



COLEÇÃO

PSICOLOGIA, LAICIDADE E AS RELAÇÕES COM A RELIGIÃO E A ESPIRITUALIDADE



Volume 1

Laicidade, Religião, Direitos
Humanos e Políticas Públicas



Conselho
Regional de
PSICOLOGIA SP



COLEÇÃO

PSICOLOGIA, LAICIDADE
E AS RELAÇÕES COM A
RELIGIÃO E A ESPIRITUALIDADE

Volume 1

Laicidade, Religião, Direitos
Humanos e Políticas Públicas



Conselho
Regional de
PSICOLOGIA SP
Psicologia todo dia, em todo lugar.

COLEÇÃO

PSICOLOGIA, LAICIDADE E AS RELAÇÕES COM A RELIGIÃO E A ESPIRITUALIDADE

Volume 1
Laicidade, Religião, Direitos
Humanos e Políticas Públicas

São Paulo · 2016 · 1ª Edição
Conselho Regional de Psicologia SP - CRP 06



XIV Plenário (2013-2016)

DIRETORIA

Presidente

Elisa Zaneratto Rosa

Vice-presidente

Adriana Eiko Matsumoto

Secretário

José Agnaldo Gomes

Tesoureiro

Guilherme Luz Fenerich

CONSELHEIROS

Alacir Villa Valle Cruces
Aristeu Bertelli da Silva
Bruno Simões Gonçalves
Camila Teodoro Godinho
Dario Henrique Teófilo Schezzi
Gabriela Gramkow
Graça Maria de Carvalho Camara
Gustavo de Lima Bernardes Sales
Ilana Mountian
Janaina Leslão Garcia
Joari Aparecido Soares de Carvalho
Livia Gonsalves Toledo
Luis Fernando de Oliveira Saraiva
Luiz Eduardo Valiengo Berni
Maria das Graças Mazarin de Araujo
Maria Ermínia Ciliberti
Marília Capponi
Mirnamar Pinto da Fonseca Pagliuso
Moacyr Miniussi Bertolino Neto
Regiane Aparecida Piva
Sandra Elena Spósito
Sergio Augusto Garcia Junior
Silvio Yasui

COORDENAÇÃO GERAL E ORGANIZAÇÃO

Luiz Eduardo Valiengo Berni

REVISÃO FINAL

Andrea Vidal

CONSELHO EDITORIAL

Énio Brito Pinto
Fátima Regina Machado
Luiz Eduardo Valiengo Berni
Ronilda Iyakemi Ribeiro
Wellington Zangari

PROJETO GRÁFICO E EDITORAÇÃO

Paulo Mota | CRP SP

Ficha Catalográfica

C755c Conselho Regional de Psicologia de São Paulo.
Laicidade, Religião, Direitos Humanos e Políticas Públicas – Volume 1
/ Conselho Regional de Psicologia de São Paulo. - São Paulo: CRP - SP, 2016.

276 p.; 15 x 21 cm. (Coleção: Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e a Espiritualidade)

ISBN: 978-85-60405-30-5

1. Psicologia – Laicidade. 2. Espiritualidade. 3. Crenças Religiosas. 4. Direitos Humanos. 5. Políticas Públicas. I. Título

CDD: 158.2

Ficha catalográfica elaborada por Marcos Antonio de Toledo – CRB-8/8396.

SUMÁRIO

VOLUME 1 - LAICIDADE, RELIGIÃO, DIREITOS HUMANOS E POLÍTICAS PÚBLICAS

| | |
|--|------------|
| APRESENTAÇÃO | 07 |
| INTRODUÇÃO | 09 |
| PARTE UM – PSICOLOGIA, LAICIDADE E POLÍTICAS PÚBLICAS | 15 |
| Religião e democracia, questões à laicidade do Estado <i>Edin Sued Abumanssur</i> | 17 |
| Religiosidade, espiritualidade e laicidade em <i>A insustentável leveza do ser... psicólogo(a)</i> <i>José Henrique Lobato Viana</i> | 27 |
| Estado laico: democracia, políticas públicas e psicologia <i>Ilana Mountian</i> | 39 |
| Psicologia, laicidade e educação: reflexões sobre a formação do psicólogo <i>Jeverson Rogério Costa Reichow e Fábio Eduardo da Silva</i> | 53 |
| A defesa da laicidade na educação: aspectos legais e políticos para subsidiar desafios atuais <i>Carla Biancha Angelucci</i> | 59 |
| Orientação sexual na escola e religião: um diálogo que se faz urgente <i>Énio Brito Pinto</i> | 63 |
| Fundamentalismo e alteridade no encontro entre psicologia e religião <i>Cristiana de Assis Serra</i> | 73 |
| Psicologia, outros saberes e políticas públicas <i>Ronilda Iyakemi Ribeiro</i> | 79 |
| Saúde do corpo e da alma: aspectos políticos e teóricos da integralidade do cuidado na perspectiva do Estado brasileiro e as diferentes tradições de matrizes africanas <i>Celso Ricardo Monteiro</i> | 83 |
| Psicologia e laicidade: contribuições para o enfrentamento ao fundamentalismo religioso <i>Tatiana Lionço</i> | 93 |
| O Estado laico, os povos indígenas e as tramas da Política Nacional de Atenção à Saúde Indígena <i>Lumena Celi Teixeira, Elisabeth Pastores, Vanessa Caldeira</i> | 99 |
| Psicologia, laicidade e políticas públicas em saúde: um campo de oportunidades e ameaças <i>Luiz Eduardo V. Berni</i> | 105 |
| A questão da espiritualidade em políticas públicas de saúde: um problema de interpretação para o estado laico <i>Luiz Eduardo V. Berni</i> | 109 |
| O desafio dos estados alterados de consciência e da hipnose no cenário das terapias alternativas <i>Leonardo Breno Martins</i> | 115 |
| A religião na pesquisa e na atuação psicológica: fronteiras, epistemológicas e impactos nas políticas públicas <i>Fátima Regina Machado, Wellington Zangari</i> | 121 |
| Psicoterapia, identidade e misticismo new age: configurações contemporâneas <i>Everton de Oliveira Maraldi</i> | 125 |

PARTE DOIS – PSICOLOGIA, RELIGIÃO E DIREITOS HUMANOS

- 131** **PROLEGÔMENOS**
- 135** Laicidade, psicologia, religião, Direitos Humanos
Geraldo José de Paiva
- 143** Psicologia, religião e Direitos Humanos
Jaira Terezinha da Silva Rodrigues, Ana Maria Pereira Lopes
- 147** Psicologia, religião, Direitos Humanos
Aristeu Bertelli da Silva
- 155** Religião, religiosidade e espiritualidade na Educação Básica: revisitando conceitos no âmbito da formação humana
Maria Dalva de Oliveira Araujo
- 161** Encontros e desencontros da psicologia com a religião: como acolher a religiosidade e a espiritualidade na clínica psicológica?
Maria Inês Aubert
- 167** Crença e resgate da identidade: uma vivência na clínica escola de psicologia
Renata Muccillo Gonçalves Tonini, José Jorge de Moraes Zacharias
- 173** Religiosidade e autoritarismo numa comunidade terapêutica
Dirk Albrecht Dieter Belau
- 181** Direitos Humanos e religião: um viés psicológico na Segurança Pública
Jaqueline Novais Pedroso
- 185** Análise fenomenológica da representação da espiritualidade para pacientes com esclerose múltipla
Lucas Felipe Ribeiro dos Santos, Mauricio Ossamu Bando, Ana Maria Canzonieri
- 189** A escolha pela vida
Énio Brito Pinto
- 199** Matriz iorubá da religiosidade afro-brasileira: levantamento de teses e dissertações de psicologia abrigadas pela Universidade de São Paulo
Rodrigo Ribeiro Frias
- 205** Intolerância religiosa e racial e a prática dos psicólogos
Edna Muniz de Souza
- 209** A professora destruiu minha pulseira de orixá e todo mundo riu. O psicólogo escolar diante da discriminação religiosa
Eduardo Ribeiro Frias, Ronilda Iyakemi Ribeiro
- 215** O retorno do reprimido: o preconceito contra os ateus e as implicações éticas e metodológicas para a pesquisa em psicologia
Everton de Oliveira Maraldi, Wellington Zangari
- 221** Cartografando os limites nada estanques entre a religião e a psicologia – definições necessárias à manutenção das identidades
Diemerson Saquetto
- 229** Conversão e intolerância religiosa
Ana Carolina Dias Cruz
- 235** Religião e psicologia: qual a relação e o limite entre esses conhecimentos?
Luiz Eduardo V. Berni
- 243** Omissões da psicologia, territórios colonizados: experiências anômalas, interpretações religiosas e atuação do(a) psicólogo(a)
Fátima Regina Machado, Wellington Machado
- 249** Discutindo experiências fora do corpo na clínica psicológica
Everton de Oliveira Maraldi, Gabriel Teixeira de Medeiros
- 253** Hipnose e sugestão: problematização a partir dos Direitos Humanos
Guilherme Rodrigues Raggi Pereira
- 257** Psicologia, Direitos Humanos e alteridade: preparo do psicólogo para o diálogo com saberes religiosos e neoesotéricos
Leonardo Breno Martins
- 263** **REFERÊNCIAS PRODUZIDAS NAS DISCUSSÕES GRUPAIS**
- 271** **CRÉDITOS**

APRESENTAÇÃO

É com muita satisfação que o XIV Plenário do CRP SP apresenta esta publicação. Satisfação porque reflete o compromisso da gestão com as deliberações da categoria de psicólogas(os). Ao longo do processo do VIII Congresso Nacional da Psicologia, no ano de 2013, as(os) psicólogas(os) afirmaram a necessidade do Sistema Conselhos avançar na criação de espaços de diálogo para discussão da interface da Psicologia com a religião, a espiritualidade, as epistemologias não-hegemônicas e os saberes tradicionais.

Naquela ocasião, a categoria afirmava a necessidade da Psicologia defender, na sua relação com o Estado, a laicidade para a construção e definição de políticas públicas de garantia de direitos. Reconhecia a necessidade de qualificar, em parceria com a Associação Brasileira de Ensino de Psicologia (ABEP), a transversalidade deste princípio no âmbito da formação em Psicologia. Apontava que a Psicologia deveria garantir que seus saberes e práticas profissionais reconhecessem a religiosidade e a espiritualidade como dimensões constitutivas das experiências humanas, em suas mais diversas expressões, respeitando-as diante do multiculturalismo que resulta da história brasileira.

Os Congressos deliberaram que as ações de orientação e fiscalização do exercício profissional, por parte dos Conselhos de Psicologia, deveriam tomar como um dos marcadores do caráter ético da atuação a laicidade da profissão, como compromisso com a garantia dos Direitos Humanos.

Para tanto, seria preciso criar espaços de diálogo na interface da Psicologia com a religião, a espiritualidade e os saberes tradicionais, marcando um posicionamento crítico em relação às perspectivas fundamentalistas. Reafirmar a laicidade da ciência e das práticas em Psicologia significaria vincular esta temática à questão ética e técnica profissional, reconhecendo os diferentes campos de saberes possíveis à fundamentação de conhecimentos em Psicologia, tendo em vista seu desenvolvimento histórico e a possibilidade de ampliação de referências para além daquelas que, desde o projeto fundador da Ciência Moderna, alicerçam, a partir de uma única experiência humana, dada sob condições específicas, determinadas concepções de homem e realidade.

Tomamos como princípio a necessidade de valorização das diferentes culturas e dos saberes que delas resultam e assumimos que uma Psicologia comprometida com o enfrentamento das desigualdades precisa desnaturalizar diferenças e reconhecer as diversidades constitutivas das produções culturais

humanas, dentre elas o conhecimento sobre a própria humanidade e a subjetividade. Neste sentido, é preciso avançar no diálogo com outras epistemologias e saberes produzidos ao longo do processo histórico. Analisar, de forma crítica, o campo a partir do qual se alicerça a ciência psicológica, desnaturalizando-a, e assumindo o compromisso para, de forma séria e rigorosa, avançarmos na construção da própria Psicologia. Uma Psicologia que se descoloniza ao assumir a possibilidade e a necessidade deste movimento de transformação na realidade latino-americana.

Diante de tantos processos históricos de produção de humanidade, aos quais a Psicologia precisa estar atenta e dialogar caso se pretenda comprometida com essas distintas populações, devemos reconhecer saberes fundados em outros paradigmas que não apenas as epistemologias reconhecidas pela ciência ocidental moderna. Devemos, então, ter um olhar crítico e atento ao caráter colonizado das referências da Psicologia e o compromisso com sua ampliação.

A satisfação que temos de apresentar esta obra deriva não apenas do fato de termos assumido como da gestão o projeto apontado pela categoria. Deriva também do reconhecimento de que a possibilidade dessa construção dependia da manutenção do método democrático: é preciso construir em conjunto, em diálogo com diferentes profissionais, entidades, pesquisadores, estudantes, professores, usuários dos serviços, movimentos sociais que têm se debruçado sobre essa questão. A gestão do CRP SP sabia que não possuía todas as respostas, mas possuía a condição de oferecer o espaço coletivo para construí-las.

A obra deriva dos encontros possibilitados entre diferentes saberes, angústias e utopias que se unem no compromisso de uma Psicologia que tem como horizonte ético-político a igualdade e a democracia. Esperamos que essa produção, que se alimentou na esfera do Sistema Conselhos de Psicologia de pontes e diálogos com outros Conselhos do Brasil, possa contribuir para que, em âmbito nacional, a Psicologia avance no compromisso com o estado laico, no reconhecimento e respeito às diversas expressões e experiências de religiosidade, e na produção de referências científicas, técnicas e profissionais que representem um campo de saber reconhecido como brasileiro e latino-americano. Assim se constrói uma Psicologia orientada para o povo brasileiro, que é antes de tudo latino-americano.

Elisa Zaneratto Rosa
Conselheira Presidente
XIV Plenário do CRP SP

INTRODUÇÃO

Como se sabe, toda ciência é uma construção lógico-epistêmica centrada numa perspectiva paradigmática. Para Edgar Morin, paradigmas são “conceitos-mestres que orientam a ação direcionando pessoas e sociedades de forma inconsciente”; já para Thomas Khun, paradigma é “aquilo que os membros de uma comunidade científica partilham; inversamente, uma comunidade científica consiste em pessoas que partilham um paradigma”.

Nessas perspectivas, o campo das verdades aceitas na Psicologia poderia ser compreendido como o campo do acordo intersubjetivo, ora consciente – quando acordado entre os membros dessa comunidade –, ora inconsciente – quando partilhado por essa comunidade em suas práticas.

Para entender a dinâmica desse campo em permanente construção, é preciso compreender inicialmente as forças que o compõem. São quatro as forças que tencionam essa construção. Primeiramente, a *força formativa*, composta pelas Instituições de Ensino Superior (IES). Esse é um campo descentralizado e concentrado na mão da iniciativa privada (70%), em cursos noturnos, a maioria deles em faculdades isoladas em pequenas cidades de interior. Apenas 15% das IES oferecem cursos de formação em período integral. Depois, a *força da profissão*, concentrada no Sistema Conselhos, formado pelo Conselho Federal e pelos Conselhos Regionais de Psicologia. O funcionamento sistêmico da Psicologia no Brasil foi acordado nos anos 1990, quando foram instituídos o Congresso Nacional da Psicologia (CNP), em 1994, e a Assembleia das Políticas Administrativas e Financeiras (APAF), em 1996. A terceira força é a *força dos sindicatos*, que se foca nas questões trabalhistas; e a quarta força é a *força da associação profissional livre*, que se foca no interesse temático dos profissionais.

Do ponto de vista da produção de subjetividades, a Psicologia, como profissão, guarda tenso relacionamento com alguns segmentos da religião. Essa situação reforça os clássicos argumentos de que a religião seja um elemento exclusivamente de dominação – o “ópio do povo”, como afirmou Marx, e/ou reflexo de imaturidade psíquica, como afirmou Freud.

A tensão se deve, todavia, ao choque provocado pelo compromisso social que a Psicologia assumiu para com a sociedade brasileira, que, em alusão a Weber, se daria numa “construção ética de responsabilidade”, com lastros na laicidade do Estado, objetivando a libertação de subjetividades, que se opõe aos princípios clássicos da religião, que, na perspectiva de Clifford Gertz, é um “sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, permanentes e duradouras disposições e motivações nos seres humanos”. Nesse sentido, trazem em seu bojo um “posicionamento ético centrado na convicção”, com lastros no fundamento da religião, moldando as subjetividades às suas próprias doutrinas.

Esse tensionamento está particularmente presente entre a Psicologia e os segmentos religiosos fundamentalistas, cuja proposição política – não religiosa – se concretiza na elaboração de projetos de lei exclusivamente restritivos que, de acordo com Pedro Bicalho, são fundamentados numa lógica oportunista, de medo,

infantilização e discriminação. Tais projetos foram apresentados por parlamentares da bancada evangélica no Congresso Nacional e contam com o apoio de religiosos que também são profissionais da Psicologia, mas que, de maneira equivocada, qualificam a profissão que praticam à luz de sua confissão de fé, em flagrante desacordo com os preceitos da ética da responsabilidade que juraram defender, cunhados no Código de Ética Profissional da Psicologia (Resolução CFP 10/2005). Na verdade, tais pessoas aviltam a Psicologia, usando-a como trampolim para suas aspirações pessoais, de cunho político e religioso, que, em desalinho com a Ética, se materializaram em representações que redundaram em processos éticos, que, por sua vez, ao serem julgados, restaram em diferentes penas para os representados.

Esse enfrentamento tem sido pautado de forma democrática pela categoria, em deliberações instituídas a partir do Congresso Nacional da Psicologia (CNP) – instância máxima de deliberação da Psicologia como profissão – com vistas a atender aos anseios de segmentos da população brasileira.

De maneira geral, os resultados desse enfrentamento, realizado lado a lado com os movimentos sociais, têm sido positivos para os segmentos sociais envolvidos, que sofrem diretamente com essas questões e, assim, somam-se a outras forças progressistas e democráticas da sociedade brasileira, conseguindo afrontar o fundamentalismo sem se dobrar a seus argumentos reducionistas, impositivos, o que possibilitou, por exemplo, o arquivamento do PDL 234/11, do Deputado e Pastor João Campos, conhecido como Projeto Cura Gay. Esse fato, entre tantos outros igualmente importantes, tem qualificado a Psicologia como uma das profissões mais engajadas na promoção do bem-estar social e da qualidade de vida junto da sociedade.

Ocorre, porém, que no afã de manter a defesa dessa importante pauta pouco espaço havia sobrado para explorar novos horizontes que pudessem ampliar os campos de atuação profissional, dialogando com políticas públicas que guardem relação positiva com os aspectos espiritualidade/religião, bem como com novas abordagens, cujos fundamentos epistemológicos – não hegemônicos – sejam desconhecidos do *mainstream* da Psicologia e, não raro, apontados pelo Sistema Conselhos como práticas “não reconhecidas”, criando assim mitos que circulam no “Sistema” e estabelecendo – no melhor estilo das construções próprias da religião – imposições de segmentos majoritários da Psicologia a segmentos profissionais minoritários.

Ao perceber essa situação, segmentos minoritários se mobilizaram visando, no melhor estilo khuniano, promover uma ampliação do olhar para outras dimensões do paradigma e – por que não? – afirmar para novos paradigmas ou novas construções epistêmicas, como bem sugeriram Luís Cláudio Figueiredo, Boaventura de Souza Santos, Hilton Japiassu, Edgar Morin, entre outros.

Assim, a partir de experiências prévias realizadas na aproximação da Psicologia com a questão indígena entre 2005 e 2013, em abril de 2013 foi realizado em São Paulo o VIII Congresso Regional da Psicologia (COREP), instância máxima de deliberação da Psicologia paulista que, no tocante à laicidade, aos saberes tradicionais e às epistemologias não hegemônicas, chegou a uma série de

propostas a serem executadas em âmbito estadual, posteriormente encampadas no VIII CNP e, portanto, passíveis de serem implantadas nas gestões dos diferentes CRs espalhados pelo Brasil. Tais propostas confluem a outras estabelecidas pelo Sistema Conselhos, a partir do GT Nacional Psicologia e Laicidade, e se materializam na importante nota técnica Posicionamento do Sistema Conselhos de Psicologia, para a Psicologia, Religião e Espiritualidade, de 2013.

Assim, em 2014, a partir desse conjunto de deliberações lastreadas pela legitimidade da construção democrática do Sistema Conselhos de Psicologia e, sobretudo, das que concernem ao âmbito regional, o CRPSP iniciou contato com diferentes segmentos da categoria, desde universidades (PUCSP – Curso de Psicologia, USP – INTERPSI, UNIP – GP ETHA, UNICAMP – LAPACIS) até associações profissionais (ANPPEP, APP, ABRAPE, ABPA, Centro Cultural Oduduwa, ITA, IGSP, ALUBRAT, SOBRAPA), convidando esses segmentos a se tornarem parceiros num projeto estadual (regional) que começou a ser delineado.

Surgiu, então, um ambicioso projeto estadual denominado Diversidade Epistemológica Não Hegemônica, Laicidade e o Diálogo com os Saberes Tradicionais, conhecido como DIVERPSI. A partir da articulação desse grupo recém-constituído o CRPSP lançou, ainda no IV Congresso Brasileiro de Psicologia, uma publicação básica: o *Caderno Psicologia, Laicidade, Espiritualidade, Religião e Saberes Tradicionais: Referências Básicas para Atuação Profissional*, que é uma compilação de todo o referencial de orientação disponível para a categoria até aquele momento. Portanto, as Resoluções do CFP, o Código de Ética Profissional e as Moções do VIII CNP – além, é claro, da importante nota técnica citada – foram reunidas nesse pequeno compêndio.

Antes disso, produziu-se o *site* www.crp.org.br/diverpsi, em que se apresenta à categoria, além desses elementos básicos, políticas públicas que abordam as questões concernentes à espiritualidade, à religião e a outras racionalidades, tais como a Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (PNPIC, 2006) e a Política Nacional de Educação Popular em Saúde (PNEPS, 2012), entre outras. O *site* contém ainda áreas de vídeos, artigos e um glossário com conceitos desse campo.

Também foram criadas pelo CRPSP duas listas de *e-mails*, uma para articulação da organização, a diverpsi@googlegroups.com; e outra aberta à categoria, para discussão e informação assíncrona, a laipsi@googlegroups.com, que recebe membros a partir do interesse na temática, bem como da inscrição nos eventos propostos pelo grupo. Ao consultar o número de membros da segunda lista, durante o processo de composição deste texto, constatei que a lista conta hoje com 816 participantes, que foram periodicamente participados do andamento dos trabalhos.

Foi assim que em 2015, a partir desses elementos, criaram-se os Seminários Estaduais Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e a Espiritualidade (www.crp.org.br/eventosdiverpsi), com os seguintes objetivos: a) Proporcionar condições para o aprofundamento do debate sobre as relações da Psicologia com a religião, a espiritualidade e os saberes tradicionais, sempre

reafirmando a laicidade da Psicologia e do Estado; b) Consolidar diretrizes e referências relativas às epistemologias não hegemônicas da Psicologia em sua relação com a religião, a espiritualidade e os saberes tradicionais.

Os trabalhos foram organizados a partir de quatro eixos, que orientaram as discussões: 1) Psicologia, Laicidade e Políticas Públicas; 2) Psicologia, Religião e Direitos Humanos; 3) Na Fronteira da Psicologia com os Saberes Tradicionais: Práticas e Técnicas; 4) Psicologia, Espiritualidade e Epistemologias Não Hegemônicas. Para cada eixo de discussão foi realizado um evento. A categoria e a sociedade foram conclamadas à participação em três modalidades: a) mediante a *submissão de trabalhos*; b) pelo *debate presencial* durante os eventos; e c) pelo *envio de propostas individuais* por escrito, mediante o preenchimento de um formulário disponibilizado aos participantes durante os eventos.

Assim como essa proposta metodológica, chegamos a essas publicações. Elegeu-se um Conselho Editorial que trabalhou arduamente na leitura atenta dos textos submetidos aos eventos e produziu inúmeros pareceres. Foram recebidos cerca de 120 trabalhos. Lembrando que, para avaliação, utilizou-se a metodologia de duplo-cego, ou seja, os trabalhos foram despidos de sua autoria e enviados a dois pareceristas, que produziram seus pareceres por escrito, muitas vezes dando aos autores dicas para a melhoria dos textos. Esses pareceres eram devolvidos aos autores sem a identificação dos pareceristas. Os autores que aceitavam as dicas faziam suas correções e apresentavam novas submissões. Quando não havia acordo entre os dois pareceristas, o trabalho era enviado a um terceiro, o que levou à expressiva produção de cerca de 300 pareceres ao longo dos trabalhos e a uma produção final, incluindo aqui os textos dos conferencistas e debatedores, de 97 artigos produzidos.

A metodologia para essa articulação temática, centrada na produção escrita e no debate, dividiu-se em três momentos: 1) aproximação temática; 2) aprofundamento reflexivo; e 3) construção de referenciais.

O primeiro momento é dividido em quatro fases: *conferência*, *debate*, *discussão* e *síntese*. Primeiramente, o grupo discutiu o convite a especialistas do mundo acadêmico, representantes da primeira força da Psicologia. Estes foram convidados a produzir um *artigo disparador*, a ser apresentado em forma de conferência (40') durante os eventos. Depois, discutiu o convite a debatedores advindos de plenários do Sistema Conselhos, segunda força. Os artigos produzidos pelos especialistas foram enviados, em cada evento, para dois representantes de plenários do Sistema Conselhos, sendo um deles obrigatoriamente da Plenária do CRP 06. Cada debatedor convidado produziu um texto crítico à luz de sua atuação na gestão dos Conselhos e apresentou presencialmente (20'). Após as considerações do especialista convidado e das colocações dos debatedores, abriu-se para uma interação com a plateia, presente e *on-line*, para um debate de aquecimento (60'). Os três textos de cada evento, produzidos pelos conferencistas e pelos debatedores, foram lidos e sintetizados pelo coordenador geral do projeto, sendo apresentado como síntese e fechamento do processo inicial (10'). Esses textos compõem o prolegômeno e os três capítulos iniciais de cada uma das partes desta coleção.

O primeiro momento do processo reflexivo foi realizado no período da manhã com transmissão *on-line*, de modo que a categoria, mesmo estando fora de São Paulo, pudesse participar. Posteriormente, esse material foi disponibilizado em vídeos no site do projeto.

No período da tarde aconteceram os aprofundamentos reflexivos, realizados em dois momentos: 1) Grupos de Trabalho visando o aprofundamento da temática, tendo como elemento disparador os textos produzidos e aprovados pelo Conselho Editorial (são estes textos que compõem os diferentes capítulos desta publicação). Para cada evento foram formados quatro grupos de trabalho; 2) Plenária com a leitura dos relatórios síntese das discussões dos grupos (este material serviu para compor o capítulo final desta publicação com as referências produzidas pela categoria). Participaram dos eventos 464 pessoas. Foram realizados sete grupos de discussão e foram recebidas 37 contribuições individuais.

Assim, temos o prazer de apresentar à categoria e à sociedade esta coleção, intitulada *Psicologia, laicidade e as relações com a religião e a espiritualidade*. Neste primeiro volume, apresentamos a produção dos dois primeiros seminários.

A primeira parte, fruto do Seminário Psicologia, Laicidade e Políticas Públicas, é iniciada com o texto do conferencista Prof. Edin Abmanssur, da PUC-SP, e traz uma importante reflexão sobre a questão da laicidade, seguida pelos comentários dos debatedores representando o Sistema Conselhos. Primeiro, o texto do Prof. Lobato (CRP-RJ), que inicia sua reflexão sobre a prática profissional a partir de uma sensível reflexão existencial iniciada de forma poética com Milan Kundera. Depois, se segue a reflexão militante da Profa. Mountain (CRP-SP), que avalia os impactos das relações de grupos fundamentalistas na produção de subjetividades. Então, seguem-se os textos aprovados para os Grupos de Trabalhos, que abordam elementos da relação entre as diferentes políticas públicas, como as de Saúde, Educação e atenção aos povos indígenas, além de aspectos específicos, como as relações com movimentos religiosos e aspectos psicológicos, estados alterados de consciência, fundamentalismo, sexualidade, saberes tradicionais, entre outros.

Na segunda parte, apresentamos o reflexo do Seminário Psicologia, Religião e Direitos Humanos, iniciando pelo Prof. Geraldo Paiva, do IPU-SP, que retoma o tema da laicidade e estabelece relações com os Direitos Humanos. Depois, Jaira Rodrigues e Ana Lopes (CRP-SC) tecem comentários relacionando a questão com ações realizadas no interior do Sistema a partir da ética profissional, assim como Aristeu Bertelli (CRP-SP). Na sequência, os textos apontam para itens muito importantes da prática profissional, como a Segurança Pública, a questão das comunidades terapêuticas, a formação profissional, identidade, tradições africanas, preconceito, intolerância, limites epistêmicos entre as racionalidades (religião e ciência), assim como aspectos específicos, como hipnose, alteridade e experiências anômalas, experiências clínicas.

Luiz Eduardo V. Berni
Coordenador do Projeto DIVERPSI
Conselheiro do XIV Plenário do CRP SP

*OS ARTIGOS QUE SE SEGUEM
FORAM PRODUZIDOS PARA A
CONFERÊNCIA E OS DEBATES DO
SEMINÁRIO PSICOLOGIA, LAICIDADE
E POLÍTICAS PÚBLICAS*



RELIGIÃO E DEMOCRACIA, QUESTÕES À LAICIDADE DO ESTADO

Edin Sued Abumanssur¹

RESUMO: O Estado laico é uma construção histórica que se confunde com a própria emergência do Estado moderno. E mais, não é possível falar em modernidade sem se referir à laicidade do Estado em qualquer uma das configurações históricas conhecidas da relação entre religião e política ou entre Igreja e Estado. De um lado, a religião, que refluí para a subjetividade do indivíduo e abandona a cena pública. De outro, o Estado, que dispensa a legitimação da religião para assumir a gestão da res pública. No entanto, em nenhuma das formações do Estado moderno ocidental essa separação se deu, ou se dá, de forma cristalina e absoluta. O público e o privado só existem em um cotidiano processo de negociação e acomodação. A laicidade assume um perfil ideológico quando passa a ser uma bandeira de luta na defesa de interesses de segmentos da população e na tentativa de exclusão de parcelas de cidadãos do debate público.

1 *Doutor em Ciências Sociais. Professor no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC de São Paulo.*

A laicidade, ideologia que arma e sustenta todas as trincheiras em defesa de um Estado laico, não é de fácil apreensão. Como conceito ela não é unívoca, mas, ao contrário, apresenta-se como polimórfica e mesmo polissêmica, se isso é possível a um conceito que se pretende acadêmico. Em outras palavras, Estado laico só existe, na melhor das hipóteses, em termos conceituais e como um “tipo ideal” weberiano e, na pior das hipóteses, como uma bandeira levantada contra segmentos sociais que se quer ver longe da máquina estatal.

O principal traço constitutivo da nossa modernidade ocidental é a diferenciação dos espaços sociais. Isso é mais ou menos um consenso entre os sociólogos em geral, mais especialmente entre os sociólogos da religião. A modernidade da qual estamos falando é aquela que emerge da separação entre a esfera política e a religiosa, mas também, e mais, da perda da capacidade diretiva da religião sobre a arte, a economia, as pulsões eróticas e sobre os rumos da ciência, agora pautada pelo experimentalismo.

Confunde-se, e até o momento sem que isso cause maiores problemas teóricos, a secularização do Estado com a ideia de Estado laico. É sobre esse processo histórico e sobre esse conceito que erigimos nossa compreensão de democracia moderna, e qualquer Estado que se queira moderno fará um finca-pé em sua natureza secularizada. Difícilmente conceberíamos no Ocidente um país democrático e livre que não oferecesse também a possibilidade de liberdade religiosa.

A religião, ao abandonar os espaços públicos de construção da cidadania, conquista sua mais significativa formulação de expressão da liberdade humana. Essa liberdade só é possível sob a condição de o Estado renunciar a seu direito de determinar a crença de seus cidadãos. O conceito moderno de religião é produto, pois, dessa diferenciação entre o espaço público e o privado.

O conceito de secularização que nos interessa neste momento é apenas este: existe uma diferença entre as esferas pública e privada e a religião diz respeito à esfera privada. Não vale a pena insistir muito nisso, mas só para lembrar que nem sempre foi assim. A privatização da religião foi um processo histórico de emancipação da vida pública em relação à tutela do Estado. Houve época em que a religião do cidadão correspondia à religião do rei. Nesses casos, a ninguém ocorreria a ideia de perguntar a quem quer que fosse qual era a sua religião ou em que ele cria. Bastava saber de qual rei ele era súdito para se saber tudo sobre sua crença. No contexto dos séculos XVIII e XIX, a libertação da religião foi também a libertação do Estado, e vice-versa. A associação entre religião e fé é coisa recente, recentíssima, na história do Ocidente. A fé é um luxo.

[...] a ‘privacidade’ da religião tem sido associada a: 1. A noção de que as convicções religiosas devem ser tratadas como questões de fé pessoal e não como uma razão pública autoritativa; e 2. A separação entre Igreja e Estado, que foi tanto uma demanda para a não interferência do Estado em determinados pontos de vista religiosos quanto como para a religião não dominar o Estado. (CALHOUM, p. 79)

A expressão mais visível da laicidade do Estado foi a emergência de um campo religioso que se configurou na forma de um mercado desregulado de religiões, diferentes agentes e agências oferecendo seus produtos religiosos em uma situação de livre concorrência.

A debacle da religião da esfera pública poderia parecer a falência geral das religiões em suas diferentes dimensões, mas, ao contrário do que se poderia esperar o processo de secularização tal qual nós o estamos definindo aqui, não capacitou as religiões com maior energia e disposição para o enfrentamento e combate em todas as esferas. A religião nunca foi tão dinâmica, ágil em responder a demandas sociais, e presente no cotidiano das pessoas quanto o é nesse contexto secularizado no qual o Estado se pretende laico. A visibilidade da religião, sua presença na mídia, sua atuação no Congresso, sua importância nos debates políticos são consequência direta da liberdade religiosa que marca o Estado Moderno, democrático e secularizado.

Essa situação é surpreendente para muitas pessoas que imaginavam a religião circunscrita e restrita à dimensão da fé particular. É dessa surpresa, e para alguns um assombro, com a retomada dos espaços públicos pela religião que surgem as discussões sobre laicidade, laicismo e Estado laico.

O ponto de partida do Estado laico, em suas expressões históricas, mas também em termos conceituais, foi o Estado confessional, isto é, o Estado que professava determinada religião ou mantinha alguma relação privilegiada com uma igreja. Todas as possibilidades de laicidade, isto é, todas as formas de acomodação da relação entre o Estado e as igrejas, surgiram de uma situação comum na Europa, na qual o Estado era o fiador do monopólio de determinada confissão religiosa. E foram múltiplas as maneiras em que se deu aquela acomodação. Isso é importante destacar, porque as discussões contemporâneas sobre a laicidade têm pontos de partida diferentes, pois vivemos em uma situação de mercado religioso. Consequentemente, os princípios que nortearam as proposituras para o Estado laico – e mesmo a própria ideia de Estado laico – de 200 anos atrás são diferentes dos princípios que norteiam a mesma ideia nos dias atuais. Portanto, os pontos de chegada dessa problemática no século XVIII serão distintos de seus pontos de chegada no século XXI, mas ter claras as razões da emergência desse problema no passado e no presente, colocando o problema em perspectiva histórica, ajuda na busca de posições mais racionais e menos apaixonadas. No passado, foi a emergência do pluralismo religioso que provocou os debates e, finalmente, a separação entre o Estado e a Igreja como forma de garantir o direito de cada cidadão professar a fé que melhor lhe conviesse. E foi assim que a fé se tornou uma questão privada, de foro íntimo. E para evitar os conflitos sociais por razões de fé, seu papel na esfera pública foi limitado.

Hoje é a própria religião que se encontra na berlinda. Questionamos não apenas o financiamento público que eventualmente o Estado possa dar às igrejas na área da Educação ou da Saúde, mas também questionamos se a religião pode ou deve ocupar um lugar legítimo nos debates públicos de qualquer natureza. Não se concebe uma democracia onde não haja participação popular nos

debates públicos, por isso, qualquer restrição a essa participação será sempre um grande problema. No caso do Brasil atualmente, a elite intelectualizada – aqueles a quem a grande mídia gosta de chamar de “formadores de opinião” – acredita que a esfera pública possa ser erigida sobre um ideal de racionalidade no qual a religião não tem lugar porque seus argumentos não são sujeitos à lógica e à evidência partilháveis entre os participantes. Argumentos que apelam à fé não estão qualificados para o debate.

Esse é um grande problema para a democracia, pois ele diz respeito diretamente à extensão e à disponibilidade de um dos mais fundamentais direitos da cidadania, que é a participação na esfera pública. Quem defende um Estado laico ideal, supra-histórico, fundado exclusivamente numa racionalidade também ideal e que, em razão disso, gostaria de ver a religião alijada dos debates públicos, acaba promovendo o oposto daquilo que defende: a exclusão política de grandes contingentes da população.

O secularismo torna-se uma ideologia quando distorce os ideais do pensamento liberal originário. Como ideologia, ele se recusa a reconhecer o papel e o lugar das organizações religiosas no ordenamento social e do Estado, e imagina que a vida moderna e cosmopolita é uma espécie de “fuga da cultura para o reino da razão”, no qual não há lugar para a religião. O secularismo torna-se uma ideologia quando pensa ser possível o olhar político sobre o mundo sem a concorrência da forma particular, como a religião o faz. O Estado laico, nesses casos, torna-se uma ideologia e uma bandeira a serviço de interesses de segmentos sociais, em geral da classe média branca, mais receptiva às ideias secularizantes.

É surpreendente a dificuldade que a teoria política liberal tem para encontrar um lugar para a religião que não seja a da mera tolerância. O uso da distinção entre o público e o privado, quando aplicado à religião, tem servido para empurrá-la exclusivamente para a esfera privada. O uso pode ser ideológico, como foi, tempos atrás, a circunscrição à esfera privada de questões de gênero, como a violência doméstica, impedindo com isso a discussão de uma agenda pública para elas.

IGREJA E ESTADO: ACOMODAÇÕES

Segundo Roberto Gritti, a emergência do Estado laico aconteceu, *grosso modo*, em três fases, que, com as devidas contingências históricas de cada lugar, foram: “a abolição das discriminações confessionais; o dismantelamento do *establishment* político e religioso tradicional; a separação entre Estado e Igreja, com o reconhecimento do pluralismo religioso e, eventualmente, a laicização do Estado e a secularização da sociedade e das organizações religiosas”. (GRITTI, p. 60)

A separação entre o Estado e a religião no Ocidente moderno não foi rápida, muito menos pacífica. Pelo contrário, foi um longo processo cheio de contradições, de marchas e *démarches*, avanços e recuos. E ainda hoje, haja vista o que acontece na França e na Suécia, busca-se um patamar satisfatório de consenso sobre isso nas diferentes nações europeias. No entanto, a partir

desse longo debate, a Europa elaborou um modelo ideal de laicidade que pretende ser universal e uniforme. Na prática esse modelo europeu de Estado laico é irrealizável, e apenas com muita boa vontade pode-se apontar algum país que o tenha concretizado. São muitas as laicidades possíveis e muitos os caminhos para se chegar a elas. “É necessário, portanto, assumir uma visão e uma concepção da laicidade que levem em conta a tensão dinâmica entre o princípio universal e a realização particular, entre ideal e real.” (GRITTI, p. 60)

A relação entre Estado e Igreja, no passado, comportou aspectos positivos e negativos para ambas as expressões dessa equação. Para o Estado, a religião funcionava como fonte de legitimação para uma autoridade institucional nascente, mas se via na necessidade de responder por seus atos a uma instância alheia à estrutura do poder político. Para a Igreja, ser uma religião estatal significava o conforto do monopólio da oferta de bens de salvação, imunidade fiscal e a manutenção de uma jurisdição própria, como acontece hoje com os militares que são excluídos da jurisdição civil. De outro lado, a Igreja estava sujeita aos interesses do rei ou do imperador, e sua autonomia era limitada pelos jogos do poder. O regime do padroado no Brasil pré-republicano é o melhor exemplo dessa situação, mas a secularização das estruturas de plausibilidade gerou um reposicionamento da religião face ao Estado.

Hoje, a relação entre o Estado e as igrejas, ou religiões, está eivado de ambiguidades, lacunas, subentendidos e, principalmente, de mal-entendidos. Há muitas formas de um Estado reconhecer uma religião. Mesmo em situações contemporâneas, em que temos Estados que reconhecem oficialmente determinada religião ou igreja, trata-se de Estados absolutamente laicos e sociedades profundamente secularizadas.

Gritti nos informa que, das quase duzentas nações existentes, 49 reconhecem em suas constituições uma igreja ou religião oficial. Segundo o autor, 26 nações reconhecem o islamismo como religião oficial; 9 reconhecem o catolicismo; 7 o protestantismo; 4 o budismo; 2 a ortodoxa; e uma reconhece o hinduísmo. Os países que reconhecem o catolicismo como religião oficial são: Andorra, Argentina, Bolívia, Costa Rica, El Salvador, Liechtenstein, Malta, Mônaco, Vaticano. Os que reconhecem oficialmente o protestantismo são: Dinamarca, Finlândia, Islândia, Grã-Bretanha (Inglaterra e Escócia), Noruega, Samoa Ocidental, Vanuatu. Os que reconhecem o budismo: Butão, Birmânia/União de Mianmar, Tailândia, Camboja. A ortodoxa: Finlândia, Grécia. O hinduísmo: o Nepal. Os que reconhecem o islamismo: Afeganistão, Argélia, Arábia Saudita, Bahrein, Bangladesh, Brunei, Comore, Egito, Emirados Árabes Unidos, Líbia, Mauritânia, Marrocos, Jordânia, Kuwait, Irã, Iraque, Malásia, Maldivas, Omã, Paquistão, Qatar, Síria, Sudão, Somália, Tunísia e o Iêmen.

Gritti alerta ainda para a dificuldade de se fazer essa contagem, porque não há uma definição unívoca sobre o que significa uma religião oficial, e as relações estabelecidas entre o Estado e as igrejas ou religiões se constituem de diferentes formas. Nas Américas, por exemplo, todos os países (com apenas duas honrosas exceções: o México e o Uruguai) fazem uma menção

a Deus no preâmbulo de suas constituições, incluindo o Canadá e os Estados Unidos. A Bulgária, em 2001, reconheceu a Igreja Ortodoxa como a igreja do povo. A Dinamarca também reconhece a Igreja Luterana como a igreja do povo (*Folkekirke*); ela faz parte da estrutura do Estado e é administrada por ele. A Suécia, em 2000, formalizou uma separação entre Igreja e Estado, mas manteve na sua constituição disposições nas quais prevê a necessidade de o monarca pertencer à Igreja Luterana. A Alemanha mantém uma relação especial com as Igrejas Luterana e Católica e coopera com elas baseada no direito público. De outro lado, a Finlândia tem duas igrejas oficiais: a Luterana e a Ortodoxa. Na Inglaterra, a Igreja Anglicana é a igreja oficial, e o/a monarca é o chefe da Igreja. Na Escandinávia e na Inglaterra, os cidadãos pertencem às igrejas automaticamente por direito de nascimento. Nesses países, as igrejas desempenham importante papel político. Portanto, ter ou não uma igreja ou confissão religiosa oficial não significa nada quando o assunto é a laicidade do Estado. A tal laicidade não está garantida pela separação formal entre Igreja e Estado e pela presença do pluralismo religioso, embora, de outro lado, ela não existisse sem tais elementos. O problema é que o modelo ideal de Estado laico é apenas isso: um modelo ideal. E nunca é demais repetir: entre o ideal e o real há um universo de possibilidades.

Assistimos, nas últimas décadas, à emergência de diferentes formas de nacionalismo religioso. Não apenas nas teorias durkheiminianas, mas também na realidade de processos históricos, a religião tem desempenhado, em diferentes lugares do mundo, o papel de amalgamar as identidades nacionais. Em muitos países, nos Balcãs, na Polônia e na Irlanda, a luta pela independência passou – e ainda passa – pela defesa da religião tradicional da nação. Nos antigos países da URSS, a defesa dos valores tradicionais ficou a cargo das igrejas. A identidade étnica de povos é mais evidente e mantida com mais eficácia quando há uma religião tradicional lhe dando um suporte e legitimação. Em um mundo cada vez mais globalizado, a religião vem em socorro dos nacionalismos de base secular. Se o mundo globalizado põe em questão a ideia do Estado-nação, é nos valores religiosos ou étnicos (que se confundem quase sempre) que se busca a base para os novos nacionalismos. O nacionalismo religioso, ao mitificar o passado, ressuscita antigas ideias, conceitos e imagens, articulando-as em uma nova ideologia capaz de responder com mais agilidade aos desafios mundanos. Esse tipo de nacionalismo articula tanto um passado local quanto uma leitura global. Gritti interpreta a Al Qaeda dessa maneira quando ela articula uma rede global de terror e, ao mesmo tempo, se radica em países como o Sudão, o Afeganistão dos talibãs e a Somália. O nacionalismo religioso também articula e sustenta o Hamas na Faixa de Gaza, o Hezbollah no Líbano e os separatistas chechenos. Nesse sentido, esse tipo de nacionalismo baseado na religião é produto da própria modernidade laica e secularizada. É o sistema produzindo suas próprias contradições.

