

ALGUMAS RELAÇÕES ENTRE PSICOLOGIA E RELIGIÃO*

Geraldo José de Paiva*

PAIVA, G. J. Algumas relações entre psicologia e religião. *Psicologia - USP*, São Paulo, 1(1): -, 1989.

RESUMO: Após breve indicação histórico-crítica da origem das ligações entre Psicologia e Religião, apresenta cinco exemplos de como contemporaneamente se tratam algumas dessas relações. Os exemplos, com uma exceção, foram extraídos das áreas mais estudadas de 1951 a 1980, segundo levantamento da literatura internacional realizado por Bergling (1986): Psicologia do Desenvolvimento, Psicologia Social, Revisões Críticas e Experiência Religiosa. Analisa também as pesquisas do ponto de vista conceitual e metodológico, concluindo que o fenômeno religioso é objeto legítimo e fecundo da investigação psicológica.

DESCRITORES: Psicologia. Religião. Metodologia.

Como a Antropologia e a Sociologia, também a Psicologia começou vinculada à Religião. Basta lembrar que Wilhelm Wundt, ao lado das pesquisas de laboratório sobre os processos de consciência, empreendeu vasta investigação acerca das leis de desenvolvimento da linguagem, do mito e dos costumes, nos dez volumes de sua **Psicologia dos povos**. Na Alemanha, contudo, os estudos psicológicos da Religião se integraram muito mais numa *Religionswissenschaft* do que se constituíram em área autônoma. (WULFF, 1985). Foi nos Estados Unidos que a Psicologia da Religião fugiu à órbita da Teologia ou da Filosofia e se caracterizou como empreendimento científico. Já no início da década de 1880, por exemplo, Stanley Hall escrevia sobre o "treinamento moral e religioso de crianças e adolescentes", inaugurando uma linha de estudos que veio a dar na Clark School of Religious Psychology, na qual se destacaram Leuba e Starbuck, este também influenciado por William James, de Harvard (BEIT-HALLAHMI, 1974). À Psicologia, como ciência sucedora da Filosofia, supunha-se reservada a tarefa de conquistar campos cada vez mais complexos, culminando com o da religião, para cujo progresso devia, aliás, contribuir. Entre 1880 e 1910 tornaram-se muito frequentes os estudos relativos ao crescimento religioso normal, ao sentimento religioso, à conversão, aos movimentos revivalistas, sendo comuns os títulos ambiciosos: **A Psicologia da Religião**, de Starbuck; **A Psicologia da Conversão Repentina**, de Prince; **A Psicologia da Crença Religiosa**, de Pratt; **A Psicologia da Experiência Religiosa**, de Ames (BEIT-HALLAHMI, 1974). Nesse contexto, **The varieties of religious experience: a study in human nature**, de WILLIAM JAMES (1902), se destacou não só pelo impacto duradouro que exerceu no campo da Psicologia da Religião, mas sobretudo pela sensibilidade ao polimorfismo do psicológico e do religioso. Com a experiência das "ascensões, quedas e ressurreições" (BEIT-HALLAHMI, 1974; LANS, 1986) da Psicologia da Religião, hoje em dia sentimos perplexidade face a intitulações muito amplas e preferimos perguntar: de que Psicologia se trata? que Religião se considera? que tipo de relação entre uma e outra se quer investigar? Assim, hesita-se entre Psicologia e Psicologia, Religião e Religiões, Psicologia e Religião e Psicologia da Religião. Esta última expressão, quando utilizada, o é como atalho verbal, que supõe a discussão prévia.

Para apreender algumas das possíveis relações entre Psicologia e Religião partiremos de uma visão de conjunto do estado atual das pesquisas em nível internacional. Kurt Bergling, da Universidade de Uppsala, apresentou ao 3º Simpósio de Psicologia da Religião na Europa, realizado em

* Prof. Assistente Doutor do Instituto de Psicologia da USP

(*) Versão refundida de conferência proferida na 3ª Programação Cultural da Universidade Federal do Rio Grande do Sul em agosto de 1987.

Nijmegen, em 1985, o levantamento das referências registradas nos **Psychological Abstracts** de 1951 a 1980. Ressalvando que nesse campo nunca se revela a extensão total da atividade, porquanto muita pesquisa não é relatada em inglês, francês ou alemão, o autor classificou um total de 2.827 estudos propriamente psicológicos nas seguintes oito áreas, por ordem decrescente de frequência: Psicologia do Desenvolvimento (religioso/ideológico; moral): 716 estudos (25,3%); Psicologia Social (atitudes; pessoal religioso; socialização, psicc-biografias): 701 estudos (24,8%); Revisões críticas (história; teoria científica; pesquisas realizadas): 497 estudos (17,5%); Experiência religiosa (misticismo; conversão, glossolalia; outros): 331 estudos (11,7%); Medidas psicológicas: 186 estudos (6,6%); Psicologia Educacional: 144 estudos (5,0%); Personalidade e Religião: 138 estudos (4,9%); Psicoterapia e Religião: 114 estudos (4,0%) (BERGLING, 1986).

