Formação Humana e Cristã no Colégio Cristo Redentor (Academia de Comércio). Na ocasião, o reitor – Benito Falchetto – abriu espaços importantes para uma atuação inovadora no colégio, valorizando, sobretudo, as atividades extra sala de aula, como teatro (com o método de Augusto Boal), grupos bíblicos (com os textos de Carlos Mesters), análise da conjuntura política etc. Isto foi em torno de 1976 e 1977. Muitos dos alunos tornaram-se personalidades conhecidas em vários campos de atividade.

#### 4. Como foi a reação da comunidade acadêmica sobre o curso de CR? Como era a relação com estudantes e professores de outros cursos?

A presença das ciências das religiões na cidade de Juiz de Fora teve um impacto muito importante. O traço original do curso acontecendo numa universidade pública causou repercussão. Na comunidade de Juiz de Fora, os efeitos negativos foram menores, pois a cidade – sobretudo os grupos mais críticos de atuação social – tinha uma boa receptividade para a experiência. Como era de se esperar, houve resistências bem duras em segmentos da Universidade, sobretudo na Faculdade de Direito, e em particular um de seus docentes: Almir de Oliveira. Apesar de ser um católico conhecido na cidade, este professor liderou uma campanha viva contra o curso e suas disciplinas, com argumentos bem positivistas. Em texto publicado no jornal da cidade, *Diário Mercantil*, chegou mesmo a chamar o curso de “excrescência”, argumentando contra a sua presença numa universidade pública: “Nenhuma universidade no Brasil tem essa coisa”. O artigo tinha como título: “O curso que não existe” (*Diário Mercantil*, 16/07/1977). Com base no argumento da laicidade brasileira, o professor atacava o curso, sublinhando ainda que era um curso que tinha “vergonha” de mostrar o que realmente era, ou seja, um curso de teologia. Chegava ainda a desqualificar docentes do curso, como Wolfgang Gruen, e a disciplina por ele ministrada.

Outras resistências vieram de lideranças eclesiais da cidade, em particular do arcebispo, dom Geraldo Maria de Moraes Penido, para o qual o curso significava um risco para a ortodoxia católica. Questionava também a presença de ex-padres lecionando no curso, como no caso de Antonio Guglielmi. Em documento elaborado pelo arcebispo, e encaminhado a dom Juvenal Roriz (que também se tornou arcebispo na cidade), em 03/01/1978, ele assinala: “No início, encarei com simpatia o curso, mas posteriormente, ao verificar que aquilo estava se transformando num ninho de ex-padres e elementos

contestatórios, retirei minha aprovação e tive a iniciativa de comunicar minha posição perante o Ministro da Educação...”<sup>5</sup>.

O caso registrava, assim, uma curiosa aliança entre positivistas e lideranças eclesiásticas na resistência ao curso. Isto não ocorreu sem respostas também vivas da comunidade acadêmica e intelectual. Na ocasião, eu era o representante discente do colegiado do curso, e escrevi um artigo no *Diário Mercantil* em sua defesa. Dizia: “Quero manifestar minha preocupação diante da possibilidade da eliminação do curso de Ciência das Religiões da Universidade Federal de Juiz de Fora. É lamentável que uma universidade federal não tenha autonomia para respeitar e compreender a dimensão e importância de um curso que é altamente valorizado na Europa” (Faustino Teixeira, *Ciência das Religiões, Diário Mercantil - 20/07/1977*). Tinha antes escrito uma declaração no mesmo jornal, com o título *Estudante defende curso que UFJF pode extinguir* (Faustino Teixeira, *Diário Mercantil, 13/07/1977, p. 4*), defendendo o enfoque específico do curso, sobre a religiosidade, de maneira científica e não confessional, algo bem diferente do ensino religioso.

Outras vozes da comunidade acadêmica atuaram em defesa do curso, mesmo por parte do DCE da Universidade, como Inácio Delgado. O campo da defesa ganhou expressão em jornais de circulação mais ampla, como o *Jornal do Brasil*, num artigo importante do professor de filosofia, Hilton Japiassu, em 15/07/1977. No artigo falava da ousadia da UFJF em aceitar o curso, superando o “ranço positivista” e os “preconceitos obscurantistas” presentes nas Universidades públicas até então. Fala ainda do traço “pioneiro” do curso no Brasil, de “grande envergadura de inteligência”.

Apesar de tudo, as incursões feitas pelos opositores junto ao Conselho Federal de Educação surtiram o efeito desejado, e as novas inscrições para o curso, via vestibular, foram eliminadas. Não houve mais vestibular, e o curso conseguiu se manter vivo por iniciativa louvada das gestões feitas por Jaime Snoek. As disciplinas continuaram sendo oferecidas no sistema de crédito, mas sem um curso oficializado. Novos encaminhamentos de reformulação do curso foram realizados posteriormente, com uma reforma curricular iniciada em 1980.

O Departamento de Ciência das Religiões passou por grandes dificuldades, no início da década de 1980, com uma pequena presença de corpo docente. Só mais tarde, por incentivo de Antônio Guglielmi, então chefe de Departamento, novos professores ingressaram no curso, como no caso de Walmor Oliveira de Azevedo e Zwinglio Mota Dias (que tinha saído do curso, retornando depois). E no final da década de 1980 e início de 1990, a minha entrada no curso, bem como de Pedro Ribeiro de Oliveira e Luiz Bernado Leite de Araújo. Guglielmi estava decidido a fortalecer a presença de professores leigos no curso, com encaminhamentos diversificados para o ensino da ciência da religião (denominação que vigorou por iniciativa da ação do próprio Guglielmi). Guglielmi foi um dos docentes que mais se empenhou em formar um quadro de leigos no Departamento de Ciência da Religião da UFJF. Como tinha acento no Conselho Universitária da Universidade buscou favorecer encaminhamentos neste sentido. Minha entrada na Universidade foi fruto deste seu estímulo, e de alguns outros que vieram em seguida.

E aí nasceu a especialização em Ciência da Religião, em 1991, seguida pelo mestrado, em 1993. Com o início da nova dinâmica, com a criação da especialização e o mestrado em ciência da religião, o exercício de uma formação mais aberta, plural e diversificada veio então a ocorrer. Firma-se então uma perspectiva nova, com clareza nas novas áreas de formação: diálogo inter-religioso, ciências sociais da religião e filosofia da religião. Os alunos que foram ingressando no programa puderam escolher livremente sua área de atuação, em coerência com

---

<sup>5</sup> [NE] Veja a respeito: Frederico Pieper. *Ciência da Religião na UFJF: aspectos históricos e epistemológicos* (artigo ainda inédito, no prelo da Revista *Numen*), p. 16. Ver ainda sobre o tema: Faustino Teixeira. O processo de gênese da (s) ciência (s) da religião na UFJF. *Numen*, v. 15, n. 2, jul-dez 2012, p. 535-548.

sua formação pregressa. A nossa intenção era a de que os alunos que ingressavam no programa não rompessem com sua área de inserção acadêmica original, mas que pudessem aprofundar o campo de seus estudos, agora com o enriquecimento da visão sobre a questão da religião. Um programa com professores de diversas áreas e também alunos de diversas áreas. Esse foi e tem sido um traço interessante de nosso programa.

**5. Qual era a postura dos professores da graduação dos anos 1970 com vocês, estudantes, em relação à formação em CR? Que tipo de comportamento acadêmico esperavam dos futuros formados em CR?**

O número de estudantes de CR era na ocasião muito limitado, e muitos dos que faziam o curso estavam também matriculados em Filosofia. Mas já havia certa preocupação dos docentes em aperfeiçoar nossa formação no campo das CR. Era uma reflexão ainda inicial no Brasil, e não se podia imaginar ainda a expressão que a área teria no futuro. O que havia, sim, era uma preocupação de uma formação adequada e séria, visando, sem dúvida, um tipo de atuação docente em campos relacionados ao ensino religioso. Tanto assim, que alguns de nós já começamos a lecionar a questão ainda na época de nossa graduação, como ocorreu comigo, sendo chamado a atuar como docente de Formação Humana e Cristã no Colégio Academia de Comércio, dos padres verbitas. Isto a partir de 1976.

**6. E sobre trabalho, qual era o discurso dos professores sobre o que fariam enquanto profissionais formados em CR?**

Não havia ainda, na ocasião, um discurso preciso dos professores a respeito da atuação profissional dos egressos em CR. Havia a preocupação com a formação, isso sim. Alguns dos docentes, como Wolfgang Gruen, já vislumbravam um campo de atuação dos futuros formados no âmbito do ensino religioso, numa perspectiva bem distinta da que estava em curso no Brasil. A luta em favor do reconhecimento da licenciatura em CR já começava a se esboçar.

Esse é um tema ainda em debate: a questão da profissionalização dos egressos de ciência da religião. Muitos manifestam preocupação a respeito, sobretudo tendo em vista os concursos realizados para ingresso nas Universidades ou Institutos de Ensino. Há uma preocupação discente e também docente de favorecer o reconhecimento da titulação alcançada. Como também cresceram enormemente os cursos de ciências da religião no Brasil, por todo canto, abrem-se novos caminhos de ingresso aos alunos, com concursos realizados com regularidade.

**7. Existia alguma conexão entre CR e Ensino Religioso no discurso da comunidade envolvida com o curso? Se sim, qual e como era?**

Nos primeiros anos do curso de ciências das religiões, sobretudo com a presença e influxo de Wolfgang Gruen, a preocupação em distinguir ciências das religiões e ensino religioso era bem nítida. A ênfase recaía sobre o estudo objetivo das religiões, bem como sobre a religiosidade, ou seja, a dimensão de abertura do ser humano ao horizonte mais amplo da transcendência ou do Mistério. Não se excluía a hipótese de formar docentes visando sua presença no ensino religioso, mas a perspectiva era de abertura ao campo plural, não se fixando, de forma alguma, numa perspectiva confessional. Essa sensibilidade foi sempre marcante ao longo dos anos. Foram feitas iniciativas no âmbito de aperfeiçoamento de docentes que atuam no ensino religioso na região, mas sempre num horizonte de ampliação do olhar.