Em casos nos quais se tem em mente um modelo de laicidade universal, definido aprioristicamente e identificado de maneira definitiva, a compreensão do problema fica mais difícil. Perde-se de vista a realidade social feita de laicidades

locais, de trajetórias errantes, cujos conteúdos são híbridos e distantes das formulações originárias.

A maneira como uma religião se define e articula seus conteúdos doutrinários e sua prática coletiva incide direta e profundamente no processo de construção de um Estado laico. A sociologia nos ensina que as religiões são diversas. Há religiões monoteístas, há aquelas que não têm nenhum deus, e há ainda aquelas que têm muitos deuses. As religiões podem ser organizadas institucionalmente com um clero e uma doutrina ou recusar qualquer forma de institucionalização. Em algumas, a vida religiosa é vivida coletivamente; em outras, ela se limita à devoção individual, particular e privada. São essas especificidades históricas, concretas e reais que devem ser levadas em conta na discussão sobre o Estado laico. E são essas particularidades teológicas, doutrinárias e organizacionais que vão informar as diferentes maneiras em que se dão suas relações com o poder e com a política.

LAICISMO NO ISLÃ

O caso do islamismo, além de paradigmático, é mal compreendido no Ocidente cristão. A história demonstra que o Islã e o mundo muçulmano são completamente compatíveis com a laicidade, mas com uma laicidade própria, específica, que leva em conta as diferenças estruturais dessas sociedades. Mas nós, quando o assunto é laicidade, imaginamos de imediato que falar em islamismo é o mesmo que falar em estados teocráticos. Sobre isso é preciso fazer algumas considerações. Em primeiro lugar, o islamismo não tem uma forma institucional semelhante à dos cristãos. Não há um clero organizado que detém o monopólio dos atos religiosos e da interpretação do texto sagrado e da doutrina. Os especialistas do islã (os ulemá) não formam um corpo selecionado, instruído segundo regras centralizadas e separado do resto da sociedade, organizado segundo uma escala hierárquica. Existe um clero, de fato, mas ele não tem a mesma função sacerdotal como no cristianismo ou no catolicismo.

No islamismo, todo crente entra em relação com Deus, independentemente da mediação sacerdotal. Há, no entanto, um tipo de islamismo, mais popular, em que se pratica algo semelhante ao culto dos santos. Nesse islamismo existem figuras que, sendo mais próximas de Deus, gozam de um poder de intercessão e, portanto, desenvolvem um papel semelhante ao dos padres católicos.

Mas o que mais chama nossa atenção é a discussão da separação entre Igreja e Estado. No que diz respeito ao Islã, a discussão se torna mais difícil pelo fato de que não existe uma Igreja como organização burocrática, independente e autônoma, à semelhança do cristianismo. O mais próximo que o islamismo chegou desse modelo diz respeito ao xiismo do século XII, que tinha um clero e uma organização parecidos com os de uma igreja. Mas no Ocidente insistimos em afirmar que no islamismo há um *continuum* na relação entre religião e política e em sua expressão organizacional, entre Igreja e Estado. No entanto, essa percepção ignora completamente os dados históricos e não considera as especificidades no mundo muçulmano, sua emergência e contingência. A ideia

de que a teocracia foi e continua a ser a forma de governo típica do mundo muçulmano é, do ponto de vista histórico, completamente sem fundamento. Hoje, como no passado, os regimes teocráticos são uma exceção. O Irã talvez seja, atualmente, o único Estado teocrático do islamismo. Há, ainda, o problema da soberania nacional que incide sobre os países islâmicos:

Em geral, na Europa e nas Américas, a laicidade se realizou somente muito tempo depois que os países dessas áreas haviam alcançado a plena soberania e independência. Mas, se prestarmos atenção ao mundo muçulmano, notaremos como ainda em 1950 somente 15 estados de 49 (menos de 1/3) eram independentes; os outros 33 (sic) eram entidades políticas não soberanas: 26 eram colônias ou protetorados, 6 faziam parte da União Soviética e 1 da Iugoslávia. Cinquenta anos depois, todos realizaram a passagem à soberania nacional, mas não a passagem, de modo algum automática e com certeza bem mais longa, à laicidade ou à democracia. É estranho como não se entenda que certos processos necessitam de longos períodos, exatamente como aconteceu no Ocidente. (GRITTI, p. 74)

É, pois, preciso pôr em perspectiva nossa compreensão do islamismo a partir da história multifacetada e plural das nações modernas. Podemos afirmar que a maioria dos países muçulmanos pratica alguma forma de laicidade na qual o Estado, ainda que reconheça a primazia do islamismo, procura garantir uma limitada liberdade de expressão e proteção às demais religiões. O maior Estado muçulmano do mundo, a Indonésia, atua como uma espécie de mediador entre as religiões buscando moderar o impacto da presença do islamismo na esfera pública.

O principal argumento em defesa de um tipo de laicidade idealizada e sem compromissos com a história e a realidade dos países é que a religião é matéria de foro privado e deve ser tratada exclusivamente nesse âmbito. No Brasil, isso quer dizer que as igrejas – principalmente as evangélicas pentecostais – não deveriam se manifestar politicamente ou levar para a esfera pública suas pautas religiosas. O outro lado dessa questão, e que não é levantado no debate, é que, por sua vez, o Estado também não deveria se manifestar em assuntos que não dizem respeito à esfera pública. Isso significa que o Estado deveria abster-se de qualquer manifestação no caso, por exemplo, das Testemunhas de Jeová, que não admitem a transfusão de sangue, ou dos cultos de matriz africana que fazem sacrifício animal. Qual é o limite para a ingerência mútua das esferas pública e privada? É uma questão difícil, cuja resposta será sempre circunstancial.

No entanto, é inescapável o fato de que o Ocidente moderno foi erigido sobre a noção de que a religião é assunto privado. Isso garantiu os espaços de liberdade de consciência, de expressão e de pesquisa. Mas privada *pero no mucho*, diríamos. A religião nunca foi algo totalmente limitado ao campo da sociedade civil. Ela sempre esteve presente nos espaços públicos, às vezes em parceria com o Estado, dando sustentação e legitimidade a uma ordem estabelecida. Mas também contra a ordem, como na luta pelos direitos civis

nos Estados Unidos, que não teria sido nada não fossem as igrejas dos negros americanos. A luta antiescravagista na Europa encontrou na chamada Low-Church da Igreja Anglicana um de seus mais fortes apoios. Se, de um lado, podemos apontar a culpa das igrejas no trabalho colonial e pós-colonial de seus missionários, de outro são visíveis também os compromissos do Concílio Vaticano II com a paz e as lutas sociais que, na América Latina, se expressou na Teologia da Libertação.

Não temos como negar que foi uma conquista da modernidade a partição da vida cotidiana em diferentes esferas relativamente autônomas, garantindo a nós, pessoas cosmopolitas, uma liberdade nunca antes experimentada. A defesa do Estado laico é fundamentalmente a defesa desse nosso modo de viver e conceber o mundo. No entanto, tal defesa não pode acontecer à custa de alijarmos os segmentos religiosos do debate público, pois isso representaria uma contradição nos termos daquilo que propomos como Estado democrático e como ideal de cidadania. Defender o Estado laico como forma de combater a visão religiosa sobre, por exemplo, o aborto, a família e as questões de gênero é um enorme engano, porque isso significa a tentativa de excluir dos debates a visão religiosa, que é tão digna de se manifestar quanto qualquer outra. Defendemos o Estado laico justamente para que cada um possa ter a opinião que bem entender e possa discuti-la em público. A arena teórica para essas discussões é outra, e a maior dificuldade está em construir um protocolo de conduta dialogal aceitável por todas as partes envolvidas. A presença dos religiosos na cena pública não é um problema de laicidade do Estado. Isso faz parte das nossas concepções do que seja um Estado democrático. A dificuldade está em encontrar as bases comuns de discussão.

REFERÊNCIAS

CALHOUN, Craig, JUERGENSMEYER, Mark, VANANTWERPEN, Jonathan (Ed.).

Rethinking Secularism. New York: Oxford University Press, 2011.

GRITTI, Roberto. **La politica del sacro**; laicità, religione, fondamentalismi nel mondo globalizzato. Milano: Guerini e Associati, 2004.

RELIGIOSIDADE, ESPIRITUALIDADE E LAICIDADE EM A INSUSTENTÁVEL LEVEZA DO SER... PSICÓLOGO(A)

José Henrique Lobato Vianna¹

Quanto mais pesado é o fardo, mais próxima da terra está nossa vida, e mais real e verdadeira ela é.

Em compensação, a ausência total de fardo leva o ser humano a se tornar mais leve do que o ar leva-o a voar, a se distanciar da terra, do ser terrestre, a se tornar semi-real, e leva seus movimentos a ser tão livres como insignificantes.

O que escolher, então? O peso ou a leveza?

(Milan Kundera, A insustentável leveza do ser)

1 Doutor em Psicologia Social (UERJ), Mestre em Memória Social (Unirio). Psicólogo Clínico e Conselheiro nas gestões da XI, XII e XIV Plenárias do CRP RJ. E-mail: josehenriquelobato@uol.com.br

Milan Kundera, nas primeiras páginas do livro *A insustentável leveza do ser*, discorre sobre as diferenças que encontramos na lida cotidiana. Fala da diferença entre a luz e a escuridão; o grosso e o fino; o quente e o frio; o ser e o não ser. Aponta para a necessidade do questionamento de como se pode, deve ou quer lidar com situações que nos afetam e contagiam quando o assunto apresenta dualidades e necessitamos opinar dando nosso parecer. Fala também de um “eterno retorno” nietzschiano, que perdura ao longo da vida do ser vivente até o seu derradeiro dia. Problematisa, ainda, que um dia após o outro o homem/ a mulher vive as coisas da lida diária repetidas vezes como o “mais pesado dos fardos”. A repetição, segundo o romancista, tem seu fardo, seu peso. Assim, recordamos, repetimos e nem sempre elaboramos. Produzimos sintomas, queixas, equívocos. Vivemos.

Kundera assevera que “se cada segundo de nossa vida deve se repetir um número infinito de vezes, estamos pregados na eternidade como Cristo na cruz [...] e cada gesto carrega o peso de uma responsabilidade insustentável”.

Falar da atuação do profissional psicólogo para profissionais psicólogos, ou mesmo àqueles que se tornarão, em breve, profissionais dessa área, é experimentar um pouco dessa condição de dividir a leveza e o peso da profissão, vilões ou mocinhos nesse eterno vir-a-ser psicólogo? Estaremos nós, conselheiros, ditando regras pesadas e impingindo determinações e conseqüentemente ações, ou estaremos aliviando condutas a partir do momento em que trazemos à cena questões subjetivas tão pouco problematizadas, como as que se encontram na temática da psicologia, laicidade e políticas públicas? Neste caleidoscópio de emoções ainda recordamos, repetimos e tentamos elaborar questões acerca desse existir enquanto psicólogos.

Aqui tentamos discorrer sobre produções subjetivas. E entendemos como produção de subjetividade, tal qual exposto por Félix Guattari, alguma coisa que é fabricada, modelada, recebida e consumida na ordem social. Os fenômenos, discursos, práticas cuja vertente esbarram no viés religioso também se tratam de processos da constituição da subjetividade coletiva. Fenômenos, discursos, práticas que serão “reapropriados pelo próprio tecido social (e até como há uma reinvenção da religiosidade² por esse tecido), o que representa uma forte contribuição de energia de luta no campo social” (Guattari & Rolnik, 1986: p. 154). É com essa abordagem, de produções subjetivas que pensamos a fabricação e modelagem das religiosidades, da espiritualidade³, da laicidade e também do discurso psicológico.

- 2 *“Em contraposição à religião, a noção de religiosidade como algo mais pessoal, menos atrelado a instituições religiosas, a comportamentos ritualizados ou a doutrinas religiosas específicas foi desenvolvida [...] por Georg Simmel (1909-1977). [...], que define a religiosidade como um ‘estado’ ou ‘necessidade’ interna, assim como o conjunto de crenças ou conhecimentos que a tradição oferece na tentativa de satisfazer tal necessidade. [...] é uma ‘qualidade funcional’ da humanidade”.* (DALGALARRONDO, 2008: p. 23)
- 3 *“o termo espiritualidade, [...], tem sido utilizado como um constructo com dimensão mais pessoal e existencial, tais como a crença em (ou uma relação com) Deus ou um poder superior. Muitas pessoas que rejeitam uma religião organizada ou formas tradicionais de culto, dando maior ênfase à experiência espiritual direta em contraposição à religião institucional, preferem se definir ‘espirituais’, mas não como ‘religiosas’.”* (DALGALARRONDO, 2008: p. 24).

Por que falar disso? Deus está morto e as religiões são o ópio do povo? Vivemos num mundo secular e a religião é coisa de iludidos que não conseguem lidar com seu mal-estar civilizatório? É ético falar de espiritualidade no consultório particular, no Caps ou no ambulatório? A Academia tem abertura para esse embate dialético? O que faz o Sistema Conselhos em suas diversas instâncias? Crer ou não crer, é essa a questão?

O Sistema Conselhos de Psicologia tem se proposto a abrir o diálogo em relação ao tema Laicidade e a Psicologia. Em dezembro de 2012, foi constituído um grupo de trabalho para tratar do tema em questão, a partir da demanda advinda da Assembleia de Políticas, da Administração e das Finanças (Apaf)⁴. O Conselho Federal de Psicologia e os Conselhos Regionais, portanto, propõem a discussão acerca da religiosidade, espiritualidade e laicidade entendendo que estas compõem e constroem subjetividades e perpassam a vida de todos, incluindo os próprios psicólogos, religiosos ou não, seja no trato laborativo, seja em questões de foro íntimo.

No VIII Congresso Nacional de Psicologia (CNP)⁵, ocorrido em Brasília em 2013, psicólogos de todos os regionais do Brasil puderam trazer, de forma democrática e solidária, como contribuição para o projeto coletivo da profissão, apontamentos para a construção de uma psicologia mais atendida com a contemporaneidade. Dentre tantas outras questões, surgiu como um dos indicativos desse congresso o debate sobre o tema da laicidade no que tange ao universo do profissional psicólogo.

Destacam-se nessa proposição as ideias de orientação e fiscalização, pelo CFP e pelos CRP, no que compete ao exercício da profissão, tomando como base para tal articulação a promoção dos Direitos Humanos e reiterando a afirmação do caráter laico o qual a Psicologia, e conseqüentemente, o profissional dessa área devem manter.

Os Direitos Humanos são direitos inerentes a todos os seres humanos, independentemente de raça, gênero, nacionalidade, etnia, idioma, filiação religiosa, orientações sexuais ou identidades de gênero, bem como de qualquer outra condição.

O termo *laicidade* aparece por volta do século XIX, em 1871, na França, carregado de todo o fervor dos ideais republicanos. Sua base “reside na separação entre o poder político e o poder religioso, que está na própria origem e consolidação do Estado moderno” (ORO, 2008: p. 81), ou seja, a soberania não se vincula mais ao sagrado, mas ao povo. A laicidade, portanto, é uma questão ética e política, em que as leis do Estado não se basearão em doutrinas religiosas, mas em propostas emanadas do coletivo diverso que abarca toda a sociedade. Ela se estabelece pelo reconhecimento da diversidade e pela garantia de não discriminação a quaisquer das liberdades garantidas pela Constituição.

4 A Apaf foi criada, em 1996, durante o II CNP. Atua como instância deliberativa do Sistema Conselhos de Psicologia

5 É a instância máxima de deliberação do Sistema Conselhos de Psicologia, em que são definidas as diretrizes e ações políticas a serem efetuadas no triênio seguinte das próximas gestões do CFP e dos CRP.

Abumanssur (2015) comenta que, no conceito de secularização, a religião e, conseqüentemente, o que a abarca dizem respeito à esfera privada. O Estado não pode se imiscuir na crença pessoal determinando o que fazer e crer. Analisa ainda, sobre a ascensão do pluralismo religioso e os debates que surgiram a partir desse embate intelectual, que tais fatos ajudaram a demarcar a separação entre Igreja e Estado, possibilitando, assim, garantias a cada pessoa de professar sua crença particular.

Essas questões de crença garantem a profissão de fé individual, mas quando tratamos da esfera pública isso tem de ser avaliado cuidadosamente. Um psicólogo pode, em seu ambiente de trabalho, externar sua filiação religiosa? Esse assunto é polêmico, mas interessante, e traz reflexões distintas também. Pode-se ouvir de um segmento que não vê objeção alguma no que compete a isso, visto que todos têm o direito de expressar sua crença – afinal, vivemos num país democrático e temos ciência de nossos direitos, e professar qualquer crença religiosa não é crime. Portanto, me apresentar como psicólogo de tal ramo religioso procede. Entretanto, de outro lado, temos que ter em mente que existem conseqüências para tal ato. Devemos pensar em quais agenciamentos se produzem com tal exposição. Isso pode ser considerado apologia de determinada crença ou não? Nosso discurso tem força e pode vir a propagar muitos questionamentos e sentimentos naquele com que estamos lidando. Mas o que vejo como mais grave em meio a isso tudo é o psicólogo, no trato profissional, pelo convencimento, tentar usar sua religiosidade pessoal como fonte de conversão de seu usuário, cliente ou paciente. Isso é proselitismo, e não psicologia.

Falando ainda dessa construção política, cabe relembrar que na Declaração Universal dos Direitos do Homem da Organização das Nações Unidas (ONU), elaborada em 1948, a questão da liberdade religiosa se coloca no artigo 18o, em que se afirma o direito à liberdade de pensamento, consciência e religião. Em tal proposição também se destacavam o direito de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, de forma isolada ou coletiva, de forma pública ou particular.

No Brasil, a Constituição Federal de 1988 apresenta, no artigo 5o, garantias da liberdade de expressão e religiosa, assegurando também o livre exercício dos cultos religiosos, bem como a proteção aos locais em que eles são praticados. Essas questões tratam de algo que diz respeito ao foro íntimo de cada cidadão, e não a uma ação sujeita aos trabalhos do psicólogo no exercício da profissão. A Psicologia não pode, nem deve defender a crença A ou a crença B.

Não estamos, portanto, isentos de conviver com questões “leves ou pesadas” quando se trata da experiência mística ou mítica, seja no exercício da profissão, seja em nossos ambientes particulares. Cabe a nós, eticamente falando, pensar a maneira como encaramos tais premissas quando nos vemos confrontados com a possível violação de direitos privados na esfera pública.

O “céu” é o limite? Determinadas crenças, religiosas ou não, podem ser parâmetros para todos os segmentos sociais? Como o profissional psicólogo pode ajudar na construção desse debate? Existe algum tipo de peso quando

alguém professa uma fé religiosa e se torna psicólogo? Qual é o limiar das implicações profissionais com as de ordem pessoal, particular? A religião pode estimular preconceitos e conflitos?

Nos princípios fundamentais do Código de Ética do Profissional Psicólogo, lemos que nosso trabalho deve ser pautado no respeito e na promoção da liberdade, da dignidade, da igualdade e da integridade do ser humano, tomando por base de ação a Declaração dos Direitos Humanos destacada. Além disso, ele destaca que nos são vedadas as práticas de quaisquer atos que caracterizem discriminação ou indução a convicções filosóficas, morais, ideológicas, religiosas, de orientação sexual ou de qualquer preconceito no exercício da profissão.

É interessante apontar que outros países também dão destaque, em seus códigos de conduta ética do profissional de Psicologia, ao ideário do respeito aos direitos da pessoa humana, independentemente de raça, gênero, nacionalidade, etnia, idioma, filiação religiosa. Entre esses países, podemos citar África do Sul, Argentina, Austrália, Canadá, Chile, China, Espanha, Estados Unidos, Filipinas, Inglaterra, Irã, Israel, México, Nova Zelândia, Peru, Rússia, Trinidad e Tobago, Uruguai, Venezuela, além da Federação Europeia de Associações de Psicólogos.

E quando falamos de apontamentos concernentes ao discurso de ordem religiosa e ética profissional nas políticas públicas? Hoje, temos um número muito significativo de psicólogos atuando na esfera pública, na gestão, nos Caps, Caps Ad, Capsi, CREAS, CRAS/SUAS, na educação (escolas públicas), na área jurídica, entre outros. Assim sendo, indago: Pode um profissional de qualquer uma das categorias que compõem a equipe de trabalho trazer para o usuário de seu serviço algum indicativo religioso, como “Procure minha igreja, que lá você terá conforto e resposta para sua dor, conflito, sofrimento” ou mesmo “Em nome de minha crença religiosa e por meio de minha profissão, poderei trazer concretamente a solução para seus problemas”?. Tal prática denota uma boa intenção desse profissional? É dessa forma que promovemos saúde, saúde mental?

E saúde, por sinal, entendido aqui como um direito de todos os cidadãos e um dever do Estado, como preconiza o Sistema Único de Saúde (SUS), de 1988. E quando se misturam religiosidades pessoais num ambiente de trabalho? Qual “saúde” surge? Entendo que, em qualquer lugar em que estejamos atuando, seremos, ainda e sempre, profissionais de saúde mental. Ajudar na busca e/ou promoção da saúde mental daquele que nos procura deve ser nossa função.

No que tange ao serviço público especificamente, temos a Política Nacional de Humanização (PNH) na gestão do SUS, como forma de gerenciamento e indicativo da conduta profissional no trato com o usuário – humanização entendida como valorização de todos os que participam do processo de promoção e produção de saúde, ou seja, usuários, trabalhadores e gestores, alçando-os ao protagonismo da participação coletiva no processo de gestão. Nisso, ela referenda o SUS, que institui uma política pública de saúde que propõe a integralidade, a universalidade, a equidade, bem como a absorção de novas tecnologias e saberes. E o que isso tem a ver com laicidade x religiosidades?

Algumas propostas de ação assistencial em saúde, como, por exemplo, as implementadas por algumas comunidades terapêuticas em relação ao usuário de álcool e outras drogas, muitas vezes, ou quase sempre, têm como base uma metodologia ancorada no discurso religioso, que, por conseguinte, virá a direcionar o trabalho em si. Muitas dessas comunidades são bancadas por associações confessionais. Essa metodologia tem sido matéria de discussão em nosso campo, pois vemos políticas governamentais se afirmando por meio desse dispositivo. Mais uma questão: essa política se adequa aos princípios dos Direitos Humanos nos quais acreditamos? Todos os que procuram o serviço são religiosos? Religiosos da mesma filiação à qual a comunidade terapêutica pertence?

Um dos princípios norteadores da PNH remete à valorização da dimensão subjetiva e social em todas as práticas de atenção e gestão, fato que fortalece os direitos do cidadão naquilo que concerne diretamente ao respeito às questões de gênero, etnia, raça, orientação sexual e também às de ordem religiosa. Como valorizar as dimensões subjetiva e social, bem como garantir os direitos quando se vislumbra o tratamento permeado e atravessado por uma cartilha fabricada e modelada no contexto religioso? Onde ficam as diferenças, crentes ou não?

Em outro momento da construção das diretrizes gerais para implementação da PNH, fica explícito o interesse de cuidar, enquanto equipe técnica correspondente ao espaço institucional, da necessidade de sensibilização tanto para a questão de violência intrafamiliar quanto a dos preconceitos de ordem sexual, racial, religiosa e outros, quando da chegada e recepção dos usuários dos serviços.

Tal dispositivo é mais uma forma de podermos repensar nossa formação profissional, e também a pessoal, nesse grande processo coletivo que se chama vida. Humanizamos quando acolhemos a diferença e desumanizamos quando a expelimos, certo? Depende daquilo que em nossas crenças nos leva a acreditar como correto e legítimo. Mas podemos ir “além do bem e do mal” quando o rumo da prosa descamba para a temática da psicologia, religiosidades, espiritualidades e laicidade? Trazendo para a nossa seara, analisando nosso próprio processo de implicação, como entendemos a situação do Sistema Conselhos, da Academia, das Sociedades de Psicologia nesse vasto campo subjetivo? Pouca escrita, por quê?

Algumas considerações acerca de tal “falta”.

Concordo com Cecília Coimbra que, no livro *Guardiães da Ordem: uma viagem pelas práticas psi no Brasil do “Milagre”*, fruto de sua tese de doutorado na USP, diz:

em nossa formação, predomina o viés positivista, onde se tornam hegemônicos os conceitos de neutralidade, objetividade, cientificidade e tecnicismo; onde, nos diferentes discursos e práticas, o homem e a sociedade são apresentados como ‘coisas em si’, abstratos, naturais e não produzidos historicamente. (COIMBRA, 1995: p. ix)

Historicamente, percebemos na constituição e organização dos primeiros espaços ligados a Psicologia no Brasil, lá pelos idos dos anos 1930/50, que estes focavam principalmente nas questões ligadas a dificuldades da aprendizagem e

questões de ordem emocional, bem como aos Serviços de Higiene Mental e de Psicologia Clínica, tanto no Rio de Janeiro quanto em São Paulo.

A partir dos anos 1960, com as mudanças advindas de um novo ordenamento de forças (os governos militares), o foco passou a ser a família. A ideia predominante era que ela se encontrava “em crise” e, portanto, necessitava de apoio, assistência. Ela, então, se tornou o grande vetor dessa transformação do olhar “psi”. Coimbra acredita ser esse o “boom psi”, em que as “instituições e dispositivos serão instrumentalizados e fortalecidos por elas” (COIMBRA, 1995: p. 62), pelas teorias psicológicas. Outro destaque desse período de “interiorização do eu” manifesta-se nas correntes espirituais que se propagam no interior das igrejas cristãs (Protestante, com o Movimento Pentecostal, e Católica, com a Renovação Carismática), como forma de experimentar o sagrado no mais “íntimo” encontro entre o humano e o divino. A propagação dessas manifestações religiosas eclode e traz em seu bojo o sentimento de ressacralização do mundo, que se encontrava cada vez mais cético e secularizado. É nesse contexto que a leitura psicológica e o exercício profissional crescem a partir da interiorização dos afetos, por meio de uma abordagem asséptica, neutra e objetiva.

Percorrendo ainda a história da Psicologia no país, outro dado pode nos ajudar nessa “construção de identidade” quando vislumbramos o início dos cursos de Psicologia, que acontecem em instituições confessionais, de origem e base filosófica religiosa. Os dois primeiros surgiram em 1953, primeiro nas Faculdades Católicas (atual PUC-RJ) e, em meados do mesmo ano, na PUC-RS. No caso do Rio de Janeiro, o grande mentor dessa empreitada foi um padre jesuíta de procedência húngara, Antonius Benkő. Ele montou o curso e também fez parte da I Plenária do CRP RJ, em 1974.

Desde o final dos anos 1920, a Igreja Católica vinha com uma política de recatolicização da sociedade e, para tanto, via na elite intelectual uma grande disseminadora de ideias e proposições. Nada mais adequado, então, que ela promovesse a montagem além das escolas, de faculdades mantidas por ordens confessionais, com o objetivo de formar uma elite próxima ao ideário por ela propagado.

A Psicologia não passará incólume por isso. Os religiosos também estão no cerne de sua construção, enquanto ciência e profissão. Alguns deles se tornarão pioneiros dessa trajetória. Percebe-se que esses personagens conduziram suas vidas profissionais, em grande parte das vezes, com isenção em relação a sua religiosidade e ao exercício da Psicologia, como uma militância produtora de territórios singulares. Alguns exemplos são Madre Cristina, em São Paulo, e Padre Benkő, no Rio de Janeiro.

Diria, pegando emprestado o texto de Cecília Coimbra, que essa militância:

se refere aos diferentes, marginalizados e desqualificados saberes e a muitas e muitas práticas, que cotidianamente, silenciosamente, em seus microespaços, estão gestando, forjando novas formas de perceber o mundo, novas formas de se viver melhor neste mundo. (COIMBRA, 1995: p. xv)

Parece que, a partir da história que construíram Benkö, Cristina e outros mais, forjou-se uma militância do cotidiano transformadora a cada percurso percorrido dessa jornada “psi”.

Um nome a ser lembrado é o de Hélio Pellegrino, que em certa ocasião disse: “Deus não tem saída... Se não existisse, o homem O inventaria”. Mesmo não sendo psicólogo de profissão, mas psiquiatra, ele foi muito importante na propagação da psicanálise junto a grupos de psicólogos, bem como na afirmação de sua condição militante. João Carlos Moura, então analisando de Hélio Pellegrino, diz a ele: “Chega de Psicanálise, o meu negócio agora é com a Religião”. Hélio responde: “Este é seu caminho, vá em frente” – assim o autor comenta no prefácio do livro *Hélio Pellegrino: A-Deus*, em que psicanalistas travam um embate profícuo e salutar com a religião e seus significados. A morte de Hélio faz com que esses profissionais apresentem essa temática tão cara a ele. Hélio se autointitulava psicanalista, marxista e cristão. Trazendo isso para perto de nós, de que forma podemos trabalhar tal escuta na clínica? Ou por sermos psicólogos e pela ética que nos rege não podemos fazê-lo? Ouviremos qualquer profissão de fé ou somente aquela com a qual temos mais afinidade? Ou mesmo se formos céticos e não acreditarmos em nada em termos de religião, de que forma acolheremos esse discurso?

Além desses dados históricos, também acompanhamos a utilização da Psicologia como ferramenta no aconselhamento religioso tanto de religiosos seculares quanto de religiosos de ordens ou crenças diversas, ou mesmo a presença bem considerável de escolas religiosas que desejam a formação de psicólogos que tenham por base uma agenda cristã. Entendemos que a Psicologia tornou-se um dispositivo de grande valia para os setores religiosos, haja vista a procura cada vez maior de líderes espirituais em muitas universidades brasileiras. Tal movimento destoa um pouco dos primórdios da história da Psicologia em nossa sociedade: muitas vezes, ela era utilizada como mecanismo de estudo para compreender os fenômenos de ordem religiosa. Hoje o que se avizinha, em alguns casos, é a ideia religiosa como sendo maior que o saber psicológico, em que o ideário da conversão e da cura pela fé entra no universo da assistência psicológica como um divisor entre a moral e a ética. De que forma essa demanda nos afeta?

Como construção subjetiva, a religiosidade é um dos componentes da cultura; portanto, deve ser entendida como algo histórico, construído, como já foi dito. A cada novo momento, a religião tem um sentido, um significado, com suas especificidades. Não podemos entender e comparar, por exemplo, a Igreja Católica (clero e leigos) dos tempos atuais com as das primeiras gerações de crentes, pois apresentam códigos distintos e a fé pode ser exercida de formas distintas. Podemos pensar isso também em outras filiações: com a Igreja Protestante/Evangélica e seus vários ramos confessionais, o espiritismo, as religiões de matrizes africanas, o islamismo, o judaísmo, o budismo, entre outras mais. Porém, estarão quase sempre ligadas à vida concreta dos seus adeptos. Cristián Parker diz que elas se apresentarão, também, nas “expressões religiosas mais éticas, intelectualizadas e racionalistas, que aparentemente nada têm

a ver de forma direta com os problemas cotidianos”. (PARKER, 1996: p. 275). Acreditamos que as religiosidades populares, originárias dos mais simples da camada social, são percepções, afetos e crenças ligados à ignorância, aos vícios e aos maus costumes? Eles são “pagãos” e “incultos” que propagam valores com pouca garantia e validade para a vida cotidiana? Que realidade é essa que nos escapa e se aproxima novamente, pesando e trazendo leveza?

Jurandir Freire Costa sinaliza que:

a espiritualidade religiosa não é contrafação epistemológica nem obtusidade neurótica. Deus, para a experiência do homem religioso, não é um Outro pleno, nem um ponto arquimediano, onde a dúvida intelectual termina e encontra o repouso. Com a ideia de Deus, o sujeito da religião não busca negar a falta ou castração do sujeito da Psicanálise. O imperativo da crença no sagrado está além de qualquer princípio do prazer ou de qualquer gozo narcísico. O encontro com Deus, para quem crê, dá-se na revelação do mistério. O sagrado emerge quando o espírito humano chega ao auge de sua potência, enquanto criador. A Psicanálise nada mais pode dizer sobre o sagrado, exceto que, diante dele, a palavra cala. (COSTA, 1988: p. 94).

Ainda no campo da Psicanálise, Marie Balmory comenta a ideia de religião em Freud. Ela cita que o psicanalista compara a religião – matriz sem saída – à mãe, pois em ambas não há nem liberdade nem tempo. Elas carregam em si uma forte carga hipnotizadora, sendo, portanto, facilitadoras da perda do real, do “acesso ao próprio sofrimento, da consciência da felicidade e da infelicidade, do direito da morte e, portanto, da vida” (BALMARY, 1997: p. 27). Freud as entende como proibidoras do pensar reflexivo, além de promoverem o medo de arriscar-se.

E o psicólogo, que é também religioso, como forma, deforma, conforma e reforma suas crenças individuais? Que lugar sua fé pode ocupar quando se trata do exercício da profissão? Mas onde foi que o discurso religioso de determinados profissionais “psi” invadiu um espaço que não lhes competia? E onde entra a laicidade nisso tudo?

A laicidade do Estado entra nesse espaço como mais um dispositivo em que a religiosidade e a espiritualidade podem ser exercidas, visto que é a partir de sua manutenção que as expressões de cunho religioso, seja de que matiz forem, podem ser concretizadas. Não deve existir hegemonia de um saber religioso em detrimento de outros. A não junção do Estado com qualquer segmento religioso amplia as diversas manifestações de crença e fé.

Destacamos a Declaração Universal da Laicidade do século XXI, apresentada no Senado francês no ano de 2005, para fundamentar tal afirmação. Em sua análise, ela enfatiza a crescente pluralidade de crenças e não crenças encontradas nos Estados modernos, assim como a necessidade de acolher toda essa gama de convicções religiosas, ateias, agnósticas de forma pacífica e respeitosa.

Dentre os seus princípios fundamentais encontramos orientações que apontam para o respeito à liberdade de consciência e suas práticas individual e coletiva; a autonomia da política e da sociedade civil com relação às normas religiosas e filosóficas particulares; a nenhuma discriminação direta ou indireta

contra os seres humanos. A laicidade constituiria, portanto, um elemento-chave do espírito democrático. Ela não surgiu para abolir, impedir, coibir ou anular a religião, as religiosidades, mas sim para assegurar a manifestação da liberdade de decisão em tudo o que se trata do universo das crenças, religiosas ou não.

Temos visto ações fundamentalistas por parte de determinados segmentos religiosos em várias partes do mundo. Na Nigéria, Iraque e Síria, por exemplo, assistimos a ações orquestradas de rapto de pessoas que professam religiões diferentes, ou mesmo de religiosos de profissão de fé similar, mas que representam etnias distintas da etnia dos sequestradores, como forma de amedrontar e impingir uma crença a partir da imposição da violência e da tortura. No Brasil, podemos dizer que não chegamos ainda a esse ponto, mas já vimos religiosos chutarem santos católicos, quebrarem imagens e destruírem terreiros de confissão africana, quebrar portas e pichar templos evangélicos.

Como profissionais da Psicologia, o que pensamos sobre isso? Recebemos em nossos espaços de trabalho pessoas que trazem suas inquietações, as quais podem ser também religiosas. Como atender uma criança que foi repreendida pela professora porque portava em seu braço uma guia que simboliza sua pertença religiosa, ou outra criança que foi tirada de sala por não rezar o que lhe fora pedido na aula de religião de um colégio público – e a princípio laico –, por não professar a mesma fé apresentada a ela? Como atendê-los ou não, devido a não professarem a fé que você entende como virtuosa, séria e, sobretudo, verdadeira? Há leveza ou peso em ser psicólogo?

A crença religiosa, ou não, e o exercício da profissão de psicólogo e suas implicações consigo próprio e com o outro são reflexões que permeiam a ideia da laicidade na Psicologia, visto que aquilo que é de foro íntimo não deve ser exposto como conduta de convencimento. Cada um de nós sofre seus próprios riscos, suas levezas e seus pesos. Na labuta diária, confrontamos as “tentações” que surgem e nos vemos à mercê dos caprichos que ainda nos cercam. Quando se trata do exercício profissional, devemos estar atentos principalmente ao respeito ao outro nas suas diferenças e necessidades, independentemente da raça, gênero, etnia, religião, idade, orientação sexual ou outros pontos que se apresentam na diversidade.

Termino com Jurandir Freire Costa, que diz:

Kleist disse que, ao perdermos a inocência, as portas do paraíso se trancam atrás de nós. Mas complementou: é sempre possível dar uma volta ao mundo e descobrir a brecha por onde entrevemos que o paraíso perdido não estava antes nem estará depois; está ao lado. Está em cada ato de justiça praticado ou pleiteado; em cada palavra que honra o que temos de melhor e condena o que nos degrada, enfim, em cada ato que torna o convívio humano mais livre e solidário. Enquanto tais valores permanecerem vivos, a vida do Outro transcendente está garantida. É este o risco de cada um e de todos nós. (COSTA, 2007: p. 16)

REFERÊNCIAS

- ABUMANSSUR, Edin Sued. **Religião e democracia, questões à laicidade do Estado**. São Paulo: CRP SP, 2015.
- BALMARY, Marie. **O sacrifício proibido**: Freud e a Bíblia. São Paulo: Paulinas, 1997.
- CAMPOS, Regina Helena de Freitas. **Dicionário Biográfico da Psicologia no Brasil – Pioneiros**. Rio de Janeiro: Imago.; Brasília, DF: CFP, 2001.
- CFP. **Cadernos de Deliberações do VIII CNP**: Psicologia, Ética e Cidadania: práticas profissionais a serviço da garantia de direitos. Brasília, DF: Conselho Federal de Psicologia, 2013.
- _____. **Código de Ética Profissional dos Psicólogos**. Brasília, DF: Conselho Federal de Psicologia, 2005.
- COIMBRA, Cecília. **Guardiães da ordem**: uma viagem pelas práticas *psi* no Brasil do “Milagre”. Rio de Janeiro: Oficina do Autor, 1995.
- COSTA, Jurandir Freire. **O risco de cada um e outros ensaios de psicanálise e cultura**. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.
- _____. Sobre psicanálise e religião. In: MOURA, João Carlos (Org.). **Hélio Pellegrino A-Deus**. Petrópolis: Vozes, 1988.
- DALGALARRONDO, Paulo. **Religião, psicopatologia & saúde mental**. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. Petrópolis: Vozes, 1986.
- KUNDERA, Milan. **A insustentável leveza do ser**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ORO, Ari Pedro. A laicidade na América Latina: uma apreciação antropológica. In: LOREA, Roberto Arriada (Org.). **Em defesa das liberdades laicas**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.
- PARKER, Cristián. **Religião popular e modernização capitalista**: outra lógica na América Latina. Petrópolis: Vozes, 1995.
- VIANNA, José Henrique Lobato. Psicologia e Religião: um encontro marcado com a Ética. In: CRP-RJ. **Ética e Psicologia: reflexões do Conselho Regional de Psicologia do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: CRP-RJ, 2014.
- _____. **Entre a oração e o trabalho: o estudo da Psicologia no Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro entre 1930 e 1950** (Tese de doutorado em Psicologia Social), Rio de Janeiro: UERJ, 2013.

ESTADO LAICO: DEMOCRACIA, POLÍTICAS PÚBLICAS E PSICOLOGIA

Ilana Mountian¹

ESTADO LAICO: DEMOCRACIA, POLÍTICAS PÚBLICAS E PSICOLOGIA

Ainda que a laicidade do Estado seja uma das garantias do nosso Estado democrático, esse tema tornou-se, de fato, atual e fundamental para o debate das políticas públicas e também para as profissões que têm compromisso com os Direitos Humanos, como a Psicologia. Na conjuntura atual, a laicidade do Estado, das políticas públicas e das profissões acabaram se tornando espaços que precisam ser garantidos e cuidados, o que, apesar do aparente contrassenso histórico, faz a afronta ao Estado laico ser vista em uma série de intervenções e debates nos dias de hoje.

Neste trabalho, apresentaremos alguns pontos sobre os debates acerca do Estado laico e analisaremos exemplos de políticas públicas e debates na Psicologia, assim como o discurso sobre a laicidade em diversos fóruns. Um aspecto fundamental a ser abordado aqui está relacionado aos efeitos dos discursos religiosos na política, considerando seu contexto atual e suas consequências políticas. Para iniciar a apresentação, vamos trabalhar a ideia de laicidade como algo importante para a governabilidade.

39

1 *Conselheira do Conselho Regional de Psicologia. Pós-doutoranda do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (Fapesp). E-mail: imountian@yahoo.com*

CONTEXTUALIZANDO O DEBATE SOBRE ESTADO LAICO

Nesse contexto, a laicidade do Estado tornou-se um ponto argumentativo fundamental, considerando-se o Estado como um Estado de Direito. A ideia principal é que o Estado não privilegiaria uma religião específica, visando uma governabilidade para todas e todos, independentemente da religião ou não religião dos cidadãos. Como apontado por Abumanssur (2015), na atualidade é difícil imaginar um país do Ocidente democrático e livre que não permitisse também a liberdade religiosa. Pierruci (2006: p. 5) aponta que “foi exatamente no contexto das chamadas ‘guerras de religião’ do século XVII, quase dois séculos após a Reforma Protestante, que surgiu de modo claro e urgente a necessidade, nos países onde havia católicos e protestantes, de que o Estado fosse um árbitro neutro e isento”.

A privatização da religião foi um processo histórico de emancipação da vida pública em relação à tutela do Estado. Houve época em que a religião do cidadão correspondia à religião do rei. No contexto dos séculos XVIII e XIX a libertação da religião foi também a libertação do Estado, e vice-versa. (ABUMANSUR, 2015)

Assim, a formação do Estado enquanto laico, proporcionaria a coexistência de todas as religiões e não religião no espaço público, e sua governabilidade se daria pelas leis seculares, que, é claro, também têm suas influências morais, porém não seguiriam as diretrizes religiosas estritas das igrejas.

DEMOCRACIA E ESTADO LAICO

Apesar disso, são notáveis a presença e o crescimento de grupos que utilizam a religião como base única ou primordial para o entendimento e exercício da política, política pública e também da Psicologia, contrariando a própria ideia do Estado de Direito moderno e da Psicologia, que têm em seu cerne o compromisso ético com a garantia dos Direitos Humanos, lutando, portanto, contra quaisquer formas de discriminação e preconceito.

Em sua análise, Abumanssur (2015) chama nossa atenção para que essa “visibilidade da religião, sua presença na mídia, sua atuação no Congresso, sua importância nos debates políticos, é consequência direta da liberdade religiosa que marca o Estado moderno, democrático e secularizado”. Porém, acrescentamos, a problemática posta aqui não é a da presença de políticos e cidadãos religiosos que atuam na política institucional laica, mas sim a promoção de políticas baseadas em determinadas religiões, que, ao promover políticas fundamentadas em preceitos religiosos específicos, acabam não cuidando do bem comum, independentemente da crença ou não dos cidadãos e da garantia da preservação do Estado laico.

Aqui entramos em um paradoxo importante a ser debatido, pois a democracia garante a participação de todos os cidadãos, porém há formas de entender o processo democrático que acabaram, nesse caso, sendo infringidas. Por exemplo, na análise sobre como o argumento do Estado laico também

é utilizado por componentes da bancada religiosa, numa das entrevistas realizadas na pesquisa de Mountian (2012) revela: a favor do Estado laico, o deputado entrevistado enfatiza a necessidade do respeito mútuo e aponta “os evangélicos buscam como inspiração a Bíblia para responder as mais variadas questões. Não queremos interferir na vida das pessoas, mas temos o direito de tentar impedir que as suas ideias atrapalhem nossas convicções”. É importante ressaltar que algumas dessas entrevistas foram feitas com políticos religiosos fundamentalistas. Nesse caso, pode-se notar que a própria noção de Estado laico é colocada em xeque, ou seja, o deputado quer o Estado laico, mas sua concepção de governabilidade é religiosa, não permitindo, portanto, que outros grupos possam ser representados.

Considerando esses discursos e o embate inerente a este, levantamos algumas considerações a partir das análises de Mouffe (1998) sobre democracia que parecem nos dar alguns parâmetros para análise. Para a autora, a democracia deve ser dialógica; ela diferencia, nesse contexto, o *político* da *política*.

O *political* (político) é “o antagonismo potencial inerente nas relações sociais”, antagonismo que pode manifestar-se nas formas as mais diversas. A *politics* (política) refere-se ao conjunto de discursos, instituições e práticas cujo objetivo é estabelecer uma ordem, organizar a coexistência humana num contexto que é sempre conflituoso por causa da presença do *political*. *Politics* refere-se à formação de um ‘nós’ oposto a um ‘eles’, objetiva a criação de unidade num contexto que é sempre de conflito e diversidade¹” (Mouffe, 1998: p.16).

Nesse sentido, a política democrática não supera a divisão nós/eles. Aqui, entretanto, o oponente não é um inimigo, mas um adversário que tem o direito de existir. Como aponta Mouffe (1998: p. 16), “nós lutamos contra suas ideias, mas não colocamos em questão seu direito de defendê-las”. Esse adversário não é competidor (noção liberal), pois mantém o antagonismo. Esse adversário compartilha os princípios éticos sobre democracia, mas difere na maneira de sua interpretação e implementação.