A discussão de alguns exemplos de pesquisa, localizados nas principais categorias, permitirá identificar algumas relações entre Psicologia e Religião.

Psicologia do Desenvolvimento

HUTSEBAUT & VERHOEVEN (1989), da Universidade de Leuven, chamam a atenção para o caráter quase exclusivamente transversal dos estudos da representação de Deus no adolescente. Tais estudos indicam algumas distinções nítidas entre as fases da adolescência, mas não permitem captar a própria transição de uma fase para outra. Relatam, então, uma pesquisa longitudinal, iniciada em 1984, com escolares pré-adolescentes (12 e 13 anos), aos quais solicitaram informações sobre a prática e a crença religiosas e o completamento da sentença "Para mim, Deus significa...", apresentada quatro vezes. O mesmo instrumento foi reapresentado aos mesmos sujeitos em 1986 e 1988. Os resultados (excluídos os de 1988, com a pesquisa em andamento) foram comparados não só entre si mas também com os de duas pesquisas independentes com pré-adolescentes e adolescentes nos anos de 1970 e 1981. A **prática religiosa** regular, i.e., semanal, diminuiu pela metade entre 1970 e 1981, mantendo-se mais ou menos estável daí por diante. O que mais chama a atenção é a queda da frequência nos adolescentes e nos pré-adolescentes dos anos citados. Os autores pensam que a diminuição tende a continuar, uma vez que os fatores que a iniciaram se mantêm ativos: a secularização, a mudança nos padrões de autoridade familiar e a influência do grupo etário. A **crença religiosa**, igualmente, apresentou drástica redução no que se refere à "crença absoluta". Essa redução foi de aproximadamente 50% nos pré-adolescentes de 1970 e 1981, e de mais de 60% nos adolescentes dos mesmos períodos. Quanto aos sujeitos de 1984 e 1986, não se verificou grande alteração nos dados da prática religiosa, mas o mesmo não se pode dizer de suas crenças. Em 1984, 28,4% dos pré-adolescentes declaravam crença absoluta; 38,9% crença com questionamentos; 27,5% principalmente dúvidas; 5,0% descrença e 0,2% descrença absoluta. Em 1986, as proporções foram, respectivamente, 7,9%, 32,5%, 43,2%, 10,3% e 6,1%. **Conceito de Deus**: as respostas que os pré-adolescentes de 1970 e 1984 e os adolescentes de 1970 e 1986 deram ao completar a sentença "Para mim, Deus significa...", foram agrupadas em 15 dimensões. A grande maioria dos estudantes expressaram um conceito multi-dimensional. O que chama a atenção é o declínio de certas dimensões, de 1970 para 1984, entre os pré-adolescentes: a existência de Deus, seu atributo de Criador, sua transcendência, sua relação com a experiência cristã e eclesial e sua função de doador de sentido declinaram ostensivamente. Entre os adolescentes, de 1970 para 1986, o padrão de declínio é o mesmo, com maior dramaticidade nas dimensões relacionadas com a experiência cristã e eclesial e com a redução em cerca de 50% da conceituação de Deus como princípio ético. Os autores relacionaram essas mudanças com mudanças mais amplas na Igreja e na Sociedade. De modo geral, observaram o gradativo desaparecimento da imagem poderosa de um Deus transcendente e o fortalecimento de uma representação de Deus mais individual e pessoal. Através da análise de conglomerados os autores tentaram identificar os padrões de interrelação das várias dimensões. A interpretação teórica, em função da qual foram realizadas análises, é o modelo de desenvolvimento religioso proposto por Deconchy* que distingue três estágios de desenvolvimento: 1) um estágio de atribuição (9/10 anos), no qual as crianças atribuem a Deus toda sorte de qualificativos, desde a onipotência até as qualidades morais; 2) um estágio de personalização (12/13 anos), no qual Deus é considerado amigo ou pai; 3) um estágio de interiorização (15/16 anos), no qual se atinge um nível cognitivo mais elevado e decresce a importância de uma representação de Deus como pessoa concreta, em favor de tipificações voltadas para o interior e abstratas. Entre os pré-adolescentes emergiram na análise 9 conglomerados. Em vários deles Deus é descrito como auxílio, conforto ou companheiro, o que corresponde ao estágio de personalização. Há alguns conglomerados que contêm a transcendência, a ética e a criação, o que indica sujeitos em