**8. Ainda sobre atuação profissional, era restrita a educação, ou haviam disciplinas ou formações extracurriculares (como palestras) que já apontavam outras formas de trabalho para formados em CR? Chegou a trabalhar ou conhecer colegas do curso de CR que trabalharam em outras áreas fora da educação?**

A meu ver, todo o currículo de ciências da religião, em Juiz de Fora, estava fundamentalmente direcionado para a teologia. Não conheço casos, pelo menos daqueles alunos que se formaram em Juiz de Fora, que atuaram fora da educação. Isso explica o fato de que vários dos egressos das primeiras turmas acabaram dedicando-se ao estudo da teologia, ou então atuando diretamente na pastoral. Posso citar exemplos: eu e Franziska Carolina fizemos nossa complementação teológica na PUC do Rio, dedicando-nos em seguida ao trabalho teológico. A PUC-RJ exigia, na ocasião, uma carta do bispo local – que era dom Geraldo – para o ingresso no Mestrado. Franziska foi primeiro, tendo sido acolhida pelo professor Mário de França Miranda (SJ). O seu doutorado teve como tema: Salvação no cristianismo e nos cultos afro-brasileiros (publicado depois em livro nas edições Loyola, em 1985). No meu caso, assim que terminei as duas graduações (filosofia e ciências das religiões), em 1977, tinha a intenção de fazer o mestrado em sociologia da religião na USP. Isto não foi possível em razão da morte do pretendido orientador, Duglas Teixeira Montero. Por incentivo de João Batista Libânio, acabei decidindo pelo mestrado em teologia na PUC-RJ, mas precisava da carta de indicação do bispo de Juiz de Fora. Não tendo conseguido esse documento, por rejeição do arcebispo, o diretor da teologia na ocasião, pe. Álvaro Barreiro, aceitou cartas que consegui junto a sacerdotes da pastoral de Juiz de Fora, atestando minha atuação na cidade. Pude assim me encaminhar também na teologia, fazendo o mestrado na PUC-RJ e depois o doutorado na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Ou seja, dois casos de egressos das ciências das religiões que se encaminharam para a teologia<sup>6</sup>. Com respeito a outros egressos, posso citar os casos de Heloisa Schmitt e Ricardo Rezende. A primeira, depois que terminou filosofia e ciências das religiões, foi trabalhar como agente de pastoral na diocese de Conceição do Araguaia. Depois de muitos anos, retornou para Belo Horizonte onde conseguiu trabalho junto à prefeitura (ligado à Assistência Social). Com respeito ao Ricardo Rezende, com base na formação em ciências das religiões (embora também tivesse formado em filosofia, na mesma UFJF), foi ordenado padre, vindo a atuar em Conceição do Araguaia, também por muitos anos. Depois retornou ao Rio de Janeiro, fazendo concurso para a Faculdade de Serviço Social na UFRJ, onde ainda atua como docente. No caso de Adenilde Petrina, também formada em filosofia e disciplinas de ciências das religiões, atuou por anos como funcionária da biblioteca dos padres redentoristas, e depois firmou-se nos trabalhos do movimento negro no bairro Santa Cândida, atuando também como professora de História na rede municipal. Com respeito a Antônio José Gabriel, ele formou-se em filosofia e também ciências das religiões. Seguiu sua formação em teologia, também na PUC-RJ, doutorando-se ali. Ordenou-se posteriormente, vindo a atuar – até hoje – na Diocese de Leopoldina. Outro egresso, Paulo Agostinho Nogueira Baptista, estava ligado à Congregação dos Redentoristas. Desligou-se depois da Congregação, completando sua formação – mestrado e doutorado – no PPCIR [Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião] da UFJF, vindo depois a atuar como docente na Cultura Religiosa e Ciências da Religião na PUC-MG, onde está até hoje.

Há que recordar que com respeito às Ciências das Religiões não havia propriamente um diploma, como no caso do curso de Filosofia, mas um certificado conferido pelo Departamento de Assuntos e Registros Acadêmicos (DARA). Não era tarefa fácil para o aluno conseguir articular todas as disciplinas de modo a cumprir a creditação necessária para a

<sup>6</sup> [NE] Nos dois casos, a atuação se deu no magistério teológico: eu na PUC-RJ e na Universidade Santa Úrsula (primeiramente na Cultura Religiosa e depois na Teologia), e irmã Franziska no Instituto de Teologia de Ilhéus, por 10 anos (1986-1990).

conclusão do curso. Sobretudo no caso dos alunos que faziam duas graduações simultâneas. Vale recordar que vestibular mesmo para Ciências das Religiões só aconteceu uma vez, e os alunos acabaram sendo encaminhados para outros cursos ao longo do processo, já que houve suspensão de novo vestibular<sup>7</sup>. Não tenho dados disponíveis para saber quais alunos conseguiram concluir totalmente o curso, como no meu caso, completando as 2.200 horas-aula indicadas na grade curricular. Pode ser que em alguns casos, o cumprimento não tenha ocorrido. É o caso de se examinar caso por caso, conferindo os alunos que conseguiram o Certificado de conclusão junto ao DARA.

**9. Após se formar, quais atividades remuneradas (empregos, concursos, serviços autônomos) você realizou em que a formação da graduação em CR da UFJF foi um fator para a admissão e/ou sucesso profissional?**

No meu caso particular, ainda no período que estava fazendo a graduação em ciências das religiões, fui contratado como professor do colégio Academia de Comércio (dos padres Verbitas), atuando como docente de Formação Humana e Cristã. Isto aconteceu entre os anos de 1976 e 1977. Neste trabalho na Academia, atuaram comigo, como docentes, outros alunos de Ciências das Religiões, Ricardo Rezende e José Luis Fazzi<sup>8</sup>. Depois de concluída as duas graduações, segui para o mestrado em Teologia na PUC-RJ, sob a orientação de João Batista Libânio. Ainda em 1978 fui contratado como professor de Cultura Religiosa na PUC-RJ e teologia, na Universidade Santa Úrsula. Após o doutorado, continuei o trabalho de docência em teologia nas duas universidades até 1992, quando então firmei residência em Juiz de Fora, para atuar na UFJF como professor de Ciência da Religião. O meu concurso para a UFJF aconteceu no final de 1989. De 1989 a 1992 mantive a docência em Juiz de Fora e no Rio, só assumindo a dedicação exclusiva na UFJF em 1992.

**10. Como foi a experiência nos empregos, cargos ou serviços remunerados realizados enquanto formado em CR? Quais foram as reações a sua atuação específica?**

A experiência foi sempre muito positiva. Já em Juiz de Fora, antes mesmo de me formar, o trabalho de Formação Humana e Cristã na Academia de Comércio foi muito exitoso, contando com o grande apoio do então reitor do colégio, pe. Benito Falchetto. Depois de formado, no trabalho de docência em cultura religiosa e teologia, no Rio de Janeiro, foi também muito rico, abrindo um leque fundamental de experiência. Tudo veio desabrochar no trabalho do PPCIR na UFJF, assumindo a responsabilidade de ajudar a criar os cursos de especialização, mestrado e doutorado em ciência da religião. Atuei como coordenador destes cursos desde a sua criação, isto por dez anos seguidos. Não posso negar que em situações particulares, quando então atuei no Conselho Universitário da UFJF, podia sentir a presença de preconceitos com relação ao nosso curso de ciência da religião. O ranço positivista ainda se manteve presente por algum tempo, até que o programa se firmou na Universidade. Há que lembrar que o primeiro doutorado criado na UFJF foi o de Ciência da Religião. O nosso mestrado também foi um dos primeiros. Foi o primeiro programa da Universidade que alcançou a nota 5 no processo de avaliação da CAPES.

**11. Formou-se em outros cursos? Se sim, pode relatar quais diferenças observou em relação às suas diferentes titulações e suas respectivas atuações no mercado de trabalho?**

---

<sup>7</sup> [NE] Frederico Pieper. Ciência da Religião na UFJF, p. 9 e 12. Em seu precioso artigo, Frederico assinala que houve dois processos seletivos (vestibulares). Há que investigar isso. Na minha lembrança, houve apenas um único vestibular, em 1976.

<sup>8</sup> [NE] No caso de José Luis Fazzi, depois que ele se formou em filosofia e também ciências das religiões (se não me engano), veio a atuar na área de educação em Coronel Fabriciano e depois em Belo Horizonte.

Não, minha formação foi específica em filosofia, ciências das religiões e teologia. Atuei sempre nestas áreas. Há que lembrar, porém, que meu contato duradouro com o Instituto de Estudos da Religião (ISER-RJ), proporcionou uma abertura inter-disciplinar fundamental na minha vida. A queda pelas ciências sociais, em particular a antropologia, sempre esteve junto. Tenho publicações específicas que indicam esta presença na minha formação, como os livros que organizei em torno do campo religioso brasileiro. Vejo como essencial este tipo de relação. A meu ver, o docente de ciências da religião não pode ficar restrito a seu campo. A ampliação do olhar, com o aporte de outras vinculações, torna-se essencial para criar a formação propícia para o trabalho neste nosso campo tão plural. Este talvez seja um traço positivo das ciências da religião, que comporta nos seus próprios quadros esta presença diversificada, tanto no âmbito docente como discente.