Considerando essa argumentação, a questão não é sobre religiões em si, mas de como o discurso de determinados grupos religiosos não aceita antagonismos, e, no âmbito da política institucional, pode correr o risco de tornar-se um discurso totalitário ao promover um fechamento da possibilidade de diálogo, que é inerente à própria ideia de democracia². É claro que discursos totalitários são vistos em um gama de regimes de Estado, mas não aprofundaremos esse debate aqui.

1 Tradução feita pela autora.

2 Para Mouffe (1998:14-15), “o desenvolvimento de um discurso moralista e a obsessiva cobertura de escândalos, assim como o crescimento de vários tipos de integristas religiosos, são muito frequentemente a consequência do vazio (void) criado na vida política pela ausência de formas democráticas de identificações formadas (informed) por valores políticos que competem entre si (competing political values)”, trivializando o discurso político e ofuscando as divisões ideológicas.

POLÍTICA, POLÍTICAS PÚBLICAS E DISCURSOS RELIGIOSOS

Embora o cenário político atual necessite de análises aprofundadas, é relevante apontar que houve alguns avanços nas questões de direitos civis em alguns setores, como em relação a alguns direitos relacionados ao tema da sexualidade. Ao mesmo tempo, percebemos o retorno de um forte discurso religioso e moralizante na política, o que produz efeitos importantes, como será apontado mais adiante.

Nos parlamentos e nas câmaras políticas do Brasil, foi instaurada a chamada “bancada evangélica”, que se fortaleceu nos últimos anos, tornando-se um dos atores políticos de interlocução e base eleitoral. Tal crescimento teve um impacto profundo nas formas de política, particularmente em relação à ideologia política e de formas de condução de governo.

Na análise proposta, focarei em como discursos religiosos específicos aparecem nas políticas públicas. Alguns exemplos são vistos nos retrocessos ocorridos nas políticas sobre drogas, como o incentivo às internações compulsórias de usuários (e às vezes não usuários) de crack em clínicas em sua maioria religiosas e financiadas com dinheiro público (em muitas delas, pretende-se curar também a homossexualidade), assim como nos direitos sexuais e reprodutivos, como é o caso do aborto; da luta contra a homofobia, em que vimos a retirada do pejorativamente chamado *kit gay*, material contra homofobia elaborado para as escolas; da retirada da campanha de prevenção ao HIV em 2012, na qual apareciam dois homens explicitando sua homossexualidade; e da proposta de revisão da própria concepção de *família*, como visto no Estatuto da Família, que entende família como a união de um homem e uma mulher, excluindo quaisquer outras concepções; entre muitos outros exemplos.

Silveira (2006: p. 20) aponta que

Carol Pateman [...] nos fala do contrato sexual que deixou as mulheres subordinadas na hierarquia de gênero. Mais recentemente, escreveu sobre o contrato social onde o patriarcado foi substituído por uma ordem liberal democrática, num contrato fraternal entre homens, no qual as mulheres ainda permanecem em condição de subordinação [The Fraternal Sexual Contract].

Podemos estender essa afirmação às diversas formas de relações e identidades sexuais. Nesse sentido, vemos como as análises e políticas públicas sobre gênero ainda são um campo de batalha, ressaltando o contexto patriarcal da sociedade. E nesse campo torna-se, portanto, fundamental a análise dos discursos religiosos em relação ao patriarcado, os discursos moralizantes nas intervenções e seus efeitos nos vários setores dos Direitos Humanos, incluindo aqui o campo das drogas e a luta contra o racismo.

Na análise dos discursos religiosos-morais, é relevante destacar como o entendimento de “sexo” é visto como um significante continuamente formado e (re)produzido a partir de três pilares discursivos fundamentais: o religioso, o médico e o jurídico. Como já bem conhecido, Foucault (2007) desenvolve, na *História da sexualidade*, os trâmites discursivos dessa formação e aponta a regulação e o

controle do sexo, incluindo aqui seus silenciamentos, exageros e possibilidades. Dentro disso, o sexo sem fins de procriação estaria discursivamente fora da norma social e, no caso da homossexualidade, travestilidade e transexualidade, isso se evidenciaria, sendo visto historicamente como pecado, doença mental e/ou crime.

As lutas contra homofobia e transfobia trazem à tona esse debate – do que é normal e do que é patológico – e desestabilizam as fronteiras de gênero e sexo, demonstrando sua construção social histórica específica e argumentando para que seus direitos humanos sejam reconhecidos. Tal desestabilização teve início com os movimentos feministas, que apontam que direitos humanos são, tradicionalmente, os direitos do homem (PRADO, MOUNTIAN, MACHADO & SANTOS, 2010).

Em vários países tais direitos foram reconhecidos em várias instâncias, porém, no Brasil, ainda há várias pautas a serem avançadas, considerando que cada avanço conquistado foi arduamente criticado por várias instâncias civis e políticas, como visto sobre a união homoafetiva e a adoção de crianças (MOUNTIAN, 2013), assim como outros direitos sexuais e reprodutivos, como o debate sobre aborto, por exemplo. Dessa maneira, tornam-se fundamentais a análise dos discursos religiosos na política e o levantamento dos efeitos dessas políticas públicas em relação a grupos minoritarizados, como veremos.

Aqui há dois pontos importantes a considerar: os discursos religiosos nas políticas públicas (ou seja, não só realizados por religiosos) e a consolidação de grupos religiosos na política institucional. A Frente Parlamentar Evangélica Cristã foi fundada em 2003, porém, após o escândalo da Máfia das Sanguessugas, que envolveu 23 integrantes da bancada, a Frente perdeu espaço. Entretanto, em 2010 houve novo fortalecimento, com aumento de 50% na bancada em Brasília. De acordo com o jornal *O Estado de S. Paulo*, em 2010, a bancada era a terceira maior, perdendo apenas para PT e PMDB. A Assembleia de Deus estava na frente dos números (1/3). Dos 69 deputados da Frente Parlamentar da Família e Apoio à Vida, 37 se reelegeram, 17 estão no seu terceiro mandato ou mais. Desses 69, 9 não concorreram e 5 se candidataram a outros cargos (governo, senado) (UOL, 2014).

De acordo com o censo do IBGE (2010), os católicos ainda eram maioria no Brasil (64,4%), e o número de evangélicos teve um aumento de 61,45% nos últimos 10 anos, ou seja, 22% da população. O número de candidatos que usam o nome 'bispo', 'pastor' e 'missionário' na urna cresceu 45%³.

Em 2013, a bancada evangélica presidiu a Comissão de Direitos Humanos e Minorias, posição ocupada tradicionalmente por grupos progressivos. Vários protestos foram realizados, preocupados particularmente com as posições do Pastor Marcos Feliciano, que foi o presidente da Comissão, vistas como homofóbicas, sexistas e racistas. O *Washington Post* (09/04/2013)

3 As igrejas com maior número de deputados na bancada até estas eleições eram a Assembleia de Deus, com 19 deputados, seguida da Igreja Batista, com dez. Com sete representantes cada uma, estão as igrejas Universal do Reino de Deus e Presbiteriana. Disponível em: <<http://eleicoes.uol.com.br/2014/noticias/2014/10/06/eleicoes-2014-bancada-evangelica-reelege-deputados.htm>>.

destacou declarações de Feliciano afirmando que a Aids era o ‘cancer gay’ e que a África foi amaldiçoada desde o tempo de Noé, o que explicaria a pobreza e a violência nesse continente. Em seu livro, *Religiões e política*, Marcos Feliciano chama a atenção para os perigos dos direitos da mulher ao trabalho, por exemplo, pois isso poderia torná-la lésbica. Na página 155, o livro reproduz uma declaração dada por Feliciano em junho de 2012:

Quando você estimula uma mulher a ter os mesmos direitos do homem, ela querendo trabalhar, a sua parcela como mãe começa a ficar anulada, e, para que ela não seja mãe, só há uma maneira que se conhece: ou ela não se casa, ou mantém um casamento, um relacionamento com uma pessoa do mesmo sexo, e que vão gozar dos prazeres de uma união e não vão ter filhos. Eu vejo de uma maneira sutil atingir a família; quando você estimula as pessoas a liberarem os seus instintos e conviverem com pessoas do mesmo sexo, você destrói a família, cria-se uma sociedade onde só tem homossexuais, você vê que essa sociedade tende a desaparecer porque ela não gera filhos⁴.

Esses posicionamentos do então presidente da Comissão de Direitos Humanos e Minorias foram bastante combatidos pelos grupos mais atingidos, revelando a necessidade da garantia de um Estado laico.

ANÁLISE DE DISCURSO

Neste trabalho, não me alongarei em discursos específicos, mas destacarei duas falas que traduzem uma parte discursiva da política local e nacional e contextualizam o debate político em torno da laicidade e dos direitos humanos. Essas falas são do vereador Cabo Júlio e do conhecido Silas Malafaia, líder da igreja Assembleia Vitória em Cristo e manifestante eloquente contra a homossexualidade, em particular contra a PL 122, que visa criminalizar a homofobia.

Em nível nacional, vale ainda lembrar alguns exemplos, como o do Deputado Jair Bolsonaro, que é titular da Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara dos Deputados ao lado do Pastor Feliciano e que está envolvido no escândalo envolvendo as declarações⁵ machistas dirigidas à deputada Maria do Rosário: quando esta se pronunciava a favor da Comissão da Verdade, o Deputado Bolsonaro disse que não a estupraria porque ela não merecia. No mesmo discurso, o deputado afirma que o Dia Internacional dos Direitos Humanos é o Dia Internacional da Vagabundagem, pois aplica-se a bandidos, marginais etc.

Na fala de Silas Malafaia que destaco aqui há inversões discursivas importantes. Para ele e para parte desses grupos religiosos, o problema da homossexualidade é justamente a possibilidade de escolha. Em seu discurso, disponível na mídia⁶, Malafaia diz: “Isso é uma afronta aos negros, querer

4 Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/brasil/marco-feliciano-diz-que-direitos-das-mulheres-atingem-familia-7889259#ixzz3VVEvmv3W>>.

5 Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/poder/2014/12/1559815-para-rebater-deputada-bolsonaro-diz-que-nao-a-estupraria.shtml>>.

6 Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=2fbhpcQs6xl>>.

comparar comportamento. O negro não nasceu branco e pediu para ser negro ou branco, ele é. [...] O homossexualismo é comportamental”. [...] “Eles querem uma lei para ficarem livres para falar o que quiserem.” Nessa frase, fica explícito não apenas a homofobia, mas também o racismo. Em sua fala, diz ainda que a vítima é ele, pois é perseguido – outro ponto importante, pois tira o foco das dinâmicas de homofobia presentes, como veremos na próxima seção.

Outro exemplo de discurso religioso na política pode ser visto na fala do deputado estadual Cabo Júlio, de Minas Gerais, que realizou um vídeo para igrejas⁷ alertando para o perigo de uma série de livros infantis, pois em seu entendimento a “bruxaria está aí [...] estratégia de Satanás para alcançar os nossos filhos”. Em sua análise, aponta essa mesma estratégia em *Meu pé de laranja lima* (José Mauro de Vasconcelos), em que há a gravura de um demônio. Em *Bruxa-peu* (Lia Zatz), *Gótica* (Gustave Flaubert), *Aprendiz de feiticheiro* (Mario Quintana), *Escola do terror* (Tom Stone), *Enigma das estrelas* (Fábio Farah), livros que são condenados. O mesmo ocorre com relação ao livro *Minhas contas* (Luiz Antônio), sobre o qual faz um alerta contra o candomblé (disseminação da bruxaria); e *Na sala de aula* (Fernando Sabino), por causa da maconha. E ainda no que se refere aos filmes infantis: o gato da princesa Cinderela se chama Lúçifer; *Pocahontas* (*poca* – espírito, *hontas* – do abismo); *101 Dálmatas* – a vilã chama-se Malvina Cruela Devil; etc. O deputado também faz um alerta em especial sobre os *Teletubies*, dizendo que um deles traz o símbolo do “homossexualismo na cabeça”.

O ponto fundamental do deputado é: “o diabo quer alcançar os nossos filhos”. Para ele, “o mundo espiritual é real”. “Palavras usadas para esconder a real intenção do inferno”, luta contra o mal. “Como cristão, a luta não é contra o governo, contra os governantes, mas sim contra o diabo, que, a pretexto de ensinar, usa a estrutura do governo para alcançar os nossos filhos nos livros.” Esses discursos deflagram as dificuldades de implementação de políticas públicas na área da Educação, em particular em relação à luta contra a homofobia e a transfobia, das religiões afro-brasileiras, entre outras.

Os exemplos ressaltados servem para apontar alguns dos discursos religiosos que compõem debates atuais sobre Estado laico e garantia dos Direitos Humanos.

CONTEXTO SOCIAL BRASILEIRO

A questão a que nos referimos aqui é a dos efeitos dos discursos religiosos e morais nas políticas públicas e da atuação da Psicologia nesse contexto, pois os efeitos desses discursos são vistos, muitas vezes, nas dificuldades do desenvolvimento e da implementação de uma série de políticas públicas, em particular daquelas que tratam dos Direitos Humanos nos campos do gênero e da sexualidade, da raça e da etnia, no campo das drogas, entre outros. Dessa maneira, é relevante primeiramente apontarmos alguns aspectos do contexto social brasileiro:

7 Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=qoZaPyyF11E>>.

- O Brasil é o país que tem a 12a maior desigualdade social do mundo, ainda que seja uma das maiores economias mundiais. (SOARES, 2013)
- Violência de gênero: aproximadamente 50.000 mulheres foram mortas em 10 anos (5.000/ano). (Sem considerar as causalidades decorrentes do aborto – no Brasil é ilegal). (GARCIA et al.; IPEA, 2013)
- Homofobia e transfobia disseminadas (maior número de casos registrados de assassinatos trans no mundo para TGEU para trans e GGB). (TGEU, 2014)⁸
- 60.000 pessoas assassinadas por ano – “mais de 39 mil pessoas negras são assassinadas todos os anos no Brasil, contra 16 mil indivíduos de todas as outras ‘raças’”. (IPEA; CERQUEIRA, 2013)
- Aumenta o número de homicídios de jovens. Três para cada mil antes dos 19 anos, na maioria negros – homicídio é a principal causa de morte (45,2%). Na população geral, é 5,1%. (IHA, 2013)⁹
- Alto número de encarceramento: Brasil tem a 3a maior população carcerária do mundo: 715,6 mil pessoas¹⁰. Mais de um quinto das prisões por drogas¹¹. Desde 2006, houve grande aumento por drogas. (IBBCRM, 2014)¹²
- Aumento de mulheres encarceradas (maior que o aumento do aprisionamento de homens). Maioria negra, entre 18 e 30 anos, chefe de família monoparental. Mais de 27.000 estavam presas em 2008, 60% por drogas. (ORMEÑO, 2012; ver também “Relatório sobre mulheres encarceradas”, 2008)¹³
- Crack: estigma (ZUMBI). Violência: homicídio como maior fator de morte entre usuários de crack em algumas pesquisas (DIAS, 2012). Falta de informação, prevenção e redução de danos, e drogas sem controle de qualidade: perigo para a saúde do usuário. (MOUNTIAN, 2013)
- Homofobia: prevalente em diversos setores, família comunidade, escolas (CLAM, 2006; PERSEU ABRAMO, 2009); Dados sobre homicídios na mídia (N-338) GGB (2012).
- Homofobia e transfobia na escola de LGBT (CASTRO, ABRAMOVAY & SILVA (2004); FIPE¹⁴ (MAZZON, 2009); SOUZA et al. (2012). Em Pernambuco, das 110 travestis entrevistadas, 44,9 não terminaram o Ensino Médio); 79,2% deixaram suas casas por causa de sua identidade sexual. Visto também em pesquisa de Mountian et al. (2013).

8 *Transgender Europe monitoring of data on reported transphobic violence worldwide cites Brazil as the country with the highest number of reported deaths of trans people: 468 homicides from 1 January 2008 to April 2013. Disponível em: <<http://www.transrespect-transphobia.org/en/tvt-project/tmm-results/march-2013.htm>>.*

9 Disponível em: <http://www.unicef.org/brazil/pt/br_indiceha10.pdf>.

10 Disponível em: <<http://www.conjur.com.br/2014-jun-05/brasil-maior-populacao-carceraria-mundo-segundo-estudo>>.

11 Disponível em: <<http://ibccrim.jusbrasil.com.br/noticias/2569562/trafico-de-drogas>>.

12 Disponível em: <http://www.ibccrim.org.br/boletim_artigo/4742-Relato-de-uma-pesquisa-sobre-a-Lei-11.343-2006>.

13 Disponível em: <http://www.ajd.org.br/noticias_ver.php?idConteudo=681>.

14 Fundação Instituto de Pesquisas Econômicas.

POLÍTICAS PÚBLICAS: DIFICULDADES E DESAFIOS

Diante desse contexto, tornam-se fundamentais o estabelecimento e o desenvolvimento de políticas públicas e atuações da Psicologia que considerem os efeitos do machismo, do sexismo e do racismo no cotidiano e subjetividade do indivíduo – e esse é um aspecto fundamental do debate. Porém, ainda que tenhamos avanços em alguns debates e políticas públicas, notam-se algumas proposições, que, nesse sentido, são vistas como retrocessos à garantia dos Direitos Humanos.

Na análise proposta, apontamos os efeitos de alguns discursos religiosos e morais nas políticas em relação aos debates no campo dos Direitos Humanos, além dos efeitos desses discursos nas políticas públicas. Levantemos agora alguns exemplos: como já foi visto, houve a retirada dos 6.000 vídeos contra homofobia das escolas após a pressão dos setores evangélicos e conservadores (2011); o material havia sido financiado pelo Ministério da Educação; houve a suspensão da campanha de prevenção ao HIV no carnaval de 2012, direcionada à população homossexual; em 2013, houve a suspensão de material educativo sobre a prevenção do HIV e a gravidez precoce nas escolas, contendo também campanha direcionada à população LGBT; e houve a retirada da campanha para prostitutas contra o preconceito e a prevenção do HIV (2013). Ainda foram apontadas as dificuldades dos Ministérios da Educação e da Saúde para criar acesso a preservativos sexuais nas escolas.

Em pesquisas anteriores foi ressaltada a dificuldade de implementação de políticas contra a homofobia na educação (MOUNTIAN, 2014), assim como a necessidade de maior desenvolvimento de políticas públicas contra a homofobia, que ainda são escassas e sem integração com as políticas nacionais (MELLO, 2010, 2012).

Outro exemplo dos debates atuais pode ser visto no Projeto de Lei no 6.583, de 2013, que dispõe sobre o Estatuto da Família, visto como um retrocesso sobre a noção de família, entendendo família como “o núcleo social formado a partir da união entre um homem e uma mulher, por meio de casamento ou união estável, ou ainda por comunidade formada por qualquer dos pais e seus descendentes”, pois acaba por desconsiderar e trata com preconceito a multiplicidade das famílias existentes. Ao fazer isso, desqualifica e invisibiliza qualquer família que fuja da configuração proposta pelo PL.

Em relação aos direitos reprodutivos, por exemplo, o aborto foi declarado como tema que não será abordado pelo governo, como dito pelo presidente da Câmara dos Deputados Eduardo Cunha: “Nem que a vaca tussa”.¹⁵

No campo das drogas, vemos esses discursos religiosos e morais amplamente difundidos, cujos efeitos podem ser vistos, por exemplo, no grande investimento público em comunidades terapêuticas (grande parte número delas é religiosa) e poucas opções e investimentos para outras formas de tratamento e prevenção. Há, ainda, denúncias sobre a retirada de

15 Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/poder/2015/02/1587379-aborto-eu-nao-vou-pautar-nem-que-a-vaca-tussa-diz-cunha-a-jornal.shtml>>.

filhos das usuárias de drogas com pouca avaliação e trabalho psicológico, preconceito disseminado sobre os usuários de drogas – particularmente sobre o usuário de crack –, aumento do número de internações compulsórias, foco no aprisionamento e punição, entre outros.

Em todas essas intervenções, a Psicologia tem um papel importante alinhado aos Direitos Humanos. Contudo, podemos notar também como os discursos religiosos tentam pressionar a atuação da Psicologia, como visto nos casos de psicólogos que pedem a volta da “cura gay”, e têm como objetivo desconsiderar ou pôr fim à resolução do Conselho Federal de Psicologia (CFP). É importante apontar que a resolução do CFP não apenas não considera a homossexualidade como doença mental, distúrbio ou perversão, mas também estabelece como princípio ético a não discriminação, fazendo parte do seu *ethos* o combate contra o preconceito e estigmatizações contra comportamentos ou práticas homoafetivas¹⁶.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao analisarmos discursos, estamos nos referindo não apenas ao que é dito, mas também às práticas que eles incorporam. Focamos nos efeitos dos discursos religiosos na política para o debate e apontamos como, no contexto atual, a própria noção de Estado laico acabou se tornando um campo que precisa ser cuidado para ser uma garantia.

A Psicologia não apenas participa desse debate com importantes contribuições, mas também por sua ética, que visa a garantia dos Direitos Humanos, tem o dever de oferecer seus serviços a todos os que deles necessitem, sem preconceito ou discriminação. Nesse bojo, a Psicologia deve assegurar a laicidade de seu exercício, ou seja, além de receber todos os que necessitam de seus serviços, as psicólogas e psicólogos devem refletir constantemente sobre suas intervenções para evitar a reprodução de preconceitos sociais, que também fazem parte de seu contexto. Trata-se de um grande desafio e de uma constante reflexão que a Psicologia deve realizar para garantir o acesso dos usuários de serviço ao melhor atendimento ético, lutando contra preconceitos e discriminações, visando uma sociedade justa e igualitária.

16 Disponível em: <http://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/1999/03/resolucao1999_1.pdf>.

REFERÊNCIAS

- ABUMANSSUR, E. **Apresentação no seminário laicidades**. São Paulo: Conselho Regional de Psicologia de São Paulo, 2015.
- CERQUEIRA, D. R. C.; MOURA, R. L. **Vidas perdidas e racismo no Brasil**. Brasília, DF: Ipea, 2013. Disponível em: <www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/nota_tecnica/131119_notatecnicadiest10.pdf>.
- DIAS, A. et al. Mortality Rate Among Crack/Cocaine Dependents: A Twelve Year Prospective Cohort Study Conducted in Brazil. **Journal of Substance Abuse Treatment**, 41(3): 273-278, 2011.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade**. Rio de Janeiro: Graal, 2007.
- GARCIA, L. P.; FREITAS, L. R. S.; SILVA, G. D. M.; HÖFELMANN, D. A. **Violência contra a mulher: feminicídios no Brasil**. Brasília, DF: Ipea, 2013. Disponível em: <http://monitoramentocedaw.com.br/wp-content/uploads/2013/09/130925_sum_estudo_femicidio_leilagarcia.pdf>.
- MAZZON, J. A. **Projeto de estudo sobre ações discriminatórias no âmbito escolar, organizadas de acordo com áreas temáticas, a saber, étnico-racial, gênero, geracional, territorial, necessidades especiais, socioeconômica e orientação sexual**. Produto 7. Ministério da Educação, Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais. São Paulo: Inep, 2009.
- MELLO, L.; BRITO, W.; MAROJA, D. Políticas públicas para a população LGBT no Brasil: notas sobre alcances e possibilidades. **Cadernos Pagu**, 39:403-429, 2012.
- MELLO, L.; FREITAS, F.; PEDROSA, C. B.; BRITO, W. "Para além de um kit anti-homofobia: políticas públicas de educação para a população LGBT no Brasil". **Bagoas – Estudos Gays: gêneros e sexualidades**, 7:99-123, 2010.
- MOUFFE, C. The radical centre. A politics without adversary. **Soundings**, 9:11-23, Summer 1998.
- MOUNTIAN, I. **A critical analysis of public policies on education and LGBT rights in Brazil**. UK: IDS/University of Sussex, 2014. Disponível em: <<http://opendocs.ids.ac.uk/opendocs/bitstream/handle/123456789/3614/ER61.pdf?sequence=1>>.
- _____. Identificação das necessidades psicológicas e sociais dos usuários de crack e outras drogas. In: GARCIA, M. R.V.; FRANCO, Y. S. (Org.). **Usuários de drogas: da invisibilidade ao acolhimento: a experiência de implantação do Centro Regional de Referência na região de Sorocaba**. Sorocaba: Eduniso, 2013. p. 109-126.
- _____. **Políticas, identidades e direitos: investigando os enunciados da diversidade sexual nos discursos políticos nas instâncias do Poder Legislativo em Minas Gerais**. Universidade Federal de Minas Gerais, Departamento de Psicologia, NUH (Núcleo de Direitos e Cidadania LGBT). São Paulo: Prodoc/Capes, 2012.

- _____; MONTEIRO, I.; ANDERSON, L.; MACHADO, F. V. Travestilidade e envelhecimento. Pesquisa interestadual (UFMG, UFBA, UNIFESP e UFPE). In: **A visibilidade de corpos gerados e seus desdobramentos políticos e cotidianos**. Brasília, DF: CNPQ, 2012.
- ORMEÑO, G. R. Violência contra mulher e a mulher encarcerada sistema judiciário. **Revista da Defensoria Pública**, 1:23-32, 2012.
- PIERRUCCI, A. F. Estado laico, fundamentalismo e a busca da verdade. In: BATISTA, C.; MAIA, M. (Org.). **Estado laico e liberdades democráticas**. SOS Corpo – Instituto Feminista para a Democracia, 2006. p. 5-8. Disponível em: <http://aads.org.br/arquivos/EL_2006.pdf>.
- PRADO, M. A. M.; MOUNTIAN, I.; VIANA, F. M.; SANTOS, L. C. Los movimientos LGTB y la lucha por la democratización de las jerarquias sexuales en Brasil. **Revista Digital Universitaria**, 11(7):1-15, 2010. Disponível em: <www.revista.unam.mx/vol.11/num7/art68/index.html>.
- SILVEIRA, M. L. A luta pelo direito ao aborto: um caso emblemático. In: BATISTA C.; MAIA, M. (Org.). **Estado laico e liberdades democráticas**. SOS Corpo – Instituto Feminista para a Democracia, 2006. p. 20-24. Disponível em: <http://aads.org.br/arquivos/EL_2006.pdf>.
- SOARES, Luiz E. **A terra treme no país de desigualdades e paradoxos**, 2013. Disponível em: <http://lareviewofbooks.org/essay/brazil-the-ground-shakes-in-the-country-of-inequalities-and-paradoxes#.UdXXlw3q-Qc_email>.
- SOUZA, P. J.; FERREIRA, L. O. C.; SÁ, J. B. Estudo descritivo da homofobia e vulnerabilidade ao HIV/Aids das travestis da Região Metropolitana do Recife. **Ciência e saúde coletiva**. Rio de Janeiro: Abrasco, 2012. Disponível em: <www.cienciaesaudecoletiva.com.br/artigos/artigo_int.php?id_artigo=10823>.
- TRANSFENDER Europe (2014). **Relatório Monitoramento**. Disponível em: <www.transrespect-transphobia.org/uploads/downloads/2014/TDOR2014/TvT-TDOR2014PR-en.pdf>.

*OS ARTIGOS QUE SE SEGUEM
FORAM PRODUZIDOS PARA
OS GRUPOS DE TRABALHO
DO SEMINÁRIO PSICOLOGIA,
LAICIDADE E POLÍTICAS PÚBLICAS*



PSICOLOGIA, LAICIDADE E EDUCAÇÃO: REFLEXÕES SOBRE A FORMAÇÃO DO PSICÓLOGO

Fábio Eduardo da Silva¹
Jeverson Rogério Costa Reichow²

O Brasil, desde a proclamação da República e da Constituição de 1988, é um Estado laico, o que significa que suas decisões são tomadas pela classe política e não pela classe religiosa, mesmo permitindo a liberdade religiosa, isto é, o direito de ter ou não uma religião. Laicidade é neutralidade confessional do Estado, garantindo igualdade na diversidade, pluralismo e a existência de minorias (DINIZ, 2011).

Antes do advento da República, o Brasil não era um Estado laico. Pessoas divergentes da religião católica hegemônica – por exemplo, descendentes de culturas africanas e os povos indígenas – foram discriminadas por sua raça, cultura e crença religiosa. Em complemento, as *experiências* que ocorriam (e ocorrem) nesses contextos também foram alvo de preconceito dogmático no campo da ciência. Elas incluem as Experiências Religiosas e as Experiências Anômalas (EAs). As primeiras têm sido estudadas pela Psicologia da Religião, que busca estudar o comportamento religioso, favorável ou não à religião. Curiosamente, um dos fatores que estimularam o nascimento da Psicologia da Religião foi o interesse de psicólogos e psiquiatras por comportamentos religiosos acompanhados de experiências paranormais, atualmente incluídas sob a designação de EAs (ZANGARI, MACHADO, 2011).

- 1 CRP-08/13866. Doutor em Psicologia, Interpsi – USP, Instituto Neuropsi, Curitiba, PR. E-mail: facbio.z@gmail.com / ineuropsi@gmail.com
- 2 Doutorando em Psicologia, Interpsi – USP. Mestre em Educação. CRP-12/04218. Universidade do Extremo Sul Catarinense – UNESC, Criciúma, SC. Interpsi – USP. E-mail: jrr@unes.net

As EAs parecem ser evasivas e desafiar nossa compreensão da realidade humana. Acredita-se que elas se desviem das explicações aceitas sobre a realidade e, portanto, representem lacunas no conhecimento científico. As EAs podem ocorrer sem psicopatologia e mesmo ser indicadoras de saúde psicológica acima da média (CARDEÑA, LYNN, KRIPPNER, 2013). Apesar disso, muitas vezes as EAs, que frequentemente ocorrem em contextos religiosos/espirituais, têm sido descartadas por preconceito dogmático ou por desconhecimento (CHIBENI, MOREIRA-ALMEIDA, 2007). Ao longo da História, elas foram consideradas pela ciência como fenômenos raros, vestígios de “culturas primitivas” ou indicadores de psicopatologia. Mas pesquisas populacionais recentes têm demonstrado que experiências dissociativas e tidas como paranormais ou anômalas são muito frequentes (ALMINHANA, 2013; MACHADO, 2009; ALMEIDA; LOTUFO NETO, 2003). Por isso, nenhuma teoria de psicologia normal ou patológica pode ser completa se não levá-las em consideração (CARDEÑA, LYNN, KRIPPNER, 2013).

Nas últimas décadas, observam-se crescentes reconhecimento e respeito pela diversidade das sociedades e culturas humanas, bem como estudos sugestivos de que maiores taxas de envolvimento religioso estão associadas à menor prevalência de transtornos mentais (LOTUFO NETO, 1997; KOENIG, 2007; ALMEIDA, 2004), e ainda desenvolvem-se estudos que contribuem para maior compreensão e visibilidade das EAs (MACHADO, 2009; CARDEÑA, LYNN, KRIPPNER, 2013). Porém, tal mudança ainda não impacta na maioria dos cursos de graduação na área da Saúde (em especial, na área da Saúde Mental) no Brasil e na prática desses profissionais, os quais não tiveram uma formação que lhes possibilitasse desenvolver o diagnóstico diferencial entre EAs, experiências espirituais e transtornos mentais.

Moreira-Almeida e Cardeña (2011) enfatizam que o desconhecimento dos resultados de tais pesquisas pelos clínicos resulta em alto risco de diagnósticos errôneos e iatrogenia. Por exemplo, estudos recentes apontam a alta prevalência de experiências psicóticas, dissociativas ou incomuns na população geral, embora a maioria dos indivíduos que vivenciam tais experiências não sofra de transtornos psicóticos ou dissociativos.

A criação da categoria “Problemas Espirituais e Religiosos” no Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais na 4ª edição (DSM-IV) e mantida na 5ª edição (DSM-V, 2014), pela Associação Psiquiátrica Americana, foi um importante avanço e sinalizador da necessidade de mais pesquisas na área. Visou aumentar a competência dos profissionais de Saúde Mental na sensibilidade para tais questões, cobrindo a literatura sobre a ocorrência frequente de questões religiosas e espirituais na prática clínica, tais como perspectivas transpessoais em emergência espiritual, tipos de problemas espirituais, problemas de diagnóstico diferencial, abordagens terapêuticas para problemas espirituais e provável aumento no número de pessoas que procuram tratamento para problemas espirituais (LUKOFF, LU, TURNER, 1998).

Embora as experiências anômalas sejam relatadas em todos os tempos e culturas, são poucos os estudos envolvendo o diagnóstico diferencial entre

experiências anômalas e transtornos mentais com conteúdo religioso. Para a Psicologia e a Psiquiatria, a distinção entre fenômenos religiosos e fenômenos psicopatológicos, as experiências associadas ao êxtase religioso e aos estados de transe e de possessão representam um campo de questionamento constante, havendo um considerável consenso de que esses estados estão presentes de maneira ampla nas sociedades humanas, tanto ancestrais quanto contemporâneas. (DALGALARRONDO, 2008). Essas experiências “são, em geral, agrupadas nos chamados ‘Estados Alterados de Consciência – EAC’. Elas incluem uma variedade de fenômenos, tais como transe, êxtase, possessão e mediunidade. Também nesse campo podem ser incluídos os fenômenos denominados ‘estados de graça’, dissociação, experiência mística, iluminação, consciência cósmica, renascimento, etc.”. (DALGALARRONDO, 2008, p. 173)

Um estado alterado de consciência para um dado indivíduo é aquele em que ele se sente claramente uma mudança qualitativa no seu padrão de funcionamento mental, ou seja, ele sente não só uma mudança quantitativa (mais ou menos alerta, maior ou menor imaginação visual, mais nítida ou mais opaca, etc.), mas também que alguma qualidade ou qualidades de seus processos mentais são diferentes. (TART, 1969, p. 2)

Como propôs Tart (1972, p. 1210), “Será que o método científico será expandido para o desenvolvimento das ciências de estados específicos, de modo a melhorar nossa situação humana? Ou será que o imenso poder dos EAC será deixado nas mãos de muitos cultos e seitas?”.

Uma das áreas mais carentes de pesquisas é a que abrange as experiências dissociativas num contexto religioso, principalmente os tranSES mediúnicos (ALMEIDA, 2004). A mediunidade pode ser definida como uma forma de comunicação paranormal (ou anômala) considerada como proveniente de uma fonte que existiria numa dimensão além da realidade física conhecida, fonte esta não advinda da mente normal – ou consciente – do médium (ALMEIDA, 2004). Tal conceito sugere um aspecto anômalo da mediunidade, suposição que é foco de forte controvérsia científica. Menos controversa é a perspectiva de que a mediunidade envolve a dissociação, a qual pode ser definida, basicamente, como a temporária desconexão (patológica ou não patológica) entre módulos psíquicos e/ou motores que se encontram, em geral, sob o controle voluntário da consciência e do repertório comportamental usual ou do autoconceito (KRIPPNER, 1997; MARALDI, 2014). De acordo com o DSM-V (APA, 2014), o Transtorno Dissociativo de Identidade na forma de possessão “manifesta-se, em geral, como comportamentos que surgem como se um ‘espírito’, um ser sobrenatural ou uma entidade externa tivesse assumido o controle, de tal forma que o indivíduo começa a falar e agir de maneira claramente diferente” (p. 293). Continuando, ressalta que a maioria dos estados de possessão é normal e geralmente faz parte de práticas espirituais, não satisfazendo os critérios de diagnóstico de transtorno dissociativo de identidade.

Em revisão da literatura sobre o diagnóstico diferencial entre as experiências espirituais e os transtornos mentais de conteúdo religioso, Menezes

Júnior e Moreira-Almeida (2009, p. 75) identificaram nove critérios de consenso entre os pesquisadores: 1) ausência de sofrimento psicológico; 2) ausência de prejuízos sociais e ocupacionais; 3) duração curta da experiência; 4) atitude crítica (ter dúvidas sobre a realidade objetiva da vivência); 5) compatibilidade com o grupo cultural ou religioso do paciente; 6) ausência de comorbidades; 7) controle sobre a experiência; 8) crescimento pessoal ao longo do tempo; e 9) uma atitude de ajuda aos outros.

O livro *Variiedades da experiência anômala*, publicado pela Associação Psicológica Americana em 2000 (traduzido para o português pela Dra. Fátima Machado, com a revisão técnica do Dr. Wellington Zangari e publicado pela editora Atheneu em 2013), propõe a relação entre EAs e Transtornos Mentais (TMs), sugerindo que: a) alguns tipos de EAs guardam semelhanças com sintomas psicóticos (incluindo o sofrimento), podendo haver diagnósticos equivocados; b) algumas EAs podem desencadear sintomas psicóticos (a reação diante da EA pode promover um TM); c) EAs podem também aparecer como consequência de TMs; e d) parecem existir variáveis individuais que induzem tanto a EAs como a TMs (CARDEÑA, LYNN, KRIPPNER, 2013).

EAs e experiências espirituais/religiosas têm elevada prevalência, forte impacto psicossocial e guardam relações importantes com a psicopatologia (ainda que pouco compreendidas). O crescente e acelerado desenvolvimento científico sobre essas áreas na Europa, América do Norte e América do Sul (com destaque para as universidades brasileiras, como a USP, UFJF e Unesc) permite reflexões (teórico-práticas) mais maduras para os profissionais da Saúde Mental, com ênfase para os psicólogos clínicos e sociais. Essa temática, transversal à laicidade, é muito importante para a formação dos psicólogos e de outros profissionais da Saúde, dada sua implicação com a questão do diagnóstico diferencial entre Transtorno Mental, religiosidade e EAs, o que tem como consequência implicações também no nível das políticas de saúde pública.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, A. M. **Fenomenologia das experiências mediúnicas, perfil e psicopatologia de médiuns espíritas**. 2004. 163 f. Tese (Doutorado em Ciências). Faculdade de Medicina, Universidade de São Paulo, São Paulo. _____; LOTUFO NETO, F. Diretrizes metodológicas para investigar estados alterados de consciência e experiências anômalas. **Revista de Psiquiatria Clínica**, 30(1):21-28, 2003.
- ALMINHANA, L. O. **A personalidade como critério para o diagnóstico diferencial entre experiências anômalas e transtornos mentais**. 2013. 246 f. Tese (Doutorado em Saúde). Faculdade de Medicina, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora.
- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION – APA. **Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais - DSM V**. Trad. Maria Inês Córrea Nascimento et al. 5. ed. Porto Alegre: Artmed, 2014.

- CARDEÑA, E.; LYNN, S. J.; KRIPPNER, S. (Ed.). **Variedades da experiência anômala: análise das evidências científicas**. São Paulo: Atheneu, 2013.
- CHIBENI, S. S.; MOREIRA-ALMEIDA, A. Investigando o desconhecido: filosofia da ciência e investigação de fenômenos “anômalos” na psiquiatria. **Revista de Psiquiatria Clínica**, 34(supl. 1), 2007.
- DALGALARRONDO, Paulo. **Religião, psicopatologia e saúde mental**. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- DINIZ, D. **Mesa: psicologia, laicidade e diversidade sexual**. CFP, 2011.
- KOENIG, H. G. Religião, espiritualidade e psiquiatria: uma nova era na atenção à saúde mental. **Revista de Psiquiatria Clínica**, 34(supl. 1):5-7, 2007.
- KRIPPNER, S. The varieties of dissociative experience. In: KRIPPNER, S.; POWERS, S. M. (Orgs.). **Broken images, broken selves: dissociative narratives in clinical practice**. Washington, DC: Brunner/Mazel, 1997.
- LOTUFO NETO, F. **Psiquiatria e religião: a prevalência de transtornos mentais entre ministros religiosos**. 1997. 368 f. Tese (Livre-docência). Faculdade de Medicina, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- LUKOFF, D.; LU, F.; TURNER, R. From spiritual emergency to spiritual problem: the transpersonal roots of the new DSM-IV category. **Journal of Humanistic Psychology**, v. 38, n. 2, p. 21-50, 1998.
- MACHADO, F. R. **Experiências anômalas na vida cotidiana: Experiências extra-sensório-motoras e sua associação com crenças, atitudes e bem-estar subjetivo**. 2009. 344p. Tese (Doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo.
- MARALDI, E. de O. **Dissociação, crença e identidade: uma perspectiva psicossocial**. 2014. 629 f. Tese (Doutorado em Psicologia Social). Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo.
- MENEZES JÚNIOR, A.; MOREIRA-ALMEIDA, A. O diagnóstico diferencial entre experiências espirituais e transtornos mentais de conteúdo religioso. **Revista de Psiquiatria Clínica**, 36(2):75-82, 2009.
- MOREIRA-ALMEIDA, A.; CARDEÑA, E. Diagnóstico diferencial entre experiências espirituais e psicóticas não patológicas e transtornos mentais: uma contribuição de estudos latino-americanos para o CID-11. **Revista Brasileira de Psiquiatria**, 33(supl. 1):s21-s28, maio 2011.
- TART, Charles. States of consciousness and state-specific sciences. **Science**, 176:1.203-10, 1972.
- _____. **Altered states of consciousness: a book of readings**. New York: John Wiley & Sons, 1969.
- ZANGARI, W.; MACHADO, F. Por uma psicologia anomalística inclusiva. **VII Encontro Psi: Pesquisa Psi e Psicologia Anomalística**, 2011.

A DEFESA DA LAICIDADE NA EDUCAÇÃO: ASPECTOS LEGAIS E POLÍTICOS PARA SUBSIDIAR DESAFIOS ATUAIS

Carla Biancha Angelucci¹

Art. 19. É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios:
I - estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público. (CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL, 1988)

Este documento visa apresentar alguns elementos que possam provocar debates acerca da laicidade do Estado no que se refere à organização da política pública de Educação. Para tanto, serão apresentados aspectos legais e diretrizes da política nacional, além de uma breve discussão envolvendo o Projeto de Lei no 309/11, que pretende tornar obrigatório o Ensino Religioso nas escolas públicas brasileiras de Ensino Fundamental.

A Lei no 9.394/96, que estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional, apoiada no Art. 210 da Constituição Federal (1988), apesar de não se referir diretamente sobre a laicidade do Estado ou da educação, afirma:

Art. 3º. O ensino será ministrado com base nos seguintes princípios:
[...]

- II - liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar a cultura, o pensamento, a arte e o saber;
- IV - respeito à liberdade e apreço à tolerância.

1 *Psicóloga, doutora em Psicologia Social, professora da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. E-mail: bianchaangelucci@gmail.com.br*

O tema do Ensino Religioso é tratado em artigo específico, no capítulo relativo ao Ensino Fundamental. Vejamos:

Art. 33º. O ensino religioso, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, sendo oferecido, sem ônus para os cofres públicos, de acordo com as preferências manifestadas pelos alunos ou por seus responsáveis, em caráter:

I - confessional, de acordo com a opção religiosa do aluno ou do seu responsável, ministrado por professores ou orientadores religiosos preparados e credenciados pelas respectivas igrejas ou entidades religiosas; ou

II - interconfessional, resultante de acordo entre as diversas entidades religiosas, que se responsabilizarão pela elaboração do respectivo programa.

Assim, é possível depreender que as escolas públicas devem se orientar pelo princípio do respeito à pluralidade e da promoção da tolerância. É possível depreender ainda que o Ensino Religioso, nos dias de hoje, pode ocorrer em escolas públicas como parte das atividades curriculares, sob duas condições: a de se caracterizar como **facultativo** para os(as) estudantes e a de **não implicar custos** para o Estado. Ainda há que se destacar que é ofertada a possibilidade de que tal ensino não se caracterize pela apresentação e discussão de apenas de uma vertente religiosa, mas de vertentes distintas, que seriam ministradas por diferentes entidades religiosas, que colaborariam com a formação dos(as) estudantes, sem custos para a escola.

No Documento Final da Conferência Nacional de Educação, encerrada em 2014, fruto de debates ocorridos por todo o Brasil, o termo *laicidade* aparece em seis diferentes momentos: para reafirmar a laicidade dos sistemas de ensino, instituída desde a Constituição de 1988; para afirmar a laicidade como eixo estruturante da educação democrática e que deve ganhar objetividade no cotidiano das ações escolares; para reiterar o compromisso de todos os entes federados com a garantia da liberdade de expressão, da laicidade, da promoção dos Direitos Humanos e da inclusão educacional; para expressar a conformidade do princípio da laicidade com as Diretrizes Nacionais para a Educação em Direitos Humanos e, por fim, para expressar a compreensão entre laicidade, direito à liberdade religiosa e combate à discriminação e à homofobia:

Elaborar, pelo Conselho Nacional de Educação, Normatização Nacional, que estabeleça limites às manifestações religiosas em instituições educativas, visando proteger o princípio constitucional da laicidade, garantir o direito à liberdade religiosa e a não professar nenhuma religião; coibir práticas proselitistas e de intolerância religiosa, sexismo, racismo, homofobia, lesbofobia, transfobia, discriminação contra pessoas com deficiências, entre outras; promover o exercício profissional de gestores e docentes, comprometido com a garantia do direito humano à educação de todos/todas, sem discriminação; e limitar a apropriação privada dos espaços educativos públicos por pessoas ou grupo vinculados a determinadas denominações religiosas. (CONAE, 2014, p. 48)

Nessa proposição aprovada, ficam evidentes tanto a complexidade do tema quanto a rejeição da falsa dicotomia laicidade do estado/liberdade

religiosa individual. Em um texto que busca garantir os Direitos Humanos de minorias sociais historicamente discriminadas não só, mas também por diversas denominações religiosas; o direito à liberdade religiosa e a não professar religião individual e coletivamente; e a defesa dos espaços públicos como espaços de todos(as), é entrelaçada uma das questões mais cruciais da vida pública na atualidade: a utilização de espaços e bens públicos, de maneira que se possa garantir participação e a experiência de pertença de todos(as) e de cada um(a). Dessa maneira, a laicidade não se apresenta como negação da possibilidade de o sujeito humano, individual ou coletivamente, criar e experimentar formas de se relacionar com o transcendente. Pelo contrário, a laicidade apresenta-se como a solução mais adequada neste momento histórico, na medida em que viabiliza e valoriza todas e cada uma das formas de se manifestar tal relação, respeitada a fronteira ética da ofensa, da discriminação, da violação dos Direitos Humanos em relação a outros sujeitos.