transição do estágio atributivo para o da personalização. Descobriu-se também um conglomerado que contém a dimensão de presença idêntica ao mundo, apontando para a transição do estágio personalizado para o de interiorização. Os adolescentes, igualmente, revelaram situar-se principalmente no estágio de personalização, embora o conglomerado singular mais numeroso seja o que junta dúvidas, negação da existência e atributos negativos. Na adolescência quase não se encontraram dimensões atributivas, expressas pelas categorias de experiência cristã e eclesial. Os autores são de opinião que os limites etários estabelecidos por Deconchy em 1964 retrocederam, uma vez que quase não se descobriram componentes de interiorização. Como o interesse dos autores é o desenvolvimento do mesmo indivíduo ao longo dos vários estágios, eles se perguntaram acerca da adequação do modelo de Deconchy para o entendimento e a predição desse desenvolvimento. Na análise que fazem das mudanças no conceito de Deus, reconhecem que as previsões do modelo se confirmaram no nível das amostras. O desenvolvimento religioso individual, contudo, não pôde ser discutido no mesmo quadro de referência, uma vez que os testes de significância estatística da relação entre os conglomerados não resultaram em nenhum valor significante. Os autores concluem, então, que o modelo de Deconchy não tem utilidade para predizer o conceito que uma determinada pessoa terá de Deus num certo estágio de seu desenvolvimento, a partir do conceito que tinha no estágio anterior. Invocam, por isso, outros elementos de explicação e ressaltam, dentre esses, o papel multi-dimensional do professor: suas atitudes, seus métodos didáticos, seu comportamento pessoal e sua relação com os alunos, exercem, provavelmente, decisiva influência no conceito de Deus que o estudante adotará na realidade, dentro de seu estágio de desenvolvimento. É o que propõem fazer na continuação da pesquisa.

Psicologia Social

O fenômeno religioso pode ser estudado sob o enfoque de alguma teoria de Psicologia Social. Vejam-se, por exemplo, os estudos de J.-P. Deconchy sobre a ortodoxia das crenças à luz da teoria do **open and closed mind**, de Rokeach (DECONCHY, 1977, 1982) ou a proposta de SPILKA et al. (1985) de um enfoque atributivo para toda a Psicologia da Religião.

Um estudo de SANADA & NORBECK (1975) procurou verificar os achados de FESTINGER et al. compilados no famoso **When Prophecy Fails** (1956). Nesse estudo, Festinger et al. foram capazes de estabelecer o fato, o modo e as seqüelas da redução da dissonância cognitiva num episódio de cunho religioso. Como se sabe, um grupo de pessoas, nos Estados Unidos, que esperavam o fim do mundo para um dia determinado, reduziram a dissonância ante a frustração de sua expectativa acrescentando uma nova cognição: a de que vozes do além teriam garantido que o mundo fora poupado pela fé do pequeno grupo. Além disso, o grupo, que anteriormente se mostrara indiferente ao proselitismo, passou a angariar adeptos, inclusive através dos meios de comunicação de massa. Festinger et al. interpretaram essa seqüela comunicativa como um esforço para estabelecer uma realidade social, e predisseram que quando falha a profecia e seus seguidores reduzem a dissonância procurando apoio social. Tentando verificar as predições do estudo por ocasião de um movimento escatológico surgido no Japão em 1974, Sanada & Norbeck encontraram confirmação apenas parcial do esperado. Em resumo, a situação japonesa foi a seguinte: o Fundador de **Ichigen-no-Miya** (Santuário da Verdade Fundamental), uma das muitas novas religiões japonesas, profetizara violento terremoto a ocorrer no dia 18 de junho de 1974, em Osaka. Cem mil folhetos foram distribuídos entre a população para alertá-la e indicar-lhe aonde se refugiar. No dia aprazado nada aconteceu. O profeta tentou o suicídio no interior do templo, mas sobreviveu. Os adeptos procuraram diversas explicações para a não ocorrência do terremoto, desde a diferença entre o calendário oficial do Japão (o gregoriano) e o calendário tradicional (lunar), até a aceitação do sacrifício da vida do profeta. Como anteriormente à data aprazada o profeta se tinha comprometido a dissolver o grupo caso não se cumprisse a profecia e como uma onda de ridículo coletivo ameaçava os adeptos, o profeta realmente honrou o compromisso, renunciando à chefia do grupo (que é precisamente um modo de suicídio profissional ou social) e dissolvendo o grupo, com a destinação dos bens materiais à prefeitura do município. Sanada & Norbeck fazem notar que foi falha a predição da teoria por deixar de levar em conta as variáveis culturais relevantes do grupo a que se aplicou. Assim, os valores de sanção social do ridículo, status hierárquico, honra ao compromisso assumido e intensa dependência afetiva do grupo, diferentes que são dos valores funda-

* J.-P. Deconchy. *L'idée de Dieu entre 7 et 16 ans*. Bruxelles, Lumen Vitae, 1964.