**12. O que mais gostaria de abordar sobre a atuação no mercado de trabalho para cientistas das religiões do ponto de vista de quem cursou a primeira graduação em CR do Brasil?**

Essa é uma questão que frequentemente “atormenta” os alunos que estão fazendo a graduação e a pós-graduação em Ciência da Religião. Talvez seja o fator mais difícil para eles na hora de ter que decidir em favor deste encaminhamento. Em Juiz de Fora estamos sempre diante deste embate: o aluno que está fazendo o bacharelado em ciências humanas, quando precisa fazer sua opção sequencial, em favor ou não da ciência da religião, se vê diante desta difícil decisão. E o que pesa, sobretudo, é o horizonte de trabalho. Eu que acompanhei esse processo, verifico que os primeiros alunos da pós-graduação, que cursaram conosco a especialização e o mestrado, conseguiram sua inserção no mercado de trabalho, junto às faculdades particulares. Muitos ainda estão integrados nestas faculdades, atuando em disciplinas da área de humanas. Com o passar do tempo, esse espaço se esgotou, e está muito mais complexa a questão da inserção no mercado de trabalho. Alguns conseguiram aprovação em Institutos Federais de Educação, com êxito, mas outros não, estando ainda em busca de inserção profissional. É verdade que com o crescimento dos programas de ciências da religião pelo Brasil abrem-se novos postos de trabalho, mas com concorrência dura nos processos seletivos. Basta lembrar o meu caso. No processo seletivo para a minha vaga docente foram mais de 20 concorrentes para a mesma vaga, e todos com doutorado. Vejo então como campo de atuação para os egressos em ciências da religião: as faculdades particulares e públicas, bem como os Institutos Federais de Educação ou ONGs. E também as inserções nas cadeiras de Ensino Religioso, ou mesmo outros campos das Humanidades, nas vagas abertas para a docência em âmbito Municipal ou Estadual. Fora deste campo institucional, em outras áreas de pesquisa acadêmica, é mais raro ver as inserções, mas não é de todo impossível.

## Entrevista com Paulo Agostinho Nogueira Baptista sobre sua experiência como egresso da primeira graduação de Ciência da Religião no Brasil

Interview with Paulo Agostinho Nogueira Baptista about his Experience as Alumnus of the First Undergraduate Course of Religious Studies in Brazil

Matheus Oliva da Costa\*

### CONTEXTUALIZAÇÃO

O ano de 1969 marca o início institucional da Ciência da Religião no Brasil, na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), o que criou as bases para o que se tornou o primeiro curso de graduação dessa área nesse país. Contudo, pouco se tem registrado deste marco histórico, e menos ainda se escreveu do ponto de vista dos discentes egressos de tal contexto. A presente entrevista, realizada por email, vem contemplar esse vazio.

O entrevistado, Paulo Agostinho Nogueira Baptista, é um egresso da UFJF que cursou todas as disciplinas da primeira graduação em Ciência da Religião durante o final dos anos 1970, enquanto se formava em Filosofia, e narra um pouco sobre isso em nossas páginas. Posteriormente, ele fez também graduação em Teologia pela PUC-Minas, bem como mestrado e doutorado em Ciência da Religião nessa área na UFJF. Desde 2012 é docente do mestrado em Ciências da Religião da PUC-Minas. Apesar da rica trajetória como professor, que também merece registro, nesta entrevista as perguntas foram feitas para entender o contexto das primeiras aplicações profissionais de cientistas das religiões no Brasil que vivenciaram a primeira graduação em Ciência da Religião do Brasil na década de 1970. Então o entrevistado respondeu as perguntas na perspectiva de um egresso daquele curso. Mesmo não se formando oficialmente, com as disciplinas cursadas já citadas, o que aprendeu teve forte impacto em sua vida, e sua trajetória está intimamente ligada à Ciência da Religião, algo lembrado por outros importantes nomes dessa área no Brasil.

Abaixo, segue uma contribuição a vários temas: história da Ciência da Religião no Brasil; história da primeira graduação dessa área e dos seus egressos; trajetória acadêmica de um destacado pesquisador das religiões brasileiro; e sobre questões profissionais e mercadológicas que os cursos e os formados em Ciência da Religião precisam pensar. Dessa forma, esperamos que a leitura a seguir seja proveitosa para entender as temáticas em questão.

### ENTREVISTA

1. Você foi um dos primeiros estudantes de graduação de Ciência(s) da(s) Religião(ões) (CR) no Brasil. Pode relatar como conheceu o curso e o que fez você ingressar nele?

---

\* Graduado (UNIMONTES-MG), mestre e doutorando (PUC-SP) em Ciência da Religião. Bolsista da Capes/Fudasp. Contato: matheusskt@hotmail.com . Submetido em 06/05/2018; aceito em 23/04/2019.

Naquele contexto não havia clareza sobre as Ciências da Religião e muito menos se visualizava que essa seria uma graduação para a formação docente do Ensino Religioso, apesar de ser uma das intenções de seus fundadores. O contexto de minha entrada na universidade se deu por pretender seguir o sacerdócio católico. Havia duas opções: fazer vestibular para Filosofia ou Ciência da Religião. Optei pelo vestibular em Filosofia e fazer todas as disciplinas de Ciência da Religião como optativas, pois o curso era basicamente oferecido à noite. E foi uma grata surpresa fazer as disciplinas oferecidas, especialmente ter sido aluno de Wolfgang Gruen, que foi inovador ao conceber a diferença entre Catequese e Ensino Religioso. Isso marcou para sempre minha condição docente desse componente curricular.

**2. O que mais chamava atenção no curso de CR, positivamente, para você? E o qual foi um ponto negativo?**

Primeiramente, foi estudar sobre o fenômeno religioso numa universidade federal, tendo como colegas alunos de diversos cursos, que também buscavam as disciplinas como optativas. O debate era muito interessante com alunos de Direito, Engenharia, Medicina, das licenciaturas, e muitos outros cursos. Depois, foi a abordagem crítica, aberta e dialogal. Estudar essas questões religiosas ao lado do curso de Filosofia foi bem desafiante. A Filosofia alimentava o questionamento e oferecia condições teóricas para a crítica. A Ciência da Religião olhava o fenômeno não de forma apologética, mas também crítica, com novos horizontes e uma epistemologia pluralista. Se havia um ponto negativo, era e foi a “cassação” da graduação, em pleno processo, obrigando os alunos que haviam feito o vestibular nesse curso a se transferirem para outro, e boa parte optou pela Filosofia.

**3. Como eram seus colegas em relação ao curso? O procuraram com quais expectativas? Como era o clima de formação da sua turma e de outras que conhecia?**

O grupo que fez o vestibular para Ciência da Religião, pela primeira e única vez oferecido no final de 1976, para início das aulas em 1977, era pequeno, pois havia apenas 10 vagas. E como existiam algumas disciplinas comuns com Filosofia, acabávamos nos encontrando muito. Mas em Ciência da Religião se matriculavam também alunos dos diversos cursos da UFJF que buscavam disciplinas optativas e que consideravam interessantes matérias como Introdução ao Mundo Bíblico, Estudo Comparado das Religiões, Psicologia da Religião, Filosofia da Religião... Lembro-me que todos se surpreendiam com as abordagens oferecidas, longe de qualquer postura confessional, mesmo que muitos professores fossem padres e pastores. Mas antes do vestibular, o curso já funcionava. Os alunos entravam pela Filosofia. Dentre os alunos, efetivamente da primeira turma, se destaca um dos grandes pesquisadores das Ciências da Religião no Brasil: Faustino Teixeira, que foi coordenador do PPCIR.

**4. Como foi a reação da comunidade acadêmica sobre o curso de CR? Como era a relação com estudantes e professores de outros cursos?**

O principal mentor do curso, Pe. Jaime Snoeck, professor de ética, também criador dos cursos de Serviço Social e de Filosofia, era um intelectual muito respeitado na universidade e na sociedade de Juiz de Fora. Nesse sentido, a reação era positiva. Certamente, lembro-me de três professores de Filosofia que eram radicalmente contra o curso. Também alguns professores da Educação, quando eu fiz disciplinas pedagógicas para a Filosofia, manifestavam alguma resistência às Ciências da Religião. Havia gente do Direito que lutou e participou do processo que levou ao encerramento da graduação.

**5. Qual era a postura dos professores com vocês em relação à formação em CR? Que tipo de comportamento acadêmico esperavam dos futuros formados em CR?**

Para os professores do curso também era uma novidade lecionar tais disciplinas na UFJF. A grande maioria era formada em Teologia e Filosofia. E tiveram que construir outro horizonte epistemológico e estudar questões que não conheceram em sua formação. Nesse sentido, o curso foi um processo de construção. Apesar de Gruen visualizar nas Ciências da Religião, desde a sua criação, a perspectiva da formação do docente de Ensino Religioso, creio que a maioria de professores e estudantes não tinha essa visão.

**6. E sobre trabalho, qual era o discurso dos professores sobre o que fariam enquanto profissionais formados em CR?**

Como disse anteriormente, não havia um horizonte profissional. Não me lembro de nenhum professor abordando essa questão. Alguns alunos eram seminaristas. E havia mulheres que talvez pensassem em lecionar e que acabaram tituladas em Filosofia e atuando nessa área. Mas não duvido que alguns ou algumas colegas tenham também lecionado Ensino Religioso. E não tenho dúvida que, se trilharam esse caminho, a formação em Ciências da Religião ajudou muito. Pelo menos para mim foi fundamental.

**7. Existia alguma conexão entre CR e Ensino Religioso no discurso de toda comunidade envolvida com o curso? Se sim, qual e como era?**

A única conexão com o Ensino Religioso – ER era o professor Wolfgang Gruen. Ele lecionava uma disciplina que não tratava do ER: Introdução do Mundo Bíblico. Mas sua abordagem, metodologia e pedagogia, inclusive os exemplos que dava como professor de Ensino Religioso em São João Del Rei, na mesma época, foram fundamentais para todos, especialmente para mim. Quando deixei o seminário, cinco anos depois de terminar o curso, tinha clareza sobre lecionar e o que lecionar: Ensino Religioso. E estou nessa prática docente há 33 anos na universidade, com a disciplina Cultura Religiosa, e de lecionar mais de 20 anos no Ensino Fundamental e Médio.

**8. Ainda sobre atuação profissional, era restrita a educação, ou houve disciplinas ou formações extracurriculares (como palestras) que já apontavam outras formas de trabalho para formados em CR? Chegou a trabalhar ou conhecer colegas do curso que trabalharam em outras áreas fora da educação?**

O horizonte profissional não era claro para os estudantes do curso. Não houve atividades ou palestras sobre essa questão. Conheço poucos colegas que se tornaram professores dessa área de Ensino Religioso e Cultura Religiosa, pois o contato com a maioria e não saberia informar o que fizeram e sobre a sua atuação profissional. Tenho um grande amigo, mas agora do mestrado e doutorado em Ciências da Religião que foi selecionado, especialmente por essa formação, e atua na área de Estudos Brasileiros e é frequentemente recrutado para tratar de questões de segurança de estado e relações internacionais.