Por tais motivos, é preocupante a propositura de Projetos de Lei tais como o no 309/11, de autoria do deputado federal Marcos Feliciano, do Partido Social Cristão (PSC) de São Paulo, posto que visa instituir a obrigatoriedade do Ensino Religioso nas escolas públicas brasileiras de Ensino Fundamental. Ora, como vimos, a oferta de Ensino Religioso, hoje em dia, é possível, nos termos da LDBN/96, ou seja, trata-se de disciplina de frequência facultativa a ser ministrada por entidades religiosas, sem custo por parte do poder público. O referido Projeto de Lei é composto de três artigos, dois deles propondo alterações no Artigo 33 da LDBN/96 e o último, protocolar, apenas registrando a data em que entraria em vigor a suposta lei. O primeiro artigo do PL reafirma que a frequência do(a) estudante é facultativa, mas a oferta da disciplina de Ensino Religioso deve ser obrigatória, compondo as 800 horas de formação, garantindo a pluralidade religiosa. Além disso, propõe que o(a) estudante que não quiser frequentar tal disciplina deve, obrigatoriamente, frequentar aulas de Ética e Cidadania. O Artigo 2o. do PL propõe a circunscrição da formação dos(as) docentes da disciplina de Ensino Religioso: docente com formação superior em Ciências da Religião, Ensino Religioso, Filosofia da Religião e afins.

A decisão sobre a obrigatoriedade da oferta da disciplina de Ensino Religioso tem sido alvo de discussão pelo Superior Tribunal de Justiça, que marcou audiência pública para 15 de junho de 2015. Existe uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI), no 4439, ajuizada em agosto de 2010, cujo relator do processo é o ministro Roberto Barroso. Em sua interpretação, há três pontos a serem discutidos:

[...] as relações entre o princípio da laicidade do Estado e o ensino religioso nas escolas públicas; as diferentes posições a respeito dos modelos confessional, interconfessional e não confessional e o impacto de sua adoção sobre os sistemas públicos de ensino e sobre as diversas confissões religiosas e posições não religiosas; e, por fim, as diferentes experiências dos sistemas estaduais de educação com o ensino religioso. (JUSBRASIL, 2015)

Cabe ainda destacar o posicionamento da Procuradoria Geral da República:

[...] a única forma de compatibilizar o caráter laico do Estado brasileiro com o ensino religioso nas escolas públicas consiste na adoção de modelo não confessional, em que a disciplina deve ter como conteúdo programático a exposição das doutrinas, práticas, história e dimensões sociais das diferentes religiões, incluindo posições não religiosas, “sem qualquer tomada de partido por parte dos educadores”, e deve ser ministrada por professores regulares da rede pública de ensino, e não por “pessoas vinculadas às igrejas ou confissões religiosas”. (JUSBASIL, 2015)

A título de síntese, gostaríamos de evidenciar que a atual legislação, assim como a atual política educacional, construída de maneira coletiva, processual, após amplo debate em todo o Brasil, comportando tensões, debates e culminando na produção de uma ordem negociada que expressa o que, neste momento, é possível pactuar sobre a Educação que queremos, em nada converge com a propositura do Projeto de Lei, pela obrigatoriedade do Ensino Religioso. Há que se considerar, então, quais são as várias dimensões implicadas na defesa de tal PL, por exemplo, a reserva de mercado e a compreensão da discussão sobre religiosidade como espaço para proselitismo. Além disso, há que se considerar a hegemonia de determinado pensamento religioso, posto que os cursos superiores majoritariamente têm matriz católica, reformista ou pentecostal, e, de acordo com o PL, apenas docentes com formação em Ciências da Religião e afins estariam aptos(as) a serem professores(as). Esse cenário convida, então, à pergunta: quais são as condições e os compromissos necessários para a sustentação da liberdade que os sujeitos e as coletividades devem ter de se relacionar com o transcendente da forma que quiserem, se quiserem, desde que respeitados os direitos humanos de **todas** as pessoas?

REFERÊNCIAS

- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasil: Presidência da República, 1988.
- _____. **Lei 9394/1996**. Brasília, DF: MEC, 1996.
- _____. **Conferência Nacional de Educação – O Plano Nacional de Educação na Articulação do Sistema Nacional de Educação: participação popular, cooperação federativa e regime de colaboração. Documento Final**. Brasília, DF: MEC, 2014.
- FELICIANO, M. **Projeto de Lei 309/11**. Disponível em: <www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=491602>.
- JUSBASIL. **Ministro Barroso convoca audiência pública para discutir ensino religioso nas escolas públicas**. Disponível em: <http://stf.jusbrasil.com.br/noticias/173019709/ministro-barroso-convoca-audiencia-publica-para-discutir-ensino-religioso-em-escolas-publicas?ref=topic_feed>.

ORIENTAÇÃO SEXUAL NA ESCOLA E RELIGIÃO: UM DIÁLOGO QUE SE FAZ URGENTE

Ênio Brito Pinto¹

RESUMO: A interface entre a Orientação Sexual na escola e a religião é um campo pouco estudado e muito polarizado. O equívoco de abordar a temática sem considerar a influência da moral religiosa sobre a sociedade, ou de só olhar a questão pelo lado repressor da religião sobre a sexualidade.

PALAVRAS-CHAVE: Orientação Sexual na escola; sexualidade; religião

1 *Psicólogo (CRP-06/14.675), tem especialização em psicopedagogia, é mestre e doutor em Ciência da Religião e pós-doutor em Psicologia Clínica pela PUC/SP. É professor do Instituto Gestalt de São Paulo. Possui diversos livros e artigos publicados nas áreas de psicoterapia, sexualidade e psicologia da religião. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5004533171970373>. E-mail: eniobritopinto@uol.com.br*

Depois de muitos anos trabalhando com a sexualidade e com a sexualidade dos jovens, chamou-me a atenção o fato de as relações entre Orientação Sexual e religião serem pouco estudadas. Percorrendo os livros mais conhecidos sobre o tema e conversando com colegas sobre o assunto, percebi que há muito mais silêncios que indagações acerca da influência dos valores religiosos no trabalho de Orientação Sexual. A partir daí, foi inevitável imaginar que esses silêncios encobrem múltiplas perguntas, esconde muitos não saberes, inquietando profissionais, pais e alunos.

Principalmente a partir da segunda metade do século XX, o comportamento sexual do ser humano vem se modificando de forma notória. O advento da pílula anticoncepcional, o novo alcance da publicidade, as mudanças na intimidade, o movimento feminista e tantas outras conquistas científicas e sociais tiveram enorme repercussão no comportamento humano e no exercício da sexualidade, exigindo novas maneiras de abordar a sexualidade na adolescência. A Orientação Sexual é um dos instrumentos de que se dispõe, nos dias de hoje, para facilitar ao adolescente uma inserção social mais efetiva e mais plena de significados. Isso porque a importância de um posicionamento diante das questões relativas à sexualidade é, mais do que nunca, requisito fundamental para que o jovem se conheça, conheça seus limites e seu papel diante da sociedade humana.

Embora o discurso sobre a sexualidade não seja novidade no contexto escolar, o trabalho com a Orientação Sexual é recente e ainda carente de novas pesquisas e de aprimoramento. Tal necessidade de ampliação do campo de conhecimentos relativos à Orientação Sexual tornou-se ainda mais premente em 1997, por causa da inclusão pelo MEC do trabalho de Orientação Sexual nos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN) como um dos temas transversais nos currículos escolares.

Matéria obrigatória nos currículos, a Orientação Sexual ainda não tem, no Brasil, quantidade suficiente de profissionais devidamente habilitados para exercê-la de maneira sistemática, apenas começando a discussão de seus pressupostos teóricos. Nem mesmo o nome que se deve dar ao trabalho é consenso: alguns preferem a nomenclatura “educação sexual”, ao passo que outros preferem definir o trabalho na escola como “Orientação Sexual”.

Neste artigo, utilizarei a terminologia proposta por Marta Suplicy (SUP LIC Y, 1988b), a qual designa a expressão “educação sexual” como relativa à moral sexual familiar e social com a qual a pessoa se depara desde seu nascimento, e a expressão “Orientação Sexual” para o trabalho com a sexualidade humana realizado na escola. Essa nomenclatura é também a adotada pelos PCN. O termo “orientação” tem, no caso, algumas contraindicações, por isso não é adotado por muitos estudiosos do tema. Dessas contraindicações, quero destacar aqui duas: a primeira, é que o termo é também utilizado para designar questões de gênero, como em “orientação homossexual”, por exemplo; a segunda é que pode dar a ideia de que se vai orientar o jovem no sentido de que se dará um caminho para ele, o que não é o propósito do trabalho na escola, o qual se notabiliza por ser um fórum de discussões, e não uma lista de diretivas sobre como lidar com a sexualidade.

Ainda que eu concorde com essas divergências quanto ao nome do trabalho, penso que não se criou uma alternativa ao menos razoável para denominar o trabalho feito na escola (e em outros lugares, como paróquias, centros de saúde, centros de convivência, etc.), ao mesmo tempo que penso que é fundamental que se diferencie esse tipo de trabalho da educação sexual que é dada no cotidiano cultural. Por isso, me utilizei da expressão “Orientação Sexual” ao longo deste trabalho e nos diversos outros trabalhos que publiquei sobre o tema. Dessa forma, aqui a distinção entre o que se chama de “educação sexual” e o que se chama de “Orientação Sexual” é básica. A educação sexual é um processo continuado a que todos estamos sujeitos e diz respeito, fundamentalmente, à maneira como a cultura trata a sexualidade humana. A Orientação Sexual é um trabalho sistemático, realizado preferencialmente em escolas, que abre para os jovens um lugar protegido no qual, com o acompanhamento de um adulto responsável, eles podem debater sobre a educação sexual recebida.

A educação sexual é feita pela família e por toda a sociedade e se dá antes mesmo de a criança aprender os primeiros balbucios. Ela continua vida afora, por meio de palavras, gestos e atitudes dos que convivem emocionalmente, de maneira significativa, com a criança, o jovem ou mesmo com o adulto. A educação sexual, em suma, é essa educação informal e perene feita no dia a dia que dá a base para que as pessoas adotem um referencial diante da sexualidade.

Dessa maneira, a princípio a educação sexual se dá por meio da família, depois de todas as relações e instituições formais e não formais da sociedade, incluindo a escola, de forma que toda a sociedade participa da educação sexual – está incluída aí a religião, qualquer que seja ela.

Todas as religiões têm normas relacionadas à sexualidade e a seu exercício pelos seres humanos. Assim é que encontraremos normas para a conduta sexual do ser humano nas religiões cristãs, no islamismo, no judaísmo, no budismo, enfim, em qualquer lugar onde o ser humano tenha ou pretenda ter um contato com o sagrado encontraremos leis que regulam e disciplinam a sexualidade humana. Essa presença da religião no processo de educação sexual há muito vem sendo estudada, quer seja por pessoas ligadas a uma religião, quer seja por pessoas que não têm nenhuma ligação formal com qualquer religião, a ponto de ser seguro afirmar que é raro o livro sobre a sexualidade humana que não traga pelo menos algum comentário sobre a intersecção entre a religião e a sexualidade.

Com base na ideia de que o ser humano deve e pode escolher ou descobrir seus próprios valores, dentre os quais os ligados à sexualidade, foi desenvolvido o trabalho de Orientação Sexual como maneira de facilitar aos jovens a descoberta e a assunção de seus valores relativos à sexualidade. Esse trabalho se caracteriza por abrir na escola um espaço por meio do qual os jovens podem discutir suas dúvidas sobre o assunto, além de buscarem posicionar-se valorativamente quanto à sexualidade. A Orientação Sexual pretende ser um trabalho que não se prenda apenas aos aspectos informativos ou biológicos acerca do tema, mas também propicie aos jovens a possibilidade de debater os tabus, os preconceitos e a educação sexual de forma geral, buscando assim ampliar seus conhecimentos sobre a própria vida sexual e sobre a sexualidade.

A Orientação Sexual é obrigatória na grade curricular brasileira, dizem os PCN, retirando a obrigação exclusiva de cuidar da sexualidade dos jovens do âmbito mais amplo sociofamiliar e dividindo-a mais explicitamente com a escola e os educadores. O que se procura é ampliar os espaços para a discussão de um tema que é básico na formação da identidade de cada pessoa, com a expectativa de que essa discussão possa propiciar aos jovens melhor construção da própria identidade e uma apropriação mais segura de seu espaço no mundo.

Infelizmente, o fato de se tornar obrigatória a inclusão da Orientação Sexual no currículo escolar acabou sendo uma medida ruim, pois quando essa tarefa foi imposta à escola não havia – e ainda não há – profissionais devidamente preparados para a execução dessa tarefa. Dessa forma, criou-se um vazio, uma legislação que não pode ser obedecida, caindo em um velho costume brasileiro de termos leis que não pegam, quer dizer, não há no meio cultural estrutura suficiente para que se as cumpram. A situação que vemos hoje é, de certa forma, pior que a anterior a 1997, por causa desse apressamento em tirar do fogo um saber que ainda se construía em ponderadas experimentações e discussões. Por açodamento legislativo e por oportunismo, no mínimo se atrasou o desenvolvimento de um trabalho muito útil e importante para a educação brasileira.

Obrigatório ou não, o trabalho de Orientação Sexual precisa ser mais discutido e desenvolvido no Brasil. Uma de suas principais questões é o fato de dever ser voltado para os adolescentes, uma vez que a adolescência é um período de preparação para a vida adulta, quase um treino para o que virá depois, embora não se deva perder de vista que o adolescente já é um ser sexualizado e consciente disso. A adolescência não é menos importante por ser assim, antes pelo contrário. É preparação para a idade adulta porque é o momento em que o ser humano pode assumir seus valores, tomá-los como seus e por eles se orientar, tarefa impossível anteriormente, porque só agora a capacidade de abstração está disponível o suficiente.

Esse trabalho de orientação sexual tem sua importância derivada principalmente do fato de que é uma atividade de cunho preventivo que vem ao encontro de muitas necessidades sociais atuais. Atualmente, o que se percebe é que, de maneira geral, os/as jovens têm uma informação razoável sobre a sexualidade, pois, além do amplo acesso às informações pela internet, a mídia tem divulgado bastante matérias sobre o tema. Mas a informação não basta; para provar isso, estão aí os impressionantes números de gravidez inoportuna e de abortamentos no Brasil. Falta um trabalho que propicie aos jovens um conhecimento mais abrangente de sua sexualidade e que também lhes possibilite transformar as informações de que dispõem em conhecimento, assim como ter os conhecimentos em sabedoria incorporada em suas vidas. Não se deve pensar que a Orientação Sexual na escola pode acabar com a gravidez indesejada, por exemplo, mas deve-se esperar que esse trabalho seja de grande ajuda para a redução dos impressionantes números que nossas estatísticas mostram, especialmente nos estados mais pobres da nação.

Além das preocupações de ordem higiênica, é importante lembrar-se de que vivemos em uma cultura que, segundo Araújo (1997), traz em seu bojo uma moral sexual ditada de forma vertical para a sociedade pelo Estado, e/ou da religião e/ou da economia, esta principalmente pela mídia. Entre esses valores morais sobre os quais a religião, a economia e o Estado vão legislar, inevitavelmente existirão normas que dizem respeito ao exercício da sexualidade humana, as quais muito provavelmente serão assunto das aulas de Orientação Sexual.

Segundo os PCN, a Orientação Sexual deverá ter três grandes blocos de conteúdo, a) corpo: matriz da sexualidade; b) relações de gênero; e c) prevenção às doenças sexualmente transmissíveis/Aids. Esses assuntos são também tema de códigos morais religiosos, de maneira que me pareceu ser inevitável um encontro e absolutamente necessário um diálogo.

Parece-me importante que se leve em conta que a religiosidade é fenômeno inerente ao ser humano, independentemente de ele afiliar-se ou não a uma instituição religiosa. Isso faz pensar na importância que os diversos posicionamentos morais religiosos têm, uma importância que não pode mais ser ignorada ou evitada pelos teóricos da Orientação Sexual. No entanto, não é difícil encontrar um certo preconceito – para não dizer repúdio – quanto à religião entre os autores que se dedicaram à Orientação Sexual.

RELIGIÃO E ORIENTAÇÃO SEXUAL

Historicamente, a área da sexualidade humana é uma das que sofreram mais questionamentos, com enormes mudanças de atitudes e de comportamentos aceitos socialmente ao longo da trajetória da humanidade. A interface entre as religiões e a sexualidade humana é antiga e existe até hoje. Ela está presente principalmente na questão dos valores que deverão orientar o ser humano em sua relação com o mundo e com os outros seres humanos. Por causa disso, a Orientação Sexual faz aproximações com a religião, uma vez que a orientação sexual tem como uma de suas mais importantes metas abordar os diversos pontos de vista, valores e crenças existentes na sociedade para auxiliar o aluno a encontrar um ponto de autorreferência por meio da reflexão.

O trabalho de Orientação Sexual é relativamente novo e ainda carente de uma melhor aproximação científica que lhe dê respaldo teórico e permita maior tranquilidade aos educadores e psicólogos que dele se ocupam. Há anos tem-se ampliado a atenção para os aspectos teóricos da Orientação Sexual, especialmente por psicólogos, com estudos sendo realizados em diversos pontos do Brasil. No entanto, há uma área da Orientação Sexual que permanece como que envolta em tabu: as influências que ela sofre da religião e exerce sobre ela.

Se a relação entre a sexualidade humana e a religião é tão antiga, o que justificaria o silêncio sobre os aspectos religiosos que fazem interface com a Orientação Sexual? Seria possível fazer um trabalho de Orientação Sexual na escola sem tocar em temas caros às moralidades religiosas? Como é possível debater sobre a educação sexual sem tocar nos temas moralizados pelas religiões, se a moral religiosa sexual ainda é tão básica em nossa sociedade

ocidental, notadamente na brasileira? Incomodado por essas questões, lancei-me a pesquisar, e não foi sem um certo espanto que encontrei em alguns autores, como Cosentino e Suplicy, a crença de que se poderia discutir a sexualidade humana sem tocar em questões morais, como se fosse possível uma aproximação apenas higiênica, cientificamente “esterilizada”, puramente secular que tocasse apenas em temas ligados à saúde e à qualidade de vida, sem passar por valores pertinentes à moral e, por extensão, à religião.

Em outros cientistas, como Aratangy (1995), Chauí (1990), Costa (1995) e Ribeiro (1993), encontrei o reconhecimento da impossibilidade de estudar a sexualidade humana sem que houvesse contato com as fronteiras religiosas dessa sexualidade. Mas a maioria desses autores olhava apenas sob determinado ângulo para o encontro entre a religião e a sexualidade humana: o ângulo da repressão exercida pela religião. Para esses estudiosos, religião e repressão sexual são praticamente sinônimos.

Com efeito, se olharmos para a história do Ocidente, encontraremos a religião exercendo um papel repressor sobre a sexualidade. Em outros termos, a religião, de modo geral, tem legislado de maneira rigorosa sobre a vida humana ocidental, em grande parte por meio da sexualidade. Não poderia ser diferente: a cultura ocidental se apoia em grande parte na sexualidade, principalmente nas relações de gênero, para determinar as cooperações sociais e o conceito de família. É preciso que se perceba, no entanto, que se, na maioria dos casos, a religião reprime, ela também delimita. Combater a repressão é necessário, mas também é preciso que não se jogue fora o bebê junto com a água, ou seja, é preciso valorizar a importância cultural das delimitações da sexualidade forjadas e mantidas pela religião, e isso só é possível por meio de um diálogo que transforme a religião e a ciência, facilitando o crescimento cultural rumo a uma laicidade ainda mais ampla e consideradora da religião.

Creio que há a necessidade de um diálogo mais profundo e mais aberto entre a Orientação Sexual na escola e a religião. Acredito que esse diálogo já começa a acontecer e que é preciso clarear sua importância. É importante que se desenvolva o cuidado de olhar para o encontro entre a religião e a sexualidade humana sabendo que ele não se dá apenas pela repressão e que não se constitui somente de “nãos”. As margens de um rio não são imutáveis, nem determinam a velocidade com que as águas correm, mas sem elas o rio não seria sequer um lago.

Penso que é preciso verificar quais são os limites sociais colocados hoje em dia à sexualidade humana e qual é o papel da religião nesse aspecto. No meu modo de ver, a religião continua tendo o papel de oferecer limites à sexualidade humana, dividindo, é verdade, o espaço com outras bases morais, mas não há como negar a influência e a importância da religião no tocante a esse problema. Meu ponto de vista deriva de estudos sobre a religião. Não tivesse eu mergulhado no estudo do universo religioso, não conseguiria limpar meus olhos da lente do preconceito contra a religião, tão comuns a um certo ceticismo científico/secular.

Em meus estudos sobre o encontro da religião com a Orientação Sexual na escola, percebi que há uma lacuna: os estudiosos da sexualidade humana estudaram pouco a religião humana. Numa área, a dos estudos sobre a sexualidade humana, em que se queixa tanto de preconceitos, numa área em que se reputa à religião a gênese de tantos preconceitos, encontrei preconceitos. A maioria dos estudiosos da sexualidade humana praticamente vê apenas um lado da interface entre a religião e a sexualidade – exata e paradoxalmente seu lado mais cruel, aquele que se mostra veementemente. É um aspecto que se mostra tão explicitamente que causa estranheza o fato de não provocar estranhamento. Como foi possível não perceber que há um lado luminoso que também merece ser observado atentamente?

Penso que não é possível uma atividade em Orientação Sexual que seja apenas científica, inteiramente secularizada ou profana, que seja independente das concepções éticas e religiosas sobre a sexualidade. Acredito que é possível demonstrar que a religião faz parte do trabalho de Orientação Sexual de maneira implícita e até não percebida. Em outros termos, o que afirmo é que na prática há uma inter-relação entre o trabalho de Orientação Sexual e as concepções religiosas, há um encontro não confesso entre a Orientação Sexual e a religião, e isso precisa ser claramente discutido.

Também com a finalidade de começar a preencher essa lacuna, mas principalmente com a intenção de demonstrar que ela é um vazio extremamente fértil, é importante que se olhe para a história da cultura humana como maneira de chamar a atenção para a parte escondida do *iceberg*. Em toda a história humana, há regras incidentes sobre a sexualidade, regras sem as quais nenhuma organização social ampla é possível. Para que possa haver vida social, o desejo sexual demanda regulamentação. Creio que hoje em dia há, como sempre houve, a necessidade e a possibilidade de transformação das atuais regras que incidem sobre a sexualidade humana, pois é bastante claro que, nesse campo como no da religião, não há regras imutáveis ou não históricas.

A excessiva biologização/laicização que encontramos em muitos estudos sobre a sexualidade humana parece ser uma concretização exagerada dos fatos observados pelos estudiosos. De alguma maneira, parece-me que a ciência ainda não se deu conta de que o símbolo é algo que está para além do fato concreto, mas que não desfaz desse mesmo fato concreto. Dito de outro modo, o que me parece é que, enquanto estudiosos da sexualidade humana, não percebemos que o falo é *também* um pênis ereto, que a menstruação pode proporcionar a uma mulher a diferenciação entre ser fêmea e ser feminina. Nesse ponto, acredito que a religião tem muito a oferecer à Orientação Sexual, dado que o simbólico é, por excelência, o terreno do religioso. Se olhados simbolicamente, alguns preconceitos podem passar a ser vistos com outro significado, facilitando uma compreensão mais ampliada e a melhor aceitação de algumas características da sexualidade humana.

Não quero deixar de lembrar também a secularização e sua influência no trabalho de Orientação Sexual na escola. Também não quero deixar de levantar

que a secularização não é um desencantamento do todo da vida, nem do todo da sexualidade. Na Orientação Sexual, é importante que se note que a diferenciação, a racionalização e a mundanidade trazidas pelo longo processo de secularização a que ainda estamos sujeitos não nos retira de todo a religiosidade, mas nos permite discutir as questões morais e religiosas que se referem à sexualidade, de tal forma que um dia possamos manter a esperança de alcançar uma moral sexual mais democrática, mais fruto de discussões sociais e menos outorgada do que ainda é hoje. Uma moral sexual democrática e *coletiva*, pois, sem o mínimo de normas comuns, os seres humanos correm imenso risco de vir a sofrer por falta de espaço para que a empatia se manifeste.

Além de tudo isso, é necessário que se lancem reflexões sobre o trabalho com a sexualidade humana no Brasil. Não é sem razão que se reclamam mais estudos brasileiros sobre a sexualidade dos brasileiros (PARKER & BARBOSA, 1996). A peculiar alma brasileira, a peculiar sexualidade brasileira, a peculiar identidade brasileira são temas que precisam frequentar cada vez com maior assiduidade os meios científicos brasileiros. Esse imenso e erótico país precisa conhecer-se melhor para ser mais acolhedor e solo mais fértil para cada um de seus habitantes. Conhecer-se mais implica também reconhecer as particularidades da religiosidade brasileira, fruto da maneira como esta terra foi colonizada. Uma religiosidade marcada profundamente por um sincretismo persistente, por um trânsito religioso notável, por uma certa e recente perda de poder das instituições religiosas, por um sagrado de certa maneira privatizado e expandido. Essa religiosidade, fruto de integração de culturas diversas e convergentes, possibilita uma maneira peculiarmente brasileira de exercício da sexualidade e, por extensão, de trabalho em Orientação Sexual na escola.

Penso que já há maturidade para um encontro mais criativo e mais íntimo entre a Orientação Sexual e a religião. Esse encontro já está se dando, embora não seja de todo fácil, como não é fácil nenhum encontro que seja potencialmente transformador. O encontro entre a Orientação Sexual e a religião é uma troca, uma troca de influências e de pontos de vista, um encontro que pode se colocar a serviço do ser humano, a serviço da construção de um mundo mais justo e mais amoroso.

Termino desvelando minha esperança de que o diálogo entre a Orientação Sexual na escola e a religião possibilite que ambas, Orientação Sexual e religião, sejam agentes de facilitação para que a sexualidade humana seja fonte de alegrias e de prazeres, de responsabilidades e de autoconhecimento, seja fonte de capacidade de comprometimento.

REFERÊNCIAS

- ARATANGY, L. R. **Sexualidade, a difícil arte do encontro**. São Paulo: Ática, 1995.
- ARAÚJO, M. L. M. **Sexo e moralidade: o prazer como transgressão no pensamento católico**. Londrina, PR: UEL, 1997.
- BRASIL. **Parâmetros Curriculares Nacionais: terceiro e quarto ciclos: apresentação dos temas transversais**. Brasília, DF: MEC/SEF, 1998. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/ttransversais.pdf>>.
- CHAUI, M. **Repressão sexual**. São Paulo: Círculo do Livro, 1990.
- COSENTINO, E. N. U. **Para educar é preciso pensar**. São Paulo: Organon, 2000.
- COSTA, M. **Sexualidade na adolescência**. Porto Alegre: L&PM, 1995.
- PARKER, R.; BARBOSA, R. M. (Orgs.). **Sexualidades brasileiras**. Rio de Janeiro: Relume Dumará/ABIA/IMS/UERJ, 1996.
- PINTO, E. B. **Orientação sexual na escola: a importância da psicopedagogia nessa nova realidade**. São Paulo: Gente, 1999.
- _____. Sexualidade e ética: um olhar do psicólogo. **Vida Pastoral**, 275:6-11, nov.-dez. 2010.
- _____. **Orientação sexual: como ensinar aos jovens dialogando com sua religião**. São Paulo: Ideias e Letras, 2015.
- RIBEIRO, L. **Sexualidade e reprodução – O que os padres dizem e o que deixam de dizer**. Petrópolis: Vozes, 2001.
- RIBEIRO, M. (Org.). **Educação sexual**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993.
- SUPLICY, M. **Sexo para adolescentes: amor, homossexualidade, masturbação, virgindade, anticoncepção, Aids**. São Paulo: FTD, 1988.
- _____. **Sexo para adolescentes: orientação para educadores**, São Paulo: FTD, 1988.
- _____. Educação e Orientação Sexual. Em: RIBEIRO, M. (Org.). **Educação sexual**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993.

FUNDAMENTALISMO E ALTERIDADE NO ENCONTRO ENTRE PSICOLOGIA E RELIGIÃO

Cristiana de Assis Serra¹

EMENTA: A abordagem do campo religioso pelo psicólogo envolve um desafio epistemológico que requer que se evite o fundamentalismo e busque a inteligibilidade do fenômeno religioso mediante uma ética da alteridade, fundada em um marco laico e etnológico.

1 *Psicóloga, CRP-05/34086, mestranda em Saúde Coletiva pelo IMS/UERJ - Rio de Janeiro/RJ. E-mail: cristiana.serra@gmail.com*

APRESENTAÇÃO DO TEMA

Temos assistido no Brasil ao recrudescimento do ativismo religioso na esfera pública, conduzido por grupos que se apropriam de um discurso cristão moralizante e tradicionalista. O fenômeno vem chamando a atenção sobretudo por seu impacto na definição de políticas estatais, especialmente nas áreas de Direitos Humanos em geral e em Saúde e Educação em particular; entretanto, faz-se sentir também em vários níveis da sociedade civil – incluindo o campo da Psicologia, em que o posicionamento do Sistema Conselhos a favor das minorias e dos Direitos Humanos tem sofrido ataques frontais dessas forças conservadoras (BERNI, 2013). Nesse contexto, embora o artigo 2º. do Código de Ética Profissional vede explicitamente ao psicólogo “induzir a convicções políticas, filosóficas, morais, ideológicas, religiosas, de orientação sexual ou a qualquer tipo de preconceito, quando do exercício de suas funções profissionais” (*apud* VIANNA, 2014), tem se acirrado o debate sobre os valores religiosos do psicólogo e sua interferência na construção dos saberes e fazeres ligados ao exercício da profissão.

Abordo esse campo como psicóloga e ativista: desde 2008, integro o coletivo carioca Diversidade Católica, de católicos LGBT, com um papel relevante na elaboração de seu discurso público. Reconhecer a especificidade da minha posição me impõe, como pesquisadora e profissional, um desafio epistemológico: parto não só de minhas próprias convicções e valores científicos, religiosos e políticos, mas também de minha trajetória e vivência das identidades homossexual e católica. Segatto (*apud* SIFFREDI, 2003) destaca o paradoxo, inerente à pesquisa da religião, de que o investigador percebe como alheios e relativos os princípios espirituais do outro, quando, da perspectiva deste, suas crenças são absolutas, não relativizadas. Daí a necessidade de levar em conta minha própria trajetória, mantendo uma atenção crítica quanto a meus próprios valores, comprometimentos e distanciamentos.

INTRODUÇÃO: PSICOLOGIA E FUNDAMENTALISMO

Em 2013, o VIII Congresso Nacional da Psicologia deliberou que uma das ações a serem implementadas no triênio 2013-2016 seria a construção de debates com a categoria acerca da laicidade na profissão e da promoção dos Direitos Humanos – de modo a não só fomentar o diálogo entre a Psicologia e a religiosidade, como também pôr em xeque discursos e práticas de profissionais da área que se norteiem mais pelo viés religioso do que pelo indispensável embasamento técnico e científico (VIANNA, 2014). Em nota técnica, reiterou-se “a necessidade de aprofundarmos o debate da interface da Psicologia com a espiritualidade e os saberes tradicionais e populares, além de buscarmos compreender como a religião utiliza a psicologia” (*apud* CRP-SP, 2014).

Todavia, para esse diálogo, é imperativo que o olhar da Psicologia para o campo religioso se dispa de eventuais preconceitos e aversões tácitas (BERNI, 2013). Boff (s/d) adverte que o assim chamado “fundamentalismo” não é uma doutrina em si, “mas uma forma de interpretar e viver a doutrina”. Assim, a “atitude daquele que confere caráter absoluto ao seu ponto de vista [...] não

possui apenas um rosto religioso”, mas traduz-se no aferrar-se a prescrições e proscricções dadas *a priori*, que acabam por inviabilizar o diálogo. Afinal, quem “se sente portador de uma verdade absoluta não pode tolerar outra verdade” e está fadado à “guerra contra o erro a ser combatido e exterminado” (BOFF, s/d).

Em contrapartida, Taylor (2007) faz uma dura crítica ao uso do que considera “as teorias bastante grosseiras do erro”, que tomam a religião meramente como algo a superar. Se isso o leva a refutar com veemência a tese evolucionista, ainda tão eivada da crítica iluminista ao cristianismo (que caracteriza a religião como “equivoco” ou como instância explicativa “inferior” à ciência, a ser inexoravelmente superada), de outro lado permite-lhe abordar a secularização contemporânea pela via de seu caráter reflexivo, desenvolvido na modernidade mediante a aquisição de uma perspectiva pluralista em relação às diversas crenças e à própria possibilidade de não crença. Antídoto por excelência ao fundamentalismo na construção de saberes e práticas, a reflexividade pluralista converte-se em um imperativo diante do caráter inerentemente político de toda construção epistêmica no campo das ciências – onde cada verdade estabelecida “nada mais é que um acordo intersubjetivo da comunidade científica” (BERNI, 2014).

Em vista do exposto, proponho que a aproximação do campo religioso pelo psicólogo envolve um desafio epistemológico diante do qual o profissional terá de se pautar por uma ética da alteridade fundada em um marco laico e etnológico.

VIGILÂNCIA EPISTEMOLÓGICA NO MARCO DA LAICIDADE

Os saberes científicos constituem sistemas particulares de classificação e organização do conhecimento que são regulados politicamente, dotados de lógica própria e historicamente discerníveis, o que permite a coexistência de diferentes perspectivas ontológicas, epistemológicas e lógicas dentro de um mesmo campo científico, como o da Psicologia (BERNI, 2014). Justifica-se assim o alerta de Bourdieu (1999: p. 14) para a tentação perene de erigir a (necessária) prudência metodológica em “reverência sagrada” e sua recomendação de que à sacralização dos preceitos do método se oponha

o treino constante na vigilância epistemológica que, subordinando a utilização das técnicas e conceitos a uma interrogação sobre as condições e limites de sua validade, proíbe as facilidades de uma aplicação automática de procedimentos já experimentados e ensina que toda operação, por mais rotineira ou rotinizada que seja, deve ser repensada, tanto em si mesma quanto em função do caso particular. (*Ibidem*)

Tal atitude crítica é crucial para se evitar a “reinterpretação mágica das exigências da medida” (*ibidem*) e a canonização dos preceitos metodológicos que, ao fim e ao cabo, levam o pesquisador a “utilizar com receio, ou nunca utilizar, instrumentos que apenas deveriam ser julgados pelo seu uso” (*ibidem*: p. 14), solapando a criatividade da ciência ao negar-lhe o caráter de “pedagogia da invenção” (*ibidem*: p. 8). Daí sua relevância na negociação entre as práxis científicas hegemônica e contra-hegemônica, a qual, transitando nas fronteiras da ciência,

Ihe permitirá responder a questões que ainda estão fora de seu campo epistêmico e, mediante o diálogo entre conhecimentos científicos convencionais e saberes tradicionais não científicos, ampliar paulatinamente seu alcance (BERNI, 2014).

Tem-se, assim, uma primeira referência para o psicólogo abordar o campo religioso sem se deixar contaminar por valores religiosos nem incorrer em suas próprias formas de fundamentalismo: a laicidade. A perspectiva laica, ao vedar a adesão a qualquer sistema de crença específico, possibilitando o diálogo com diferentes pontos de vista, não implica em que “haja uma desconsideração da construção subjetiva promovida pela religião” (BERNI, 2014); ao contrário, é justamente ela que vai permitir ao psicólogo abordar o fenômeno religioso com o necessário rigor epistemológico. No exame da relação entre a Psicologia e as religiões, pois, dizer que o que se discute é a laicidade “é um equívoco que turva a real discussão. O que estamos discutindo são as relações da Psicologia com a religião *por meio da base segura que é a laicidade*”, admoesta Berni (2014; grifo meu). Por isso mesmo, “laicidade não se discute, afirma-se como princípio fundamental” (*ibidem*).

INTELIGIBILIDADE DO SAGRADO NO MARCO ETNOLÓGICO

Se uma Psicologia que desconsidere as expressões culturais e crenças pelas quais cada pessoa se reconhece será desqualificadora e mutiladora (RIBEIRO, 2005), o diálogo entre a Psicologia e o fenômeno religioso requer ainda uma perspectiva etnológica, que vise a “tornar inteligíveis as várias dimensões da diversidade – tanto de outras culturas quanto da nossa – com ênfase nas dimensões semânticas, religiosas, éticas e estéticas” (SIFREDI, 2003: p. 9) e considere “determinantes sociais, históricos e culturais [...] sem classificações valorativas” (RIBEIRO, 2005: p. 4).

O fenômeno religioso não é evidente em si porque, na feliz formulação da antropóloga argentina A. Siffredi (2003: p. 14), “o que é de fácil percepção acaba sendo de difícil compreensão”, sobretudo quando a diferença de códigos culturais dificulta a comunicação e a construção de sentidos. Partindo dessa premissa, Siffredi julga necessário, para orientar a investigação da espiritualidade, ultrapassar “a ilusão das percepções incrustadas no senso comum” (*ibidem*: p. 14):

Se considerarmos as crenças do outro com a devida seriedade, será preciso levar a análise para além do nível dos significados diretos, explorando o nível dos significados simbólicos [...]. Nessa direção, algumas ideias acerca do divino [...] se expressam fundamentalmente através do paradoxo e da polissemia dos símbolos. (*ibidem*: p. 15)

A busca de inteligibilidade, porém, apresentará limites inevitáveis, a começar pelos preconceitos do psicólogo enraizados no paradigma epistemológico positivista (*ibidem*), “fundado no corte e na compartimentação da realidade una e diversa, como a única forma aceitável de acesso ao real. Desmoralizam-se outras formas de conhecimento que vão além ou ficam aquém

dos caminhos da razão instrumental-analítica” (BOFF, s/d). Assim, subsistirão aspectos opacos, resistentes à tarefa de construção de sentidos, devido ao fato de que o sagrado, por sua própria natureza, não será inteiramente redutível à razão, na medida em que implica na percepção original e específica do *mistério* – que desperta no crente sentimentos intensos e contraditórios de fascínio e terror (SIFREDI, 2003; TAYLOR, 2007). Em linguagem antropológica, Siffredi assinala que,

para além da reconstrução do campo semântico por meio da análise dos elementos performativos, ideológicos e sociológicos de determinado ritual, encontramos um núcleo resistente à análise objetiva [...] núcleo opaco que se relaciona com o ponto de vista do nativo acerca dos fenômenos espirituais, menos preocupado em decifrar os sentidos do sagrado que em experimentá-lo afetivamente na vida cotidiana, como ocorre com qualquer crente que seja praticante. (idem, 2003: p. 12)

O psicólogo deve, portanto, ter em mente que a insistência na busca de inteligibilidade com vistas à satisfação do requisito de consistência analítica implica o risco de impor categorias cartesianas aos sentimentos e experiências alheios e resulta, inevitavelmente, em um reducionismo que será tanto mais asfixiante quanto mais impermeável às experiências sensíveis e afetivas relacionadas ao sagrado (SIFREDI, 2003).

CONCLUSÃO: PSICOLOGIA E ALTERIDADE

O desafio de articular ciência, ética e o fenômeno religioso demanda um respeito à diferença que é inerente à luta pelos Direitos Humanos (VIANNA, 2014) e implica uma pedagogia da alteridade capaz de embasar um compromisso sempre renovado com a plena dignidade da pessoa humana. Ora, o longo processo de capacitação profissional do psicólogo compreende a formação de “óticas de leitura” que vão aos poucos configurando “um modo particular de leitura da realidade a partir da qual serão estabelecidos padrões de intervenção” (RIBEIRO, 2005: p. 6). Nesse sentido, fica o apelo pela atenção, de parte da academia e dos órgãos reguladores da profissão à formação tanto dos futuros profissionais quanto daqueles já atuantes nos diversos campos em que a Psicologia se insere, bem como à abertura de espaços para o debate de questões relacionadas ao fenômeno religioso (BERNI, 2014; VIANNA, 2014), de modo que a Psicologia, como ciência e profissão, contribua para a promoção do direito à diferença e para a superação da mera tolerância em prol de uma efetiva celebração da diversidade.

REFERÊNCIAS

- BERNI, L. E. V. Entrevista. In: CRP-MG. **Jornal do Psicólogo**, 100: 4-5, maio-jul. 2013.
- _____. Entrevista. In: CRP-PR. **Revista Contato**, 93:14-19, maio-jun., 2014.
- BOFF, L. **Fundamentalismo**. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/boff/boff_fundamen.htm>.
- BOURDIEU, P. et al. **A profissão de sociólogo: preliminares epistemológicas**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- CRP-SP. **Psicologia, laicidade, espiritualidade, religião e os saberes tradicionais: referências básicas para atuação profissional**. São Paulo: CRP, 2014.
- RIBEIRO, R. I. Psicoterapia e religiões brasileiras de matriz africana. In: AMATUZZI, Mauro (Org.). **Psicologia e espiritualidade**. São Paulo: Paulus, 2005.
- SIFFREDI, A. Etnología, Espiritualidad y Ética: Hacia una Construcción de Sentidos en Diálogo con el Nativo. **Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XXVIII**, 2003. Buenos Aires. p. 7-21.
- TAYLOR, C. **A Secular Age**. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- VIANNA, J. H. L. Religiosidade e laicidade: o que nós, psicólogos, temos a ver com isso? **Jornal do CRP-RJ**, 37, out.-dez. 2014.

PSICOLOGIA, OUTROS SABERES E POLÍTICAS PÚBLICAS

Ronilda Iyakemi Ribeiro¹

ESTRUTURA E DINÂMICA DO SISTEMA CONSELHOS DE PSICOLOGIA E POSSÍVEIS RELAÇÕES DA PSICOLOGIA COM AS RELIGIÕES E COM OS SABERES TRADICIONAIS

As diretrizes estabelecidas pelo Sistema Conselhos de Psicologia são definidas pelo Conselho Nacional de Psicologia (CNP), instância máxima de deliberação da categoria, pela Assembleia de Políticas, da Administração e das Finanças (APAF), instância deliberativa e durante o Planejamento Estratégico Administrativo dos Conselhos Regionais de Psicologia (CRP). Estes orientam, fiscalizam e regulamentam a atuação profissional com base em parâmetros estabelecidos pelo Congresso Nacional da Psicologia. A laicidade e a proteção e defesa dos Direitos Humanos, princípios da ética profissional dos psicólogos brasileiros, têm servido de regulador da práxis profissional em eventos transcorridos nas fronteiras da Psicologia com as religiões e com os saberes tradicionais. Uma nota técnica do Sistema Conselhos de Psicologia, formulada durante a APAF de maio de 2013, não deixa dúvidas:

A laicidade do Estado deve ser entendida como princípio pétreo. Jamais pode ser colocada em questão, pois é sob essa base, segura e inquestionável, que se assenta a igualdade de direitos aos diversos segmentos da população brasileira, cuja extraordinária diversidade cultural e religiosa, uma das maiores do planeta, constitui um formidável potencial para resolução de inúmeros problemas da sociedade contemporânea. (APAF, 2013: p. 1)

1 *Doutora em Psicologia e em Antropologia da África Negra. CRP-06/760. USP e UNIP. São Paulo, SP. E-mail: iyakemi@usp.br*

A “extraordinária diversidade cultural e religiosa” própria de nosso povo demanda reflexão e ações por parte dos sistemas reguladores da ação de psicólogos, bem como no âmbito da definição de Políticas Públicas². Na esfera da Saúde, por exemplo, foram criadas a Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (PNPIC) e a Política Nacional de Educação Popular em Saúde (PNEPS).

Neste momento, podemos perguntar: Que lugar ocupa a Psicologia nesse contexto? Como colocar em diálogo essa ciência com as religiões e os saberes tradicionais? Como inserir esse diálogo no âmbito do Sistema Conselhos de Psicologia? Como inseri-lo no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS)?

Tais questões esbarram em outras, entre as quais a do diálogo das Psicologias com as religiões e os saberes tradicionais, a das repercussões desse diálogo no Sistema Conselhos de Psicologia e a da possível inserção de práticas psicológicas fundadas em epistemologias não hegemônicas no âmbito das Políticas Públicas de Atenção Integral à Saúde do SUS.

Não percamos de vista que, na seção Métodos e Técnicas Psicológicas, o Manual de Orientações do CRP-SP (CRP, 2008) determina que concepções místico-religiosas ou recursos que tenham como pressuposto tais tipos de crença não sejam associados ao atendimento em Psicologia, nem sejam utilizadas práticas que possam induzir a crenças religiosas, filosóficas ou de qualquer outra natureza, que sejam alheias a seu campo.