mentais da cultura americana, levaram a um desfecho diferente do previsto: em lugar da confirmação do profeta, seu suicídio físico (como tentativa) e profissional; em lugar do proselitismo, a dissolução do grupo. A pesquisa de **Sanada & Norbeck** exemplifica uma vertente muito prestigiada na pesquisa psicológica da religião: a que preconiza que os fenômenos religiosos sejam inseridos na linha mestra da teoria psicológica. No caso, uma conceituada teoria de Psicologia Social, a da dissonância cognitiva, foi o gabarito com o qual se mediu o fato religioso. A verificação apenas parcial da teoria levantou o problema da transposição entre culturas de um modelo ou paradigma conceitual (PAIVA, 1978). O sistema de valores da cultura japonesa surpreendeu, com efeito, as predições da teoria. Talvez não lhe tenha retirado o alcance transcultural, mas certamente terá revelado a insuficiência da formulação original. A influência que variáveis culturais concretas podem exercer sobre esquemas explicativos originados em contextos restritos não é assunto levantado apenas em metodologia de pesquisa intercultural: em Psicologia da Religião chega-se a discutir se a tarefa da Psicologia não é, “ao invés de encaixar as experiências religiosas nos escaninhos de Freud e Jung, ou nas categorias da Gestalt, da Teoria S-R ou em outras quaisquer, ver o que os próprios dados dessas experiências indicam por si mesmos” (GOODENOUGH, 1965, p. xi). Parece claro que a opção pelo caráter comum ou pelo caráter singular do fenômeno religioso decorre da epistemologia predominante da pesquisa: o contexto psicológico tenderá a encaixar o fenômeno religioso entre os muitos fenômenos psicológicos, o contexto religioso tenderá a destacá-lo dentre os demais.

Revisões críticas

Dentre os muitos temas incluídos em “teoria científica”, como, por exemplo, descrição ou explicação, excepcionalidade ou trivialidade dos fenômenos, modelos da psicologia acadêmica ou modelos (psic)analíticos, crença e descrença como complementares ou opostos, destaca-se o da definição de Religião em Psicologia. No 3º Simpósio de Psicólogos Europeus da Religião, realizado em Nijmegen, em 1985, esse debate constituiu o centro das discussões em plenário. As posições antagônicas clássicas foram apresentadas por Vergote, de Louvain, e por Lans, de Nijmegen.

Vergote de há muito é partidário de uma definição de Religião que inclua explícita referência ao sobrenatural, isto é, a uma instância que não faz parte do mundo da natureza e dos homens. Essa instância será, as mais das vezes, pessoal, mas o sobrenatural poderá ser conceituado ou sentido como força (VERGOTE, 1983). As razões de sua posição são de ordem metodológica: no emaranhado das manifestações religiosas deve-se dar crédito ao valor discriminativo da linguagem, que denomina certos fenômenos como religiosos e outros não; a linguagem é capaz de fornecer uma definição substantiva do religioso, que indique o que ele é e o distinga do que ele não é (ou do que não é ele); definições não substantivas, muito comuns nos estudos das ciências da religião, são, possivelmente, pontos de chegada, mas não servem como balizadores iniciais do campo. De outro lado, uma vez que as ciências da religião, incluindo nelas a Psicologia, não mais se ocupam da origem absoluta do fenômeno religioso, cabe-lhes levar em conta, na definição do fenômeno, não só a dimensão do comportamento individual ou a dimensão social, mas também a dimensão cultural. A religião é, pois, um sistema de símbolos (mitos, ritos, objetos, pessoas) que tem como referência o sobrenatural. Com essa definição, Vergote exclui quaisquer “preocupações supremas” (*ultimate concerns*) do campo da religião propriamente dita. Para ele, a Psicologia da Religião teria de estudar, de um lado, as condições psicológicas de possibilidade de um sistema simbólico com referencial sobrenatural e, de outro, as determinações concretas que as estruturas e dinâmicas psicológicas passam a ter em virtude desse sistema. Dado que a Religião é um elemento do universo cultural, sua aceitação, que torna o homem religioso, ou sua rejeição, que o caracteriza como irreligioso, são duas faces da mesma moeda (VERGOTE, 1983, 1985, 1986).

A argumentação de LANS é muito sensível ao que contemporaneamente se denomina processo de secularização. Esse processo, que vem sendo estudado desde Weber, e que encontra em Luckman, Berger e Wilson seus expositores atuais mais influentes, analisa a progressiva racionalização do mundo, particularmente do Ocidente, como não deixando lugar para o sobrenatural. A racionalização, isto é, a ordenação de meios e fins, que se iniciou com os elementos da natureza, estaria atualmente atingindo as relações interpessoais e sociais. O processo global de secularização é de controversa análise, mesmo entre os sociólogos. No entanto nos países mais avançados, cuja população é urbana e de elevado nível de instrução, tem-se a impressão de que a relação religiosa tradicional não “cabe” nos pressupostos culturais, ao menos nos estratos mais modernos. Lans, comentando a nova vitalidade dos estudos psicológicos da Religião em nossos dias, se pergunta se