**9. Após se formar, quais atividades remuneradas (empregos, concursos, serviços autônomos) você realizou? Em que a formação da graduação em CR da UFJF foi um fator para a admissão e/ou sucesso profissional?**

Terminado o curso de Filosofia e Ciência da Religião, ainda seminarista, segui o caminho da formação sacerdotal, fiz o noviciado e depois a graduação em Teologia. Mais tarde, em 1997, prestei concurso para o mestrado em Ciência da Religião, na própria UFJF, e não tenho dúvida que a formação que recebi foi fundamental para ter conseguido uma das primeiras colocações, assim como também obtive tal resultado na seleção para o doutorado, em 2002. Em 2012 fiz o concurso para professor do PPG em Ciências da Religião da PUC Minas e também tive êxito. As raízes da minha formação de graduação me acompanham e fundamentam minha formação e prática docente.

**10. Como foi a experiência nos empregos, cargos ou serviços remunerados realizados enquanto formado em CR? Quais foram as reações a sua atuação específica?**

Como professor de Ensino Religioso e Cultura Religiosa, há mais de 30 anos, considero que tal realização e sucesso se devem à formação recebida e construída. Se eu considerasse apenas a formação em Ciências da Religião, a base teórica foi muito importante, especialmente para as disciplinas que assumi na universidade, como Cultura Religiosa, que foram inicialmente meu campo de atuação mais forte. Para o Ensino Religioso contribuiu também, embora tivesse que fazer aprofundamentos que aquela proposta de curso da época não trazia. Outra fonte de formação fundamental foi a pedagógica, mas que não era oferecida no currículo de Ciências da Religião. Essa eu a tive na licenciatura em Filosofia. Porém, esse campo didático-pedagógico era pensado para o Ensino Médio e não para as séries do Ensino Fundamental. Como costuma acontecer, tive que aprender fazendo, com alunos do 5º, 6º, 7º, 8º, e 9º. anos. Considero, portanto, que a minha experiência profissional foi muito bem desenvolvida e acolhida pela formação que tive. E não posso deixar de dizer e repetir que, especialmente, ter sido aluno de Wolfgang Gruen foi fundamental para isso.

**11. Formou-se em outros cursos? Se sim, pode relatar quais diferenças observou em relação às suas diferentes titulações e suas respectivas atuações no mercado de trabalho?**

Sim. A última graduação foi em Teologia. Depois fiz uma especialização em Filosofia da Religião, mais o mestrado e doutorado em Ciência da Religião. Por fim, fiz o pós-doutorado em Demografia. Há claramente diferença entre Filosofia, Ciência da Religião e Teologia. Creio que a criticidade da Filosofia e a abertura da Ciência da Religião me ajudaram a fazer um curso de Teologia melhor, mas dialogal. E posso dizer que toda essa formação foram fundamentais na minha atuação profissional, não só como professor e pesquisador, mas também com diretor acadêmico, editor e diretor de uma editora.

**12. O que mais gostaria de abordar sobre a atuação no mercado de trabalho para cientistas das religiões do ponto de vista de quem cursou a primeira graduação em CR do Brasil?**

Do ponto de vista de quem cursou a primeira graduação em CR no Brasil, que durou muito pouco, posso afirmar que o avanço da pesquisa em Ciências da Religião foi enorme, especialmente a partir do final dos anos de 1970, com destaque para os anos de 1990 e 2000. A visão epistemológica amadureceu muito, mas precisa continuar a avançar. Descobriu-se a vocação das CR para a formação de um importante profissional da educação: o docente de Ensino Religioso. Um Ensino Religioso não confessional, laico, formador de uma dimensão fundamental para os educandos: os horizontes de sentido para a construção de um projeto de vida de qualidade. Conheço profissionais docentes, formados em Ciências da Religião, que atuam no campo da comunicação, que são muito procurados para entrevistas e análises, inclusive chamados para refletir sobre segurança de estado e mediação em conflitos político-

Entrevista com Paulo Agostinho Nogueira Baptista sobre sua experiência como egresso da primeira graduação de Ciência da Religião no Brasil

religiosos, como no exemplo que dei anteriormente. E ainda há muito caminho profissional a ser conquistado e criado.

## Entrevista com Wolfgang Gruen sobre sua experiência com a primeira graduação de Ciência da Religião no Brasil

Interview with Wolfgang Gruen about his Experience as Alumnus of the First Undergraduate Course of Religious Studies in Brazil

Matheus Oliva da Costa\*

### CONTEXTUALIZAÇÃO

Hoje é cada vez mais frequente no Brasil a ligação entre ensino religioso escolar e Ciência da Religião (em suas variadas nomenclaturas), seja em artigos acadêmicos, seja em textos mais popularizados. No entanto, pouco tem se registrado e refletido sobre como essa associação começou. Até poucas décadas, não existia essa relação, mesmo internacionalmente.

Após a Segunda Guerra (1939-1945), especialmente desde a década de 1970, em países com crescente pluralidade cultural religiosa onde há tradição de debates seculares e de Ciência da Religião institucionalizada, têm sido pensadas novas formas de *educação religiosa* (*religious education*) mais adequadas à nova situação social secular e plural. É o caso da Alemanha, Dinamarca, Espanha, Inglaterra ou Suíça, para citar alguns exemplos. Muitas vezes, essa nova educação sobre religiões tem base e referência na Ciência da Religião (cf. USARSKI, 2007; JENSEN, 2008, ALBERTS, 2010; SCHREINER, 2013; DÍEZ DE VELASCO, 2016).

Veremos nessa entrevista que, paralelo a esse desenvolvimento, entre a década de 1960 e 1970 um autor começou a pensar uma nova visão e prática sobre o Ensino Religioso. Trata-se de Wolfgang Gruen, nascido em 1927 na Alemanha e residente no Brasil desde 1940. Formado no Instituto Salesiano de Pedagogia e Filosofia (Seminário Maior, Lorena-SP) entre 1944-1949 e no Instituto Teológico Pio XI (Seminário Maior, Lorena-SP, 1950-1953), tem também Licenciatura Plena em Letras Anglo-Germânicas (1969-1972) e convalidação em Filosofia pela Faculdade Dom Bosco (1970-1971). Foi professor da primeira graduação em Ciência da Religião no Brasil, na ocasião, em modalidade bacharelado, durante a década de 1970 na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Recebeu em 2006 o título de Doutor *honoris causa* em Teologia e Ciências Bíblicas pela Università Pontificia Salesiana de Roma.

Sua nova visão foi elaborada com experiências e leituras ao mesmo tempo latino-americanas e europeias. Com essas bases interculturais e internacionais ele apresentou uma questão inédita no Brasil: a ruptura entre a catequese e o Ensino Religioso escolar. Com isso, lançou nova luz para o Ensino Religioso, que passou a desenvolver sentidos próprios na educação básica, sobretudo, pública.

Realizada por email, na presente entrevista ele responde a alguns aspectos até então pouco explorados sobre sua visão do Ensino Religioso e da Ciência da Religião, para além dos pontos teóricos já expostos há alguns anos (GRUEN, 1976; 1996, e muitos outros). O principal aspecto, que é o objetivo da entrevista, seria registrar sobre as primeiras reflexões e fatos históricos que aludem à profissionalização de cientistas das religiões no Brasil – pois, segundo o que este autor escreveu já em 1976, seriam estes os docentes adequados para este novo

---

\* Graduado (UNIMONTES-MG), mestre e doutorando (PUC-SP) em Ciência da Religião. Bolsista da Capes/Fudasp. Contato: matheusskt@hotmail.com . Submetido em 06/05/2018; aceito em 23/04/2019.

ensino religioso escolar, distinto da catequese. Consequentemente, vieram à tona questões sobre a relação entre Ciência da Religião e Ensino Religioso em escolas de Educação Básica. Importante lembrar: trata-se do primeiro autor no Brasil, e provavelmente do mundo, que começou a pensar essa relação.

## ENTREVISTA

### 1. Pode relatar como conheceu a área específica de Ciência(s) da(s) Religião(ões) (CR)? Como foi o primeiro contato com a área?

Desde meu tempo de pós-noviço salesiano (1944), tenho interesse especial pelo panorama multiforme da religião. Não fiz nenhum curso que tivesse isso por objeto, mas passei a estudar a área por minha conta. Em 1950, no curso de Teologia, tivemos uma disciplina propedêutica chamada Apologética: visava estabelecer uma ponte entre razão e fé – ciências humanas, e teologia. Foi bem interessante; fiz um caderno especial de apontamentos, enriquecido com pesquisas, roteiros e reflexões pessoais. Foi minha primeira imersão em ciências da religião. O curso de Teologia enriqueceu meus conhecimentos, principalmente do cristianismo com seus diversos ramos, do judaísmo e, naturalmente, da Bíblia, base dessas duas religiões. Nos anos 1960, já padre, em São João del-Rei, Minas Gerais, tive ocasião de alargar e aprofundar esses conhecimentos, graças a meus encontros com pessoas de outros credos, várias delas com intuito de conhecerem a religião católica. Consequência: o bispo da diocese me nomeou responsável pelo Departamento Diocesano de Defesa da Fé. Dediquei-me ao estudo das religiões em geral, com ênfase na Sociologia e Psicologia da Religião. Em todo esse tempo, não tive contato com nenhum curso específico de Ciências da Religião.