Nos esforços de busca de respostas a tantas questões, constituiu-se como marco histórico a realização do evento *Diversidade Epistemológica da Psicologia em Diálogo com Saberes Tradicionais e Políticas Públicas de Atenção Integral à Saúde*, promovido pela Comissão de Orientação e Fiscalização do CRP-SP, realizado na capital de São Paulo nos dias 16 e 17 de fevereiro de 2013, sob a coordenação de Luiz Eduardo Valiengo Berni e Graça Maria de Carvalho Câmara. Das atividades ali desenvolvidas destaco a mesa-redonda intitulada *Desbravadores do Paradigma: a práxis e suas implicações sociais*, assim apresentada:

Se por um lado a construção de um novo paradigma para a ciência passa pela contribuição de uma nova epistemologia, por outro, os desbravadores do paradigma **ousam propor ações concretas** que trazem contribuições para a práxis, na academia, na construção social e/ou nas políticas públicas. (Grifo meu)

Os debates ali realizados incluíram referências à atenção à saúde e ao Pacto pela Vida sob a ótica da OMS e de saberes tradicionais, e aos movimentos de inserção do diálogo das Psicologias com os saberes tradicionais no âmbito do Sistema Conselhos de Psicologia.

- 2 *Política pública é um conjunto de programas, ações e atividades desenvolvidas direta ou indiretamente pelo Estado visando assegurar direitos de cidadania de forma geral ou específica. Uma política pública firma-se não apenas pela ação do Estado, mas também pela apropriação que a sociedade organizada faz desse direito. Esse é o sentido último das ações do Sistema Conselhos ao articular a categoria e a sociedade para consolidação de direitos.*

Cabe abrir parênteses para lembrar que, em 21 de fevereiro de 2008, o Ministério da Saúde lançou a Portaria GM/MS no 325, que, ao estabelecer o Pacto pela Vida, reforçou no SUS o compromisso de utilizar sua rede de atendimento para atingir metas que incluem a promoção da saúde além da cura. E, assim compreendida, a atenção à saúde estende cuidados às condições de habitação, alimentação, educação, acesso a serviços de saúde, renda, meio ambiente, trabalho, transporte, emprego, lazer, liberdade, acesso e posse da terra. Tal dimensão ético-política exige a adoção de uma perspectiva múltipla, transdisciplinar e participativa e, sob essa ótica, toda e qualquer ação de psicólogos – clínica, educacional, social ou outra qualquer – passa a ser considerada uma ação em prol da saúde individual e coletiva.

Pois bem. Durante o evento preparatório aqui descrito foram contempladas duas políticas públicas: (1) Política de Humanização do SUS (PNH), que inclui a clínica ampliada e supõe “o compromisso com o sujeito e seu coletivo” e o “estímulo a diferentes práticas terapêuticas”; e (2) Política Nacional das Práticas Integrativas e Complementares (PNPIC). Múltiplos são os caminhos de abordagem de tais políticas. O viés adotado durante o referido evento foi o das abordagens epistemológicas não hegemônicas, com ênfase na epistemologia própria das psicologias transpessoais como campo do saber psicológico capaz de dialogar diretamente com os fundamentos dos saberes tradicionais e da espiritualidade, não reduzida esta a suas expressões religiosas.

Com base nos debates foram sistematizadas propostas que, por abordarem políticas públicas de atenção integral à saúde, vieram a ser incluídas no Eixo Três do VIII CNP: Ampliação da Participação da Psicologia e da Sociedade nas Políticas Públicas. As duas moções resultantes desse esforço coletivo, conduzidas ao VIII Encontro do CNP, realizado pouco tempo depois (1o de junho de 2013), foram aprovadas. São elas:

Moção 14 - Apoio à inclusão do diálogo com as epistemologias não hegemônicas e os saberes tradicionais nos ambientes de formação e pesquisa

Moção 15 - Repúdio contra ações reducionistas que atentem contra a liberdade de crença e consciência.

Tais moções garantem a legitimidade de uma práxis psicológica que repudia fundamentalismos e, simultaneamente, abre espaço para o reconhecimento da urgente necessidade de colocar em diálogo a Psicologia com as religiões e com os saberes tradicionais. Prosseguimos na tarefa de gerar subsídios teóricos para a Política de Humanização do SUS (PNH) e para a Política Nacional das Práticas Integrativas e Complementares (PNPIC).

REFERÊNCIAS

- APAF. GT Nacional Psicologia, Religião e Espiritualidade. **Posicionamento do Sistema Conselhos de Psicologia para a questão da Psicologia, Religião e Espiritualidade**, 2013. Disponível em: <www.cfp.org.br>.
- CFP. **Deliberações VIII CNP. Psicologia, Ética e Cidadania: Práticas Profissionais a Serviço da Garantia de Direitos. Caderno de Deliberações**. Brasília, DF: CPF-SP 2013. Disponível em: <www.crpssp.org.br>.
- _____. **Manual de Orientações Legislação e Recomendações para o Exercício CRP-SP. Manual de Orientações Legislação e Recomendações para o Exercício Profissional do Psicólogo**. Brasília, DF: 2008. Disponível em: <www.crpssp.org.br>.
- FARIA, J. B.; SEIDL, E. M. F. Religiosidade e enfrentamento em contextos de saúde e doença: revisão da literatura. **Psicologia: Reflexão e Crítica**, 18(3):381-389, 2005.
- PAIVA, J. G. Religião, enfrentamento e cura: perspectivas psicológicas. **Estudos de Psicologia**, 24(1):99-104, 2007.
- RIBEIRO, R. I.; MATTOS, M. B. S. **Epistemologias não hegemônicas – Psicologias em diálogo com Saberes Tradicionais no âmbito do Sistema Conselhos de Psicologia. Oficina integrante do Programa de Atividades do 21o Encontro de Serviços-Escola de Psicologia do Estado de São Paulo e 4o Encontro Nacional de Supervisores de Estágio de Psicologia**. Campinas; São Paulo, Unip, 2013.

SAÚDE DO CORPO E DA ALMA: ASPECTOS POLÍTICOS E TEÓRICOS DA INTEGRALIDADE DO CUIDADO NA PERSPECTIVA DO ESTADO BRASILEIRO E AS DIFERENTES TRADIÇÕES DE MATRIZES AFRICANAS

Celso Ricardo Monteiro¹

EMENTA: Aborda o preconceito e o reducionismo com que a temática da religião africana tem sido abordada no país. Aborda a problemática da disciplinarização da sociedade como forma de manutenção do poder e manutenção da desigualdade. Problematisa a ligação entre intolerância religiosa e racismo apontando para a Política Nacional de Atenção Integral à Saúde da População Negra, indicando ainda a importante distinção entre religião e religiosidade e a dificuldade contida na mudança de práticas e paradigmas, em torno do direito do outro, sobretudo quando a saúde é vista secundariamente, em detrimento da doença.

PALAVRAS-CHAVE: Candomblé; saúde; doença; intolerância; racismo; laicidade

1 Educador Social; Babalorixá – Sacerdote da Sociedade Ketu Asé Igbin de Ouro; foi Membro da Comissão Intersetorial de Educação Permanente para o Controle Social do SUS/Conselho Nacional de Saúde e Coordenador Adjunto do Programa de DST/AIDS – Secretaria Municipal da Saúde de São Paulo. E-mail: montcelso@yahoo.com.br

Muito já se falou sobre a relação entre as tradições de matrizes africanas praticadas no Brasil e a relação destas com a sociedade contemporânea. Avalio que o tema priorizou o debate em torno da tradição desenhada pelos candomblés genuinamente brasileiros, mas de origem ou raiz africana, e aqui surgiram amplos debates sobre a contribuição histórica dos negros descendentes de escravos trazidos para o Brasil sob sequestro e, com isso, o avanço e o desenvolvimento da diáspora africana, o que, entendo, contribuiu bastante para o avanço do diálogo, inclusive sobre etnicidade.

No entanto, faltou dizer como essas questões se conectam e compõem o cenário dos sujeitos que vivem em meio à desigualdade e à negação dos direitos básicos assegurados pela Constituição da República Federativa do Brasil, no Estado atual. Norem que, diante da denúncia dos terreiros recém-derrubados pelo Estado, as denúncias sobre intolerância religiosa só aumentam em todo o país, sem resolutividade por parte das instituições competentes. Sabe-se que já se elaboraram dossiês, mapas e inúmeros documentos em torno da discriminação religiosa, vivenciada cotidianamente pelos seguidores de tradições afro-brasileiras em todo o território nacional, além, é claro, de dissertações de mestrado, teses de doutorado e trabalhos de conclusão de curso, que não apenas exploraram o tema em lócus como trouxeram à tona recomendações e propostas acerca da relação dessas tradições com o Estado laico, democrático e de direito, mas sem resultado efetivo. Nada para além da denúncia, de fato. Na saúde pública, não foi diferente; vide o impacto da intolerância e do racismo na saúde mental das pessoas.

Deve-se considerar também a quantidade de resoluções e tratados internacionais de que o Brasil é signatário, como a Conferência de Durban, uma referência importante para o debate que se estabelece aqui, aliado à Política Nacional de Atenção à Saúde Integral da População Negra, no que se refere ao reconhecimento dos terreiros como espaços-núcleos de promoção da saúde.

Este artigo parte do pressuposto de que a pauta a ser perseguida por nós inclui a intolerância religiosa e a discriminação na reforma do Estado, conectada à vivência e à expertise obtidas até aqui, por muitos de nós, intelectuais, religiosos, gestores, entre outros, no enfrentamento dessas questões, que, no âmbito da laicidade e dos ataques direcionados sistematicamente às religiões afro-brasileiras, não pode perder de vista a ideia de que a intolerância está posta para todos, de forma desigual, e por todos, independentemente do *status quo*.

Diante de tamanho desafio que este texto nos traz e, para não perder o foco, emprestei de Mia Couto e Boaventura de Sousa Santos algumas reflexões importantes, com vários elementos politicamente importantes e amplamente discutidos por vários especialistas. Transporte ainda para este contexto um trecho de um artigo de Vanda Machado, escrito à luz da situação de racismo que vivemos no Brasil, para ilustrar o que tem acontecido constantemente, apesar do discurso de valorização da democracia que segue imperando, de forma contraditória às práticas de inúmeras forças escusas.

Faz-se desnecessário dizer como o racismo, a discriminação, o preconceito, a xenofobia e as intolerâncias correlatas, destacadamente a intolerância religiosa,

geram impacto na saúde dos indivíduos que veem suas condições identitárias negadas constantemente, até mesmo no que se refere à relação estabelecida na busca por bens e serviços, que lhes são de direito constitucional.

No que se refere particularmente à saúde mental, este artigo entende saúde integral como algo mais complexo, dinâmico, porém global, e segue do tema específico para a universalidade do acesso e do cuidado.

Ao refletir sobre panótipo e a ideia de desculturação, Machado (2000) nos informa que:

[...] A aculturação foi um dos caminhos encontrados pelo poder para manter cada um em seu lugar. Nesses processos não há nada de excepcional. Qualquer sistema de poder se coloca com o mesmo problema. O que muda no caso da sociedade brasileira é o modo como foram construídos a aculturação, o racismo, a intolerância e seus efeitos. A aculturação que foi seguida pela dominação despótica, pela doutrinação religiosa e pela “miscigenação racial”. Mecanismos, condições superopressivas de compulsão aculturativa foram criados para legitimar o engajamento dos negros no novo sistema econômico da relação de produção escravista. Milhares de etnias foram incorporadas à macroeconomia lusitana como um vasto “proletariado externo”. Esta força de trabalho foi utilizada nas condições mais espoliativas para a expansão do domínio europeu no “novo mundo”. Em verdade, o processo não foi simples diante da luta dos negros pela manutenção dos seus valores, dos seus costumes e da sua prática religiosa. Isto quando não preferiam fugir, arriscando-se à morte pela liberdade. Tal fato, no entanto, tem sido alinhavado pela história oficial, num contínuo processo de desculturação. Desconhecer este mecanismo seria desconhecer os mecanismos profundos do processo desculturador e ficar na periferia dos eventos. Seria ignorar a política ultramarina das nações europeias. Políticas econômicas se articularam organicamente com o corpo da doutrina de economia, que se desenvolveu e dominou na Europa desde os descobrimentos até a Revolução Industrial. Não se pode perder de vista, entretanto, que, para a expansão ultramarina acontecer, predominou o trabalho escravo, onde o negro africano viabilizou a produção de riquezas rentáveis para a exportação. Contudo, tal mecanismo implicou a manutenção e expansão da escravidão. Manutenção que se fez difícil pela insurgência do negro, que buscava principalmente, pela prática da sua religião, um modo de se encontrar consigo e com seus compatriotas preservando a sua cultura. É nesse contexto, entretanto, que se faz efetiva a dominação do negro, o qual enfrenta o processo de desculturação que o separa da convivência dos seus próprios valores, enquanto os “iguais” compulsoriamente na relação hegemônica, que é branca.

As relações político-econômicas do capitalismo estavam mantidas e, com elas, as desigualdades. E assim, olhando para o processo histórico, vamos desvendando as estratégias de manutenção do sistema, que, ao organizar a sociedade da época, redistribuía e classificava as pessoas, famílias e grupos em função de sexo, etnia e classe social. A reprodução desse modelo e a organização social do Estado atual têm, por fim, um modelo a seguir, seja nas relações de trabalho, nos deveres sociais, seja no direito e nos momentos de fé e de crença, mas as funções de branco e de preto, bem como o direito de ambos, estão aí delineados. Trata-se, portanto, de algo estruturante, que impede o outro de avançar, uma vez que ele é diferente e sem cultura, sem alma, diz o opressor.

Vale lembrar que a ideia de que somos todos iguais inclui a concepção de “Igreja que salva”. Logo, se você está entre aqueles que estão à margem, pode a Igreja, ainda que envolvida com o processo escravagista, salvá-lo desse mal que aterroriza a comunidade que foi salva. Ou seja, você não tem alma, mas aqui, na igreja, você, homem preto, será purificado se tiver um bom comportamento. Vide processo histórico.

Diante disso, resta-nos a certeza de que o enfrentamento dessas questões implica revisitar as ideias de República e democracia de uma perspectiva não apenas de igualdade, mas também de organização do sistema corrigido, pois é da alma do processo civilizatório de que estamos falando. A aculturação, nessa perspectiva, pressupõe a não acessibilidade ao desenvolvimento humano, social e econômico, além de seus impactos constantes no direito e no cuidado em saúde. Dessa forma, o sistema priva os diferentes sujeitos de viver as diferenças que estão postas no bojo da sociedade contemporânea, mas que perpassam as diversidades humana e cultural, que, é claro, norteiam o *ethos* e a práxis do Estado laico, democrático e de direito.

Logo, o desenvolvimento não é para todos e o seu lugar não é aqui: “Sai daqui, menino...!”. Assim, é possível visualizar a diferença entre o Estado e o governo, na gestão e no serviço, mas é preciso dizer que esses atores são complementares, tal como os outros espaços de articulação política devem ser vistos – como um espaço político sim, mas da sociedade, e não apenas do grupo político dominante que compõe o espaço macroinstitucional, organizado a partir de interesses múltiplos.

Esse debate, portanto, fica sempre para um segundo momento, por motivos óbvios: um deles é o grau de complexidade que se vê aqui, mas é ignorado constantemente pelos vários atores, pois, no processo de aculturação, aprendeu-se que esse “era um papo de especialistas”. Com isso, as outras pessoas foram colocadas ou colocaram-se em outro patamar, que aqui vou chamar de *negação* e *autonegação* do direito, em detrimento dos “favores do Estado”. Nesse caminhar, negou-se o direito à voz e à vez e, desse modo, a gestão participativa desses conflitos ficou para um segundo momento.

Um segundo motivo que norteia essas ações é a ideia errônea de que racismo é racismo e intolerância religiosa não tem nada a ver com esse universo, quando a intolerância é filha dileta do racismo e irmã da desigualdade. Mas, diz a classe dominante, uma coisa é o processo relacionado à religião (mesmo quando de origem afro-étnica) e outra são as relações étnico-raciais compostas pela velha negação do racismo (inventado por essa mesma classe dominante, que agora não quer falar no assunto, e não pelos negros escravizados já em sua terra de origem). Nesse universo está ainda a desqualificação dos argumentos que surgiram com a tarefa de enfrentar essas teses separatistas.

A intolerância de que se está falando aqui é a vivenciada por tradições originalmente étnicas, cuja universalidade e a organização do candomblé transformaram em religião para todos, já que se trata de uma organização social em terra brasileira. É racismo no projeto, na prática e na postura das pessoas. Os

aspectos racistas desse processo geraram e mantiveram na sociedade ampliada as desigualdades e intolerâncias correlatas, para além do racismo e da xenofobia, buscando historicamente esconder o conhecido processo de branqueamento, que não se limita à cor da pele dos sujeitos que compõem as rodas de batuque, candomblé, Xambá, Xangô ou as sessões de umbanda em todo o território nacional, sabe-se lá em quantos terreiros fundados no Brasil até o momento. Trata-se de um ultraje à democracia, à identidade e ao pertencimento, fatores estes que não apenas qualificaram o debate como também subsidiaram a consciência negra brasileira e abriram as portas de instituições antes improváveis.

No entanto, depois da elaboração, aprovação, pactuação em tripartite à publicação no *Diário Oficial* da Política Nacional de Atenção Integral à Saúde da População Negra, nesse Estado progressista e confuso, a União levou em média três anos, o que não ocorreu para tantos outros documentos e tratados de interesse de outros atores. Tal política tem em sua marca o enfrentamento ao racismo institucional, e uma das medidas por ela adotadas é “o reconhecimento das comunidades tradicionais de terreiros como núcleos de promoção da saúde”, dadas a contribuição e a visão de mundo destes, com práticas ancestrais desrespeitadas corriqueiramente, inclusive no ambiente do SUS, da formação dos profissionais de saúde até o atendimento mais sofisticado, que envolve, entre outros eventos, a morte.

A Organização Pan-Americana de Saúde (OPAS/OMS) define *integralidade* como “traço da boa prática profissional, modo de organizar as práticas e como respostas governamentais a problemas específicos de saúde”. Assim, a integralidade, quando priorizada no processo de gestão das políticas públicas de saúde, ganha três grandes dimensões a serem seguidas: “organização dos serviços de saúde, do conhecimento e práticas dos trabalhadores nos serviços de saúde e da formulação de políticas governamentais com participação dos atores sociais envolvidos na produção do cuidado”. Já como definição legal e institucional, deve-se levar em consideração a necessidade de ações articuladas entre ações e serviços, ora preventivos, outrora curativos, mas considerando a importância do indivíduo e a atuação coletiva, caso a caso, nos diferentes e complexos níveis do sistema. Enquanto ato de cuidado em saúde e diante das vivências cotidianas, destacam-se as experiências que produzem transformações na vida das pessoas, com práticas de cuidado e atenção aliadas a processos de trabalho, que são eficazes e superam os modelos idealizados.

Para a organização da Atenção Básica no âmbito do Ministério da Saúde, entendeu-se, por exemplo, que o desafio das práticas em saúde não habitava o universo institucional ou político, pois, para efeito de gestão, essas questões não eram do campo da inovação. Era, portanto, no terreno da mudança de cultura que morava a grande necessidade de avanço, pois é preciso romper com os padrões cristalizados. O melhor da ciência, acredita-se, já está entre nós; no entanto, fatores importantes como esse não podem inutilizar a cultura do outro.

Fazer saúde integralmente é uma ação especializada que deriva de conhecimento profundo, embora restrito. As inúmeras conquistas tecnológicas

e médicas compõem, portanto, esse universo, levando-nos a repensar nossos limites e as ações complementares a cada movimento. Do contrário, está comprometida a eficácia da ação especializada. Dessa forma, a integralidade deve criticar a fragmentação do cuidado, bem como do sistema, pois vai faltar sua atuação no cuidado das pessoas com atitudes e concepções reducionistas, levando-as do lugar de sujeito ao de paciente, valorizando o sistema biológico e seu sofrimento, em vez de potencializar o sujeito participe de seu tratamento.

Aqui, destaca-se o quanto as instituições, às vezes imbuídas de intolerância religiosa e racismo, rejeitam qualquer instrumento de apoio, de conforto e cuidado que venha “de fora” do universo previamente definido pelo sistema e seu modelo de cuidado. No que se refere às práticas dos profissionais de saúde é fundamental, como prega a medicina preventiva, compreender as necessidades das pessoas de incorporar ações de prevenção, articuladas com ações capazes de reabilitá-las, considerando sua origem e os recursos que trazem em seu histórico, no qual também podem estar, embora nem sempre, os fatores que alimentaram seu processo de adoecimento.

Ao pensar a integralidade para organizar as práticas, deve-se organizar os serviços, criticar a separação entre práticas de saúde pública e assistencialismo, os programas verticais e, aí, falar em horizontalidade, cabendo então o envolvimento de outros atores, outros saberes, outras contribuições, cujo objetivo deve ser o restabelecimento do sujeito. A aculturação, portanto, nos prejudica mais uma vez.

Deve-se, portanto, organizar o processo de trabalho em saúde otimizando o impacto epidemiológico, articular atenção à demanda espontânea, com oferta programada, a partir de diagnóstico, construído mais uma vez de forma coletiva, cooperativa, com vistas à resolutividade da atenção, à ampliação da eficiência, atenção às especificidades. Também os recursos relacionados ao cuidado em saúde por meio das técnicas de diagnóstico e tratamento, atenção especializada, devem ser fatores benéficos ao cuidado do outro, com a atuação “do paciente” ao longo de todo o processo.

A definição de políticas para populações específicas, ou em resposta às necessidades em saúde de determinados grupos populacionais, demandam que a integralidade da gestão atue com articulação intra e intersetoriais, de espaços de cuidado e proteção social para a busca efetiva de resultados, a exemplo da qualidade de vida. Aqui, mais uma vez, todo o saber é bem-vindo, visto que a atenção integral deve ser capaz de ampliar os horizontes das intervenções, respondendo aos problemas colocados no processo, que, muitas vezes, são anteriores à doença. Dessa forma, as políticas para a promoção da equidade em saúde inexistem, sem o cuidado integral, em todas as etapas desse processo, que deve gerar mais atenção justamente porque é disso que o sujeito precisa. Se, para a Constituição brasileira, a saúde é um direito do cidadão e um dever do Estado, deveria ser também do Estado e, para além do papel, a tarefa de proteger o cidadão diante das ameaças sociais a seus direitos constitucionais, entre eles a liberdade de fé e de crença no leito de morte, por exemplo. No caso

das tradições de matrizes africanas é preciso, a toda hora, uma medida que busque garantir o acesso universal e igualitário ao serviço público de saúde e os vários recursos já disponíveis.

A vulnerabilidade do sujeito está ampliada pelo universo programático quando ele é visto apenas como um amontoado de órgãos, células e tecidos. Essa percepção de que bastam o médico e o remédio desconsidera, portanto, as questões que levaram o paciente a esse lugar de doente e ignora o fato de que esse indivíduo tem vida social, especificidades, crença, desejos e inúmeras questões colocadas biológica e psicologicamente também na relação com sua comunidade de origem. Aqui residem valores, culturas e visões de mundo diversas, orientadas pela relação mágico-ancestral, que, no caso das tradições de matrizes africanas, podem ser visualizadas na relação com a terra, os bichos, a comida, a bebida, as proibições e restrições múltiplas, que incluem, por exemplo, a cor das roupas a serem utilizadas, enfim, um conjunto de códigos que constroem o sujeito ou diminuem sua força vital, o axé.

A relação entre a prevenção e a cura é, por fim, uma das áreas de atuação do poder mágico contido nas práticas de atenção e cuidado do terreiro. Sabe-se, por exemplo, que é preciso a permissão das divindades para que determinados procedimentos médicos sejam realizados – uma benção. Na volta pra casa, pós-cuidados médicos, novamente o fiel e o sacerdote reportam-se às divindades, agora para “limpar” o corpo do paciente pós-procedimento médico e buscar recursos para o pronto restabelecimento de sua saúde. Aqui, toda a comunidade deve atuar mais uma vez, pois, diz a tradição, que é à coletividade que pertence a responsabilidade pelo outro. Nessa dimensão do cuidado, a ancestralidade da casa não é mais forte que a do indivíduo doente, mas é coirmã, participe dessa soma, em que cada um dá o pouco que tem. É urgente, nessa cena, a eliminação dos motivos, dos riscos de adoecer e dos danos gerados pela doença, razão pela qual as medidas de promoção devem ser conduzidas de forma envolvente e participativa. Aqui, destacam-se, entre outras, algumas importantes ações de prevenção, a exemplo do acesso saneamento básico, imunizações, ações coletivas e preventivas (vigilância à saúde, vigilância sanitária, etc.) e de recuperação (atendimento médico, diagnóstico, tratamento e reabilitação para os doentes).

Fagundes e Nogueira entendem que, segundo Cecílio (2004), saúde integral

indica que se pode traduzir a integralidade em diferentes dimensões. Uma delas é a integralidade focalizada, que é realizada e praticada nos diversos serviços de saúde, fruto de esforços de diferentes equipes multiprofissionais que buscam realizar ações interdisciplinares. Nesses espaços socioinstitucionais a integralidade se realiza pelo compromisso ético-político e competência técnica dos profissionais a partir da relação com o usuário. Ou seja, ouvir cuidadosamente, apreender, compreender e analisar para identificar as necessidades de saúde da população.

Assim, é preciso derrubar as barreiras institucionais significativas, que são verticais, setorializadas, que estão enraizadas nas instituições públicas, além dos determinantes políticos e institucionais que definem o uso de recursos

múltiplos, direcionados a uns em detrimento de outros. Sem a participação da sociedade, é impossível o avanço, e essa sociedade é composta por uma ampla diversidade de sujeitos, cuja etnia, religiosidade, orientação sexual, identidade de gênero e classe social são determinantes na construção do indivíduo. Ao ignorar esses aspectos da sociedade, a saúde que se deseja fica cada vez mais distante e mais cara, pois inúmeros problemas aqui destacados são anteriores ao sistema de saúde, porém, compõem a organização da sociedade, portanto poderiam ser evitados. Isso inclui a formulação, a pactuação, a avaliação e o monitoramento de políticas intersetoriais ou focalizadas na desconstrução das desigualdades. Dessa forma, a promoção da saúde é essencial nas várias cenas demarcadas pela vulnerabilidade dos sujeitos e na necessidade de políticas sociais e suas intersecções com a saúde.

Contudo, a saúde segundo o terreiro é resultante da boa relação dos homens com seus ancestrais, com as pedras, mares, animais, vegetais e tudo o mais que compõe o universo, às vezes seu, às vezes coletivo. É do bem-estar espiritual, mental e físico que se está falando no complexo mundo da ancestralidade, que avisa, emite sinais quando o corpo vai falhar ou produz energia quando o evento derruba o sujeito. É também na comunidade que estão concentrados os recursos necessários para que o sujeito se recupere, sem trocar o médico e o medicamento necessários por nenhuma promessa de cura mágica.

CONCLUSÃO

Cabe concluir este artigo lembrando que o Estado é composto por diferentes atores, dentre eles o poder público, mas não só. A presença das diferentes instituições religiosas, bem como seu modo de ver o mundo em território nacional não podem ser ignorados; no entanto, a relação entre um e outro deve ser pautada pela neutralidade tão desejada por muitos de nós, e não pelos acordos firmados por uns em detrimentos de outros. É assim que se faz a laicidade do Estado. Assim como no Brasil não é possível falar em neutralidade, é fundamental que avancemos para o campo das competências. Isso envolve as várias dimensões do cuidado e da atenção em saúde no universo do serviço público, sobretudo na relação entre os profissionais de saúde e o paciente.

É na reforma do Estado, portanto, que moram as inúmeras possibilidades de mudança de paradigma, necessárias para o enfrentamento dessa influência negativa que, entre outras, paira sobre o direito da mulher sobre seu corpo, o ensino religioso nas escolas públicas (não confessionais) e a derrubada dos terreiros com tratores, como temos vivenciado com certa frequência. Porém, a reforma desse Estado laico, democrático e de direito que tanto queremos (com inúmeros interesses) pressupõe a reforma dos sujeitos que o compõem e, aí, cabem inúmeras perguntas, tais como: Reformamos o Estado a partir das pessoas? Reformamos o Estado com as pessoas ou para as pessoas? Quem reforma quem e com que processo reformista? Existe outra possibilidade de mudança e de enfrentamento dos desafios enumerados aqui, que não essa?

Acredito que não se combate o fundamentalismo condenando as religiões, mas sim fornecendo subsídios às pessoas para que possam separar a orientação religiosa do cotidiano da vida e compreendendo este como caminho estratégico para a democratização do Brasil, mas, para tanto, é preciso que todos tenham bem claro a diferença entre religião e religiosidade, de forma que a intolerância também seja punida, independentemente da instância e da complexidade, dos sujeitos e das situações.

REFERÊNCIAS

ASSUMPÇÃO, P. F. A. **A integralidade em saúde e o debate do Serviço Social.**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Santa Catarina.

AYRES, J. R. C. M. Sujeito, intersubjetividade e práticas de saúde. **Ciência & Saúde Coletiva**, 6(1): 63-72, 2001.

MACHADO, V. M. **Ilê Axé: vivências e invenção pedagógica – crianças do Afonjá.** Salvador: Edufba/SMEC, 2000.

_____. O negro constituinte da sua liberdade. In: **Identidade negra e educação.** Salvador: Ianamá, 1989.

_____. Amor à terra – lição que não se aprende na escola. In: **I Encontro das Folhas – Pierre Fatumbi Verger.** Salvador: Prefeitura Municipal de Salvador, 1996.

OPAS/BVS. **Organização Pan-Americana de Saúde.** Disponível em: <<http://www.bvsintegralidade.icict.fiocruz.br/php/level.php?lang=pt&component=19&item=9>>.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil. Título VIII – Da Ordem Social, Seção II – Da Saúde – artigo 196-200.** Brasília, DF: Senado, 1988.

_____. Lei n.º 8.080, de 19 de setembro de 1990. **Diário Oficial da União.** Brasília, DF: Poder Executivo, 1990.

_____. Lei n.º 8.142, de 28 de dezembro de 1990. **Diário Oficial da União.** Brasília, DF: Poder Executivo, 1990.

_____. Carta dos Direitos dos Usuários da Saúde. Portaria Nº 675/GM/2006. **Diário Oficial da União.** Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2006.

_____. **Plano Nacional de Enfrentamento da Epidemia de Aids e das DST entre Gays HSH e Travestis.** Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2008.

MATTOS, R. A. Os sentidos da integralidade. Algumas reflexões acerca de valores que merecem ser defendidos. **Ciência & Saúde Coletiva**, 9(4), 2004. Disponível em: <http://www.uefs.br/pepscentroleste/arquivos/artigos/os_sentidos_integralidade.pdf>.

_____. Sobre os limites e as possibilidades dos impactos das políticas públicas relativas à epidemia de HIV/Aids: algumas reflexões metodológicas feitas a partir do caso brasileiro. In: PARKER, R.; GALVÃO, J.; BESSA, M. **Saúde, desenvolvimento e política. Respostas frente à AIDS no Brasil.** São Paulo; Rio de Janeiro: Editora 34, 1999.

- MERHY, E. E.; CAMPOS, G. W.; QUEIROZ, M. S. Processo de trabalho e tecnologia na rede básica de serviços de saúde: alguns aspectos teóricos e históricos. **Cadernos de Pesquisa**, 6. Campinas: NEPP, 1989.
- NOGUEIRA, V. M. R.; MIOTO, R. **Desafios atuais do Sistema Único de Saúde – SUS e as exigências para os Assistentes Sociais**, 2006. [Mimeo].
- _____. A concepção de direito à saúde na sociedade contemporânea: articulando o político e o social. **Textos e Contextos**, 2003. [Mimeo].
- PINHEIRO, R.; MATTOS, R. A. **Os sentidos da integralidade na atenção e no cuidado de saúde**. Rio de Janeiro: IMS-UERJ/Abrasco, 2001.

PSICOLOGIA E LAICIDADE: CONTRIBUIÇÕES PARA O ENFRENTAMENTO AO FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO

Tatiana Lionço¹

Nos últimos anos, assistimos a alguns retrocessos na agenda de Direitos Humanos no Brasil. A incidência de autoridades religiosas na política e a adoção do pressuposto da superioridade moral por parte desses representantes de religiões no parlamento decorreu na polemização de agendas caras aos Direitos Humanos: os direitos sexuais e reprodutivos das mulheres, a diversidade sexual, a complexidade do fenômeno das drogas, entre outros. Por meio de projetos que primam pela lógica da criminalização, pode-se afirmar que o fundamentalismo religioso na política se alia ao projeto de acirramento do Estado penal. Direitos sociais já garantidos, tais como a exclusão do ilícito do aborto em caso de estupro e risco de vida da mulher, encontram em projetos como o Estatuto do Nascituro a oportunidade para o retrocesso histórico. A nova proposta de criminalização de usuários de drogas, aliada à internação compulsória, pode vir a distanciar a política pública de atenção à saúde mental do ideário dos Direitos Humanos e da reforma psiquiátrica. O veto a materiais educativos e de prevenção às DST/Aids devido à recusa moral do modo de vida homossexual esclarece que o dano decorrente da moralidade religiosa fundamentalista na política já cumpriu a direção do retrocesso nessa agenda.

93

1 CRP-01/7615. Doutora em Psicologia, Professora de Psicologia na Universidade de Brasília – UnB, Conselheira de Psicologia no CRP-01. E-mail: tlionco@gmail.com

Na perspectiva de Oliveira (2006), o fundamentalismo teria como marca a intolerância, sendo avesso à laicidade como princípio de proteção da diversidade social, e explícita que os discursos da intolerância, muitas vezes, estão associados a posições políticas que teriam outros interesses na manutenção das relações de poder. Para fins deste trabalho, entende-se por fundamentalismo cristão, portanto, a incidência no poder público – sobretudo por meio da bancada organizada em torno de preceitos de fé no Congresso Nacional – de discursos religiosos majoritariamente de matriz neopentecostal, tal como oriunda do autointitulado *fundamentalismo* nos Estados Unidos, surgido no fim do século XX (SANTOS, 2013). Essa face do fundamentalismo religioso teria, portanto, como horizonte a tomada de poder.

A Psicologia é aqui compreendida como ator social, para além de seu *status* como ciência e profissão. Enquanto uma organização social materializada em um sistema que integra conselhos de classe da profissão, a Psicologia é um ator social reconhecível e localizável no debate público contemporâneo sobre diferentes pleitos por direitos e diferentes forças políticas, seja no âmbito do poder executivo, legislativo, seja no poder judiciário. Dessa forma, a Psicologia apresenta posicionamento a respeito do impacto do discurso religioso na política, tendo já publicado nota técnica de consenso decorrente de seus espaços formais de deliberação democrática (Assembleia das Políticas Administrativas e Financeiras do Sistema Conselhos de Psicologia – APAF) a respeito da compreensão da relação entre a Psicologia e as religiões, bem como o modo como eticamente se deve considerar, no exercício profissional e conhecimento psicológico, a espiritualidade, a laicidade e o fundamentalismo religioso (APAF, 2014). A posição da Psicologia é a do reconhecimento da diversidade religiosa, moral e a recusa a toda forma de imposição de crenças que violem a livre consciência das pessoas e coletividades.

Como ator social, a Psicologia foi afrontada pelo fundamentalismo religioso na política brasileira. O Projeto de Decreto Legislativo 234, de 2011, apresentado pelo Deputado Federal João Campos, visava sustar o veto explicitado na Resolução 01/99 do CFP, sobre terapêuticas de cura das homossexualidades baseadas em concepções patologizadoras ou de inferiorização moral e subjetiva da pessoa homossexual. A Psicologia, então, se viu ameaçada em sua autonomia como categoria de classe profissional, bem como na livre expressão de limites éticos sobre os discursos que viessem a ser produzidos sobre as homossexualidades após um marco histórico que vinha justamente reorientar as perspectivas teóricas e intervenções profissionais, dado o histórico anterior de patologização e tratamento das homossexualidades que havia contado com a convivência dos discursos psi. Pode-se afirmar que a importância histórica da Resolução 01/99 do CFP é reorientar discursos e práticas a partir de marcos também históricos de Direitos Humanos, embora a autonomia da categoria de classe tenha sido colocada em questão em prol de interesses de comunidades morais religiosas que afirmam a anormalidade da homossexualidade mantida na lógica do pecado, a despeito do abandono de concepções patologizadoras

a respeito da homossexualidade pela Organização Mundial da Saúde (OMS) e das ciências relacionadas ao campo da saúde, como a Psicologia, a Medicina, o Serviço Social e as Ciências Sociais.

A Psicologia também tensionou as posições fundamentalistas na política ao denunciar violações de Direitos Humanos em instituições privadas de tratamento a usuários de drogas (CPF, 2011) que recebem financiamento público, embora não cumpram, em grande parte, a lei federal no 10.2016, que orienta a assistência em saúde mental no Brasil, na lógica da reforma psiquiátrica. Pode-se dizer, portanto, que a Psicologia tem se afirmado ator social contrário ao projeto fundamentalista religioso de impactar a agenda de Direitos Humanos em suas mais variadas interfaces, junto a direitos sociais como educação, saúde etc.

A liberdade de consciência é um direito associado à inviolabilidade da dignidade humana (NUSSBAUM, 2008). A posição da Psicologia é a da defesa da diversidade social e respeito às diversidades subjetivas e culturais, o que leva à compreensão de que o princípio de proteção e defesa da dignidade da pessoa humana é inegociável para a Psicologia, orientando sua posição política como ator social em diversos debates e disputas sobre direitos, normas e representações sobre os diversos grupos sociais e suas práticas. No Brasil, a incidência da bancada fundamentalista no Congresso Nacional dá-se, sobretudo, em temas moralmente controversos, tais como aborto e práticas de sexualidade, incluindo a anticoncepção e o exercício da sexualidade não reprodutiva, a intenção de reverter desejos homossexuais para a heterossexualidade etc. Alega-se imoralidade e risco social aos pleitos por direitos relacionados à sexualidade não reprodutiva, visando impactar na forma da lei o acesso a direitos sociais por parte de pessoas que não reificam o ideal da família burguesa e reprodutiva, sejam estas dissidências decorrentes da livre escolha das pessoas, sejam efeito de processos de violação, como no caso da violência sexual.

Para fins deste trabalho, optou-se por adotar a perspectiva de Boaventura de Sousa Santos (2013) sobre o fundamentalismo cristão de matriz neopentecostal tal como o identificado no Brasil, como não deslegitima discursos religiosos *per se*, reconhecendo-os em sua multiplicidade e como integrantes da complexidade das narrativas sobre o justo e a defesa da dignidade humana em sociedade. No entanto, o autor diferencia o que denomina *teologias políticas* em vertentes *hegemônicas* e *contra-hegemônicas*, atribuindo às primeiras o caráter de convivência com processos neoliberais de acirramento de desigualdades sociais por meio da adesão a valores capitalistas e às segundas as posições religiosas progressistas e que reconhecem a complexidade da diversidade social em prol da revisão de injustiças, sejam baseadas em hegemonias morais, sejam baseadas em hegemonias de poder e interesse econômicos (SANTOS, 2013).

A questão que importa seria a de recusar as polêmicas morais, dando voz a diferentes atores sociais, bem como evitando a lógica das dicotomias entre as posições políticas na agenda de Direitos Humanos, de um lado, e a posição religiosa supostamente monolítica e inquestionável,

de outro. Cabe reafirmar o protagonismo dos atores sociais na formulação e no acompanhamento das políticas públicas de garantia de direitos sociais, recusando o reducionismo das respostas morais repressivas e culpabilizadoras sobre fenômenos sociais complexos.

Santos (2013) propõe romper com a dicotomização do debate sobre Direitos Humanos *versus* teologias políticas por meio da complexificação da compreensão sobre como tanto discursos de uns quanto de outros podem estar comprometidos com a garantia da justiça social e defesa da inviolabilidade da dignidade humana. Nesse sentido, há organizações e lutas religiosas que não são antagônicas aos Direitos Humanos e aos direitos sexuais e reprodutivos.

O fundamentalismo religioso é antagônico aos Direitos Humanos, em especial aos direitos das mulheres e às minorias sexuais (SANTOS, 2013; BOFF, 2002). Leonardo Boff (2002: p. 15) afirma que o fundamentalismo cristão “na moral é especialmente inflexível, particularmente no que concerne à família e à sexualidade. É contra os homossexuais, o movimento feminista e os processos libertários em geral. Na economia, é monetarista conservador, e na política sempre exalta a qualquer custo a ordem, a disciplina e a segurança”.

No Brasil, está em curso uma articulação entre diferentes segmentos da sociedade, organizações da sociedade civil, organizações e comunidades religiosas na luta comum em defesa da laicidade do Estado. O Movimento Estratégico pelo Estado Laico foi originalmente uma iniciativa da Plataforma Dhesca, Articulação de Mulheres Brasileiras (AMB), da Associação de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (ABGLT) e do Conselho Federal de Psicologia (CFP), embora já agregue dezenas de entidades da sociedade civil e religiosas em torno de uma luta comum, como o CFEMEA, o Observatório da Laicidade na Educação (OLÉ), o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC), a comunidade Baháí, os povos de santo e as comunidades de terreiro, além de entidades dos movimentos feminista, negro e LGBT.

Esta breve reflexão pretendeu apresentar como caminhos possíveis para o enfrentamento do fundamentalismo cristão no Brasil a ampliação do debate coletivo, a multiplicação das vozes e um esforço de articulação política entre diferentes segmentos da sociedade, incluindo os religiosos, de modo a contribuir para a promoção de uma cultura política que reconheça, valorize e fortaleça a diversidade moral da sociedade na luta pelo justo e na garantia de direitos para todas as pessoas. A Psicologia tem participado desse processo e assim se espera que atuem profissionais da área, bem como acadêmicas e acadêmicos que produzem discursos científicos no campo.

REFERÊNCIAS

- APAF. **Posição do Sistema-Conselhos de Psicologia para a questão da Psicologia, Religião e Espiritualidade.** 2014. Disponível em: <<http://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2014/06/Texto-aprovado-na-APAF-maio-de-2013-Posicionamento-do-Sistema-Conselhos-de-Psicologia-para-a-questão-da-Psicologia-Religião-e-Espiritualidade-8-2.pdf>>.
- BOFF, Leonardo. **Fundamentalismo: globalização e o futuro da humanidade.** Rio de Janeiro: Sextante, 2002.
- CFP. **Relatório da 4a Inspeção Nacional de Direitos Humanos: locais de internação para usuários de drogas.** Brasília, DF: Conselho Federal de Psicologia, 2011.
- NUSSBAUM, Martha. **Liberty of Conscience – in Defense of America’s Tradition of Religious Equality.** New York: Basic Books, 2008.
- OLIVEIRA, Fátima. Resistindo aos fundamentalistas. In: BATISTA, Carla; MAIA, Mônica. **Estado laico e liberdades democráticas.** Recife: Articulação de Mulheres Brasileiras/Rede Nacional Feminista de Saúde/SOS Corpo – Instituto Feminista para a Democracia, 2006.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **Se Deus fosse um ativista de Direitos Humanos.** São Paulo: Cortez, 2013.

O ESTADO LAICO, OS POVOS INDÍGENAS E AS TRAMAS DA POLÍTICA NACIONAL DE ATENÇÃO À SAÚDE INDÍGENA

Vanessa Caldeira, Lumena Teixeira e Elisabeth Pastore¹

O Brasil é (re)conhecido como um dos países com maior diversidade étnica no mundo. De acordo com o último censo do IBGE (2010), aproximadamente 890.000 indivíduos se autodeclararam indígenas, perfazendo um total de 305 diferentes etnias, falantes de 274 diferentes idiomas. No entanto, pesquisas estimam que no século XVI a população indígena no Brasil somava entre 2 e 4 milhões de pessoas, pertencentes a mais de 1.000 povos diferentes.

A drástica depopulação indígena se deu por diversas razões: genocídios, conflitos armados, epidemias, guerras bacteriológicas, políticas de extermínio e de assimilação, escravização, entre outras.

Nesse contexto de colonização, Igreja Católica e Estado disputaram o domínio da servidão indígena. Enquanto o primeiro almejava a conversão dos nativos ao catolicismo, o segundo almejava o domínio exclusivo da utilização da mão de obra indígena.

Na disputa por poder e diante de conflitos de interesses e de modos distintos de conduzir a administração da maior colônia portuguesa, Igreja e Estado duelaram durante séculos, tendo sido os povos indígenas, a concessão de terras e o acúmulo de riquezas os principais alvos desse embate.

Sob o interesse de ampliar e manter o controle sobre suas posses (terras, riquezas e serviços), Estado e Igreja mantiveram relações ora de alianças, ora de confronto.

Nesse longo e complexo percurso histórico, o que vale destacar é a intrínseca relação estabelecida entre Estado e Igreja no projeto colonialista junto dos povos indígenas – projeto este que não se restringiu ao Brasil Colônia.

Tanto o Estado quanto Igreja atuaram historicamente no sentido de submeter os povos indígenas aos seus domínios. Ainda que a Igreja tenha proibido

1 *Vanessa Caldeia (antropóloga), Lumena Teixeira (psicóloga), Elisabeth Pastore (psicóloga)*
- membros do GT Psicologia e Povos Indígenas do CRP-SP.

a escravização dos 'silvícolas' e marcado posicionamento sobre tal diante da Coroa e do Império Português, sua dominação promoveu a desorganização social e cultural de inúmeros povos indígenas, bem como sofrimento psíquico ao lhes impor a separação de famílias; de pessoas de seus povos; o trabalho agrícola e sedentário; os deslocamentos territoriais forçados; a convivência e matrimônio interétnico – muitas vezes entre povos rivais – e com colonos 'brancos'; entre outras ações a que forçosamente submeteram os indígenas.