os atuais estudiosos terão sucessores, pois para a nova geração as manifestações religiosas conhecidas mais e mais se irão tornando relíquias arqueológicas. Terá, por isso, desaparecido na cultura secular a dimensão religiosa do homem, atestada sempre e em toda parte? **Lans** julga prudente estender o domínio da pesquisa na Psicologia da Religião ao comportamento humano voltado para a busca de um sentido último, religioso na acepção tradicional, ou secular. A favor dessa posição aduz não só o argumento “mercadológico” da obsolescência das formas religiosas tradicionais, mas também um argumento de ordem metodológica: se as manifestações religiosas devem ser estudadas pela Psicologia, por que não orientar a pesquisa a partir da Psicologia e não da Religião? Nessa perspectiva, a religião manteria seu lugar, como expressão particular das estruturas e funções psicológicas gerais, mas não excluiria as chamadas “visões do mundo”. Textualmente:

Se, de um ponto de vista sócio-científico, os sistemas revelacionais e as visões do mundo não-revelacionais têm aspectos-chaves em comum, esses aspectos têm de ser considerados juntos no nível dos conceitos e das teorias que usamos para tornar o comportamento humano mais inteligível. Confinar nossa atenção aos sistemas revelacionais significaria apenas contentar-nos com um nível mais baixo de abstração (1986, p. 80).

Parece-nos que as razões de cada posição não são cogentes a ponto de excluir as razões contrárias. A escolha de uma ou outra posição poderá ser influenciada, mais do que por considerações conceituais, por contingências de ambiente de trabalho. **Lans** recorda a pressão sofrida pelo psicólogo da religião num Departamento de Psicologia ou num de Teologia, e diferencia a Europa Ocidental da Europa Central ou do Sul, do ponto de vista da consciência do processo de secularização.

Experiência

Embora, no levantamento de **Bergling**, a experiência religiosa seja a categoria menos presente nos estudos da década de 70, certo é que a Psicologia da Religião para muitos se identifica com a psicologia da experiência religiosa. Duas fortes tradições iniciantes contribuíram para a consolidação do termo: nos Estados Unidos, **William James**, com **As variedades da experiência religiosa**, de 1902; na Alemanha, **Girgensohn**, com **A estrutura psicológica da experiência religiosa**, de 1921. Observa **VERGOTE** (1983) que o uso privilegiado do termo em Psicologia da Religião deixa entrever algum problema propriamente epistemológico. Na esteira de **William James**, longinquamente tributário de **Schleiermacher**, experiência religiosa é emoção, estado afetivo; para outros, no entanto, experiência religiosa designa simplesmente o objeto da Psicologia da Religião e inclui, frouxamente, atitudes, valores e comportamentos; “estritamente falando”, contudo, diz **LANS**, “deve-se dizer que o conceito não se refere a um estado emocional nem ao comportamento religioso como tal: refere-se a um processo de percepção” (1977, p. 135). No sentido introduzido remotamente por **R. Otto**, experiência sugere conhecimento imediato e empírico do objeto (no caso, o sagrado, o divino, Deus), isto é, não resultante de reflexão ou raciocínio, e obtido pela via dos sentidos. Como pode a Psicologia lidar com a experiência religiosa nessa acepção mais estrita? A Psicologia cognitiva oferece um caminho interessante ao procurar compreender o fenômeno psicológico através do processo de cognição. Os processos cognitivos abrangem desde a estimulação neurológica dos sentidos até o percepto propriamente dito, com destaque especial das chamadas condições mediadoras ou processos pelos quais o estímulo é selecionado, elaborado, integrado, armazenado e recuperado (**HEIDER**, 1958). Processo entre todos privilegiado, no caso, é a memória a longo prazo, através da qual fatores tais como familiaridade, valores, expectativas e outros, podem influir no resultado da percepção. Aplicando esse paradigma à análise da experiência religiosa, supõe-se que a pessoa que teve essa experiência foi adquirindo, ao longo da vida, certas referências fundamentais à religião que o ambiente imediato, o grupo social e a cultura lhe foram fornecendo. Em determinadas circunstâncias os estímulos sensoriais seriam, então, elaborados sob a forma de perceptos religiosos, ou seja, de experiências religiosas. Uma questão importante, entre outras, é a de como os esquemas religiosos não só são reavivados mas passam a comandar o processo de percepção, suplantando os esquemas usuais. Suposta a existência do quadro religioso de referência, sem o qual não é possível ter-se experiência religiosa, **Lans** recorda que estudos com drogas psico-ativas, observações a partir de stress emocional, pesquisas com redução ou intensificação de estimulação sensorial têm revelado, de um lado, alterações na percepção (de si, do mundo, do espaço e do tempo) e, de outro, o impacto emocional do ambiente sócio-cultural, propenso a fornecer ou a sonegar um contexto de significação para as alterações da percepção. Em todos esses