### 2. Quais motivos o levaram a compor o quadro inicial de uma graduação em CR?

Foi uma situação fortuita. Recém ordenado padre (1953), fui destinado a trabalhar em São João del-Rei, onde os salesianos tinham acabado de fundar a Faculdade Dom Bosco (FDB) de Filosofia, Ciências e Letras, inicialmente pensada para a formação dos nossos professores salesianos; pouco depois acolheu outros candidatos (em 2002 tornou-se um setor da Universidade Federal de São João del-Rei). Junto com outras disciplinas do Departamento de Letras, couberam-me Cultura Religiosa na Faculdade, e Ensino Religioso em algumas turmas do Ginásio que lá funcionava; bem como, a partir de 1959, o curso de Catequética para os nossos estudantes de Filosofia. Eu tinha estudado Catequética na Filosofia e na Teologia; mas o enfoque, tanto num como no outro, não me satisfiz: com ajuda da boa biblioteca da Faculdade, voltei a ser autodidata. Naquele tempo, Ensino Religioso era sinônimo de Catequese na escola.

Agora posso responder à sua pergunta. Na Cultura Religiosa da nossa Faculdade, um ano era destinado à Introdução Bíblica: Antigo Testamento e Novo Testamento, um semestre cada. Havia um problema: no programa costumeiro, era uma disciplina árida, com informações sobre as línguas bíblicas, geografia e história da Palestina e das regiões vizinhas, gêneros literários da bíblia – enfim, muita informação, mas pouco contato com a bíblia. Modifiquei o conteúdo da disciplina: estudamos os escritos bíblicos dentro da história e geografia cultural de Israel, continuamente às voltas com povos mais fortes. A novidade foi bem acolhida, fazendo com que eu recebesse convites para palestras e cursos intensivos em outros seminários e faculdades.

Um dos convites, em 1969 ou 1970, foi da UFJF. Lá estava o padre Jaime Snoek, redentorista holandês radicado no Brasil havia muitos anos. Era homem de grande cultura, professor de teologia moral dos mais conceituados no Brasil, autor de livros e artigos de nível universitário. O Pe. Jaime era o “pai” da Faculdade de Serviço Social na UFJF; depois, começou a organizar

um curso de Ciências da Religião. Para a área dos livros sagrados, com ênfase na Bíblia, tinha convidado um professor do Rio, Doutor em Sagrada Escritura, membro de um grupo que fazia escavações na Palestina. Era competente, mas faltava-lhe comunicação com os estudantes. Depois de poucas aulas, os alunos não o toleravam mais – pela programação pesada, pouco motivadora para iniciantes, e por sua empáfia. O impasse chegou aos ouvidos da Reitoria, e o Pe. Snoek teve que encontrar outro professor. Procurou-me, conversamos, apresentei-lhe detalhes do enfoque, conteúdo e método. Inicialmente, fui convocado como professor visitante; depois, como auxiliar de ensino, por falta de títulos (os estudos seminarísticos de Teologia ainda não eram convalidados na época). Os estudantes mostraram-se interessados e satisfeitos; nos anos 1970-1981 (quando me aposentei), criou-se um clima muito bom entre nós. Foi meu primeiro contato com o Departamento de Ciências da Religião na UFJF.

### **3. Pode falar sobre qual era o perfil dos egressos e o que os instigou a entrar no curso?**

Meu contato com a área era muito reduzido. Transferido para Belo Horizonte em 1975, eu ainda dava algumas aulas até 1976 ou 77, não me lembro, na FDB de São João del-Rei; bem como, na Universidade Católica de Minas Gerais (que ainda não era Pontifícia). Em Juiz de Fora, eu só ficava dois dias da semana. Minhas aulas eram na cidade, como as do Serviço Social, e de noite; as demais aulas, todas diurnas, eram no campus, na periferia. Por isso, tinha pouco contato com os colegas, com as outras turmas e mesmo com a reitoria. Diante disso, não saberia dizer qual era o perfil dos egressos. Quando terminavam o curso comigo, eu não tinha mais contato com eles. Também não sei o que os instigou a entrar no curso de Introdução ao Mundo Bíblico. De fato, a minha disciplina era também um dos opcionais para alunos de outros cursos. As vagas eram 40, mas sempre havia mais gente do que isso, por interesse pela matéria, que participavam como ouvintes. Certa vez, a secretaria se cansou de ter tantos excedentes; exagerando, abriu 100 vagas para essa disciplina; tivemos 106 alunos. Todos os anos, os de Ciências da Religião eram minoria. Os do “opcional” geralmente tinham vontade de saber mais sobre a bíblia, e de maneira sistemática: eram cristãos de várias Igrejas, mas havia também judeus, budistas, ateus. E todos se mostraram muito interessados e satisfeitos. Eu teria muitas histórias a contar sobre meu tempo em Juiz de Fora.

### **4. Como era a relação com seus colegas docentes? Qual era sua formação acadêmica? Quais eram os pontos convergentes e divergentes entre vocês?**

Dos colegas docentes, só com dois eu me encontrava habitualmente: Pe. Jaime e um pastor presbiteriano, profundamente ecumênico, Pr. Domicio, que lecionava teologia sistemática, importante para se compreender o cristianismo. Não saberia dizer qual foi sua formação acadêmica; sei que era pessoa competente. Nós dois ficávamos hospedados com os redentoristas. Não havia divergências entre nós.

### **5. Como foi a reação da comunidade acadêmica sobre o curso de CR? Como era a relação com estudantes e professores de outros cursos?**

Como disse, infelizmente eu não me encontrava com professores e alunos de outros cursos. Só tenho um episódio que merece ser mencionado. Não me lembro em que ano, nas férias, um professor do Departamento de História publicou, num jornal de Juiz de Fora, um breve artigo, muito agressivo contra Ciências da Religião. Uma pessoa amiga me enviou um recorte do artigo, para meu conhecimento. Lembro-me de duas acusações: que todos os alunos passavam de ano, e que as aulas seriam um verdadeiro panamá, bagunçadas. Tomei as acusações para mim, e preparei um longo relatório sobre minhas aulas e seu ambiente. Logo no início do semestre seguinte, pedi uma audiência com o Chefe do Departamento e lhe

entreguei meu relatório. Confirmei que na minha disciplina todos passavam, a não ser, em casos raríssimos, por falta de frequência; e expliquei: meu objetivo não é reprovar, mas que os alunos tirem proveito do curso; se alguém apresentar um trabalho fraco, ou fizer uma prova pouco satisfatória, eu converso com ele, explico o porquê daquela nota, e lhe dou outra chance. O Chefe do Departamento mostrou-se plenamente de acordo. Quanto ao Panamá nas aulas, eu disse que, na minha aula, nunca tivemos isso; pelo contrário, há muito interesse e participação tranquila. Ele achou conveniente que eu conversasse com o Reitor da Universidade, que se mostrou igualmente satisfeito com as explicações e elogiou o trabalho que estava sendo feito. Eu não esperava o desfecho do caso: pouco tempo depois, o dito professor do artigo entrou na sala durante a minha aula, pediu permissão para uma rápida conversa, e gentilmente me ofereceu a separata de um artigo que ele tinha publicado numa revista da UFJF. Foi a sua maneira de retratar-se, e diante dos alunos.

#### **6. E sobre a receptividade da instituição de ensino, quais foram os desafios enfrentados para o estabelecimento (criação e/ou desenvolvimento) do curso?**

Também sobre isso, não estou suficientemente informado, pois já peguei o carro andando. Pelas conversas com o Pe. Snoek, não me consta que tenha havido problemas na UFJF, pelo contrário. Na verdade, o Pe. Jaime era muito estimado na universidade, por estudantes e docentes. A oposição veio de fora. Pela importância do caso, sugiro que você entre em contato com a Dr<sup>a</sup> Anísia de Paulo Figueiredo, principal historiadora do nosso Ensino Religioso na Escola, à qual, devido à minha idade avançada, achei prudente encaminhar meu material importante sobre aquela época, para que não se perca.

Em duas palavras, houve o seguinte. Desde 1960, a UFJF já tinha seu Departamento de Ciências da Religião. No começo dos anos 1970, o Departamento preparou a exposição de motivos e os documentos para, finalmente, encaminhar a aprovação de um curso de graduação em Ciências da Religião, talvez a licenciatura plena, não me lembro. Nessa preparação, ajudei um pouco o Pe. Snoek: deixamos clara a diferença entre Ciências da Religião – ramo das Ciências Humanas – e Teologia, baseada em revelação divina e adesão pela fé, etc., que não era o que estávamos pleiteando. O nosso pedido, encaminhado ao CFE em 1973, foi vetado de maneira indigna. O Relator, Prof. Bittencourt, presbiteriano, conhecido do Pr. Domicio, fez com toda clareza a distinção entre CR e Teologia e, diante disso, deu sua aprovação; mas, terminada a leitura do Parecer, por pressões externas, teve que fazer, à mão, “correções” que dissessem o contrário do que ele tinha escrito e lido; se não fizesse essas “correções”, seria nomeado outro Relator e ponto final. Assim, o Parecer, agora negativo, foi aprovado e a licenciatura pedida negada. Eu tinha cópia xerox desse Parecer assim manipulado; mas, como disse, entreguei-a à Prof<sup>a</sup> Anísia. A aprovação só veio anos mais tarde, quando eu já não lecionava mais na UFJF, e não mantinha contato com ela.

#### **7. Quanto a aspectos de registros textuais, do lado acadêmico, o que publicaram e em qual periódico ou livro?**

Na Faculdade Dom Bosco, de São João del-Rei, meu único encargo era o magistério; por isso, aceitei outras disciplinas, além da Catequética e Cultura Religiosa: Língua e Literatura Inglesa, e Grego Clássico. Meu horário era muito cheio. Não me foi possível acompanhar as publicações dos colegas na UFJF. Vou falar do que me diz respeito. Eu não fornecia apostila desse curso, que era inovador: apenas esquemas das aulas e uma bibliografia básica; o texto era a Bíblia, como testemunho inestimável, confeccionado ao longo de um milênio, da cultura de um povo, com seus valores e vícios. Em 1976-1977, salvo engano, a revista Família Cristã, das então Edições Paulinas, encomendou-me uma Introdução ao Antigo Testamento, a ser publicada mensalmente, por 21 meses, como encarte na revista. Era um resumo do meu programa em

Juiz de Fora, no semestre de Antigo Testamento. A pedido da editora, esse conjunto, com pequenas modificações, foi depois publicado em forma de livro, sob o título *O Tempo que se chama Hoje* (1ª edição 1977; 14ª em 2005); foi publicado também em Portugal e alguns países latino-americanos; recentemente suspendemos a publicação, até eu achar tempo para atualizar o livro. Sua linguagem não é acadêmica, mas o enfoque e a estrutura inovadora o é.