A serviço de um projeto colonial, Estado e Igreja atuaram no sentido de transformar os povos indígenas, fossem eles 'bons' ou 'maus selvagens', em seus pares – o objetivo comum era transformar o Outro em um igual. E, para isso, a violência física e simbólica se fizeram constantes e fortemente presentes.

É pertinente fazer algumas perguntas sobre essa trajetória, tais como: Qual o foi resultado desse projeto colonial? Ele findou? Deixamos de ser uma nação colonizadora ao nos tornar uma República e reconhecer os direitos desses povos historicamente subsumidos? Dessa história pregressa, abandonamos efetivamente nossa mentalidade e postura dominadora sobre o Outro?

A trama – em seu sentido literal e simbólico – que envolve o complexo contexto das relações étnico-raciais em nosso país é marcada, desde sua origem até os dias atuais, não por uma intenção de encontros, trocas, intercâmbios, interações, mas de sobreposição, imposição, exploração num campo de forças políticas demasiadamente desiguais.

Até muito recentemente, as políticas de Estado atuaram no intuito de integrar os povos indígenas às sociedades nacionais. Foi apenas em 1988, por meio de nossa Carta Magna atual, que, pela primeira vez, o Estado reconheceu aos povos indígenas o direito de serem quem são. De acordo com a Constituição Federal de 1988, em seu título VIII (Da Ordem Social), cap. VIII (Dos Índios), art. 231,

São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. (grifo nosso)

Foi somente há menos de três décadas que definimos não sermos mais colonialistas. E foi através do mesmo marco legal que o Estado se afirmou laico. Em seu título III (Da Organização do Estado), cap. I, art. 19, a Constituição Federal afirma:

É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos municípios:

I – estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes, relações de dependência ou aliança, **ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público**;

II – recusar fé aos documentos públicos;

III – criar distinções entre brasileiros ou preferências entre si (grifo nosso).

E foi também nesse mesmo marco legal que o Estado definiu que o acesso aos serviços de saúde pública seria universal.

Art. 196. **A saúde é direito de todos e dever do Estado**, garantido mediante políticas sociais e econômicas que visem à redução do risco de doença e de outros agravos e ao **acesso universal e igualitário** às ações e serviços para sua promoção, proteção e recuperação (Constituição Federal, 1988, Título VIII, cap. II. Grifos nossos).

Tais avanços, assim como diversos outros inseridos no texto de nossa atual Carta Magna, foram conquistados a partir das reivindicações, das lutas e da resistência dos movimentos sociais e da sociedade civil organizada contra o regime ditatorial então vigente no país.

Imbuída da ânsia de liberdade e de garantia de direitos na luta pela conquista de um regime democrático, a sociedade galgou conquistas históricas que transformaram nosso país de forma radical, ou seja, em sua raiz.

O movimento pela constituinte, o pedido por Diretas Já, a luta pela democracia promoveram a ruptura com um histórico colonialista.

No entanto, nem sempre retórica e práxis efetivamente estabelecem uma relação dialógica capaz de promover uma emancipação.

Nesse contexto, gostaríamos de chamar a atenção para uma questão, a nosso ver, emblemática e reveladora, da contradição existente no Estado ao definir-se como laico, reconhecer direitos específicos aos povos indígenas e sua prática contemporânea ainda colonial.

Em 27 de agosto de 1999, o Estado brasileiro regulamentou, por meio do Decreto no 3.156, a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, que integra a Política Nacional de Saúde. O propósito dessa política é garantir aos povos indígenas o acesso à atenção integral à saúde, de acordo com os princípios e diretrizes do Sistema Único de Saúde, contemplando a diversidade social, cultural, geográfica, histórica e política de modo a favorecer a superação dos fatores que tornam essa população mais vulnerável aos agravos à saúde de maior magnitude e transparência entre os brasileiros, reconhecendo a eficácia de sua medicina e o direito desses povos à sua cultura (Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, 2000: p. 12).

Para o alcance desse propósito, foram estabelecidas algumas diretrizes, dentre elas a organização dos serviços na forma de Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI). De acordo com a Política Nacional de Atenção aos Povos Indígenas, os DSEIs são:

Um modelo de organização de serviços – orientado para um espaço etnocultural dinâmico, geográfico, populacional e administrativo bem delimitado – que contempla um conjunto de atividades técnicas, visando medidas racionalizadas e qualificadas de atenção à saúde, promovendo a reordenação da rede de saúde e das práticas sanitárias e desenvolvendo atividades administrativo-gerenciais necessárias à prestação da assistência, com controle social (idem).

As demais diretrizes da referida política são: a) preparação de recursos humanos para atuação em contexto intercultural; b) monitoramento das ações de saúde dirigidas aos povos indígenas; c) articulação dos sistemas

tradicionais indígenas de saúde; d) promoção do uso adequado e racional de medicamentos; e) promoção de ações específicas em situações especiais; f) promoção da ética na pesquisa e nas ações de atenção à saúde envolvendo comunidades indígenas; g) promoção de ambientes saudáveis e proteção da saúde indígena; e) controle social.

Para implementação dessa política, o Estado brasileiro, no entanto, terceirizou os serviços. No início dos anos 2000, foram inúmeras as instituições terceirizadas, entre instituições indígenas e não indígenas, que assumiram a gerência dos 34 DSEIs distribuídos no território nacional.

Desde então, a Missão Evangélica Caiuá, entidade vinculada à Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB), à Igreja Presbiteriana Independente do Brasil (IPI) e à Igreja Presbiteriana Indígena do Brasil (IIPB), fundada em 1928, com sede na cidade de Dourados, no estado do Mato Grosso do Sul, compôs o grupo de aproximadamente 50 terceirizadas responsável pela implementação de tal política.

Reconhecida como de utilidade pública municipal, estadual e federal, a Missão Caiuá tem como objetivo “apoiar o índio holisticamente e habilitá-lo para a vida autóctone, procurando preservar a identidade e os costumes da aldeia. E para isso oferece educação bilíngue – língua nativa e português, desde o Ensino Fundamental até o Ensino Médio”². Somado a esse propósito,

A entidade desenvolve também um trabalho constante na área da saúde e mantém, através de convênio com o SUS (Sistema Único de Saúde), um hospital para atendimento exclusivo ao índio – Hospital e Maternidade Porta da Esperança, fundado em março de 1963, e a Unidade de Tuberculose, que teve início em março de 1980, além de uma pediatria que faz parte do Projeto Fome Zero, para tratar de crianças desnutridas. Assiste também a saúde da população indígena em diversos Estados através de um convênio com a SESAI (Secretaria Especial de Saúde Indígena), órgão pertencente ao Ministério da Saúde.

A entidade ainda apoia o Instituto Bíblico para a formação holística, com o intuito de que o próprio índio cumpra a missão entre o seu povo, coordenando bases avançadas em diversas regiões, com escolas, templos e pequenos postos de saúde³.

A Missão Evangélica Caiuá: a Serviço do Índio para Glória de Deus!, conforme denominação apresentada no *site* da instituição, historicamente atua na região do Mato Grosso do Sul, junto dos povos indígenas, na oferta de serviços nas áreas de educação escolar e de assistência à saúde.

Desde 2011, quando o serviço de atenção à saúde dos povos indígenas foi transferido da Fundação Nacional de Saúde para a recém-criada Secretaria Especial de Saúde Indígena, no entanto, a Missão Evangélica Caiuá, que tem como objetivo a conversão religiosa dos indígenas, como bem expressa o texto em seu *site*, tornou-se a maior ONG do Brasil no recebimento de recursos federais, de acordo com os dados disponíveis no Portal da Transparência do Governo Federal (FELÍCIO, 2014)

2 *Idem.*

3 *Idem.*

De acordo com a reportagem de César Felício, publicada pelo jornal *Valor Econômico* (03-06-2014):

A Missão recebe recursos para atendimento em 19 dos 34 distritos sanitários administrados pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai). Paga um exército de 8,7 mil funcionários (5 mil agentes de saúde indígenas) em áreas tão díspares como o Mato Grosso do Sul, o território lanomâmi e o sul do Brasil, que englobam 422 mil índios aldeados, ou 64% do total nacional de 657,8 mil índios vivendo em aldeias, conforme a Sesai.

O crescimento exponencial da ONG coincide com a criação da própria Sesai, que em 2011 substituiu a Fundação Nacional de Saúde (Funasa) como órgão encarregado da saúde indígena. Desde então, o governo federal aumentou os recursos gastos com a saúde dos índios e centralizou os convênios em apenas três entidades beneficentes: além da Caiuá, a Associação Paulista para o Desenvolvimento da Medicina (SPDM) responde por nove distritos e o Instituto de Medicina Integral Fernando Figueira (Imip), por seis. Juntas, as três instituições receberam R\$ 574,1 milhões no ano passado. Antes da criação da Sesai, em 2010, a Caiuá atendia apenas 7 dos 34 distritos⁴.

Apresentados tais dados e contexto constitucional de nosso país, convidamos o grupo para as seguintes reflexões:

- a) Sendo o Estado laico e o responsável pela oferta e garantia dos serviços públicos de atenção à saúde dos brasileiros, o que significa a plena terceirização desse serviço por mais de uma década aos povos indígenas?
- b) O que significa um Estado laico permitir que mais de 60% de sua população indígena seja atendida por uma entidade evangélica, cuja atuação é missionária?
- c) Qual é o tênue limite entre dependência e colaboração de interesse público? O Estado laico é dependente da Missão Evangélica Caiuá ou estabelece com esta uma relação de colaboração de interesse público?
- d) O que significa, para os povos indígenas, serem assistidos por uma missão evangelizadora? O que significa, para o Estado, designar a uma missão religiosa de caráter missionário seu papel de provedor de direitos básicos?

Esperamos que este texto possa subsidiar e provocar bons debates e reflexões sobre a laicidade do Estado e a promoção de políticas públicas, a pensar, no caso, no contexto da saúde indígena.

4 *Matéria jornalística **ONG concentra 64% da saúde indígena em todo o Brasil**. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/532002-ong-concentra-64-da-saude-indigena-em-todo-o-brasil>>. Acesso em: mar. 2015.*

PSICOLOGIA, LAICIDADE E POLÍTICAS PÚBLICAS EM SAÚDE: UM CAMPO DE OPORTUNIDADES E AMEAÇAS

Luiz Eduardo V. Berni¹

A Psicologia brasileira vem lidando há muito tempo com questões bastante delicadas para o Sistema Conselhos de Psicologia, relacionadas às Práticas Alternativas, às Práticas não Reconhecidas e às Práticas Integrativas e Complementares. O tema tem sido alvo de diferentes edições do Congresso Nacional da Psicologia (CFP, 2013), instância máxima de deliberação da categoria, e de discussão em reuniões nacionais das COFs², gerando deliberações e inúmeros documentos que, todavia, têm sido insuficientes como referenciais para uma orientação segura ao psicólogo e à sociedade.

A fragilidade ao lidar com tais questões reside no fato de que a Psicologia, por ser uma ciência laica, tem dificuldade em lidar com o conteúdo de muitas dessas práticas, usadas como técnicas no âmbito dessa área, pois, não raro, guardam grande proximidade com os conhecimentos tradicionais, espirituais ou religiosos. Considerando que toda religião tem uma dimensão psicológica e tendo em vista que essa temática seja pouco ou nunca abordada nos cursos de graduação, além do fato de a fronteira entre esses saberes ser muito tênue, torna-se evidente que a falta de esclarecimento na área é terreno fértil para as dúvidas e a confusão geradas.

Muitos profissionais, na tentativa de se esquivar de uma punição, afirmam que suas práticas são respaldadas no conhecimento da Psicologia Transpessoal. Tais afirmações são feitas, na maioria das vezes, por pessoas sem formação adequada na área e, com isso, maculam um campo do saber psicológico que reflete o pensamento de uma minoria epistemológica que tem

- 1 *Psicólogo. CRP-06/35863, mestre em Ciência da Religião - PUCSP, doutor em Psicologia - USP, pesquisador da URCI-NSP e do CETRANS, conselheiro do CRP SP, presidente da COF e coordenador do Projeto Diverspsi (gestão 2013-2016). E-mail: berni@usp.br*
- 2 *A Comissão de Orientação e Fiscalização é uma das comissões permanentes de um Conselho Regional de Psicologia.*

ousado discutir essa temática na Academia brasileira. Assim, além da dúvida e da confusão, surgem o preconceito, a discriminação e os estereótipos sobre essa área de construção científica.

Profissionais sem uma orientação clara sobre esses parâmetros cometem faltas éticas sem compreender exatamente por que o fizeram. Não é raro que tais faltas transformem-se em procedimentos disciplinares que, ao final de um longo trâmite – muitas vezes de anos –, redundem em uma penalidade ao profissional (CFP, 2004), que continua sem o entendimento de seu erro.

A etimologia do termo *saúde* em português e em vários idiomas latinos, como o espanhol e o francês, por exemplo, sugere sua abrangência. Primeiramente, a palavra deriva de *salus*, que em latim tem a conotação de “inteiro, intacto, íntegro”. *Salus* provém do grego *holos*, cujo sentido é “todo, integral” e faz derivação com *salvus*, cuja conotação sugere a “superação de ameaças à integridade física”, os termos “são” “puro, imaculado, perfeito” e “correto, verdadeiro” (ALMEIDA FILHO, 2011). Como se pode notar, quando usamos o termo *saúde*, este traz em si uma concepção de integralidade.

Logo após a Segunda Grande Guerra, conflito que causou inimaginável sofrimento à população mundial, sobretudo à europeia, com a fundação da Organização Mundial de Saúde (OMS), a *saúde* foi conceituada de forma bastante abrangente como o “estado de completo bem-estar físico, mental e social, e não meramente a ausência de doença ou incapacidade”.

Assim, ao se buscar uma saúde integral, fomentada por agências internacionais, a discussão e o diálogo entre as racionalidades científicas e não científicas têm sido muito impulsionados. No âmbito internacional, o fato de a China, em 2010, ter garantido junto à Unesco o *status* de “patrimônio da humanidade” para sua Medicina Tradicional (MTC), talvez seja um dos elementos mais importantes desse impulso³.

No Brasil existem, desde 2002, políticas públicas voltadas para o SUS – em que a Psicologia está envolvida –, respaldadas nessas orientações internacionais, que envolvem racionalidades fora do âmbito da ciência. Então, sobrevém a pergunta: Como ficam esses profissionais sem uma orientação clara do campo?

As políticas em questão são a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (BRASIL, 2002), a Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (BRASIL, 2006) e a Política Nacional de Educação Popular em Saúde (PNEPS, 2012). Assim, a Psicologia brasileira vê-se obrigada à reflexão. Entretanto, parece óbvio que tais políticas só encontrarão sua efetividade social se houver bases ontológicas, epistemológicas e lógicas que possam conferir a elas credibilidade, de modo que os profissionais possam ser capacitados para sua efetiva implementação, provavelmente de forma multiprofissional.

3 Revista **Veja On-line** (Internacional): *Com acupuntura e Ópera de Pequim, China ratifica liderança em lista da Unesco. Publicado em 17/11/2010. Disponível em: <<http://veja.abril.com.br/noticia/internacional/com-acupuntura-e-opera-de-pequim-china-ratifica-lideranca-em-lista-da-unesco>>*.

Assim, no âmbito profissional, diversos conselhos de classe passaram a normatizar o campo, garantindo a seus profissionais a possibilidade de atuarem na área, desde que devidamente qualificados, enquanto a Academia traz suas contribuições em abordagens como as Racionalidades Médicas, a Transdisciplinaridade, aquelas de cunho integral. Especificamente na Psicologia temos a Psicologia Transpessoal, a Psicologia Anomalística, a Psicologia Cultural, entre outras.

Se, de um lado, os aspectos mencionados apresentam um campo de possibilidades de atuação para os profissionais da Psicologia, de outro há uma onda fundamentalista dentro da Psicologia que faz esse diálogo ser impedido, constituindo fonte preocupação para a categoria e o Sistema Conselhos de Psicologia.

O fundamentalismo pode ser definido como um tipo de comportamento totalitário que visa o domínio exclusivo e radical da verdade, em que indivíduos ou grupos partem de um sentido dado – geralmente inquestionável e a-histórico –, que deve ser imposto às demais perspectivas, portanto, implica imposição do poder de subordinação, hierarquização, redução, dominação, negação, homogeneização e higienização da diversidade, numa postura de naturalização da verdade à luz de uma única perspectiva, que passa a ter valor absoluto sobre as demais. O fundamentalismo implica, por fim, uma postura exclusivamente centrada na competição e na imposição consensual de forma monológica (BERNI, 2014).

As polêmicas envolvendo o fundamentalismo na Psicologia aprofundam-se em propostas como a Cura Gay e materializam-se de forma perigosamente contundente, como no Projeto de Decreto Legislativo (PDL) 234/11, do deputado pastor João Campos (PSDB-GO), da Frente Parlamentar Evangélica, visando sustar a aplicação de dois dispositivos da Resolução CFP 1/99, que “estabelece normas de atuação para os psicólogos em relação à questão da Orientação Sexual”. Especificamente, a que afirma que “os psicólogos não colaborarão com eventos e serviços que proponham tratamento e cura das homossexualidades” e a que afirma que “os psicólogos não se pronunciarão, nem participarão de pronunciamentos públicos, nos meios de comunicação de massa, de modo a reforçar os preconceitos sociais existentes em relação aos homossexuais como portadores de qualquer desordem psíquica” (BRASIL, 2012). Como se vê, a questão é grave.

Diante dessa contraposição de possibilidades e ameaças, a despeito da necessidade de serem abordadas as relações da Psicologia com a religião e a espiritualidade, é fundamental esta só poder ser feita a partir do fundamento da laicidade.

O princípio da laicidade (do grego *laikós*, “povo”) estabelece o direito inviolável à interpretação da realidade de forma diversa, plural em todas as instâncias de construção de sentido encontradas na cultura, no povo. O foco está no respeito irrestrito a todas as formas de crença, incluindo as científicas, que contribuem para a necessidade de lidarmos com o dissenso, o que é de ordem paradoxal.

Nesse sentido, um documento base para serem iniciadas as discussões na área é a Nota Técnica Laicidade e Psicologia, publicada pelo Sistema Conselhos de Psicologia em 2013 (CRP SP, 2014). Nessa nota, a laicidade é apresentada como fundamento inquestionável que reafirma o “direito à

liberdade de crença e consciência”, sem que se negue a religiosidade do povo brasileiro, afirmando também a interface da Psicologia e da religião na produção de subjetividades. O documento lança também as bases da compreensão sobre o conceito de *espiritualidade* “como sendo o fundamento sagrado da vida, aquilo que confere sentido [...], bem como o fundamento dos Saberes Tradicionais e suas racionalidades” (CRP SP, 2014: p. 16-7), conceito este desvirtuado pelas Comunidades Terapêuticas, que, por meio deles, camuflam suas práticas fundamentalistas.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA FILHO, N. **O que é saúde**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2011.
- AMORC. Ordem Rosacruz. **Misticismo e saúde numa perspectiva transdisciplinar**, Curitiba: Amorc, 2014.
- BERNI, L. Subjetividade transdisciplinar: a construção de um campo epistemológico integrado. **Anais I do Congresso Internacional Pessoa e Comunidade: fenomenologia, psicologia e teologia; III Colóquio Internacional de humanidades e humanização da saúde**. São Paulo: Ipusp, 2014.
- BRASIL. **Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas – PNAPIS**. Brasília, DF: MS, 2002.
- _____. **Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares – PNPIC**. Brasília, DF: MS, 2006.
- _____. **Política Nacional de Educação Popular em Saúde – PNEPS**. Brasília, DF: MS, 2012.
- _____. **Projeto susta resolução de psicólogos sobre preconceitos contra homossexuais**. Brasília, DF: Câmara dos Deputados Federais, 2011. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/noticias/TRABALHO-E-PREVIDENCIA/199469-PROJETO-SUSTA-RESOLUCAO-SOBRE-PSICOLOGIA-E-ORIENTACAO-SEXUAL.html>>.
- CFP. Conselho Federal de Psicologia. **Caderno de Deliberações do VIII Congresso Nacional da Psicologia**. Brasília, DF: CFP, 2013.
- _____. **Súmula de Processo Éticos Julgados entre 2002 e 2004 pelo XII Plenário**. Brasília, DF: CFP, 2004.
- CRP SP. Conselho Regional de Psicologia de São Paulo. **Psicologia, laicidade, espiritualidade religião e os saberes tradicionais**. São Paulo: CRP SP, 2014.

QUESTÃO DA ESPIRITUALIDADE EM POLÍTICAS PÚBLICAS DE SAÚDE: UM PROBLEMA DE INTERPRETAÇÃO PARA O ESTADO LAICO

Luiz Eduardo V. Berni¹

Inicialmente, é preciso compreender que a *laicidade* do Estado não significa a negação da dimensão religiosa do povo. Ao contrário: ao se analisar a origem do termo *laico*, que vem do grego *laikós*, cujo significado é “povo”, é possível compreender que, ao afirmar-se a laicidade do Estado, afirma-se a diversidade de crenças que existe na sociedade, no povo. Portanto, tal diversidade precisa ser considerada, respeitada, preservada. Isso não significa, porém, que as crenças religiosas devam ou possam interferir nos negócios do Estado, que, para bem preservá-las, deve abster-se de considerar essa dimensão em sua gestão.

Em sua atuação profissional, o(a) psicólogo(a) precisa considerar a temática do ponto de vista da crença e, nesse sentido, a referência é sempre Deus, a Transcendência, uma instância superior ou algo dessa natureza. Portanto, há aqueles que creem na existência desse aspecto sutil da vida – *grosso modo*, em Deus –, ainda que a maioria das pessoas o faça de forma diversa; e aqueles – a minoria – que afirmam que tal dimensão não existe, ou, se existe, não é passível de compreensão, portanto é melhor não considerá-la.

Há pesquisas de âmbito internacional sobre a temática² que apontam que a crença em Deus é majoritária, e também de âmbito nacional, como o Censo 2010, que aponta para esse aspecto na sociedade brasileira.

- 1 Psicólogo. CRP-06/35863, mestre em Ciência da Religião - PUCSP, doutor em Psicologia - USP, pesquisador da URCI-NSP e do CETRANS, conselheiro do CRP SP, presidente da COF e coordenador do Projeto Diverpsi (gestão 2013-2016). E-mail: berni@usp.br
- 2 Portal Terra. **Pesquisa mostra que 92% acreditam em Deus**. Disponível em: <http://noticias.terra.com.br/mundo/noticias/0,01272711-E1312,00-Pesquisa+revela+que+acreditam+em+Deus.html>.

[...] os cristãos somam cerca de 85% da população. Sendo que os católicos são cerca de 63% e os protestantes, 22%. Todas as outras denominações (espíritas, esotéricos, indígenas, hindus, budistas, etc.) somam apenas 15% da população brasileira, incluindo aqui os sem religião, considerando um universo de 190 milhões. (IBGE, 2012)

Assim, parece ser preciso ponderar, como o faz Wilber (1998), que nada é mais forte na produção de sentido do que a religião.

Para Geertz (2008), a **religião** é um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, permanentes e duradouras disposições e motivações nos seres humanos. Ao apontarmos para esse sistema, todavia, geralmente estamos nos referindo às crenças institucionalizadas por meio das igrejas. Assim, como a maioria do povo acredita em Deus, é bastante comum que as pessoas nasçam amparadas no seio de determinada confissão religiosa, que atua em seu desenvolvimento como um filtro. Nesse sentido, parece seguro afirmar que a religião traz um sentido pronto, dado, que é apresentado às pessoas como um paradigma que impõe uma perspectiva de verdade. Isso constitui um problema para a Psicologia, que trata da construção da livre subjetividade.

Espiritualidade é outra coisa. Primeiramente, cabe salientar, como o faz Pinto (2009: p. 68), que “o termo espiritualidade ainda não tem uma conotação tão clara em Psicologia como seria desejável”. Paiva (2005: p. 32) assevera que uma Psicologia da Espiritualidade começa a surgir na Escola Nijmegen (Holanda), que a definiu “como aquela parte do comportamento humano que diz respeito à busca de um sentido último, seja ele religioso ou secular”. Citando vários autores, o autor observa que o conceito surge nos Estados Unidos e tem ligação com a Psicologia Humanista.

Cabe salientar que, no seio da Psicologia Humanista, surge a Psicologia Transpessoal, cujo escopo teórico envolve a sacralização do *self* (HANEGRAFF, 1999). Teixeira (2005) afirma que

a espiritualidade não é algo que ocorre para além da esfera do humano, mas algo que toca em profundidade sua vida e experiência. A espiritualidade traduz a força de uma presença que escapa à percepção do humano, mas ao mesmo tempo provoca no sujeito o exercício de percorrer e captar esse sentido onipresente. (p. 15)

Enquanto Giovanetti (2005) alega que

a espiritualidade é uma atividade do nosso espírito, e não necessariamente implica em fé em algum ser transcendente, característica necessária na vivência da religiosidade. É por isso que Boff diz que a espiritualidade tem que ver com a experiência, e não com dogmas, ritos ou celebrações. O termo “espiritualidade” designa toda vivência que pode produzir mudança profunda no interior do homem e o leva à integração pessoal e à integração com outros homens. (p. 137)

Por fim, Valle (2005) pondera que

Do ponto de vista experiencial, tão decisivo para o que chamamos de “espiritualidade”, as religiões são muito semelhantes. No que tem de profundamente humano elas se encontram. Espiritualidade consiste essencialmente em uma busca pessoal de sentido para o próprio existir e agir. Acha-se, por isso, unida à motivação profunda que nos faz crer, lutar, amar. Orienta-se para o porquê último da vida, mas sem fugir dos questionamentos e compromissos que a vida nos impõe, ajudando-nos a ter forças para nos comprometermos com eles. (p. 88;104)

Observa-se, portanto, que a espiritualidade não está restrita ao religioso. Apesar de inúmeras pesquisas apontarem para a importância da religiosidade, da espiritualidade e das crenças pessoais, existem poucos instrumentos de avaliação para essas dimensões da cultura na vida das pessoas. Assim, a Organização Mundial da Saúde (OMS), por meio do Grupo de Trabalho Qualidade de Vida, incluiu em seu instrumento de avaliação WHOQOL³ o domínio Espiritualidade, Religiosidade e Crenças Pessoais:

O dicionário *Oxford* define espírito como a parte do homem imaterial, intelectual ou moral. A espiritualidade coloca questões a respeito do significado da vida e da razão de viver, não limitando-se a alguns tipos de crenças ou práticas. A religião é definida como a crença na existência de um poder sobrenatural, criador e controlador do universo, que deu ao homem uma natureza espiritual que continua a existir depois da morte de seu corpo. Religiosidade é a extensão na qual um indivíduo acredita, segue e pratica uma religião. Embora haja uma considerável sobreposição entre as noções de espiritualidade e religiosidade, esta difere da outra pela clara sugestão de um sistema de adoração e doutrina específica que é partilhada com um grupo. Crenças pessoais podem ser quaisquer crenças ou valores que um indivíduo sustenta e que formam a base de seu estilo de vida e de seu comportamento. Embora possa haver uma sobreposição, o com o conceito de espiritualidade, as crenças pessoais não são necessariamente de natureza não-material, como é o caso do ateísmo. (FLECK et al., 2003: p. 448-9)

Cabe agora considerar como essas questões impactaram nas políticas públicas no Brasil, na área da Saúde, já que todos nós estamos inseridos em políticas públicas e raramente nos damos conta disso.

Políticas públicas são conjuntos de programas, ações e atividades desenvolvidas pelo Estado diretamente ou indiretamente, com a participação de entes públicos ou privados, que visam assegurar determinado direito de cidadania, de forma difusa ou para determinado segmento social, cultural, étnico ou econômico. As políticas públicas correspondem a direitos assegurados constitucionalmente ou que se afirmam graças ao reconhecimento por parte da sociedade e/ou pelos poderes públicos enquanto novos direitos das pessoas, comunidades, coisas ou outros bens materiais ou imateriais. (BRASIL, s.d.)

Impactados pelas determinações da OMS, começa a emergir nos países membros uma série de políticas públicas em Saúde que contemplam essa dimensão espiritual, de busca de sentido e também de ordem religiosa.

3 Word Health Organization. *Quality of Life Instrument 100*.

Isso envolve considerar que a questão implica o diálogo entre diferentes racionalidades, como é o caso da Política Nacional de Atenção à Saúde da População Indígena de 2002, que obriga os profissionais da Saúde, entre eles os psicólogos, a articular o Sistema Convencional de Saúde com o Sistema Tradicional Indígena:

As práticas de cura respondem a uma lógica interna de cada comunidade indígena são o produto de sua relação particular com o mundo espiritual e os seres do ambiente em que vivem. Essas práticas e concepções são, geralmente, recursos de saúde de eficácias empírica e simbólica, de acordo com a definição mais recente de saúde da Organização Mundial de Saúde (PNPIC, 2002: p. 17)

Já com a Clínica Ampliada e a construção de Projeto Terapêutico Singular, previstos na Política Nacional de Humanização (PNH, 2004), busca-se construir um enfoque holístico e transdisciplinar que articule diferentes racionalidades envolvendo tanto pacientes e terapeutas quanto gestores. (BERNI, PAES DE BARROS, 2014) .

A Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (PNSIPN, 2007) é centrada no princípio da laicidade que alicerça os Direitos Humanos. Essa política é toda calcada na busca da redução das desigualdades sociais, do racismo e da discriminação impostos à sociedade brasileira como fruto estruturante da constituição de um Estado fundado na confissão católica.

A Política Nacional das Práticas Integrativas e Complementares (PNPIC, 2006) é, talvez, a mais emblemática. Nela não se encontra uma linha sequer que trate da espiritualidade, mas entre as práticas integrativas incluem-se pelos menos duas que encontram seus fundamentos em racionalidades diferentes da racionalidade científica: a Medicina Antroposófica, fundamentada na Antroposofia de Rudolf Steiner, importante esoterista ocidental; e a Acupuntura, que encontra seu fundamento na Medicina Tradicional Chinesa, abordagem sustentada pelo taoísmo, erroneamente denominado de “filosofia”.

Por fim, na mais recente das políticas, a Política Nacional de Educação Popular em Saúde de 2012, a temática da espiritualidade é abertamente tratada:

Uma dimensão importante presente nas práticas de educação popular em saúde é a espiritualidade, entendida como a motivação profunda que orienta e dá sentido às opções de vida mais fundamentais das pessoas. A consideração da dimensão espiritual permite que motivações subjetivas, profundas para o trabalho e para a luta pela saúde, possam ser elaboradas e ampliadas coletivamente através do diálogo. A valorização da espiritualidade significa uma inovação epistemológica da educação popular em saúde, na medida em que supera a usual redução das ações educativas e das práticas de cuidado ao que é compreendido e orientado de forma racional e lógica. A mística desenvolvida por muitos movimentos sociais em suas reuniões e encontros é uma estratégia pedagógica da valorização da espiritualidade e cria condições para que o diálogo educativo inclua também a linguagem simbólica da sensibilidade, emoção e intuição. (PNEPS, 2012: p.11-2)

Portanto, concluo que no Estado laico existem políticas públicas voltadas para a Saúde que tratam da espiritualidade. A espiritualidade é algo novo para a Psicologia e precisa ser estudada, visto que, em geral, não é abordada nos processos básicos de formação profissional.

REFERÊNCIAS

- BERNI, L.; PAES DE BARROS, R. Racionalidades em diálogo pela transdisciplinaridade: contribuições para as práticas integrativas e complementares. In: BERNI, L. (Org.). **Misticismo e saúde numa perspectiva transdisciplinar**. Curitiba: Amorc, 2014.
- BRASIL. **Censo Demográfico 2010: características gerais da população, religião e pessoas com deficiência**. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.
- _____. Ministério da Saúde. **Clínica Ampliada e Compartilhada**. Brasília, DF: MS, 2009.
- _____. Secretaria do Meio Ambiente do Paraná. **O que são Políticas Públicas?** Disponível em: <http://www.meioambiente.pr.gov.br/arquivos/File/coea/pncpr/O_que_sao_PoliticasPublicas.pdf>.
- _____. **Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas – PNAPIS**. Brasília, DF: MS, 2002.
- _____. **Política Nacional de Humanização – PNH**. Brasília, DF: MS, 2004.
- _____. **Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares – PNPIC**. Brasília, DF: MS, 2006.
- _____. **Política Nacional de Atenção Integral à População Negra – PNAIPN**. Brasília, DF: MS, 2007.
- _____. **Política Nacional de Educação Popular em Saúde – PNEPS**, Brasília: MS, 2012.
- FLECK, M. P. A.; BORGES, Z. N.; BOGONESI, G.; ROCHA, N. S. Desenvolvimento do WHOQOL, módulo espiritualidade, religiosidade e crenças pessoais. **Rev. Saúde Pública**, 34(4):446-455, 2003.
- GEERTZ, C. A religião como sistema cultural. In: **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- HANEGRAFF, W. J. **New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought**. NY: State University of New York, 1998.
- PAIVA, G. J. Psicologia da religião, psicologia da espiritualidade: oscilações conceituais de uma disciplina. In: AMATUZZI, M. M. (Org.). **Psicologia e espiritualidade**. São Paulo: Paulus, 2005.
- PINTO, E. B. Espiritualidade e Religiosidade: Articulações. **Rever – Revista de Estudos da Religião**, dez. 2009, p. 68-83.
- TEIXEIRA, F. **O potencial libertador da espiritualidade e da experiência religiosa**. In: AMATUZZI, M. M. (Org.). **Psicologia e espiritualidade**. São Paulo: Paulus, 2005.
- WILBER, K. **A união da alma e dos sentidos**. São Paulo: Cultrix, 1998.

O DESAFIO DOS ESTADOS ALTERADOS DE CONSCIÊNCIA E DA HIPNOSE NO CENÁRIO DAS TERAPIAS ALTERNATIVAS

Leonardo Breno Martins¹

EMENTA: O interesse renovado da Psicologia pela hipnose e pelos estados alterados de consciência nas décadas recentes ainda não foi suficiente para superar os efeitos do hiato histórico em seu estudo, o que criou lacunas rapidamente preenchidas por práticas alternativas controversas. Por meio do método etnográfico, esta pesquisa discutiu contextos em que práticas alternativas se encaixam nesse cenário. Concluiu-se que a hipnose e os EACs têm potencial amplo para a compreensão do funcionamento psicológico e o enfrentamento de demandas terapêuticas, enquanto seu uso conduz a riscos clínicos e éticos pouco considerados.

PALAVRAS-CHAVE: hipnose, clínica, pesquisa científica, ensino.

1 *Doutor e mestre em Psicologia Social pela Universidade de São Paulo, Psicólogo pela Universidade Federal de Minas Gerais. Pesquisador do Laboratório de Psicologia Anomalística e Processos Psicossociais (Inter Psi), do Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo. E-mail: leobremartins@usp.br*

INTRODUÇÃO

Os estados alterados de consciência (EACs) e as formas de induzi-los fazem parte do cotidiano da espécie humana desde os primórdios, estando intimamente associados ao feito cognitivo da espécie e mesmo ao surgimento das religiões (WINKELMAN, 2002). Tentativas sistemáticas de investigação de temas relacionados foram conduzidas por pesquisadores como Charcot, Freud e Janet, com contribuições pontuais na história da Psicologia (NEUBERN, 2009).

Contudo, sob influência da visão psicanalítica, que considerava a hipnose pouco útil, e da ascensão de correntes dentro da Psicologia que relegavam temas “mentalistas” ou em algo intangíveis, seu estudo sofreu gradual perda de interesse ainda em meados do século XX (NEUBERN, 2009). Inserido nesse período, ocorreu o movimento de contracultura que marcou especialmente as décadas de 1960 e 1970, mas cujos efeitos ainda se pode constatar, entre eles a popularização de temas esotéricos, práticas para o alcance de EACs, religiões do Extremo Oriente, terapias alternativas, entre diversos outros. Magnani (1996) chama esse conjunto de *neoesoterismo*, destacando o quanto ele tem se expandido em contextos urbanos e se ajustando a moldes empresariais.

As últimas décadas assistiram à recuperação do interesse da Psicologia, da Psiquiatria e de áreas relacionadas por temas como hipnose, EACs e experiências anômalas (cf. ampla revisão em CARDEÑA, LYNN, KRIPPNER, 2014). Contudo, encontram-se já consolidadas na macrocultura, enquanto parte do neoesoterismo em expansão, práticas alternativas discutíveis, representações sociais potencialmente nocivas da hipnose e resistências no ambiente acadêmico a esses temas, que ainda carregam a mácula de serem “não científicos”.

Assim, um dos objetivos desta pesquisa foi descrever e discutir contextos em que a hipnose, as experiências anômalas e os EACs se popularizaram no hiato histórico de interesse acadêmico por tais temas, levantando implicações clínicas, de pesquisa, éticas e educativas.

MÉTODO

Trata-se de uma pesquisa etnográfica, com dados colhidos entre 2010 e 2015 em duas “clínicas holísticas” e quatro grupos esotéricos brasileiros, como parte das pesquisas de mestrado e doutorado do autor, com aportes de dados prévios colhidos desde 1997. Em tais contextos, praticam-se regressões de memória em pessoas que se acreditam abduzidas por “alienígenas”, regressões a “vidas passadas” e “curas alternativas” de diversos tipos. Mais detalhes podem ser obtidos em Martins (2011; 2015).

RESULTADOS E DISCUSSÃO

As regressões de memória em pessoas que se acreditam abduzidas por “alienígenas” tendem a ser conduzidas por ufólogos com treinamento formal ou informal em hipnose. Seus “clientes” ou “pesquisados” são pessoas que suspeitam, por força de indícios circunstanciais, ter sido retiradas forçadamente de seu ambiente e conduzidas para o interior de discos voadores, após o que sua

memória teria sido “apagada” pelos “alienígenas” para fins obscuros. Durante as sessões de regressão, os abduzidos então se “lembram” de enredos recorrentes e comumente traumatizantes sobre exames físicos, mentais e sexuais a bordo de óvnis, inclusive desde outros sequestros ao longo da vida, a começar pela infância. Entre os resultados típicos dessas regressões hipnóticas está a convicção do “cliente” e de seu “terapeuta” sobre o primeiro ser constantemente monitorado e vitimado por “alienígenas” de intenções duvidosas e poderes ilimitados, com repercussões duradouras em sua identidade e rotina enquanto um “abduzido”.

De outro lado, muitas pessoas recorrem a hipnólogos espíritas, psicólogos e psiquiatras na intenção de desvelar memórias de “encarnações anteriores”, quando seu espírito pretensamente habitaria outro corpo em época passada. Assim como nas regressões com “abduzidos”, as sessões de hipnose tipicamente buscam transe formais por meio de relaxamento e visualizações, após o que o hipnotizador sugere o retorno da consciência do cliente a vivências em épocas remotas. Daí emergem comumente relatos diversificados e subjetivamente convincentes sobre histórias de vida em épocas antigas. De forma semelhante aos abduzidos, os “clientes” que “recuperam” tais “memórias” apresentam mudanças por vezes profundas de identidade e rotina, pois assimilam alteregos diversos, biografias intrincadas, missões espirituais e ressignificações da vida.

Um número bastante significativo e ainda crescente de pessoas recorre a terapeutas espiritualistas e esotéricos em busca de alívio ou cura “espiritual” para males diversos e não raro graves, como câncer, glaucoma, transtornos psicológicos etc. Muitos procedimentos incluem visualizações de cura, anestesia hipnótica, relaxamento e outros tipos de transe formais e informais. Incontáveis relatos defendem a atenuação ou a remissão do quadro clínico que motivou a busca por cura, os quais se disseminam pela macrocultura e alimentam a busca por tais práticas curativas. A disseminação cultural tende a não ocorrer nos casos em que a cura/atenuação não acontece ou em que há agravamento do mal-estar das pessoas. Esse viés contribui para que circulem na cultura noções superlativas não realistas sobre a eficácia de tais procedimentos terapêuticos.

As experiências e crenças nos três conjuntos analisados tendem a se edificar (em graus variados) sobre conhecimentos/crenças prévios de cada “cliente” acerca do respectivo tema, demandas psicológicas particulares, vieses cognitivos na percepção/interpretação das experiências, expectativas e influências psicossociais, tais como pertença a comunidades afetivas, lideranças carismáticas e estigmatização social na macrocultura (este especialmente no caso dos “abduzidos”, devido à estranheza de seus relatos).

Implicações éticas imediatas requerem a atenção dos profissionais clínicos e pesquisadores. Entre os exemplos observados, a hipnose tende a estimular fantasias e falsas memórias que emergem sob a aparência de memórias fidedignas. Ao contrário do amplamente divulgado nesses contextos e na macrocultura, regressões de memória por meio de hipnose não constituem garantia de fidedignidade dos conteúdos mnemônicos, mas

entrecruzam lembranças e fantasias de modo a potencialmente torná-las indistinguíveis para quem as vivencia e para o hipnotizador. Então, lembranças altamente controversas de abdução por alienígenas e de vidas passadas tendem a ser assimiladas pelos protagonistas como realidades indubitáveis, estimulando radical reestruturação da identidade e do cotidiano. As pessoas podem, então, desenvolver ideias paranoides persistentes, ansiogênicas e desadaptativas sobre terem sua vida regida por interesses alienígenas; receio de novos sequestros a qualquer momento; sentimentos de culpa e decorrentes pensamentos obsessivos de reparação em relação a pretensos erros cometidos em vidas passadas; rejeição a ter filhos ou a se envolver afetivamente (pois a literatura popular sobre o assunto enfatiza que filhos de abduzidos também serão raptados, o mesmo podendo acontecer a seus cônjuges); sentimentos negativos em relação a pessoas próximas que, segundo as “lembranças” recém-recuperadas, teriam lhes causado males na vida passada; ressignificação ora positiva, ora negativa, da vida por se reconhecerem como pessoas especiais escolhidas por inteligências alienígenas superiores – ou como meros “ratos de laboratório”, na expressão usada por mais de um deles –, entre outras possibilidades subjetivamente impactantes. As “curas espirituais” podem se associar à rejeição de tratamentos médicos convencionais em favor de outros de eficácia controversa, ao mascaramento de sintomas importantes de doenças que passam a se desenvolver sem que seu agravamento seja notado até o momento em que a saúde atinja condições críticas, entre outros casos com graves implicações em potencial.

Ao mesmo tempo, os sistemas de crença-significado dos hipnotizadores, curadores e contextos investigados, apoiados pelas experiências em EAC, também podem fornecer aos “clientes” elementos psicológicos de enfrentamento de dificuldades (*coping*) ao conferir sentido a experiências estranhas não contempladas por referenciais culturais hegemônicos aos quais essas pessoas tiveram acesso (por exemplo, ausência de respostas satisfatórias em suas religiões de origem para eventuais alucinações), além de poderem induzir a recuperação de males físicos e psicológicos por meio de efeito placebo ou mesmo, eventualmente, de mecanismos ainda não bem conhecidos pela ciência. Contudo, os possíveis benefícios dessas crenças e práticas tendem a ser superestimados pelos praticantes e “clientes”, enquanto riscos tais como os mencionados são amplamente ignorados.

CONCLUSÕES

A hipnose e os EACs têm potencial amplo e subutilizado para a compreensão do funcionamento psicológico humano e o enfrentamento de demandas terapêuticas, ao passo que seu uso em diversos contextos conduz a questões clínicas e éticas em dimensões potencialmente graves e pouco conhecidas dentro do meio acadêmico. Por isso, tais temas devem figurar em cursos de graduação, pós-graduação e campanhas de divulgação científica externas à academia, de onde vêm muitos dos “clientes”. Dado ser comum

na macrocultura o interesse por temas paranormais, esotéricos, religiosos e ufológicos, a experiência do autor confirma que iniciativas de divulgação científica acabam por ter grande visibilidade ao utilizar esses temas como ponto de partida para abordar questões psicológicas sobre o efeito placebo, o diagnóstico diferencial de transtornos mentais e quaisquer outros temas relacionados.

AGRADECIMENTOS

O autor agradece ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp) pelo apoio financeiro nas distintas pesquisas.

REFERÊNCIAS

- CARDEÑA, E.; LYNN, S. J.; KRIPPNER, S. **Varieties of anomalous experience: examining the scientific evidence**. 2nd ed. Washington: American Psychological Association, 2014.
- MAGNANI, J. G. C. O neoesoterismo na cidade. **Revista USP**, 31:6-15, 1996.
- MARTINS, L. B. **Contatos imediatos: investigando personalidade, transtornos mentais e atribuição de causalidade em experiências subjetivas com óvnis e alienígenas**. Dissertação (Mestrado). 323f. São Paulo, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2011.
- _____. **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, 2015.
- NEUBERN, M. **Psicologia, hipnose e subjetividade: revisitando a história**. Belo Horizonte: Diamante, 2009.
- WINKELMAN, M. Shamanism as neurotheology and evolutionary psychology. **American Behavioral Scientist**, 45(12):1873-85, 2002.