casos os esquemas habituais de percepção deixam de funcionar e são substituídos, quando o são, por esquemas fornecidos pelo ambiente sócio-cultural. Analogamente, tem-se verificado, nos casos extraordinários, que vários dos chamados fenômenos místicos ocorrem após uma crise psicológica ou um colapso nervoso; também a redução da estimulação faz parte tradicional da ascese, procurada por monges e eremitas de várias religiões; a intensificação estimulatória é encontrada na repetição rítmica de sons, palavras ou movimentos, observados em várias manifestações religiosas; e, finalmente, não é preciso insistir na associação clássica entre drogas e culto. Em todos esses casos, igualmente, a condição estimulatória impede o funcionamento do esquema de referência costumeiro que preside à elaboração cognitiva e abre a possibilidade, sobretudo se amparada pelo contexto sócio-cultural, para a ativação de um esquema religioso*.

Psicologia da Personalidade

Para encerrar com uma contribuição “escondida atrás de uma língua não internacional” (BERGLING, 1986, p. 23), apresentamos o essencial de um estudo de índole exploratória, que realizamos com convertidos à Seicho-no-iê, religião japonesa do grupo das “novas religiões” (PAIVA & NAKANO 1987). Nossos Sujeitos eram jovens e adultos, de ambos os sexos, brasileiros de origem não oriental. Dada a notável diferença de crenças e práticas da Seicho-no-iê em relação à matriz cultural dessas pessoas, queríamos investigar a dinâmica pessoal e social presente no fato da conversão. Deixando de lado os aspectos mais diretamente psicossociais, salientamos que não pudemos estabelecer, em alguma medida, o traço de xenofilia (HEIDER, 1958), que inicialmente surgira como hipótese de trabalho. Os resultados principais do estudo apontaram, no entanto, para algumas características ligadas à personalidade, que permitem descrever o adepto brasileiro, jovem ou adulto, do sexo masculino ou feminino, como alguém outrora mortificado e diminuído pela consciência de ser pecador e pela representação de Deus como distante e arbitrário. Sentir-se pecador incluía não só profundo sentimento de culpa mas também desestima pessoal. Nos jovens, a desestima se prolongava em desânimo, por não contarem com recursos psicológicos amadurecidos e por sentirem contrariada a tendência à realização pessoal e profissional. Nos adultos, revelava-se na crítica rememorativa ao adepto católico perante a vida. A Seicho-no-iê, ao contrário da experiência relatada pelos adeptos com sua religião anterior, é uma religião otimista: traz uma mensagem que lisonjeia os desejos de auto-valorização e segurança e que, por isso, pode ser acolhida como clara e explicativa, apesar de seus enunciados não serem cognitivamente evidentes (HEIDER, 1958). O otimismo da Seicho-no-iê não se fundamenta num evento salvífico, mas na análise da experiência humana em dois planos não isomórficos, o da Mente e o do Fenômeno, o do “filho perfeito de Deus” e o da “ilusão”. A relação religiosa não é, pois, a da salvação: o Grande Sutra nega, explicitamente, por exemplo, que Cristo tenha podido redimir o pecado, que não existe. Inexiste, pois, a tensão entre os contrários e, psicologicamente, ocorre a negação de um setor doloroso da experiência, denominado “ilusão”. O relacionamento com Deus é unidimensional e linear, com dois possíveis resultados: o adepto se sente engolfado na imanência divina e adquire a serenidade, embora continue lidando com o Fenômeno no nível da causalidade intra-mundana, ou se sente participante do poder divino e passa a controlar ativamente os eventos. Pelos padrões da cultura geral, a Seicho-no-iê consistiria numa escapada ao mundo dos sentidos e da responsabilidade social ou, inversa e paradoxalmente, num meio de controle infalível da aleatoriedade dos eventos físicos e sociais. Nos casos estudados, a insatisfação com a religião de origem, que poderia ter levado os adeptos a uma reelaboração da experiência religiosa anterior, os encaminhou para a busca de alternativas religiosas, até a descoberta da Seicho-no-iê. A ausência de reelaboração do conteúdo religioso anterior, a manutenção de dois planos não comunicantes para a alocação dos fatos da experiência, a negação de um elemento saliente dessa experiência, a saber, o pecado, levou-nos a pensar numa estrutura pouco diferenciada e integrada de personalidade, como variável associada à conversão dessas pessoas à Seicho-no-iê. Com “estruturas pouco diferenciadas e integradas de personalidade” estamos nos referindo à teoria da Diferenciação Psicológica, de Witkin, e em particular à dimensão que se refere aos estilos cognitivos. WITKIN et al. (1962) propõem que no curso do desenvolvimento da pessoa ocorre um processo geral de progressão do menos diferenciado para o mais diferenciado. Essa progressão se manifesta na crescente especialização ou separação das funções psicológicas, na distinção entre o eu e o ambiente externo e, finalmente, na integração do sistema psicológico no que se refere às partes do sistema entre si e com o ambiente. Em

* Para o caso especial da meditação como técnica para a experiência religiosa, ver LANS (1982).

particular, WITKIN & BERRY (1975) encontraram entre os dependentes-do-campo dificuldade para ver maneiras novas ou diferentes de utilizar elementos que compuseram uma configuração já conhecida. E TANNENBAUM (1980), ao comparar sociedades e organizações modernas com sociedades tradicionais, acentua que a complexidade das primeiras será melhor enfrentada com o estilo cognitivo denominado independência ou articulação-do-campo.