**8. Do lado profissional, de que forma divulgaram o curso e qual discurso usaram quanto a como e em que os egressos trabalhariam após formados?**

Claro que eu não perdia ocasião para divulgar o curso em Belo Horizonte e alhures. Mas, que eu me lembre, meu objetivo era sempre que o estudante tivesse uma visão da Bíblia suficientemente clara, profunda, situada no seu e no nosso tempo, tendo em vista a formação do professor de Ensino Religioso no Ensino Fundamental. Sublinho que esse enfoque era declaradamente não confessional, sem sombra de proselitismo, de acordo com minha visão e prática do Ensino Religioso na Escola. Isso não deixou de divulgar o curso. Mas repito, eu não tinha como acompanhar o que o Departamento fazia em termos de promoção do Curso; na verdade, nem me ocorreu fazer isso de maneira sistemática.

**9. Qual era sua visão sobre o que é a CR? A visão dos colegas e versão oficial apresentada em documentos da instituição era a mesma? Pode comentar a respeito?**

Como comentei na resposta à sua primeira pergunta, foi a disciplina *Apologética*, no meu 1º ano de Teologia, que me abriu os olhos para a importância de uma visão de conjunto da face antropológica do que chamamos religião. Comentei com alguns colegas, talvez também com o diretor do “teologado”, que essa disciplina deveria acompanhar nossos quatro anos intensivos de Teologia. De qualquer forma, começou assim meu interesse por abordagens antropológicas, laicas, não confessionais, do que chamamos *religião*. Não se supõe nem se *exclui* a fé dos docentes e estudantes: *abstrai-se* dela.

Um passo importante nesse sentido foi minha experiência como professor, primeiro de Ensino Religioso Escolar, depois também de Cultura Religiosa na Faculdade. No final dos anos 1960, percebi – e certa vez foi-me dito, sem rodeios, na sala de aula, por uma estudante universitária –, que a linguagem da fé não pegava mais naquela turma. Tive o bom senso de mudar a trilha: daí em diante, adotei um enfoque antropológico na Cultura Religiosa.

Eu ainda não tinha ideia detalhada de como seria o curso de Ciências da Religião; mas, graças à boa bibliografia de que dispunha, pude enfronhar-me na filosofia, pedagogia, sociologia e um pouco na psicologia da religião. Particularmente valiosas foram uma série de encontros nacionais e internacionais de catequese e/ou catequetas, de que pude participar, com destaque para a *International Study Week of Mass Media and Catechetics*, San Antonio, Texas, U.S.A., junho de 1969: foi um encontro, bem preparado, de 50 catequetas com 50 expoentes da comunicação; um grupinho de jovens encarregado da infraestrutura da Semana, ajudou, também, participando em certos debates. Tudo isso foi me preparando para o meu primeiro encontro pessoal com um Curso universitário de Ciências da Religião – o da UFJF.

O respeito pela diversidade de convicções dos docentes e estudantes influenciou também minha opinião a respeito do nome que conviria melhor ao curso da UFJF: Ciência ou Ciências, da Religião ou das Religiões (4 possibilidades). Até hoje, prefiro Ciências da Religião: ou seja, variedade de enfoques (ciências de sua aceitação e recusa) do fenômeno religioso como tal. O termo alemão *Religionswissenschaft* diz mais que o nosso: tanto religião como ciência estão no singular, são tomadas em sentido abrangente.

Essa questão surgiu também quando se tratou da aprovação do curso na UFJF. Posso estar enganado; mas tenho vaga lembrança de que, conversando com o Pe. Snoek, concordamos que a criação do curso de Ciências da Religião na UFJF, na mesma cidade em que funciona um

curso de Teologia católica, podia vir a ser o início da presença oficial de Ciências da Religião, junto com a Teologia, para a formação de padres e pastores. A recíproca também vale: entre as Ciências da Religião, é importante tomar conhecimento também de itens essenciais do cristianismo – quase 90% da nossa população –, de outras crenças e práticas, e do ateísmo: sempre sem proselitismo ou agressão, e na medida de sua influência em nossas culturas.

Não saberia dizer se os colegas, ou vários deles, também pensavam assim; nem me lembro ter comentado isso com os seminaristas que se matricularam em Ciências da Religião. Mas consta que havia autoridades eclesiais católicas, não sei se também protestantes, que viam Ciências da Religião com grande reserva: tinham medo de críticas negativas da religião, consideradas nocivas para a mente dos jovens estudantes. Foi essa suspeita que provocou a primeira derrota do Curso, quando a UFJF solicitou sua aprovação pelo MEC, em 1974.

É importante contextualizar essa suspeita; algo de semelhante aconteceu na área da Catequética. O Iluminismo agressivo ainda estava na memória de setores conservadores da Igreja. A partir de fins do século 19 e começo do século 20, a pedagogia, psicologia, sociologia – as ciências humanas, ainda não com esse nome – começaram a ser ouvidas com respeito e admiração por professores de Ensino Religioso Escolar (ERE), catequistas e também por mestres de Teologia. Surtiram ciúmes e acusações entre fautores de uma linha *antropológica* e outra *kerigmática* na catequese. A França que o diga. E não só a França: tivemos uma amostra recentíssima disso no debate sobre o ERE na BNCC de 2017. Por essas amostras, percebe-se quanto a História da Catequese e da Catequética repercutem na História do ERE. Claro: de 1774 até 1950 (arredondando), ERE era sinônimo de catequese de crianças e adolescentes. Ora, a maioria dos estudantes que frequentam Ciências da Religião parece visar o magistério do ERE; por isso, no curso, essa problemática precisaria ser conhecida, e analisada com isenção e transparência. Digo precisaria porque, ainda no atual debate sobre o ERE na BNCC, faltou esse cuidado. Desde a Idade Média, antes da exposição de uma doutrina e seu debate, oferecia-se sempre a *explicatio terminorum*, também ela sujeita a debate. Faltando essa apresentação explicativa dos termos-chave, não se percebeu que, ao falar do ERE o adjetivo “religioso” continua a ser tomado só no sentido que tinha em 1774. Em outras áreas, como as da geografia, física, matemática, todas..., ninguém se atreveria a costurar remendo novo em pano puído; no ERE proposto, é isso que está acontecendo, e as vozes de quem reclama não são ouvidas.

#### 10. Em termos de mercado de trabalho, qual era sua visão sobre cientistas das religiões como profissionais, e qual é sua visão hoje sobre o tema?

Quando fui convidado a lecionar na UFJF, o curso de CR já era fato: não estava em discussão. Uma questão como a do mercado de trabalho certamente terá sido ventilada desde o começo do projeto, mas eu não tive ocasião de participar de tais debates. Hoje, sim, com o grave problema social do desemprego, tenho pensado nisso; e vejo que o curso oferece um bom leque de *possibilidades*. Vou citar apenas algumas. É importante que a pessoa em busca de emprego bata à porta também desses espaços para vender o seu peixe.

1) A que geralmente é *top of mind* é a do **professor de ERE no Ensino Fundamental**. Nunca vi citar, junto com ele, a atividade irmã, da **catequese**: não no nível de *catequista*, nem no de *coordenadora* de catequese, mas em nível de *catequeta*. (Só para ajudar quem não é do ramo: comparando com outras profissões, *catequista* é a trabalhadora na base, a operária; *coordenadora* corresponde à técnica; *catequeta* é a tecnóloga.) Pelo que acenei há pouco, há alguma possibilidade também em cursos de formação para padre ou pastor, em nível de filosofia ou teologia. Entretanto, há várias outras portas abertas.

2) Na *imprensa falada e escrita* e na *mídia em geral*: notícias, comentários, colunas de jornal ressentem-se de ignorância do assunto religião – na terminologia empregada, nas informações

e, principalmente, na ausência de detalhes que o leitor espera. Um jornal ou revista, associação ou empresa que se preza tem que contar com **assessoria** competente, específica para essa área tão complexa. Claro que profissional nessa área não é apenas o *cientista* bem informado.

3) Há muitas *ciências* que incluem religião em suas pesquisas e atuação: filosofia; teologia; catequética, epistemologia; espiritualidade do ateísmo; cultos afro e indígenas; geografia cultural; história; sociologia; política e relações internacionais; psicologia; pedagogia; antropologia; literatura; direito; ciências da comunicação; linguística; biblioteconomia; jornalismo, e por aí vai. Todas elas precisam de especialistas na área da religião e congêneres. Para ter uma ideia do possível e necessário desenvolvimento de cada setor desses, basta visitar, na UERJ, o Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura (NEPEC), e a riqueza de suas publicações (por exemplo, da prof.<sup>a</sup> Zeny Rosendahl).

4) Na área das religiões, não basta consultar bibliotecas especializadas ou Google. Há um saber intelectual que, nesse caso, pede aprofundamento que só a *experiência vital* proporciona: não necessariamente no sentido de pertença a determinada religião, culto ou filosofia de vida; mas, ao menos, de certa imersão respeitosa nas opções de vida de tantas pessoas e grupos. Não podemos pretender que todos os que são chamados, institucionalmente, a pronunciar-se sobre questões básicas, tenham, ou adquiram em pouco tempo, visão clara das questões em pauta. A própria elaboração da BNCC ressentiu-se disso ao tratar do componente curricular 'religião'.