A RELIGIÃO NA PESQUISA E NA ATUAÇÃO PSICOLÓGICA: FRONTEIRAS EPISTEMOLÓGICAS E IMPACTOS NAS POLÍTICAS PÚBLICAS

Wellington Zangari¹
Fatima Regina Machado²

Este trabalho tem como objetivo apresentar e discutir algumas reflexões a respeito das relações entre Psicologia e religião no âmbito da pesquisa e da atuação psicológica visando, sobretudo, apresentar algumas recomendações aos profissionais da Psicologia que se veem impelidos a lidar com essa temática, quer pelo interesse, quer pela necessidade.

- 1 Pós-Doutorado em Psicologia Social (USP); Doutor em Psicologia Social (USP); Mestre em Ciências da Religião (PUC-SP); Prof. Dr. do Instituto de Psicologia da USP, CRP-06/29934. Membro Pesquisador: Laboratório de Psicologia Social da Religião (IP USP); Inter Psi – Laboratório de Psicologia Anomalística e Processos Psicossociais (IP USP). E-mail: w.z@usp.br
- 2 Pós-Doutoranda do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião (PUC-SP) com Bolsa Capes-PNPD. Doutora em Psicologia Social (USP); Doutora em Comunicação e Semiótica (PUC-SP); Mestre em Ciências da Religião (PUC-SP); Psicóloga (UNIP) – CRP-06/127273. Inter Psi – Laboratório de Psicologia Anomalística e Processos Psicossociais (IP-USP); Membro Pesquisador: Laboratório de Psicologia Social da Religião (IP-USP) E-mail: fatimaregina@usp.br

RELAÇÕES ENTRE PSICOLOGIA E RELIGIÃO

A discussão a respeito das relações entre Psicologia e religião não é nova. Há, de fato, uma histórica disputa de sentidos e preferências que remetem a uma antiga luta epistemológica e, digamos, prática. Dependendo do momento histórico e do ambiente em que essa discussão se travou, os sentidos dessa disciplina foram vários. Cada perspectiva compreende diferentemente as relações entre Psicologia e religião, portanto, defendem epistemologias distintas na base dessa disciplina.

Na tentativa de mapear as diversas relações entre Psicologia e religião e esclarecer como a Psicologia da Religião foi sendo constituída enquanto um campo de estudo científico, o psicólogo da religião J. A. Belzen (BELZEN, WIKSTRÖM, 1997) relaciona Psicologia e religião por meio de uma analogia com a música, útil para facilitar a compreensão desse processo.

Considerando certa equivalência funcional entre religião e música, Belzen usa a metáfora de uma família que aprecia a música, cujos membros (irmãs e primas) têm diferentes formas de apreciá-la e de aproximar-se dela, para referir-se à ciência psicológica nas suas diferentes abordagens da religião. Assim, Belzen apresenta quatro “tipos ideais”, entre irmãs (consanguíneas, mais próximas ou parecidas entre si) e primas (mais “distantes”, com parentesco em primeiro ou segundo grau), que nomeia figurativamente como *Ancilla*, *Crítica*, *Scientia* e *Parecerista* e que representam quatro diferentes relações entre Psicologia e religião. Todas amam a música, mas têm traços/estilos próprios e comportam-se diferentemente em relação a ela. Belzen apresenta como cenário uma sala de concerto e, ali, localiza as quatro personagens, cujos comportamentos exemplificam analogicamente as abordagens possíveis entre Psicologia e religião:

a primeira das irmãs “servia” à religião; a segunda, como uma prima rival, a “criticava”; a terceira se interessava em “pesquisá-la” mais a fundo de todos os pontos de vista da Psicologia, e a quarta assumiu como seu papel o de dar “pareceres” sobre o que acontecia na Psicologia da Religião. (BELZEN, 2013: p. 322)

Ancilla (serva) é aquela que serve aos interesses de sua família – que é dona da sala de concertos –, zelando por preparar o ambiente de modo que as pessoas que vão assistir ao concerto sintam-se bem e à vontade, desejando voltar à sala de concerto outras vezes. Belzen, com essa imagem, refere-se à perspectiva da Psicologia, que praticamente se submete aos interesses da religião. A chamada Psicologia Pastoral seria justamente um exemplo dessa perspectiva, uma vez que seu objetivo é o de instrumentalizar os religiosos com conhecimentos psicológicos que possam torná-los melhores líderes.

Crítica, a segunda personagem apresentada por Belzen, é sempre “do contra”. Seu objetivo não é o de deixar-se necessariamente embeber pela música; quer, antes, compreender sua execução de modo técnico e reduutivo. Analogamente às relações entre Psicologia e religião, *Crítica* representa a Psicologia de abordagem reducionista, que reduz a religiosidade a seus

processos psicológicos. Sua essência seria, portanto, a crítica à religião. Ademais, preocupa-se em distinguir, de modo preciso, aquilo que seria próprio da religião do que seriam suas distorções. Nota-se aqui uma quase antipatia pela religião, um intento de negar sua substância para compreendê-la exclusivamente em seu sentido humano e psíquico.

Scientia, por sua vez, é uma personagem que se encontra bem no centro da sala de concertos, ouvindo a música com interesse, buscando registrar exatamente o que é oferecido ao público pelos músicos/intérpretes (conteúdo, adequação, técnica...) e, com escuta especializada, classificando, avaliando o que encontra. Na Psicologia, essa personagem remete à perspectiva da investigação científica eminentemente empírica, que prioriza as medidas psicológicas, os *surveys*, os experimentos, propondo um afastamento metodológico entre pesquisador e pesquisado, quase ignorando a complexidade subjetiva e as interações intersubjetivas que seu “comportamento científico empírico-positivo” defende.

*Parecerista*¹, a quarta personagem, assim como *Scientia*, “vive” na sala de concerto, mas tem um comportamento diferente. Ao contrário de *Scientia*, que mantém distanciamento, *Parecerista* deixa-se tocar pela música, pelos músicos, pela forma com que a execução se dá. Quer compreender o contexto da apresentação, seus atores, as razões subjetivas de a música ser interpretada daquela forma e não de outra. A analogia se presta bem. Uma quarta forma de a Psicologia e a religião se relacionarem é aquela em que, mais importante que as medidas objetivas, é o interesse pelo sentido, pelo significado que a religião pode ter para alguém. Psicólogos dessa perspectiva não se preocupam, portanto, com a religião em geral, mas com sujeitos concretos que, em dado contexto, fazem a religião ser o que é.

A partir desse cenário, podemos facilmente intuir quais são os impactos de cada perspectiva na prática do(a) psicólogo(a), tanto como pesquisador(a) do fenômeno religioso quanto daqueles(s) que exercem práticas clínicas e institucionais. Há, na verdade, diferentes visões de ser humano subjacentes a cada uma dessas abordagens e um sentido próprio a respeito de qual é o papel do(a) psicólogo(a) diante dos fenômenos humanos, especialmente do religioso. Sem que se tenha a clareza dessa variada possibilidade, pode-se correr o risco de buscar justificar práticas fundamentadas em visões que, embora sejam justificáveis do ponto de vista de uma dada epistemologia, podem correr o risco de impactarem decididamente na formulação do que deve ou não ser apresentado como um fazer científico-psicológico legítimo.

O impacto dessa questão sobre a formulação de políticas públicas, portanto, é bastante claro. Ao estarmos inconscientes dessas diferenças epistemológicas, poderemos legitimar ou rechaçar, irrefletidamente, práticas que ferem os Direitos Humanos. Um claro exemplo desse risco pode ser encontrado

1 Termo traduzido do alemão Rezensentin, termo utilizado originalmente por Belzen que significa “revisor”, “recensor”, referindo-se a “pessoas altamente especializadas que emitem pareceres (fazem a recensão) sobre a qualidade acadêmica de livros e artigos científicos” (cf. N. do T. em BELZEN, 2013: p. 331).

nos usos da Psicologia como mero instrumento por parte de determinadas denominações religiosas. A relação *ancilla* entre Psicologia e religião é, em nosso meio, caracterizada muitas vezes pelo uso de conhecimentos e práticas psicológicas como instrumentos para alcançar objetivos dessas instituições – geralmente firmados em postulados teológico-doutrinários e não científicos – à revelia dos objetivos próprios da Psicologia e do respeito aos Direitos Humanos. Da mesma forma, a pesquisa do comportamento religioso pode sofrer o impacto dessas perspectivas e, quando não há crítica desse fazer investigativo, pode-se ter a tentação de, *a la perspectiva crítica*, legitimar a visão dentro da qual a Psicologia teria a capacidade metodológica de reduzir o objeto da religião a processos ou mecanismos psicológicos.

Mais do que uma solução única, este artigo busca apontar para a necessidade de que profissionais da Psicologia tomem ciência das múltiplas relações entre Psicologia e religião e que, a partir de então, reflitam criticamente até que ponto sua prática e as políticas públicas que construímos se aproximam ou se afastam de perspectivas que respeitam os Direitos Humanos.

REFERÊNCIAS

- BELZEN, J. (2013) Constituição histórica da psicologia científica da religião. In: PASSOS, J. D.; USARSKI, F. (Org.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulus; Paulinas, 2013.
- _____; WIKSTRÖM, O. (Eds.) **Taking a Step Back. Assessment of the Psychology of Religion**. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, Psychologia et Sociologia Religionum, 1997.

PSICOTERAPIA, IDENTIDADE E MISTICISMO NEW AGE: CONFIGURAÇÕES CONTEMPORÂNEAS

Everton de Oliveira Maraldi¹

Em um *survey on-line* com mais de 1.400 respondentes de diferentes cidades brasileiras conduzido pelo autor deste trabalho para sua tese de doutorado (MARALDI, 2014), um dado interessante parecia se impor: a dificuldade, em alguns momentos, em classificar de modo preciso a religião ou filosofia de vida a que pertenceriam os participantes. Muitos se afirmavam, ao mesmo tempo, católicos, espíritas e umbandistas. Outros escolhiam, além de algumas das afiliações listadas no questionário, a seguinte opção de resposta: “Tenho um lado espiritual que tenta integrar as visões de diferentes religiões e filosofias. Creio que há certa verdade ou unidade por trás de todas elas”. Houve quem afirmasse ser “Católica, espírita, umbanda, eubiose, budista, antroposofia, Seicho-No-Ie, pax universal”. Nos muitos casos de pessoas “sem afiliação definida”, o que se podia observar era um interesse geral e irrestrito a diferentes concepções religiosas e filosóficas, como neste exemplo: “Eu sou interessado nos assuntos que abordam religiões ou filosofias de vida, portanto já visitei alguns templos evangélicos, igrejas católicas, templos budistas, terreiro de candomblé e umbanda, ordem ligada à maçonaria, Rosa Cruz...”.

O que significavam, afinal, esses exemplos de múltiplas escolhas? No caso daqueles que selecionaram, dentre as várias opções, apenas uma afiliação, poder-se-ia efetivamente afirmar que se achavam isentos de outras influências ideológicas? Se as escolhas do questionário eram mais restritas e seletivas para muitos respondentes, a análise dos discursos de 22 entrevistados parecia

125

1 *Doutor e mestre em psicologia social pela Universidade de São Paulo. Psicólogo pela Universidade Guarulhos (CRP-06/94052). Pesquisador de pós-doutorado na Universidade de São Paulo com bolsa da FAPESP (Processo nº 2015/05255-2). Membro do Laboratório de Psicologia Anomalística e Processos Psicossociais (Inter Psi) e do Laboratório de Estudos em Psicologia Social da Religião, ambos da USP. E-mail: evertonom@usp.br*

indicar a presença de critérios bem mais maleáveis de conversão, incluindo a tendência a fusionar, de modo pessoal e sincrético, elementos de afiliações anteriores com as afiliações recém-adquiridas.

Tais casos ilustram o desenraizamento e a homogeneização que o campo religioso tem sofrido em função do crescente pluralismo e da globalização. Tais características não só refletem a diversidade do campo religioso brasileiro como também sugerem uma significativa influência da mentalidade *new age*. Trata-se de uma forma de identidade religiosa fluida, nômade, que se liga a tudo e não se liga a nada em específico, mas que carrega consigo (a cada passo dado) tudo aquilo que adquiriu ao longo de seu caminho. Temos aqui uma bela demonstração do que Paiva (1999) definiu como “conversão de tipo imaginário e sincrético”. Em alguns dos casos narrados, porém, parece mais adequado falar em *identificação* do que em *conversão*. Os comentários desses participantes captam processos de transição e experimentação que nos dizem muito mais de uma subjetividade seletiva (nos mesmos moldes da sociedade de consumo) do que de uma adesão efetiva a um sistema particular de crenças e práticas, conquanto se possa pensar em gradações as mais variadas entre afiliações fortes e fracas.

Essa nova forma de viver o sagrado e a religiosidade desviou o interesse dos coletivos para o próprio indivíduo. Hoje, a religião já não é a principal detentora do poder sobre o discurso do sagrado; é o indivíduo quem constrói muito de sua fé, sua relação particular com o sagrado, ao consumir diversas crenças e práticas e formar sua colcha de retalhos espiritual. Em outras palavras, as pessoas estão se comportando diante das religiões como se comportam em outros aspectos de sua vida, como parte de sua inserção em uma sociedade altamente tecnológica e científica. Sob esse aspecto, elas não desejam vivenciar o sagrado por meio de uma única doutrina, não toleram dogmas ou caminhos irreversíveis; querem experimentá-lo aqui e agora, tal como experimentam um produto antes de comprá-lo num *shopping* ou supermercado. Elas se tornaram mais céticas e questionadoras, e tendem a acreditar mais no que podem ver e experimentar. A adesão a crenças supersticiosas (como acreditar que gato preto ou passar debaixo da escada dão azar) foi baixíssima na amostra total, o que não ocorreu com outras modalidades de crença paracientíficas abraçadas pela mentalidade *new age*, como viagem astral, reencarnação ou telecinesia (a ação direta da mente sobre a matéria). A vivência do sagrado e do transcendente, por meio dos rituais, do transe dissociativo, da meditação e outros procedimentos coletivos de alteração da consciência, em diferentes contextos influenciados pelo misticismo *new age* ou pela renovação cristã, desempenha um papel legitimador, tornando essa transcendência aparentemente acessível a todos que dela queiram participar ou que se esforcem por aprimorar as habilidades mentais necessárias.

Pode-se especular se a experiência religiosa não estaria hoje mais a serviço da secularização do que o contrário. Uma vez que os indivíduos modernos tendem a tomar suas decisões com base em critérios disponíveis na sociedade tecnológica e científica em que vivem, muitas doutrinas e movimentos religiosos se esforçam por aproximar seu discurso de algo científico ou aparentemente

científico: recorrem a termos técnicos variados, buscando respaldo para suas crenças em estudos de Parapsicologia e Física Quântica, como o autor pôde constatar em suas vistas a contextos esotéricos, espíritas e umbandistas (MARALDI, 2014). Mas essa aproximação de um discurso quase científico também inclui uma aproximação com a Psicologia. A religiosidade e a relação com o sagrado, mais do que em outras épocas, tornaram-se, em nossa contemporaneidade, formas de recurso terapêutico; em outras palavras, elas se “psicologizaram”, e não é mentiroso ou equivocado afirmar que elas disputam espaço com a psicoterapia.

O debate sobre as chamadas práticas alternativas, complementares ou integrativas diz respeito justamente a uma erosão dessas fronteiras, que se tornaram negociáveis e que fazem os pacientes leigos trafegarem entre diversos contextos e práticas, confundindo suas reais dimensões e origens. A média de visita à psicoterapia ou ao psiquiatra foi menor que *uma* na amostra total do estudo, o que é coerente, de certo modo, com o fato de se tratar de uma amostra não clínica.

Mas essa falta de procura por auxílio psicoterapêutico implicaria ausência de queixas psicológicas? Não é o que mostraram muitos dos relatórios de observação ou das entrevistas qualitativas. A explicação mais plausível em muitos desses casos era a de que esses indivíduos haviam efetivamente procurado ajuda para seus problemas, mas em diferentes contextos religiosos. Nesse ponto, talvez se argumentasse em favor de uma tendência de nossa cultura a procurar por auxílio religioso ou espiritual, em vez de (ou paralelamente a) auxílio especializado.

Muito se diz que esse sincretismo nômade é parte de um hibridismo próprio da cultura brasileira, mas talvez ele já não seja um pressuposto nosso. Ele agora é parte de uma tendência cada vez mais global, e se tornou impositivo por causa da globalização e da unificação homogeneizante que o acompanham. Pelo menos no campo religioso, o sincretismo deixou de ser um elemento exclusivamente brasileiro, embora ocorra de modo particularmente intenso e visível no Brasil (ver, por exemplo, MAGNANI, 2005).

Mais do que isso, porém, é preciso reconhecer que se trata de fenômenos sociais de desarticulação do sagrado, do espiritual e do religioso no mundo contemporâneo. As religiões precisam emprestar certos recursos de legitimação, validação e coerência interna de outras práticas, como a ciência e a psicoterapia. E como as opções religiosas disponíveis no ‘mercado’ são hoje múltiplas, cada qual teve de se adaptar a esse contexto de forma não muito diferente do que ocorre em outros âmbitos no interior da sociedade de consumo. Trata-se de um processo em que o aspecto afetivo do sagrado foi encapsulado por mecanismos opacos de legitimação e mercantilização que, no fundo, desvalorizam o transcendente. Trata-se daquilo que Habermas (1973) definiu como invasão (ou colonização) do sistema – isto é, da lógica instrumental da economia, da tecnologia, da ciência etc. – no mundo da vida – o mundo das esferas sociais de reprodução simbólica, do cotidiano etc. Pode-se dizer que o que se vive na religiosidade *new age*, hoje, é uma relação com o sagrado parecida com a identidade líquida de Bauman (2005), uma busca impulsiva e ansiôgena por sentido. É pouco provável que participantes como Wilson (pseudônimo)

tenham passado por todas as afiliações religiosas que mencionou e extraído delas aprendizado específico e diferenciado. Seu discurso aponta, ao contrário, para uma grande mistura e confusão, uma salada em que se fundem xintoísmo, umbanda, teosofia, espiritismo, magia e tantas outras referências. A constante procura de Wilson fala mais de sua ansiedade e de suas desordens internas do que de uma sabedoria capaz de integrar todas essas diferentes visões de modo coerente, como quando reconhece que “vivia insatisfeito”.

Qual deve ser o posicionamento da Psicologia diante desse cenário e como deve dialogar com essas práticas? Talvez um importante ponto de partida seja reconhecer que muitas delas serviram de base, na verdade, para a moderna psicoterapia. Embora muitos psicólogos relutem em reconhecer tal fato, nossas técnicas encontram suas raízes mais antigas em práticas mágico-religiosas (como o xamanismo e a confissão católica). Temos nisso o exemplo da hipnose e de suas variações (já presentes nos rituais de possessão e no mesmerismo), mas também da interpretação dos sonhos, das técnicas de visualização, dramatização e relaxamento.

Apesar de cada um desses procedimentos ter sua própria história na Psicologia, suas raízes são facilmente identificáveis em suas contrapartes fenomenológicas na religião, na magia e na meditação. Todavia, a possibilidade de um diálogo mais profundo se vê complicada, a partir daí, pela homogeneização e banalização a que se submetem hoje muitas dessas crenças e práticas espirituais. A mentalidade *new age* tenta unificar essas várias perspectivas, mas o fato é que há tantas possibilidades de integração e tantos líderes autoproclamados que a ideia de uma “transdisciplinaridade” pode ser mais enganosa que útil. Quais os critérios e quem decidirá os rumos de uma possível integração ou diálogo entre os saberes? Como conduzi-lo sem que certas visões prevaleçam? Como conciliar certas categorias modernas e tradicionais, às vezes incomensuráveis? E, principalmente, como fazê-lo sem desprezar o método científico?

REFERÊNCIAS

- BAUMAN, Z. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- HABERMAS, J. **Problemas de legitimación en el capitalismo tardío**. Trad. José Luis Etcheverry. Madri: Cátedra, 1973.
- MAGNANI, J. G. C. El neoesoterismo en Brasil. In: MORAVČIKOVA, M. (Ed.). **New Age**. Bratislava: Martinus SK, 2005.
- MARALDI, E. O. **Dissociação, crença e identidade: uma perspectiva psicossocial**. Tese (Doutorado). 652f. Instituto de Psicologia: Universidade de São Paulo, 2014.
- PAIVA, G. J. Imaginário, simbólico e sincrético: aspectos psicológicos da filiação a novas religiões japonesas. **Psicologia: Reflexão e Crítica**, 2(2), 1999.

*OS ARTIGOS QUE SE SEGUEM
FORAM PRODUZIDOS PARA
A CONFERÊNCIA E OS DEBATES
DO SEMINÁRIO PSICOLOGIA,
RELIGIÃO E DIREITOS HUMANOS*



ENCONTRO DAS ÁGUAS

Luiz Eduardo V. Berni¹

Se a Psicologia fosse como a água, a formação seria como o Rio Negro – com águas límpidas e escuras –, e a atuação profissional seria como o Solimões – com águas claras e barrentas.

Numa profissão tão diversa como a nossa, o papel do Sistema Conselhos, instância responsável pela orientação, fiscalização e regulamentação da Psicologia, seria como o da “barca” que navega nesse encontro, acompanhando o “caminho das águas”, observando o bumar dos rios. Interferindo aqui e a ali de modo gentil, mas firme, na condução da práxis, entrecortada por essas águas para que, de forma segura e coerente, a sociedade brasileira, uma sociedade “bordada a fé”, possa receber as melhores ações na diversidade dos lugares e fazeres que nos reúnem na égide dessa profissão.

Como o Rio Negro, Paiva, com sua usual doçura, recupera com limpidez a construção ocidental da laicidade, que, apesar de seu sentido contemporâneo – ainda que diverso –, remete à separação entre o Estado (sociedade civil) e a Igreja (sociedade religiosa), surge no seio desta para designar aquela parte leiga (laica) do povo de Deus, que não recebeu as ordens sacras e, dessa forma, não compunha o corpo dirigente (clero).

1 *Psicólogo. CRP-06/35863, mestre em Ciência da Religião - PUCSP, doutor em Psicologia - USP, pesquisador da URCI-NSP e do CETRANS, conselheiro do CRP SP, presidente da COF e coordenador do Projeto Diverpsi (gestão 2013-2016). E-mail: berni@usp.br*

A tão falada laicidade guarda assim, ainda que não queiramos enxergar na cristalina limpidez da história, uma “inescapável – e incômoda – relação com o cristianismo católico”. Fato bem apontado por Jaira, que, ao observar a turbidez do Solimões, a vê lastreada num “ideário de base cristã” que matrícia a sociedade brasileira, que tem sua Constituição laica “promulgada sob a proteção de Deus”. Essas pessoas, que são parte desta sociedade – a nossa sociedade –, apresentam em sua leitura grande dificuldade em atuar socialmente diante dos múltiplos avanços sociais legalmente instituídos.

Paiva assevera que, como ciência, a Psicologia é fruto “do conhecimento, adquirido segundo os métodos de pesquisa, dos processos que ocorrem entre o nível biológico e o nível lógico das pessoas”, ao passo que Bertelli recupera como tais elementos se materializam na legislação, que reconhece a Psicologia no Estado brasileiro. Todavia, conforme adverte Paiva, “esses processos podem ter como objeto a relação com o transcendente, ou seja, a religião (melhor seria afirmar a religiosidade das pessoas?), mas não o próprio transcendente (a religião em si).

Assim, a Psicologia como ciência e aplicação não nega nem aceita, mantendo-se na neutralidade em relação à religião, ou, nas palavras de Flournoy (1903), na exclusão metodológica do transcendente”. Esse posicionamento pode ser muitas coisas, mas não é neutro. Neutralidade é sinônimo de imparcialidade, e considerar o “fenômeno religioso” ou sua implicação na vida das pessoas e excluir o “númeno” (o transcendente) do debate nada tem de imparcial – aliás, é um posicionamento muito importante, cuja falta de clareza pode turvar as águas da prática profissional na percepção do relacionamento entre a Psicologia e a religião.

Assim, penso que esse posicionamento pode ser “lido” em pelos três vertentes, que se encontram claramente expressas no posicionamento, muito mais inconsciente do que consciente, assumido pela Psicologia no Estado brasileiro.

A primeira vertente, *a mais comum* ao campo, se materializada inicialmente nos processos formativos, é a da *negação* pura e simples, que leva à indiferença temática. Como a Psicologia nada tem a ver com a religião, e por se tratar de campos distintos, não é preciso discutir a temática de forma alguma. Assim, em geral, durante a graduação, os futuros profissionais nada veem sobre o assunto.

A segunda, *a mais polêmica*, consequência direta da primeira, é a da *confusão* que leva à *polarização* e à disputa de campo. Numa sociedade “bordada à fé”, em que os profissionais da Psicologia são formados sem a discussão do campo e, sendo eles próprios possuidores de crenças, e ainda não compreendendo como essa instância age na constituição das subjetividades (as suas próprias), eles transgridem as fronteiras – que desconhecem – entre a Psicologia e a religião. Dessa forma, profissionais com vocação eclesial formam-se em Psicologia, mas atuam como clérigos (às vezes, fazem as duas coisas juntas, o que não é um problema em si, desde que se conheça o campo).

Então, como bem lembra Bertelli, a Psicologia impõe limites como o Art. 2º. “b” do Código de Ética, que afirma ser vedado ao profissional induzir

a convicções religiosas. E como reforçado por Jaira, ao citar o posicionamento do Sistema Conselhos sobre o uso do discurso religioso nas eleições, essa situação leva a processos éticos punições e, ao mesmo tempo, gera uma disputa de campo, pois a religião é tão produtora de subjetividades quanto o é a Psicologia, mas ninguém discutiu isso. Assim, algumas pessoas se sentem perseguidas por seu órgão de classe, sem compreender que quem está perseguindo o órgão ou a Psicologia são elas mesmas.

A terceira, *a menos conhecida* e, portanto, parafraseando Jaira (ou André Gide), “que como ninguém escuta precisa sempre ser lembrada”, e que se procura discutir nesses seminários, é a da *complementaridade* entre religião e Psicologia – elemento muito bem abordado por Bertelli ao citar a orientação contida no Manual de Orientações do CRP SP. Trata-se da “pergunta 55a – A Psicologia e a religiosidade se contrapõem?”. Não, elas não se contrapõem, portanto se complementam. Complementaridade pressupõe relações entre “coisas” que são distintas entre si, mas não excludentes, como é o caso do conhecimento religioso e do conhecimento científico da Psicologia. Sendo conhecimentos distintos, mas não excludentes, quais seriam então as fronteiras comuns entre eles? O que os separa (ou os liga)? Os Direitos Humanos?

De fato, como alegou Paiva, “Direitos Humanos, que têm base na razão humana e que têm livre exercício, não competem à Psicologia, como ciência, declarar”. “Tais princípios”, continua, “são mais ou menos claros, mas suas extensões não o são.” Eis aqui o campo da disputa ou de atritos entre diferentes saberes, setores, instituições, conforme afirmado pelo autor.

Mas se não compete à Psicologia declarar o que sejam Direitos Humanos, compete a ela afirmá-los, como de fato o faz como princípio fundamental de conduta ética. Assim, Bertelli declara que “na interface com a religiosidade, torna-se importante apontar para a defesa do exercício do direito de expressão”.

Curioso é observar como Paiva posiciona a Psicologia em relação aos Direitos Humanos, fluindo por meio do pensamento contemporâneo de Jürgen Habermas, que “defende a transposição numa linguagem laica das grandes concepções religiosas, capaz de recuperar o sentido da vida, numa sociedade pós-secular, órfã das grandes narrativas”.

Não seria esse desejo aquele que nos levou à formulação do conceito de “espiritualidade”, expresso em algumas políticas públicas de Saúde? Penso que sim, por isso o Sistema Conselhos de Psicologia se posiciona por meio da Nota Técnica Psicologia, Religião e Espiritualidade afirmando que “a busca do fundamento sagrado da vida, daquilo que confere sentido à existência, é de ordem espiritual”. Eis aqui mais um exemplo da vertente complementar de que estamos tratando. Mas continua, citando Habermas: há uma lacuna, “definida entre o conhecer e o praticar”. É aqui nesse espaço lacunar que, como bem apontou Jaira, a espiritualidade pode ser travestida em práticas religiosas fundamentalistas – único elemento – de um pseudoprojeto terapêutico singular existem em inúmeras comunidades terapêuticas, reflexo inexorável da turbidez da compreensão de muitos profissionais das relações entre Psicologia e religião.

Mas a Psicologia é ousada, deixa entrever Paiva, no vaivém de conceitos que apresenta em seu texto, de modo a enredar o leitor. Uma ciência transgressora, assim parece reconhecer ao ler as consagradas abordagens de Jung, Rogers, Freud e Piaget com nuances “filosóficos e teológicos”, propositoras de “Direitos Humanos universais”. Ao acaso não haveria aqui, em suas afirmações, fundamentos transdisciplinares para uma epistemologia transpessoal? É isso o que vamos discutir nos próximos seminários, tendo alicerçado nossas reflexões nos fundamentos da laicidade, em processo de construção, e orientado nosso olhar para os Direitos Humanos, estabelecendo as fronteiras tênues entre a Psicologia e a religião.

LAICIDADE, PSICOLOGIA, RELIGIÃO, DIREITOS HUMANOS

Geraldo José de Paiva¹

Pretendo desenvolver algumas reflexões acerca da relação entre Psicologia, religião e Direitos Humanos encarando a religião sob o prisma da laicidade. Como *laicidade* figura no título geral dos simpósios organizados pelo CRP, penso não estar fugindo do tema proposto para este simpósio. Reconheço que religião abrange um espectro muito mais amplo que laicidade, mas penso ser interessante para a Psicologia o caminho que escolhi.

1 Universidade de São Paulo. Professor Titular Sênior do Instituto de Psicologia. E-mail: gjdpaiva@usp.br

LAICIDADE

Proponho começar a reflexão com a família de palavras evocada pelo termo *laicidade*. É uma família com antepassados remotos e rebentos mais novos; além disso, é uma família um tanto globalizada ou, melhor, ocidentalizada, pois, se não a palavra, suas denotações e conotações se encontram no mundo latino, anglo-saxão e germânico.

A origem da palavra é grega: *laikós*, que provém do substantivo *laós*, “povo”. É laico, pois, o que se refere ao povo. Foi, porém, na leitura da Igreja que o termo passou a designar “povo de Deus”. O latim da Igreja, que muito deveu ao grego, deu forma a um termo que não existia no latim clássico. Desde cedo, porém, o termo *laicus* passou a designar aquela parte do povo de Deus que não compunha o corpo dirigente dos ministros ordenados, o clero. Aliás, também a palavra *clero* vem do grego *kleros* [com til no e], que designa um objeto para tirar a sorte – por exemplo, um dado – e, daí, sorteio, propriedade e herança. Também aqui o latim da Igreja dependia da leitura grega do Antigo Testamento, na versão dos Setenta, segundo a qual os da tribo de Levi, os levitas, ao contrário das demais tribos, não receberam parte do território como herança, pois a herança dos servidores do Templo era o próprio Deus. Acompanhemos, então, as vicissitudes do *laicus* em relação ao *clerus* nas línguas latinas, particularmente no francês e no português.

O *Petit Robert* (1990) informa que o termo francês, *laïc*, está atestado no século XIII, mas foi pouco empregado até o século XVI; *laïcisme*, data de 1842; *laïcisation* e *laïciser*, da década de 1870; *laïcité*, de 1887. Um termo mais recente, mas de uso eclesiástico, é *laïcat*, de 1965. Em português, Houaiss traz a atestação de *leigo* no século IX, relacionado a quem não recebeu ordens sacras; *laico* é atestado a partir do final do século XIX, 1899; *laicismo* e *laicização* aparecem no século XX; *laicizar*, apenas em 1958. Houaiss não registra a data para *laicidade*. Em outras línguas, esses termos encontram paralelos nos vocábulos, de uso mais frequente, relacionados a *mundo* ou a *século*, por exemplo, *weltlich*, em alemão, e *secular*, em inglês.

Retornando ao termo *clero*, historicamente contrastado com *laico*, é interessante notar que, no uso eclesiástico, a laicização consiste em retirar a pessoa do estamento clerical e devolvê-la ao comum do povo. Em todo caso, essa oposição entre laico e clérigo se expressa de muitas formas nas várias línguas. Em francês, sempre segundo o *Petit Robert*, *clérigo*, *clerc*, no século XIII, indicava o auxiliar de funcionários do serviço público (como o inglês *clerk*); no século XV, pessoa instruída; modernamente, os *intelectuais*, como no título da famosa obra de Julien Benda, *La trahison des clercs* (*A traição dos intelectuais*), de 1927. Correspondendo ao sentido de pessoa instruída, *leigo* adquiriu o significado de *ignorante*, que permanece até hoje.

O que se percebe, nesse breve histórico, é que o termo *laico* e seus derivados se firmaram na linguagem apenas dentro da cultura ocidental cristã, conservando uma relação inescapável com o cristianismo, em particular com o catolicismo. Esses termos demonstram como certas realidades fundamentais traem, até hoje, sua origem religiosa, fora da qual sua discussão atual perde referências importantes.

Na história mais recente, a família da laicidade foi constituída na França, na esteira do Iluminismo e do anticlericalismo. O Iluminismo reivindicava o primado absoluto da razão, e o anticlericalismo se contrapunha ao excessivo domínio que a Igreja exercia na esfera política e, daí, nos âmbitos da educação e na cultura. Esse domínio fundamentava-se em grande parte na estruturação da Igreja, que, desde a Idade Média até os primeiros anos do Renascimento, era, no Ocidente, a única instituição transnacional, organizada regionalmente, mas centralizada em Roma, dotada de sistema jurídico, detentora do conhecimento universitário e legitimadora da autoridade dos príncipes.

É claro que essas características, possuídas por seres humanos, levaram a excessos de intervenção nos campos político, intelectual, moral, artístico, e outros, em conformidade com o entendimento holístico da época. Deve-se dizer que a organização da sociedade se pautava não só pelos chamados *dogmas religiosos*, mas também pelos usos e costumes que se foram consolidando em decorrência da vivência religiosa da população, tanto rural como urbana.

A transição desse estado de coisas para a moderna laicidade se operou aos poucos, desde Voltaire, Diderot e d’Alambert, passando pelos chamados *déspotas esclarecidos* por eles influenciados, até o ministério Combes, que, em 1905, colocou na Constituição francesa o princípio da separação entre Estado e Igreja, com repercussão especial na Educação. Esse princípio foi denominado *laicidade* e define-se como “princípio de separação da sociedade civil e da sociedade religiosa, com o Estado não exercendo nenhum poder religioso nem as Igrejas exercendo nenhum poder político” (LE PETIT ROBERT, s.v. *laïcité*). Note-se que a lei da separação tinha como objetivo a reconciliação nacional dos franceses, uma vez que a França estava – e até certo ponto ficou – dividida entre o anticlericalismo iluminista dos intelectuais e a adesão à religião, da população (HERVIEU-LÉGER, 2008).

O Brasil, sob forte influência da cultura francesa no meio letrado e no meio militar, acompanhou, desde 1890, logo após a proclamação da República, o princípio da laicidade, vedando ao Estado privilegiar de qualquer forma uma religião e garantindo à(s) Igreja(s) e aos cidadãos a liberdade de crença e de culto.

Essa primeira cláusula da Constituição de 1890 foi modificada na Constituição de 1934, que reintroduziu o ensino religioso – leia-se católico – nas escolas. Essas vicissitudes constitucionais fazem duvidar da alegação de “cláusula pétrea” atribuída à laicidade do Estado. A qualidade de cláusula pétrea vige enquanto vige a Constituição, e não pode ser alterada por um Projeto de Emenda. Mudada a Constituição, por Assembleia Constituinte, pode-se mudar a cláusula pétrea. Nas palavras de Joana Zylberstajn (2012, Resumo):

A Constituição Federal de 1988 não declara expressamente que o Brasil é laico, mas traz de forma consolidada todos os elementos que formam esse entendimento: o Estado democrático como garantidor da igualdade e da liberdade – inclusive religiosa – de todos os cidadãos; a separação institucional entre o Estado e as religiões.

A invasão do Estado pela Igreja, que levou ao princípio da laicidade, conheceu também o seu contrário, isto é, a invasão da Igreja pelo Estado. Uma forma conhecida entre nós foi o direito de padroado dos reis portugueses. Na Áustria, o “josefinismo” do Imperador José II fixava o número de seminários e de seminaristas, cerceava a comunicação dos bispos entre si e com Roma, controlava os mosteiros, aplicando medidas semelhantes às da Igreja protestante. Ainda na Áustria, o imperador Francisco José I usou o direito de veto na eleição do Papa Pio X, em 1903. O passaporte dos emigrantes fazia referência a “Sua Majestade Imperial, Real e Apostólica”! Em pleno século XXI, o Estado francês, via Ministério dos Cultos, tenta “reformular a organização do islã da França para torná-lo mais compatível com as regras republicanas”. (DE GAULMYN, 2015) Um caso também contemporâneo é o da China, que determina toda a organização da Igreja Católica patriótica.

Uma derivação do princípio da laicidade é sua extensão da esfera política para a esfera cultural, e da esfera pública para a esfera privada. Essa extensão é tema de debates entre diversos atores da sociedade francesa, de políticos a cientistas sociais e educadores. Chega-se a dizer que *laicidade* é menos um conteúdo do que um modo de lidar com as várias situações concretas da vida social.

Segundo Oliver Roy (2007), estudioso do islamismo no contexto da laicidade, citado em alentado estudo de Amorim Carvalho (2013: p. 118), “a *laïcité* não é nem um estado de mente nem uma filosofia, ou mesmo um princípio, mas um corpo de leis que derivam sua validade – é claro – da vontade de uma legislatura [...]”. Assim, o véu islâmico é proibido no Ensino Fundamental, mas é permitido no Ensino Superior; o presidente da França é cônego honorário do Cabido da Basílica de Latrão, em Roma; na Alsácia-Mosela, é o presidente da República quem nomeia os bispos de Estrasburgo e Metz, e o presidente da Federação Protestante da Confissão de Augsburg; celebra-se missa por ocasião da retomada dos trabalhos legislativos e pelo reinício anual de várias atividades civis; fala-se dos Dez Mandamentos do político... (MARITAIN, 1966).

Reconhece-se que a laicidade assume modos e graus diferentes nos vários Estados. Fala-se, por isso, de Estados laicos, não laicos ou confessionais, e ambíguos. Um exemplo de Estado laico, por excelência, seria a França; de Estados não laicos, a Grã-Bretanha, onde o soberano é Chefe da Igreja e onde 26 bispos anglicanos têm assento na Câmara dos Lordes; de Estados ambigualmente laicos, a Alemanha e os Estados Unidos.

O que certamente condiciona o tipo de laicidade do Estado é, de um lado, o entendimento do que seja democracia moderna e, de outro, a composição da sociedade de que o Estado é órgão subsidiário. A sociedade se faz representada pelo Estado e lhe confere o poder; por isso, tem o direito de se fazer ouvir.

O sociólogo José Casanova (1994) tem estudado o que denomina *publicização* da religião, com estudos empíricos das tradições católica e protestante na Espanha, na Polônia, no Brasil e nos Estados Unidos, mostrando como a religião tem voltado à cena pública como ator institucional. A laicidade do Estado é, sem dúvida, sensível a essa publicização das religiões. Discutindo a educação religiosa nas escolas, tive a oportunidade de refletir sobre as condições

psicológicas do ensino religioso numa sociedade religiosamente plural como a brasileira. Defendi o ensino propriamente religioso, e não o ensino das ciências da religião ou da moral, sob a responsabilidade de mestres que professem a religião que ensinam como expressão de um Estado democrático que não só respeita como promove as diferenças de seus cidadãos (PAIVA, 2006).

PSICOLOGIA E RELIGIÃO

A Psicologia, como ciência moderna, nada tem a ver com religião. É, com efeito, o conhecimento adquirido segundo os métodos de pesquisa, dos processos que ocorrem entre o nível biológico e o nível lógico das pessoas. Esses processos podem ter como objeto a relação com o transcendente, ou seja, a religião, mas nem o próprio transcendente nem a religião não são objeto da Psicologia. Além de ciência, a Psicologia é uma aplicação desses conhecimentos a vários campos de atividades humanas, individuais e/ou sociais, como a educação, a saúde física e mental, o trabalho, as atividades econômicas ou políticas. A Psicologia goza, portanto, como ciência e como aplicação, de independência da religião: não a nega nem a aceita, mantendo-se em relação à religião na neutralidade ou, nas palavras de Flournoy (1903), na exclusão metodológica do transcendente.

Essa independência me parece suficiente para equacionar a atividade do psicólogo. É como ciência que a Psicologia – assim como qualquer outra ciência – se abstém da vinculação religiosa. Por isso, não penso que seja preciso invocar a laicidade do Estado para garantir a Psicologia e seu exercício. Mais do que isso, a laicidade é um conceito político, e não um conceito científico, que proíbe a interferência do Estado nas Igrejas e das Igrejas nos Estados.

Uma Psicologia “religiosa”, ditada por alguma Igreja, não seria uma Psicologia científica, pois as igrejas não gozam de autoridade científica. Tampouco uma Psicologia “estatal” seria uma Psicologia científica, pois os Estados também não gozam de autoridade científica. Apelar, pois, para “o princípio da laicidade” para a pesquisa e a aplicação dos processos psicológicos me parece descabido. A pesquisa e sua aplicação dependem exclusivamente do postulado da exclusão metodológica do transcendente. Verdade é que esse postulado é de ordem filosófica e, por isso, externo à ciência. Em todo caso, não é de ordem religiosa, nem de ordem política.

Entretanto, os psicólogos, tanto na ciência como no exercício da profissão, são pessoas que, por várias razões, têm ou não têm religião, ou têm esta e não aquela religião. E é óbvio que ter ou não ter religião, ou ter uma ou outra, influi no modo de encarar a vida – a própria e a dos outros –, tanto na pesquisa como em sua aplicação.

Também a ética influi no modo de encarar a vida, mas não com a mesma profundidade. nem com a mesma eficácia motivacional da religião, como reconhece Habermas (2010). Esse modo substantivo de encarar a vida, que impregna a relação com a pessoa, cliente, educando, paciente, não se opõe à neutralidade científica, mesmo porque seu oposto, ou seja, a irreligião, também é um modo radical de encarar a vida e tampouco se opõe à neutralidade da ciência.

Duas reflexões posso fazer a partir dessa consideração. O psicólogo não ofende a neutralidade científica quando se declara religioso ou ateu e se junta a outros da mesma convicção para formar uma associação. De outro lado, é compreensível que, em alguns lugares, os clientes e pacientes procurem um profissional da mesma religião. Consta que em alguns países latino-americanos, sobretudo na América Central, esse é um procedimento comum, como ficou patente no Congresso Interamericano de Psicologia, realizado na PUC de São Paulo em 1997. Não será, pois, o princípio da laicidade, mas o princípio da exclusão da transcendência que vai regular o comportamento do pesquisador e do profissional em Psicologia.

PSICOLOGIA E DIREITOS HUMANOS

O que sejam Direitos Humanos não compete à Psicologia, como ciência, declarar. Tais direitos, com efeito, resultaram de um longo processo de maturação humana e passaram pelo senso comum, pela filosofia e, não por último, pelas religiões, com destaque, no Ocidente, para o cristianismo. Se os princípios dos Direitos Humanos são mais ou menos claros, suas extensões não o são, e ainda hoje ficam sujeitas a controvérsias de tempo e lugar. Tome-se, para exemplo, o primeiro dos direitos, o direito à vida, ao qual se opõe a pena de morte; ou o direito da mulher de dispor do próprio corpo, ao qual se opõe o direito do nascituro à vida.

O psicólogo, como profissional individual e como classe, pode e deve promover os Direitos Humanos. Continuará, contudo, voltado para a pesquisa e suas aplicações dos/nos processos de percepção, emoção, tomada de decisão e outros, relativos ao que a cultura – a sua e a do cliente – considera Direitos Humanos. Encontrará, sem dúvida, atritos que não são devidos à Psicologia, mas à diversidade de culturas e subculturas, que estabelecem o entendimento dos valores expressos pelo direito.

Podemos, no entanto, nos perguntar se a Psicologia não propõe algo como Direitos Humanos universais, decorrentes de suas teorias. Uma teoria um tanto filosófica e teológica como a da autorrealização, de Rogers, como, a seu nível, a teoria da individuação de Jung, que propõe como meta do desenvolvimento humano a realização de todo o potencial da pessoa, talvez possam ser defendidas pelo psicólogo como expressão ou derivação de um Direito Humano. Talvez se possa dizer o mesmo do programa de Freud, de colocar o ego onde se encontra o id, ou mesmo da teoria piagetiana do desenvolvimento cognitivo, cujo ápice são as operações formais. A Declaração Universal dos Direitos Humanos, contudo, não desce a essas particularidades e, por isso, parece-me claro que a defesa dos Direitos Humanos pelos psicólogos se faz em sua qualidade de cidadãos, e não enquanto profissionais de uma ciência.