Cotejando-se o *corpus* doutrinário católico com o da Seicho-no-iê descobre-se, nos pontos essenciais, maior complexidade no primeiro. Tanto a preferência por novos conteúdos doutrinários ao invés de por uma nova elaboração dos conteúdos já possuídos, como a falta de integração dos planos da realidade e do fenômeno, como – finalmente – a simplificação da experiência, através da negação de um de seus polos mais sensíveis (o mal, o pecado), permitem levantar a hipótese de que, nos casos estudados, pode estar presente uma variável de diferenciação psicológica associada à aceitação da Seicho-no-iê como nova religião.

Conclusão

Indicamos algumas áreas de encontro entre Psicologia e Religião. Como se pode observar nos exemplos aduzidos, por vezes, como na pesquisa de SANADA e NORBECK, o evento religioso é quase acidental e o estudo se caracteriza como nitidamente psicossocial; outras vezes, como nas pesquisas de HUTSEBAUT & VERHOEVEN e de LANS, a variável religiosa introduz elementos concretos oriundos precisamente do campo da Religião; a discussão de Vergote e Lans fornece o estado da questão atual. Em todos os casos percebe-se, por parte do estudioso, clara consciência epistemológica, embasamento teórico e rigor conceitual e metodológico.

Muitas lacunas se deixam perceber, no entanto, na apresentação que fizemos. Destacamos três delas, por nos parecerem importantes: a ausência do enfoque (psic)analítico, a omissão da discussão de estratégias de pesquisa e a inexistência de referência à Psicologia da Religião no Brasil.

Restringimo-nos, de fato, ao enfoque da psicologia acadêmica, preponderantemente de índole cognitiva, porque foi nossa intenção situar a pesquisa psicológica da Religião no quadro de referência institucional mais compartilhado. Acrescentamos que a tendência geral do enfoque (psic)analítico tem sido a de buscar a *fons et origo* da Religião, e que essa busca, em sentido absoluto, nos parece extrapolar as possibilidades da pesquisa. De outro lado, contudo, a contribuição (psic)analítica tem desvendado processos essenciais na conformação do fenômeno religioso de ampla escala, tem desmascarado, como em outros campos do comportamento, alegações motivacionais e cognitivas e, sobretudo, tem, recentemente, estabelecido as condições psicológicas estruturais e dinâmicas da postura religiosa. Com essa ampla ressalva, fique evidente que a ausência do enfoque (psic)analítico só se deveu a intencional restrição do campo científico ao segmento mais difundido da pesquisa psicológica.

A discussão de estratégias de pesquisa do objeto religioso segue o mesmo caminho que a dos demais objetos da Psicologia. Supõe-se, evidentemente, que a Psicologia, como empreendimento científico, guarde frente às características de seu objeto uma neutralidade benévola, isto é, uma posição agnóstica, sem a conotação negativa que o termo historicamente adquiriu. Garantida essa postura epistemológica, são legítimas as opções de índole descritiva ou experimental, de amplitude universal ou singular, de ocorrência freqüente ou excepcional. No estado atual dos estudos dá-se grande destaque à discussão das estratégias, como corolário da discussão dos métodos, uma vez que se pode considerar hoje a Psicologia da Religião num estado de maior refinamento e auto-consciência.

Finalmente, a ausência de referências à Psicologia da Religião no Brasil se explica pela decisão de oferecer um conspecto de alcance internacional, antes de particularizar a contribuição brasileira nas áreas, entre outras, do catolicismo popular, das religiões africanas, do espiritismo e das religiões orientais. Estamos convencido de que a multiformidade cultural brasileira criou concretizações religiosas originais cujo estudo concorrerá para o enriquecimento não só do rol de manifestações religiosas mas também dos processos a elas subjacentes. Uma rápida alusão não faria justiça à potencialidade do campo.

Indiscutivelmente, nada de humano é alheio à Psicologia: arte, economia, trabalho, relações internacionais, religião. Entre a Psicologia e cada um desses temas estabelece-se uma rede de trocas mútuas, cujo resultado provável é um enriquecimento de ambos os interlocutores e uma modificação de cada um deles. Nesse sentido, Psicologia e Religião têm, também na pesquisa científica,

um ponto de encontro: enfoque e dado se fecundam em reciprocidade. Como a Religião continua sendo uma das dimensões mais co-extensivas ao homem, constitui-se num objeto legítimo da pesquisa em Psicologia.