**11. Enquanto formador, o que espera que um egresso do curso de graduação em CR seja capaz de realizar profissionalmente? O que cientistas da religião fazem que outros profissionais não fazem ou não poderiam fazer?**

Creio que a resposta que acabo de dar já abre pistas para desenvolver também essas perguntas tão importantes. Ainda mais que, entre nós, em geral, nota-se pouco aprofundamento dessa temática. Por outro lado, além de professores de ERE, o curso prepara também *cientistas, pesquisadores*: há momentos em que eles são imprescindíveis. Um exemplo atual: o autoproclamado Estado Islâmico não é um bando de bandidos fora de controle. Recusamos seus métodos; mas o conhecimento da história do islam, do declínio do Império Otomano, com ênfase nos acontecimentos depois da 1ª Guerra Mundial (1914-1918), mostra quais são suas mágoas e esperanças, seu ideal. Quanto à convivência de povos com religiões diferentes nas mesmas áreas, sob regime otomano, por que não estudar uma forma moderna de *millet* (para abordagens amplas e profundas, sugiro buscar na internet em inglês: *Ottoman Millet System*). O cientista da religião poderia pelo menos equacionar a problemática num discurso caro a muçulmanos, cristãos e judeus.

**12. E quais seriam os limites de formados/as em CR? Em que função ou serviço social cientistas das religiões não deveriam exercer, respeitando outras profissões estabelecidas?**

A *Religionswissenschaft* é tão ampla e profunda em áreas como essas que mencionei, e de tanta responsabilidade, que o formado em CR não pode usurpar o direito de ser perito em todas elas: não pode pretender ser comunicador, psicólogo ou sociólogo, etc. Pelo contrário, devido aos contínuos desenvolvimentos dessas ciências auxiliares do ERE, o professor de ERE ou assessor de Ciências da Religião terá que manter-se atualizado na sua área, e, por isso mesmo, "ter desconfiômetro" para não se intrometer em território alheio. Já temos algumas associações e revistas que levam a sério essa necessidade; mas seria importante estimular e publicar ainda mais o debate de pontos críticos.

**13. Quais são suas perspectivas reais sobre a situação profissional de egressos de graduação em CR? Acredita ser o futuro mercadológico incerto ou já encaminha para um amanhã mais favorável?**

Estamos em tempo de mudanças contínuas e muitas vezes profundas: prever o futuro é arriscado, hoje mais que ontem. Atualmente, há incertezas sobre a natureza do ERE e seu futuro. Também há o risco de autoridades privilegiarem teses fracas, mas que têm mais visibilidade, ou que são da maioria. Sou por que o documento sobre as BNCC tenha um prazo maior, antes de oficializar normas sobre o ERE. Trata-se de construir, com calma e suficiente segurança, algo que tenha condições de tornar-se um novo paradigma, reconhecido como realmente “parte integrante da formação básica do cidadão” (Lei nº 9475/1997, nova redação do Art. 33 da Lei 9394/1996). Esse novo paradigma não pode ser construído a toque de caixa. Até lá, os que já estão qualificados para lecionar procurem entrar nesse clima de busca, comparação dos modelos, sugestões devidamente refletidas. Na medida em que o ERE for reconhecido como básico no Ensino Fundamental, haverá muita procura por professores e cientistas competentes, habilitados.

**14. Quando você começou a defender a distinção entre catequese e ensino religioso escolar, sugeriu que cientistas das religiões fossem os docentes adequados para este último, já nos anos 1970. Poderia explicar o porquê e o como chegou a essa escolha?**

A necessidade de *distinguir entre ERE e catequese* ficou clara para mim a partir de 1968 — quando tive oportunidade de participar em alguns excelentes encontros nacionais e internacionais de estudo sobre a natureza da catequese católica. Cito 4 destaques:

*VI Semana Internacional de Catequese. Medellín, Colombia, 11-17/8/1968.* É importante sublinhar que essa Semana Internacional de Medellín foi o que foi graças à atuação convincente da equipe brasileira, que se preparou intensa e minuciosamente para o evento no *Encontro Nacional de Catequese da CNBB, Rio de Janeiro, 1 a 5 de julho de 1968.* Quinzena Internacional de *Evangelização e Catequese de Adultos*, promovido por Paulo Freire, *Santiago do Chile, 5-19/11/1969;* *International Study Week of Mass Media and Catechetics, San Antonio, USA, 22-27/6/1969*, do qual já falei; sem falar de numerosos encontros nacionais de alta qualidade.

Percebi que a nova face da *catequese* seria tarefa impossível na escola para todos, mas da maior importância para a Igreja. Opinei que *cientistas da religião devem assumir o ERE*, porque muita gente achava, e ainda acha, que os primeiros candidatos a isso são os que cursaram Teologia. É o contrário: a Teologia, por melhor que tenha sido o curso, pode atrapalhar, e muito. São duas perspectivas e linguagens diferentes. Por brevidade, vou ater-me à diferença profunda entre a linguagem do ERE e a da catequese (ou evangelização, ou seja qual for o nome dessa atividade).

A *escola* educa à descoberta, criatividade, ao debate; aceita respostas “erradas” como parte da aprendizagem, sinal de esforço. Raramente usa argumento de autoridade (*magister dixit*). Quando trata de uma religião, usa a linguagem do observador de fora: os cristãos dizem..., creem..., fala de Maria, a mãe de Jesus. É uma linguagem horizontal, do *out group*.

Também a *catequese* estimula a criatividade, descoberta, ao debate; mas com frequência apela para a vontade de Deus, a palavra do papa, a tradição da Igreja. É linguagem muitas vezes vertical. Procura ensinar o significado das palavras que aparecem na liturgia — amém, aleluia, liturgia, missa... O nome dos objetos que se encontram na sacristia: missal, turíbulo, incenso, galhetas, âmbula. Fala de Nosso Senhor, Nossa Senhora, a Virgem Maria, Maria Santíssima. É linguagem “de dentro”, do *in group*.

Além disso, eu esperava que CR não se limitasse a religião e religiões e ao sagrado; que abordasse em profundidade a *pessoa religiosa*. É o caminho para um encontro sereno,

respeitoso, fraterno, com pessoas que não professam uma religião porque as religiões que vê não a convencem. São pessoas *religiosas sem religião*, ou mesmo, *contra qualquer religião* — porque *esperam “mais” dos praticantes*, não porque queiram “menos”. Não aceitam falsa propaganda, rótulos bonitos em garrafas vazias.

Com isso, estamos no terreno da *religiosidade* no sentido do teólogo luterano Paul Tillich em *A Dimensão Perdida*. Essa atitude devia fazer parte da espinha dorsal do curso de Ciências da Religião. Com isso, já estamos no terreno da *Axiologia*, dos valores — um dos ramos da Filosofia. Há estudantes de CR, ou adolescentes que estudam ER na escola, ou algum de seus familiares, frustrados com a *superficialidade* do que é oferecido como CR ou ER. Não podemos generalizar; mas, parece que os cursos de CR ainda são poucos e, desses poucos, espera-se algo mais incisivo, formativo.

Na falta de suficientes cursos de **CR**, eu sugeria que se aceitassem também licenciados em **Filosofia**, mas com cursos intensivos de atualização no que diz respeito aos princípios básicos e à didática do ERE. E se não houver nem isso? Então, aproveitem-se os formados em **Ciências da Educação (Pedagogia)**. Ou seja: o ERE tem que ficar na mão de gente formada em Ciências Humanas com suficiente visão das *bases* do ERE.

Quando, em 2015, saiu a 1ª versão de BNCC, com a página de *Apresentação* do então Ministro da Educação, professor Renato Janine Ribeiro, respirei aliviado. Muito bom o truismo inicial: “A Base é a Base”. Em BNCC — 1ª versão, os *princípios* iam nessa linha, visando a formação dos estudantes no que compete ao ERE. Infelizmente, a segunda parte do texto para debate, a parte da *aplicação didática*, discordava dos princípios: mais preocupada com conhecimentos a adquirir, dava a impressão de um mini curso de Ciências da Religião: apresentava mitos, ritos, símbolos, tradições de religiões diversas, mas que trazem as mesmas mensagens de paz, fraternidade, respeito mútuo. Essa temática torna-se até cansativa por sua repetição. Na realidade, é uma simplificação que não se sustenta: símbolos semelhantes em sistemas religiosos diferentes são portadores de mensagens diferentes. Não só: é fácil cultivar paz, fraternidade, respeito mútuo quando há (ou parece haver) tanta semelhança; o que se deseja promover é paz e respeito mútuo apesar de grandes e profundas diferenças.

Mais grave é a *base* que continua nas versões seguintes da BNCC. O mundo, o país, o ambiente em que o estudante vive, estão passando por uma crise biocultural forte, profunda, geral, como nunca houve nos últimos 5 mil anos: a família não é mais a mesma, as religiões estão passando rapidamente por mudanças sem igual; até os estudos no Ensino Fundamental (e Médio) estão muito diferentes. Os jovens, sua vida, seus sonhos e pesadelos, gostos e divertimentos, tudo é tão diferente do que viveram seus pais e mesmo, irmãos mais velhos. Enquanto o barco faz água, nós discutimos de que cor vamos pintar o casco. É isso que esperamos do ERE hoje, aqui?

Para uma religião como a católica, que mantém sua rede de catequese com crianças, jovens e adultos, ou outra que tenha organização semelhante, esse ERE que propomos serve como *preparação do terreno* para nele ser lançada a semente da fé: não só não atrapalha, mas é de grande utilidade. O mesmo vale para alunos de educação atea em casa: a educação aos valores oferecida pela escola é tipicamente laica e respeitosa de toda e qualquer convicção sadia.

Em Minas Gerais, tivemos uma experiência que faz pensar. Vou apresentá-la sem comentários. De 1978 a 1981 fui membro do Conselho de Educação do Estado de Minas Gerais, indicado pelo Secretário Estadual da Educação: ele ficou conhecendo através da esposa, a nossa proposta de ERE, e queria que ela fosse examinada e encaminhada pelo CEE [Conselho Estadual de Educação]; como de fato foi. Fui relator, na Comissão criada para isso, de um parecer e anteprojeto de resolução, umas 30 páginas, com o título “*O Ensino Religioso nas Escolas Oficiais de 1º e 2º Graus do Sistema Estadual de Ensino - Estudo preliminar*”; o opúsculo foi enviado a todas as autoridades estaduais na área da educação, e a todas as

autoridades religiosas do Estado. A todos, também entidades e pessoas particulares que quisessem, foi pedido que se pronunciassem sobre a proposta, e colaborassem com observações e sugestões num prazo de 4 meses.