PAIVA, G. J. Some linkages between psychology and religion. *Psicologia – USP*, São Paulo, 1(1): –, 1989.

ABSTRACT: After a brief historical-critical indication of the origin of the linkages between Psychology and Religion, five current instances of how some of these relations are dealt with are presented. The instances, with one exception, are drawn out of the most studied areas from 1951 through 1980, according to the survey in international literature, by Bergling (1986): Developmental Psychology, Social Psychology, Reviews and Religious Experience. The researches are commented from a conceptual and methodological point of view and the conclusion is drawn that religious phenomena are both a legitimate and a fertile subject matter of psychological investigation.

INDEX TERMS: Psychology. Religion. Methodology.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BEITH-HALLAHMI, B. Psychology of religion 1880-1930: the rise and fall of a psychological movement. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 10 (1): 84-90, 1974.
- BERGLING, K. Psychological research on religion: an international review. In: BELZEN, J. A. van & LANS, J. M. van der. eds. *Current issues in the psychology of religion*. Amsterdam, Rodopi, 1986.
- DECONCHY, J.-P. Dogmatisme et religion: études empiriques utilisant la conceptualisation de Rokeach. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 44 (pt.1): 139-145, 1977.
- DECONCHY, J.-P. Analyse du comportement et inférence d'un système de croyance. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 53 (Pt.1): 145-163, 1982.
- FESTINGER, L. et al. *When prophecy fails*. Minneapolis, University of Minneapolis Press, 1956.
- GOODENOUGH, E. R. *The psychology of religious experience*. New York, Basic Books, 1965.
- HEIDER, F. (1958) *Psicologia das relações interpessoais*. [The psychology of interpersonal relations]. Trad. Dante Moreira Leite. São Paulo, Pioneira/EDUSP, 1970.
- HUTSEBAUT, D. & VERHOEVEN, D. The adolescent's representation of God from age 12 till age 15. In: SYMPOSIUM ON THE PSYCHOLOGY OF RELIGION, 4th, Nijmegen, The Netherlands, Sept. 5-8, 1988. *Proceedings*. Nijmegen, University of Nijmegen, The Netherlands, 1989. p. 147-155.
- LANS, J. M. van der. Religious experience: an argument for a multidisciplinary approach. *Annual Review of the Social Sciences of Religion*, 1: 133-143, 1977.
- LANS, J. M. van der. Meditation: a comparative and theoretical analysis. *Annual Review of the Social Sciences of Religion*, 6:133-152, 1982.
- LANS, J. M. van der. Two opposed viewpoints concerning the object of the psychology of religion: introductory statements to the plenary debate. In: BELZEN, J. A. van & LANS, J. M. van der. *Current issues in the psychology of religion*. Amsterdam, Rodopi, 1986. p.76-81.
- PAIVA, G. J. de. *Introdução à psicologia intercultural*. São Paulo, Pioneira, 1978.
- PAIVA, G. J. de & NAKANO, F. Aspectos psicológicos da filiação a um grupo religioso oriental. *Boletim de Psicologia*, 37 (86): 50-56, 1987.
- SANADA, T. & NORBECK, E. Prophecy continues to fail: a Japanese sect. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 6 (3): 331-344, 1975.
- SPLKA, B. et al. A general attribution theory for the psychology of religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24 (1): 1-20, 1985.
- TANNENBAUM, A. S. Organizational psychology. In: TRIANDIS, H. C. & BRISLIN, R. W. eds. *Handbook of cross-cultural psychology*. Boston, Allyn & Bacon, 1980. v 5.
- VERGOTE, A. *Religion, foi, incroyance: étude psychologique*. Bruxelas, P. Mardaga, 1983.

- VERGOTE, A. Psychology of religion as the study of the conflict between belief and unbelief. In: BROWN, L. B. ed. **Advances in the psychology of religion**. Oxford, Pergamon, 1985. p. 52-61.
- VERGOTE, A. Two opposed viewpoints concerning the object of the psychology of religion: introductory statements to the plenary debate. In: BELZEN, J. A. van & LANS, J. M. van der. eds. **Current issues in the psychology of religion**. Amsterdam, Rodopi, 1986. p. 67-75.
- WITKIN, H. A. et al. **Psychological differentiation: studies of development**. New York, John Wiley, 1962.
- WITKIN, W. A. & BERRY, J. W. Psychological differentiation in cross-cultural perspective. **Journal of Cross-Cultural Psychology**, 6 (1): 4-87, 1975.
- WULFF, D. Psychological approaches. In: WHALING, F. ed. **Contemporary approaches to the study of religion**. Berlin, Mouton, 1985. v.2 (The Social Sciences).