Resultado: todas as autoridades educacionais aprovaram a proposta, colaborando com oportunas observações. Uma estudante que tinha terminado o ensino médio, espírita, mandou uma bonita carta, declarando: “*este* Ensino Religioso tem todo o meu apoio”. Quanto aos bispos: nomearam um arcebispo, encarregado de recolher a resposta, por escrito, de cada bispo de Minas Gerais; sintetizar essas respostas, e enviar a síntese ao CEE. O arcebispo escolhido preferiu não fazer a síntese: em seu lugar, entregou a cada conselheiro uma pasta contendo xerox de cada uma dessas respostas. Quase todos os bispos manifestaram-se contrários ao modelo não confessional de ERE proposto pela comissão. Não só: consta em ata, que um pequeno grupo por eles escolhido foi diretamente ao governador, explicando sua posição. O governador garantiu-lhes que não homologaria a resolução, quando ela chegasse às suas mãos. Diante disso, para evitar enfrentamento inútil com o Governador, o CEE retirou o anteprojeto da pauta. Honra seja feita: a convite da comissão responsável pelo anteprojeto, o arcebispo porta-voz do grupo, atuante na educação, foi ao CEE para explicar sua rejeição. Iniciou sua fala com a seguinte afirmação: “Sem dúvida, teremos que chegar a um ERE assim; mas, ainda não temos condições para aceitá-lo”.

#### 15. Gostaria de dizer mais alguma coisa sobre a temática da minha tese?

Gostaria, sim, Matheus: a respeito do foco da sua tese. Mesmo que não o diga expressamente, você investigou as motivações dos que lutaram para implementar o curso de Ciências da Religião na UFJF, dos que nele se inscreveram nos inícios, e dos que atualmente pensam em inscrever-se. Esse curso tem futuro? Do ponto de vista profissional, vale a pena?

São perguntas diferentes que convergem para um mesmo foco, na verdade pouco explorado, se é que alguém já o explorou em tese de doutorado. É uma inquirição realista. Nas entrelinhas, pareceu-me sugerir que, na criação do curso, pode ter havido interesses ocultos. Será que os alunos de CR têm sido “laranjas” para beneficiar outras pessoas ou instituições? Esta sua preocupação, Matheus, é importante: afinal, tanto no curso de CR como no ERE, a referência nº 1 há de ser o *estudante*, o universitário, enquanto se preocupa com seu futuro trabalho, trabalho esse que, na maioria dos casos, será em benefício do *estudante* de ERE.

Considero que, só pelas minhas respostas, não se chega a uma conclusão a respeito disso. Lendo as suas perguntas, também eu quis repensar o pouco que eu vi e vivenciei. Cheguei aos seguintes elementos:

1. A autoridade eclesiástica de Juiz de Fora era contra o curso [de CR]: tanto assim, que consegui evitar que ele fosse aprovado pelo MEC.
2. O governo militar da época tinha suspeitas: tanto assim que, em todos os semestres, nas aulas, havia olheiros militares, inscritos sem terem feito exame vestibular.
3. Entre os professores, eu era um corpo um tanto estranho, pois não participava de reuniões, festas, formatura. Apenas participei com o Pe. Snoek na redação do pedido de aprovação. Mas, quando atacado na imprensa por um colega, defendi minha atuação e a turma como um todo. Pessoalmente, não tinha motivações ocultas: a ida semanal a Juiz de Fora era um tanto desgastante, por causa dos muitos afazeres que eu já tinha; mas eu gostava, por causa do ambiente com os estudantes, tão amigos e interessados, e com os dois professores que eu conhecia, pela riqueza de sua personalidade.
4. O Pe. Snoek. era uma pessoa totalmente dedicada à causa da educação. Não teve outro interesse quando da criação do curso de *Serviço Social*: por ocasião da primeira formatura, ele foi escolhido para ser paraninfo da turma. Aceitou, mas foi proibido pelo exército de fazer o discurso de formatura. Não se intimidou: presidiu a celebração da missa, e na homilia disse

tudo o que tinha preparado para o discurso. Não houve nenhuma sequela. Não era nem radical nem alheio aos problemas da época. Mas, por que pensou num curso de CR? Foi o sentido de sua pergunta 9, não é?

Tenho a impressão de que a vantagem para seus seminaristas pode ter influenciado. Mas essa influência, se houve, seria apenas a ponta do iceberg. Como eu disse acima, a criação de um curso de CR beneficiaria não só a meia dúzia anual de seminaristas, estudantes de CR na UFJF: poderia ser o início de algo novo não só no Brasil, mas na formação do clero em todos os continentes. Nesse caso, o benefício de uma Igreja menos clericalista reverteria para a sociedade em geral. Repito, essa visão de futuro nunca esteve presente em nossas conversas. Será que um dia esse sonho se tornará realidade? Seria mais um benefício da sua tese, Matheus. **W. Gruen – BH, 2/1/2018.**

## Referências

ALBERTS, Wanda. The academic study of religions and integrative religious education in Europe. **British Journal of Religious Education**, v. 32, n. 3, 2010, pp. 275-290.

DÍEZ DE VELASCO, Francisco. La enseñanza de las religiones en la escuela en España: avatares del modelo de aula segregada. **Historia y Memoria de la Educación**, n. 4, p. 277-306, 2016.

GRUEN, Wolfgang. **O “ensino religioso” na escola pública: subsídio à reflexão**. Belo Horizonte: Universidade Católica de Minas Gerais, 1976.

GRUEN, Wolfgang. **O ensino religioso na escola**. Petrópolis-RJ: Vozes, 1995.

JENSEN, Tim. RS based RE in public schools: A must for a secular state. **Numen**, v. 55, n. 2, 2008, pp. 123-150.

SCHREINER, Peter. Religious Education in the European Context. In: **HERJ – Hungarian Educational Research Journal**, vol. 3, n. 4, 2013, pp. 4-14.

SILVA, Antonio Francisco da. **Idas e vindas do ensino religioso em Minas Gerais: a legislação e as contribuições de Wolfgang Gruen**. Mestrado em Ciências da Religião. São Paulo: PUC-SP, 2001.

USARSKI, Frank. Ciência da Religião: uma disciplina referencial. Em: SENA, Luzia (org.). **Ensino religioso e formação docente: Ciências da Religião e Ensino Religioso em diálogo**. 2ª Ed. São Paulo: Paulinas, 2007, pp. 47-62.

# Nominata de pareceristas

Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 21, n.1,  
jan./jun. 2018 e n.2, jul./dez. 2018

v. 21, n.1, jan./jun. 2018

BRENO MARTINS CAMPOS – PUC-Campinas  
CARLOS FREDERICO BARBOZA DE SOUZA – PUC-MG  
CECI MARIA COSTA BAPTISTA MARIANI – PUC-Campinas  
CLAUDIO DE OLIVEIRA RIBEIRO – PUC-RJ  
DAVISON SCHAEFFER DE OLIVEIRA – IFRJ  
DOUGLAS RODRIGUES DA CONCEIÇÃO – UEPA  
EDUARDO DA SILVEIRA CAMPOS – UFRJ  
ELTON VINICIUS SADAQ TADA – Unifamma  
ETIENNE ALFRED HIGUET – UEPA  
FABIANO VICTOR CAMPOS – PUC-MG  
FABIO PY MURTA DE ALMEIDA – UENF  
HEIBERLE HIRSGBERG HORÁCIO – Unimontes  
HELMUT RENDERS – Umesp  
IURI ANDRÉAS REBLIN – EST  
JOSÉ ADRIANO FILHO – FUV  
JOSÉ LUIZ IZIDORO – ISTA  
LUIZ ANTONIO SIGNATES FREITAS – UFG  
MARCOS ÉRICO DE ARAÚJO SILVA – UERN  
MIGUEL ANGELO CARUZO – UFJF  
MOISÉS ABDON COPPE – FMG-Granbery  
ROBIONE ANTONIO LANDIM – CES-JF  
SERGIO LUIZ MARLOW – UFES  
VITOR CHAVES DE SOUZA – Umesp

v. 21, n.2, jul./dez. 2018

ANA PAULA RODRIGUES CAVALCANTI – UFPB  
ANAXSUELL FERNANDO SILVA – UNILA  
ANTONIO HENRIQUE CAMPOLINA MARTINS – UFJF  
ANTONIO JULIO GARCIA FREIRE – UERN  
ANTONIO MANZATTO – PUC-SP  
BRUNO ALBUQUERQUE – UFJF  
CELSO GABATZ – EST  
CLAUDIO ANDRÉS TÉLLEZ ZEPEDA – PUC-RJ  
DANIELA CORDOVIL - UEPA  
DIOGO ARNALDO CORRÊA – UMC  
DOUGLAS FLORES DE OLIVEIRA – USP  
EDUARDO DA SILVEIRA CAMPOS – UFRJ  
ELISA RODRIGUES – UFJF  
ÊNIO BRITO PINTO – IGTBA  
FABIANO VICTOR CAMPOS – PUC-MG  
FERNANDO ANTÔNIO SILVA – UFJF  
GERALDO JOSÉ DE PAIVA – USP  
GUSTAVO LEAL TOLEDO – UFSJ  
JANINE TARGINO – UCAM  
LEONARDO MARTINS – PUC-SP  
LILIANA LIVIANO WAHBA – PUC-SP  
MARCELO LOPES – UFJF  
MARCOS ÉRICO DE ARAUJO SILVA – UERN  
MARY RUTE GOMES ESPERANDIO – PUCPR  
MIGUEL ANGELO CARUZO DA SILVA – UFJF  
SAULO DE FREITAS ARAUJO – UFJF  
THIAGO SEBASTIÃO REIS CONTRATO – UFRJ