Costuma-se pensar que os Direitos Humanos, formulados em 1789 e estendidos em sua abrangência pelas Nações Unidas, em 1948, têm como base a razão humana em seu livre exercício. Isso equivale a dizer que tais direitos, prescindindo de toda fundamentação religiosa, derivam de uma

concepção laica da humanidade. Sem mergulhar na longa história dos Direitos Humanos e supondo que a razão natural tem a capacidade de chegar ao reconhecimento e à formulação desses Direitos e, portanto, à formulação de uma ética universal, impressiona-me o que afirma Jürgen Habermas, filósofo contemporâneo considerado herdeiro de Kant e do iluminismo moderno da Escola de Frankfurt.

Habermas (2010) defende, em primeiro lugar, a transposição numa linguagem laica das grandes concepções religiosas, capaz de recuperar o sentido da vida, numa sociedade pós-secular, órfã das grandes narrativas. Em segundo lugar, sem com isso renunciar à autonomia da razão, reconhece que a formulação ética é insuficiente para sua implementação e que as religiões fornecem a motivação capaz de levar do conhecimento à prática. A laicidade defende a liberdade religiosa, tanto individual como pública, e não se opõe às considerações de Habermas. Este, contudo, aponta para uma lacuna da laicidade que não se limita aos indivíduos e grupos defendidos pelos Direitos Humanos, mas interessa à sociedade inteira e ao Estado. Essa lacuna é de natureza da ação e define-se pelo hiato entre o conhecer e o praticar.

Que tem isso a ver com a Psicologia e os psicólogos? No plano da pesquisa e da teoria, parece-me que a Psicologia, fiel à abertura da laicidade a todas as convicções religiosas, faz bem em incluir em seu horizonte a religião como fenômeno humano, independentemente de sua transcendência ou imanência e de suas variações. No plano do exercício profissional, essa inclusão leva a valorizar e a apoiar a dimensão religiosa das pessoas atingidas por esse exercício. Talvez, à guisa de arremate, sirva o procedimento de Jung, que, protestante, “aconselhava seus pacientes católicos praticantes a confessar-se e a comungar, para resguardarem-se de uma experiência imediata, que poderia ser superior às suas forças”. (JUNG, 1983: p. 43)

CONCLUINDO

A Psicologia não transforma o psicólogo num ser à parte: ele continua com suas referências estéticas, religiosas, lúdicas, políticas e muitas outras, compartilhadas com diversos grupos sociais. Essas referências não são absorvidas pela especialidade na qual ele é formado, embora possa receber dela percepções, sensibilidades e disposições diferenciadas. No caso da laicidade, da religião e dos Direitos Humanos, não é a Psicologia, enquanto ciência e profissão, que vai determinar sua opção pessoal e seu envolvimento social, mas sua história de vida, que entrelaça características pessoais e influências grupais em determinada situação histórica de tempo e lugar. Isso não quer dizer, contudo, que a atitude do psicólogo em relação a esses temas será indiferenciada: ao contrário, a formação científica e profissional terá desenvolvido nele um interesse acendrado pelo humano, pelo bem-estar da pessoa, pelo apreço do diferente, pelos laços sociais. Desse conjunto de ciência, profissão e história de vida resultará a posição que o psicólogo tomará frente à laicidade, à religião e aos Direitos Humanos.

REFERÊNCIAS

- CARVALHO, T. A. Laicidade francesa: reflexões teóricas a partir da história contemporânea e das recentes conjunturas políticas do país. **PLURA – Revista de Estudos de Religião**, 4(2):99-124, 2013.
- CASANOVA, J. **Public Religions in the Modern World**. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- DE GAULMYN, I. Drôle de Laïcité. **La Croix**, 24/02/2015.
- FLOURNOY, T. Les principes de la Psychologie Religieuse. **Extrait des Archives de Psychologie**. Genebra: H. Kündig, 1903.
- HABERMAS, J. [2008] **An Awareness of What is Missing**. Faith and Reason in a Post-Secular Age. Cambridge, UK: Polity, 2012.
- HERVIEU-LÉGER, D. [1999] Instituições em crise, laicidade em pane. Por uma laicidade mediadora. In: **O peregrino e o convertido – a religião em movimento**. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 175-219.
- JUNG, C. G. **Psicologia da religião oriental e ocidental**. Petrópolis: Vozes, 1983 [edição alemã de 1971].
- MARITAIN, J. **Le Paysan de la Garonne**. Paris: Desclée de Brouwer, 1966.
- PAIVA, G. J. O Estado e a educação religiosa: observações a partir da Psicologia. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, 22(1):63-68, 2006.
- ROBERT, P. **Le Petit Robert**. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française. Montréal: Les Dictionnaires Robert-Canada S.C.C., 1990.
- ROY, O. [2005] **Secularism Confronts Islam**. Chichester: Columbia University Press, 2007.
- ZYLBERSTAYN, J. **O princípio da laicidade na Constituição Federal de 1988**. Tese de doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Direito. Biblioteca Digital de Teses e Dissertações da USP, 2012.

PSICOLOGIA, RELIGIÃO E DIREITOS HUMANOS

Ana Maria Pereira Lopes¹
Jaira Terezinha da Silva Rodrigues²

“Nós pedimos com insistência. Não digam nunca: isso é coisa natural!”

(Bertold Brecht)

Agradeço em nome do VIII Plenário do Conselho Regional de Psicologia de Santa Catarina o convite do CRP SP para participar deste debate com Geraldo José Paiva, sobre esta temática tão cara para a Psicologia: “Laicidade, Psicologia, Religião, Direitos Humanos”. Gostaríamos ainda de parabenizar a iniciativa do CRP SP pela organização deste ciclo de debates envolvendo a interface entre Psicologia, laicidade e a espiritualidade, uma vez que tanto a Psicologia quanto a religião transitam num campo comum, o da produção de subjetividades.

O Brasil vive hoje uma grande ameaça à garantia de uma vida com dignidade e sem discriminação para todos(das) os(as) brasileiros(as), chamada *fundamentalismo religioso*. Essa ameaça fere um princípio estruturante de nossa Constituição Federal: a laicidade do Estado. Estamos vivendo um contexto de retrocesso às conquistas históricas em prol de uma sociedade diversa e plural, fato que se agrava cotidianamente diante da falta de uma leitura crítica da mídia, da despolitização do povo brasileiro, da precarização dos processos educativos, da ampliação da representatividade parlamentar religiosa constatada nas últimas eleições, entre outros fatores psicossociais. Essa situação repercute nos modos de objetivação/subjetivação da realidade e obscurece a necessária clareza teórica e prática no campo do fazer de muitas profissões, entre elas a Psicologia, que tem como objeto de intervenção a produção de subjetividade.

- 1 *Psicóloga CRP-12/1423. Graduação em Psicologia pela Universidade Federal de Santa Catarina (1994). Mestrado em Psicologia pela Universidade Federal de Santa Catarina (2002). Doutorado em Programa de Pós-Graduação em Psicologia pela Universidade Federal de Santa Catarina (2012). Professora da Universidade do Sul de Santa Catarina (UNISUL) e Conselheira do CRP 12 – Gestão 2013-2016. E-mail: ana.lopes@crpsc.org.br*
- 2 *Presidente do Conselho Regional de Psicologia – 12ª. Região*

Diante desse contexto, o Sistema Conselhos é frequentemente chamado a refletir sobre as fronteiras da Psicologia, os Direitos Humanos e as práticas místicas e religiosas, tendo como referência os parâmetros éticos e técnicos da profissão, uma vez que, institucionalmente, os Conselhos Profissionais têm a função precípua de “orientar, fiscalizar e normatizar a profissão”.

Geraldo José Paiva inicia sua conferência definindo uma série de termos que historicamente envolvem o conceito de *laicidade*. Conclui que “o termo ‘laico’, e seus derivados, firmou significado na cultura ocidental cristã e está diretamente relacionado ao cristianismo, em particular ao catolicismo”. Na história mais recente, discorre sobre o “excessivo domínio da igreja na esfera política, educação e cultura”, cita o caráter laico do Brasil, expresso no Art. 5º. da Constituição Federal de 1988, bem como a necessidade de separação institucional entre o Estado e as religiões.

Suas conclusões são corroboradas por outros autores que escrevem sobre o tema, entre eles a jurista catarinense Elza Galdino, em seu livro *Estado sem Deus: a obrigação da laicidade na Constituição* (2006). Elza discorre sobre os poderes nacionais constituídos e denuncia o descumprimento por parte do Estado, sobre o princípio pétreo de nossa Constituição, ou seja, a inquestionabilidade da laicidade do ponto de vista dos direitos. A autora exemplifica casos concretos da inconstitucionalidade na ostentação de símbolos religiosos em órgãos públicos, a presença de crucifixos nos fóruns, parlamentos e salas de aulas de escolas públicas, palavras impressas em expedientes oficiais e a imparcialidade religiosa em muitas campanhas e programas de políticas públicas nacionais. Destaca como exemplos: posicionamento do Superior Tribunal Federal – STF sobre a “antecipação de parto de feto anencefálico (p. 95); posicionamentos sobre o aborto (p. 99); campanhas de combate às DST e à Aids (p.101); ensino religioso confessional (p. 102), entre outros.

No âmbito da Psicologia e do cotidiano dos Conselhos Profissionais são recorrentes as intervenções diante da violação de direitos e do Estado laico, bem como diante do PL sobre a internação compulsória e as práticas manicomiais; as proposições da Cura Gay; as práticas profissionais em comunidades terapêuticas; e a associação do exercício profissional a práticas não reconhecidas. Todos esses exemplos apontam para a urgência deste debate e o enfrentamento da naturalização de pressupostos religiosos e místicos no exercício profissional do(a) psicólogo(a). É imperativo debater com os(as) psicólogos(as) e gestores públicos as fronteiras entre a religiosidade e a ciência, o público e o privado.

Pedro Paulo Gastalho de Bicalho, Coordenador da Comissão de Direitos Humanos do Conselho Federal de Psicologia – CFP, gestão 2010/2013, escreve um posicionamento do Sistema Conselhos em relação à laicidade:

Não afirmamos oposição entre ciência e religiosidade. A Psicologia, enquanto ciência e profissão, reconhece que o sagrado e a fé estão presentes na cultura e participam na constituição da dimensão subjetiva de cada um de nós. Consideramos que o respeito às diferenças e às liberdades de expressão de todas as formas de religiosidade, conforme garantidas na

Constituição de 1988, é um dever ético do profissional psicólogo. Assim, o exercício profissional mediante declarações de crenças religiosas e a imposição ao seu público configura-se desrespeito ao direito constitucional de liberdade de consciência e de crença. (JORNAL DO FEDERAL, 2013: p. 22)

Geraldo José Paiva corrobora este posicionamento quando afirma:

A Psicologia goza, portanto, como ciência e como aplicação, de independência da religião: não a nega nem a aceita, mantendo-se em relação à religião na neutralidade ou, nas palavras de Flournoy (1903), na exclusão metodológica do transcendente.

Elza Galdino (2006) cita Adler *apud* Heinchelin sobre a atribuição da ciência:

A ciência exige, apenas, a pureza do método, ou seja, não permite que, em seus juízos, se imiscuem conceitos religiosos ou metafísicos [...] "Deus é um conceito que não pertence nem à experiência, nem ao conhecimento, mas à fé". Já o conceito de religião carece de definição legal, porque pauta-se na "crença (dependência em relação a um ser superior que influi no nosso ser) ou, ainda, a instituição social de uma comunidade unida pela crença e pelos ritos". (p. 13)

Nesse sentido, o Código de Ética Profissional dos Psicólogos cita, nos dois primeiros princípios fundamentais, a necessidade de respeito à liberdade e a eliminação de quaisquer formas de discriminação; no Art. 2º., veda ao psicólogo a indução não só de convicções religiosas, mas também de convicções filosóficas, morais, ideológicas e de orientação sexual, compreendendo a complexidade do tema, no intuito de garantir o respeito às diferenças, aos Direitos Humanos e à afirmação dos princípios democráticos e constitucionais de um Estado laico.

Contudo, as confusões a cerca da não associação entre ciência e religiosidade permanecem, e o exercício da neutralidade em relação à laicidade necessita sempre ser reafirmada. Nessa direção, o GT Nacional Psicologia, Religião e Espiritualidade do Sistema Conselhos de Psicologia tem se empenhado em produzir referências acerca desse debate, pautando carta aberta sobre o posicionamento do Sistema Conselhos para a questão da Psicologia, religião e espiritualidade na Assembleia das Políticas Administrativas e Financeiras – APAF, de dezembro de 2014, onde são sistematizados XVI posicionamentos acordados no coletivo dos Conselhos Profissionais de Psicologia. Essa carta é finalizada com a seguinte posição:

Somos terminantemente contrários a qualquer tentativa fundamentalista de imposição de dogma religioso, seja ele qual for, sobre o Estado, a ciência e a profissão, e a qualquer forma de conhecimento que procure naturalizar a desigualdade social, a pobreza ou o cerceamento dos direitos constitucionais. Por isso, não pouparemos esforços para garantir o Estado de Direito e as instituições democráticas, compreendendo ser essa a condição *sine qua non* para a manutenção e o desenvolvimento da saúde psicossocial da população brasileira, base para um processo saudável de subjetivação.

REFERÊNCIAS

- CFP. Conselho Federal de Psicologia. **Código de Ética Profissional do Psicólogo**. Brasília, DF: CFP, 2005. Disponível em: <http://www.crpesc.org.br/publicacoes/cod_etica_novo.pdf>.
- GODINHO, E. **Estado sem Deus: a obrigação da laicidade na Constituição**. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

PSICOLOGIA, RELIGIÃO, DIREITOS HUMANOS

Aristeu Bertelli da Silva¹

EXPOSIÇÃO DE MOTIVOS

Este trabalho serve de texto mobilizador/motivador para o conjunto de atividades compreendidas nos “Seminários Estaduais de Psicologia” e “Laicidade e Relações com a Religião e a Espiritualidade”, organizados pelo Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (2015). Mais especificamente, o texto remete ao seminário “Psicologia, Religião e Direitos Humanos”, realizado no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, IP-USP, em 12 de junho de 2015.

SOBRE A REGULAMENTAÇÃO DA PROFISSÃO

A partir da Lei Federal nº. 4.119², de 27 de agosto de 1962, a Psicologia, ciência e profissão, foi reconhecida e regulamentada em território nacional. Além de dispor sobre os cursos de formação, a legislação guarda as seguintes características: (i) vincula o registro do diploma como condição irrevogável para o exercício profissional; (ii) distingue os direitos e funções conferidas às diversas formas de diplomação (Bacharelado, Licenciatura e graduação profissional como psicólogo/a); e (iii) oferta o contorno legal às funções privativas do/a profissional de Psicologia, ou seja, a utilização de métodos e técnicas psicológicas com os objetivos de realizar diagnóstico psicológico, a orientação e a seleção profissional, a orientação psicopedagógica, a solução de problemas de ajustamento e a colaboração em assuntos psicológicos na relação com outras ciências³.

147

- 1 38 anos, Psicólogo, Servidor Público - Agente de Defensoria Pública (São Paulo), membro da 14ª Plenária de Gestão do Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (CRP-06), Coordenador da Comissão de Direitos Humanos do CRP-06.
- 2 Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/L4119.htm>. Acesso em: jun. 2015.
- 3 O delineamento pormenorizado sobre os métodos e as técnicas psicológicas e as funções privativas da categoria constam da Resolução do Conselho Federal de Psicologia – CFP – nº 003/2007. Disponível em: <http://www.crp.org.br/portal/orientacao/resolucoes_cfp/fr_cfp_003-07.aspx>. Acesso em: jun. 2015.

Observamos que, desde seu reconhecimento e regulamentação, a ciência e profissão psicológica segue num processo de conquistas e articulações. A Psicologia vem instituindo-se nos mais diversos espaços, ampliando tanto o campo como as possibilidades de atuação. Contamos com um amplo conjunto de entidades (científicas, profissionais, sindicais e estudantis) organizadas de forma federada. Com o intuito de aprimorar o exercício da profissão, essas diversas entidades e organizações ocupam-se da definição de políticas e projetos que visem a melhoria da qualificação profissional e o fortalecimento da pesquisa nacional, consolidando assim o exercício da pesquisa com a prática cotidiana.

SOBRE O SISTEMA CONSELHOS DE PSICOLOGIA

Nos termos da Lei Federal nº. 5.766⁴, de 20 de dezembro de 1971, foram criados o Conselho Federal e os Conselhos Regionais de Psicologia. Organizados sob a forma de autarquia (dotados, portanto, de personalidade jurídica de direito público, gozando de autonomia administrativa e financeira), compete aos entes do Sistema a tríplice função de (i) orientar, (ii) disciplinar e (iii) fiscalizar o exercício da profissão. Temos portanto, como múnus, delegado pelo Estado ao Sistema Conselhos de Psicologia, a responsabilidade de zelar pela fiel observância dos princípios de ética e disciplina da categoria.

SOBRE A ÉTICA PROFISSIONAL E A CONSTRUÇÃO DO ORDENAMENTO

Nos termos da Resolução do Conselho Federal de Psicologia (CFP) nº. 010⁵, de 21 de julho de 2005, foi instituído o atual Código de Ética Profissional do/a Psicólogo/a, o terceiro em território brasileiro. Assim como em outras categorias, a construção de nosso atual Código de Ética ocorreu a partir de intenso processo de debates e discussões acerca dos preceitos éticos – constitutivos, norteadores e balizadores – próprios de nosso fazer profissional. Em nosso atual Código de Ética, a partir da consignação de princípios fundamentais, a categoria estabeleceu o conjunto de responsabilidades que devem ser observadas, respeitadas, defendidas, promovidas e difundidas.

Estão entre os princípios fundamentais⁶ de nossa profissão:

- O respeito e a promoção da liberdade, da dignidade, da igualdade e da integridade do ser humano, conforme consignados na Declaração Universal dos Direitos Humanos.
- A promoção da saúde e da qualidade de vida, contribuindo para a eliminação de quaisquer formas negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão.

4 Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/Ccivil_03/LEIS/L5766.htm>. Acesso em: jun. 2015.

5 Disponível em: <http://www.crpsp.org.br/portal/orientacao/codigo/fr_cfp_010-05.aspx>. Acesso em: jun. 2015.

6 Disponível em: <http://www.crpsp.org.br/portal/orientacao/codigo/fr_codigo_etica_new.aspx>. Acesso em: jun. 2015.

- A análise crítica e histórica da realidade, sob seus aspectos político, econômico, social e cultural, como forma de atuação socialmente responsável.
- O contínuo aprimoramento profissional com vistas a contribuir para o desenvolvimento da ciência e profissão, alinhando o campo científico ao da prática cotidiana.
- Contribuir com a população no sentido de universalizar o acesso às informações, ao conhecimento da ciência psicológica, aos serviços e aos padrões éticos da profissão.
- O exercício profissional com dignidade, rejeitando situação em que a ciência venha a ser aviltada.
- O posicionamento crítico no exercício de suas atividades profissionais, considerando tanto as relações de poder como seu impacto no agir profissional.

Além do Código de Ética, nosso ordenamento conta a figura das resoluções, documentos com força de lei que são emitidos pelos entes do Sistema Conselhos de Psicologia. As resoluções guardam força vinculante e funcionam de maneira a ofertar modulação fina e pormenorizada para questões específicas e desafiantes ao exercício profissional. Construídas num processo participativo, a partir de chamamento feito pelos entes do Sistema, sua redação ocorre a partir da síntese dos debates e trabalhos. Conforme a leitura crítica dos vários aspectos da realidade, sem deixar de observar os princípios consignados em nosso Código de Ética, a emissão, o aprimoramento, supressão ou revogação ocorre no bojo das transformações de nosso período.

SOBRE RELIGIOSIDADE

Nos termos que encontramos entre os verbetes do glossário do site do DIVERPSI⁷ (Diversidade Epistemológica Não hegemônica em Psicologia, Laicidade e Diálogo com Saberes Tradicionais), constatamos que a questão da religião está vinculada a “um conjunto de crenças e de valores compartilhados por um grupo de pessoas, que se reúnem para certas práticas rituais”⁸. No bojo dessas crenças compartilhadas temos aquelas que relacionam a realidade sobrenatural ao mundo material. Elas trabalham e operam a partir de uma acreditada influência do sobrenatural junto do material. Com relação ao panteão de divindades, as religiões podem se estruturar entre monoteístas (crença num deus único), politeístas (quando acreditam na existência de várias divindades) ou mesmo sem crença específica num deus⁹, apesar de, como dito anteriormente, organizadas num conjunto de crenças e valores compartilhado por coletividades.

7 Disponível em: <<http://www.crsp.org.br/diverpsi/Default.aspx>>. Acesso em: jun. 2015.

8 Disponível em: <<http://www.crsp.org.br/diverpsi/glossario.aspx>>. Acesso em: jun. 2015.

9 *idem*.

Já nosso *Manual de Orientações – Legislação e Recomendações para o Exercício Profissional da/o Psicóloga/o*¹⁰, ao tratar das questões pertinentes à interface Psicologia e religiosidade, aponta para inexistência de uma contraposição entre nossa ciência profissão e experiência religiosa. Na condição de ciência, a Psicologia reconhece as manifestações da fé e da religião como constituintes da subjetividade humana e da cultura das coletividades. No intuito de prestar serviços alinhados à promoção de direitos e garantidores de um trato feito em condição de dignidade, o Sistema Conselhos de Psicologia orienta que nossos serviços “devem ser realizados com base em técnicas fundamentados na ciência psicológica, e não em preceitos religiosos ou quaisquer outros alheios à profissão”¹¹.

Em nosso ordenamento, mais especificamente em nosso Código de Ética, esse preceito está alicerçado nas práticas vedadas ao exercício profissional (vide o artigo 2º., alínea b)¹². Por fim, ao traçar uma distinção entre a Psicologia e a religiosidade, no *Manual de Orientações* aponta para o fato de nossa ciência e profissão pertencerem “à sociedade, tendo teorias, técnicas e metodologias pesquisadas, reconhecidas e validadas por instâncias oficiais do campo da pesquisa e da regulação pública que validam o conjunto de formulações do interesse da sociedade”¹³. Por sua vez, aqueles “princípios e conceitos que sustentam as práticas religiosas são de ordem pessoal e da esfera privada, e não estão regulamentadas como atribuições da Psicologia como ciência e profissão”¹⁴.

DOS DIREITOS HUMANOS

Visto que entre os princípios fundamentais de nossa profissão está o agir calcado na defesa e promoção dos Direitos Humanos, cumpre nos debruçarmos sobre a questão desses direitos fundamentais.

Em linhas gerais, quando trabalhamos a ideia de Direitos Humanos, nos referimos ao conjunto daqueles direitos e garantias próprios e indissociáveis do gênero humano que guardam por finalidades a promoção e a defesa da dignidade da pessoa humana, sobremaneira naquilo que diz respeito aos excessos que possam ser cometidos pelo Estado, fixando um mínimo de condições para a vida. A dignidade humana nada mais é que um valor supremo atribuído ao gênero humano, pouco devendo importar requisitos e características como origem, identidade de gênero, idade, expressão político-ideológica, manifestação (ou não) de confissão religiosa, condição social, entre outros.

10 Disponível em: <http://www.crpsp.org.br/portal/comunicacao/manual_2015/frames/fr_indice.aspx>. Acesso em: jun. 2015.

11 III.1-Regulamentação, item 55 (A Psicologia e a Religiosidade se contrapõem?). Disponível em: <http://www.crpsp.org.br/portal/comunicacao/manual_2015/frames/fr_conteudo.aspx#III.1>. Acesso em: jun. 2015.

12 Disponível em: <http://www.crpsp.org.br/portal/orientacao/codigo/fr_codigo_etica_new.aspx#2>. Acesso em: jun. 2015.

13 Disponível em: <http://www.crpsp.org.br/portal/comunicacao/manual_2015/frames/fr_conteudo.aspx#III.1>. Acesso em: jun. 2015.

14 *idem*.

Pensando nesse conjunto de bens positivados em legislações, além do conjunto de pactos e convenções firmados entre as nações, e das políticas públicas nascidas da luta de coletivos e movimentos sociais, podemos recordar dos artigos 5º. e 6º. de nossa Constituição Federal (1988)¹⁵. A esse conjunto de direitos e garantias fundamentais podemos atribuir a expressão de *piso do mínimo vital*. O conjunto de regramentos vinculados à garantia e promoção de direitos se espalha por diversas normativas que sustentam as tantas políticas públicas. Assim, além de buscar impedir os excessos do Estado, os Direitos Humanos acabam por ofertar contorno jurídico à forma como o Estado agirá com os cidadãos.

Na interface com a religiosidade, torna-se importante apontar para a defesa do exercício do direito de expressar ou não uma confissão religiosa (parte do elenco do piso mínimo vital). Diante da diversidade de expressões da fé, com vistas a garantir o gozo desse direito, compete ao Estado constituir um conjunto de políticas públicas capazes de preservar tal direito. Nesse sentido, para que o Estado possa fazer valer o direito da liberdade religiosa, é condição irrenunciável que atue sob a lógica e os preceitos da laicidade. Em outras palavras, sem adotar ou favorecer qualquer confissão religiosa e, concomitantemente, sem exercer perseguição ou opressão contra qualquer expressão da religiosidade humana, compete ao Estado, via políticas públicas, zelar pelo direito de seus cidadãos manifestarem – ou não – alguma forma de fé.

Ainda dentro dessa interface com a religiosidade, nos confrontamos com os perigos do fundamentalismo religioso. cremos que resida nessa forma de fundamentalismo uma das maiores ameaças ao conjunto de direitos conquistados em nosso Estado. Por fundamentalismo religioso entendemos, conforme trabalhado por Funari e Vasconcelos (2008), a postura de “defesa da verdade religiosa contra o que é percebido como perigos da Modernidade, como o caráter histórico e subjetivo da fé, assim como pela aversão ao socialismo e a busca da recuperação da base religiosa da sociedade”¹⁶. Extrapolando os limites para a expressão religiosa, o fundamentalismo aponta para uma agenda de severos riscos ao conjunto de garantias e direitos. Nessa agenda encontramos o fenômeno da insurgência e do crescimento de uma bancada evangélica no Congresso Nacional e nos legislativos estaduais e municipais.

Numa leitura rasa do jogo democrático, atuam alinhadas a outras bancadas que seguem o mesmo ideário antiprogredista (como as bancadas da Bala/Segurança Pública), contra direitos já constituídos. Entre outras pautas temos os ataques traduzidos em discursos por maior punitivismo/populismo penal (incluindo aqui as propostas de redução da maioria penal e/ou aumento do tempo de internação em medidas socioeducativas de restrição de

15 Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm>. Acesso em: jun. 2015.

16 FUNARI, P.; VASCONCELLOS, P. L. *Fundamentalismos. Matrizes, presenças e inquietações*. São Paulo: Paulinas, 2008. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv3_2009/r_funari.htm>. Acesso em: jun. 2015.

liberdade), fomento à guerra contra as drogas (culminando tanto no aumento dos índices de encarceramento em massa como naqueles que apontam para os excessos do Estado – como o crescimento dos índices de letalidade, sobremaneira contra os jovens negros de nossas periferias, envolvendo a ação das forças de segurança pública). Isso sem falar no ataque aos segmentos de nossas populações tidas como em ‘estado de pecado’ (homossexuais, populações tradicionais – indígenas e quilombolas, além dos coletivos adeptos de religiões de matriz africana).

À GUIA DE UMA CONCLUSÃO

Caminhando para alguns pontos de conclusão, cremos que a expressão – ou não – de uma confissão religiosa constitua parte do elenco de direitos fundamentais da pessoa humana. Nesse sentido, compete ao Estado, via políticas públicas, zelar pelo gozo desse direito, garanti-lo. A ação do Estado deve ocorrer de forma laica, sem confessar ou favorecer e, concomitantemente, sem perseguir ou oprimir qualquer forma de expressão da fé. Enquanto aspecto constituinte da subjetividade humana, a religiosidade poderá ser considerada pelo/a profissional da Psicologia e trazida espontaneamente por nossos/as usuários/as. No entanto, isso não pode se traduzir no exercício profissional balizado em religião. A Psicologia, ciência e profissão, deve se pautar teórica, técnica e metodologicamente em pesquisas, práticas e evidências científicas construídas com rigor e validadas por instâncias do campo da pesquisa e da regulação pública. Entre os perigos que enfrentamos, o fundamentalismo religioso apresenta grande capilaridade como instrumento de alinhamento das forças antiprogressistas numa agenda de recrudescimento do punitivismo/populismo penal, negação e supressão de direitos já conquistados. Cabe, portanto, às/aos profissionais da Psicologia, cidadãs/ãos de nossa nação, um agir profissional criterioso e crítico, pautado pelo correto exercício profissional, alinhado aos princípios éticos e democráticos da promoção de nossa ciência e profissão, com vistas a proteger a dignidade das pessoas.

*OS ARTIGOS QUE SE SEGUEM
FORAM PRODUZIDOS PARA
OS GRUPOS DE TRABALHO
DO SEMINÁRIO PSICOLOGIA,
RELIGIÃO E DIREITOS HUMANOS*



RELIGIÃO, RELIGIOSIDADE E ESPIRITUALIDADE NA EDUCAÇÃO BÁSICA: REVISITANDO CONCEITOS NO ÂMBITO DA FORMAÇÃO HUMANA

Maria Dalva de Oliveira Araujo¹

RESUMO

O artigo “Religião, religiosidade e espiritualidade na Educação Básica: revisitando conceitos no âmbito da formação humana” traz reflexões sobre esses conceitos focando o Ensino Religioso (ER) como componente curricular. Trata-se de um recorte da dissertação “Ensino religioso como aporte da formação humana: percepção de estudantes do Ensino Fundamental”, do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões (PPGCR) da UFPB. A pesquisa qualitativa investigou 41 (quarenta e um) estudantes do 7º ano do Ensino Fundamental de uma escola pública em Campina Grande/PB sobre a importância do ER na escola e em suas vidas. Foi utilizado um questionário semiestruturado, e a análise do conteúdo das respostas foi alicerçada em estudos de várias áreas do conhecimento, destacando-se, neste trabalho, a Psicologia e a Filosofia. As respostas obtidas revelaram que a maioria dos estudantes ainda associa o ER com a aula de religião, distanciando-se do não proselitismo e da perspectiva da formação humana em suas múltiplas dimensões. Entretanto, uma minoria demonstrou a relação das aulas de ER com outras dimensões do “ser” humano, aparentemente com a espiritualidade. Em face disso, o objetivo é contribuir com algumas reflexões, embora sucintas, acerca dos conceitos de *religião*, *religiosidade* e *espiritualidade* na Educação Básica enquanto integrante da formação humana, considerando possíveis contribuições do ER.

PALAVRAS-CHAVE: religião; religiosidade; espiritualidade; ensino religioso; formação humana.

1 Pedagoga e Mestre em Ciências das Religiões – UFPB. João Pessoa/PB. E-mail: omariadalva@gmail.com

INTRODUÇÃO

Este texto traz algumas reflexões acerca do contexto da formação humana considerando o Ensino Religioso (ER) no currículo da Educação Básica. Trata-se de um recorte da dissertação “Ensino religioso como aporte da formação humana: percepção de estudantes do Ensino Fundamental”, do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões (PPGCR) da UFPB, um estudo qualiquantitativo que investigou a opinião de 41 (quarenta e um) estudantes do 7o ano do Ensino Fundamental de uma escola pública em Campina Grande/PB sobre a importância do ER na escola e em suas vidas, por meio de um questionário semiestruturado, cujas respostas foram analisadas considerando seu conteúdo.

As reflexões foram alicerçadas em estudos nas áreas de Psicologia, Filosofia, Biologia, Pedagogia, entre outras. Neste artigo são destacadas as contribuições da Psicologia (PINTO, 2009) e da Filosofia (BOFF, 2001). O objetivo é ampliar a reflexão acerca de “Religião, religiosidade e espiritualidade na Educação Básica, revisitando conceitos no âmbito da formação humana”, de modo que se possa aproximar do ER no contexto educacional de um país laico.

RELIGIÃO, RELIGIOSIDADE E ESPIRITUALIDADE NA EDUCAÇÃO BÁSICA: REVISITANDO CONCEITOS NO ÂMBITO DA FORMAÇÃO HUMANA

A religião aparece como um fenômeno marcante no contexto histórico, especialmente nas relações com o Estado e, conseqüentemente, com a educação. Em decorrência disso, o ER como componente curricular da Educação Básica (BRASIL, 2013: p. 67-8) envolve questões relacionadas às dimensões da formação humana, exigindo revisar o conceito de *religião* e associando-o aos de *religiosidade* e *espiritualidade*.

Alguns autores distinguem esses termos buscando aproximá-los das dimensões humanas. Pinto (2009) distingue *religiosidade* e *espiritualidade* com aporte das Psicologias da Personalidade, do Desenvolvimento e da Religião, associando ao conceito de *religião*. Na Psicologia da Personalidade, o ser humano é tratado enquanto pessoa como um todo e com diferenças individuais, cujo comportamento é compreendido por meio do modo como cada um funciona na interação dos vários aspectos que o compõem. O ser humano é tratado como um ser “animobiopsicocultural”, constituído pela articulação de três níveis: o corporal, o psíquico e o espiritual. Embora este “ser” conviva em uma cultura que é configurada social, geográfica e historicamente, constituindo um campo que “configura o ser humano”, não implica afirmar que o determina:

Com isso, estou dizendo que há alguns dados que são estruturais na personalidade de cada pessoa, dados esses que são entrelaçados por uma certa intencionalidade na composição do sujeito humano. [...] Nesse modo de pensar a corporeidade está especialmente representada pelas disposições genéticas e pela sexualidade, compondo, com a intencionalidade, o corpo vivo; o psiquismo está especialmente presente na possibilidade de se lidar com as emoções e os sentimentos, compondo a apropriação da realidade e o senso de identidade; a espiritualidade está especialmente presente na possibilidade da hierarquização dos valores, nas decisões, na reflexão

profunda sobre a existência e, fundamentalmente, na possibilidade – eu diria até na necessidade – que tem o ser humano de tecer um sentido para sua vida, de ter um bom motivo para continuar vivendo. (PINTO, 2009: p. 70-1)

Para este autor, a personalidade humana, de um lado, envolve estabilidade, persistência, constância e, de outro, plasticidade, alterações na trajetória de vida com base nas experiências, constituindo um sistema complexo e dinâmico que pode ser percebido e estudado a partir do comportamento. Tanto a estrutura quanto o processo são importantes no sistema/personalidade, e quanto mais interação entre ambos, maior a possibilidade de uma pessoa saudável na óptica psicológica. A espiritualidade é inerente ao ser humano, enquanto a religiosidade não é, pois:

[...] uma vez que se há pessoas “arreligiosas”, não é possível uma pessoa não espiritual. Se a espiritualidade é parte integrante da personalidade, a religiosidade é parte acessória, embora importante para a maioria das pessoas, especialmente, mas não unicamente, por ser precioso meio de inserção comunitária e cultural. (PINTO, 2009: p. 72)

Essa citação revela a religiosidade como um aspecto cultural não isolado da espiritualidade na medida em que experiências de profundo sentido espiritual podem conter respaldo religioso. Assim, a espiritualidade pode ser definida como um conjunto de vivências que possibilitam mudanças interiores no sentido da melhor integração da pessoa consigo mesmo e com os outros, implicando a inter-relação com valores e significados resultantes da capacidade imanente do espírito de concretizar a experiência da profundidade, da apreensão do símbolo, de se conduzir na vida encontrando um sentido. Assim, a espiritualidade está presente na vida de cada pessoa expressando o sentido do que se é e se vive de fato, mas pode ser cultivada ou não, e a religião pode ser uma das possibilidades desse cultivo. De outro lado, ao constituir potencial humano de mergulhar em si mesmo, não tem, necessariamente, relação direta com a religião.

Já o termo *religiosidade* envolve a relação do ser humano com um transcendente e pode ser entendido como uma experiência pessoal e única da religião. Pode revelar uma manifestação da espiritualidade, embora não a única, pois

do mesmo modo que há pessoas de intensa religiosidade e pouca espiritualidade, há pessoas de nenhuma religiosidade, como um ateu ou um agnóstico, por exemplo, que podem manifestar uma intensa espiritualidade. (PINTO, 2009: p. 74)

Assim, enquanto a religiosidade envolve uma relação com o transcendente, a espiritualidade indica uma referência ao sentido; o encontro das duas coloca o ser humano diante do questionamento sobre o sentido último da existência. Nesse encontro, enquanto a religiosidade busca com maior intensidade o sentido além-vida, na espiritualidade a busca de sentido para a existência se dá na própria existência. Porém, o autor adverte que esse encontro

pode não significar um crescimento, pois a primeira tanto pode representar uma fonte de força como de alienação, de fuga do espiritual, de superficialidade existencial. Quanto ao termo *religião*, sua institucionalização é posterior à espiritualidade e pode representar (ou não) uma manifestação dela. Para Pinto:

a religião é um sistema de orientação e um objeto de devoção; os símbolos religiosos evocam sentimentos de reverência e de admiração, além de estarem, em geral, associados a um ritual; na religião, encontramos também sentimentos, atos e experiências humanas em relação ao que se considera sagrado. No grande espectro de definições que podem ser levantadas para se entender o que é religião, encontrar-se-ão alguns elementos comuns, como a presença de mitos (especialmente mitos de origem e de fim), de ritos, de símbolos, da cultura e da congregação social de pessoas, além da associação que a religião pode ter com a espiritualidade, sem esquecer das normas morais sobre como lidar com a vida, com o mundo e com as pessoas. (PINTO, 2009: p. 74)

Nessa perspectiva, a religião parece estar ligada com questões externas ao indivíduo, a exemplo das normas morais que são estabelecidas socialmente, mas sua face subjetiva pode ser entendida como religiosidade. Pode também representar uma das formas de expressão da espiritualidade. Todavia, podem existir pessoas de religiosidade intensa e de pouca (ou nenhuma) espiritualidade, bem como pessoas de nenhuma religiosidade que podem manifestar uma profunda espiritualidade.

A espiritualidade busca o sentido para a existência na própria existência, e não no sentido último, como é o caso da religiosidade, que tanto pode revelar uma fonte de força como um esconderijo para a fraqueza das pessoas. Portanto, a maneira como a religiosidade é vivenciada poderá obscurecer ou esconder a espiritualidade, como os idólatras, os fanáticos religiosos, as pessoas que não conseguem sequer criticar sua religião, “assim como é o caso das pessoas que não participam comunitária ou ecologicamente do mundo” (PINTO, 2009: p. 75).

Boff reafirma essa distinção e inter-relação referenciando o Dalai Lama, que declara: “Julgo que religião esteja relacionada com a crença no direito à salvação pregada por qualquer tradição de fé [...]. Associados a isso estão ensinamentos ou dogmas religiosos, rituais, orações e assim por diante” (BOFF, 2001: p. 21). Nesse sentido, a religião parece estar centrada num interesse individual, como a garantia da salvação associada à obediência a determinado código de conduta. Elas são construções do ser humano que, ao se tornarem instituições detentoras de poder, substantivadas como um fim em si próprias, acabam perdendo sua essência – que é a espiritualidade – e enfraquecendo. Portanto:

ao invés de pastores que se colocam no meio do povo, geram autoridades eclesiásticas, acima do povo e de costas para ele. Não querem fiéis criativos, mas obedientes; não propiciam a maturidade da fé, mas o infantilismo da subserviência. O resultado é a mediocridade, a acomodação, o vazio de profetas e mártires e o emudecimento da palavra inspiradora de novo ânimo e de nova vida. As instituições religiosas podem tornar-se, com seus dogmas, ritos e morais, o túmulo do Deus vivo. (BOFF, 2001: p. 29)

Nessa relação de dominação as instituições religiosas procuram atrair o maior número de fiéis, firmando uma relação de competitividade e um distanciamento da espiritualidade. O protagonismo humano nas questões da religiosidade em vez de adesão passiva a doutrinas é ressaltado por Boff (2001: p. 46), ao declarar como o Dalai Lama define a melhor religião: “é aquela que te faz melhor”. Essa definição indica o interior do ser humano, o desenvolvimento de sentimentos positivos que sejam materializados em ações facilitadoras do bem comum. Nesse sentido, os autores concordam que a espiritualidade está ligada a qualidades intrínsecas do ser humano, pressupondo seu protagonismo na construção do mundo, a começar pela construção do Eu com o suporte do outro e de tudo o que é indispensável à sobrevivência. Isso parece consistir em um campo de atuação propício do ER no contexto da formação humana.

CONCLUSÃO

Os conceitos de *religião*, *religiosidade* e *espiritualidade* são considerados distintos, embora possam se inter-relacionar. A espiritualidade é apresentada como intrínseca ao ser humano; sustentá-la na fé poderá consistir em fé na vida, no significado da presença de cada pessoa em sua circunstancialidade histórica, física e cultural, “fé na riqueza que a vida de cada pessoa representa para a totalidade. É essa fé que abre o coração para o amor, para o compartilhamento, para os encontros com mais profundidade” (PINTO, 2009: p. 78). Isso demonstra a impossibilidade de concluir o assunto no âmbito do ER, que, ao tratar a questão da religião isoladamente, reflete uma visão reduzida da formação humana. Repensar as práticas, buscando aporte em outros campos do conhecimento, como a Psicologia, por exemplo, pode representar uma maneira de contribuir para a formação do ser humano e melhorar sua atuação no mundo.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, M. D. O. **Ensino Religioso como aporte da formação humana: percepção de estudantes do Ensino Fundamental**. 2014. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, Paraíba.
- BOFF, L. **Espiritualidade: um caminho de transformação**. Rio de Janeiro: Sextante, 2001.
- BRASIL. **Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais da Educação Básica**. Brasília, DF: MEC/SEB/DICEI, 2013.
- PINTO, E. B. Espiritualidade e religiosidade: articulações. **Revista de Estudos da Religião**, 68-83, 2009.

ENCONTROS E DESENCONTROS DA PSICOLOGIA E RELIGIÃO: COMO ACOLHER A RELIGIOSIDADE E A ESPIRITUALIDADE NA CLÍNICA PSICOLÓGICA

Maria Inês Aubert¹

RESUMO

Encontros e desencontros da Psicologia e religião: como acolher a religiosidade e a espiritualidade na clínica psicológica?

Mostro neste trabalho a necessidade de acolhimento, pelo psicólogo, das vivências religiosas trazidas pelo paciente como material legítimo a ser usado no processo terapêutico, para que não se percam dados significativos da compreensão da natureza humana apontadores do desenvolvimento da personalidade. Apresento aspectos que dificultam o acolhimento, como a própria formação do psicólogo e ainda o preconceito de muitos profissionais de agregar ao trabalho clínico informações de outros campos, em especial do religioso. Utilizo-me da definição de acolher como “dar crédito, receber, dar ouvidos, abrigar, aceitar”. Curiosamente, também é “recolher-se”. Então, é ao acolher as manifestações da religiosidade e da espiritualidade, buscando entender quais sentido e função elas têm na vida da pessoa que a Psicologia promove um encontro com a religião; os desencontros ocorrem quando o profissional tenta explicar a fé como uma variante ou componente psicológico, ou quando despreza esse componente (religiosidade ou espiritualidade), deixando de acolhê-lo, por não considerá-lo parte da natureza humana ou do todo psicológico da pessoa. Embora a literatura aponte muitos estudiosos da interface Psicologia-religião e da Psicologia da Religião, utilizo-me das concepções de Vergote e Paiva. Vergote afirma que Psicologia da Religião analisa os fenômenos religiosos, e não o objeto da crença de cada um, tendo como finalidade descobrir as estruturas e os fatores humanos sobre os quais se fundamenta a atitude religiosa. Paiva aponta, em um texto, a Psicologia como sendo provida de espiritualidade; em outro, mostra que das duas partes envolvidas na “busca de Deus” (Deus e o homem que o busca), a Psicologia oferece uma contribuição imprescindível por ser de sua competência descrever e investigar “a dinâmica e a estrutura de uma das duas partes envolvidas, a saber, o homem”. Como conclusão, mostro que as análises dos textos citados apontam a contribuição e a responsabilidade de todos os que estão envolvidos com a Psicologia, para que haja o encontro entre Psicologia e religião.

PALAVRAS-CHAVE: Acolhimento, experiência religiosa, Psicologia da Religião, religiosidade, espiritualidade.

1 Doutora em Psicologia Clínica – CRP-06/990. Pesquisadora do LapsiRel, USP, São Paulo-SP. E-mail: mariaines_aubert@yahoo.com.br

APRESENTAÇÃO DO TEMA

Há vinte anos, pesquiso a interface Psicologia-religião, tanto por meio da leitura de teóricos que permitem essa abertura, como de atendimentos (na clínica psicológica) de casos que apontam a necessidade e até mesmo a urgência, para algumas pessoas, do compartilhamento e do acolhimento de suas experiências religiosas como elementos perfeitamente pertinentes ao processo terapêutico.

Iniciei minha pesquisa no Mestrado em Psicologia Clínica na PUC de São Paulo em 1995, ano em que, sob a coordenação da Profa. Marília Ancona-Lopez, foi incluído nessa área o estudo da interface Psicologia-religião. Apresentei a dissertação “A experiência da oração acolhida na clínica psicológica” em 1998. Em seguida, também na PUC, iniciei o doutorado tendo como orientador o Prof. Gilberto Safra; em 2004, defendi a tese “A religiosidade humana: velamento e desvelamento – uma visão a partir da clínica winnicotiana”. Já como doutora, fui aceita no Laboratório de Psicologia da Religião (LapsiRel), grupo de pesquisa da USP de São Paulo, sob a coordenação do Prof. Geraldo José de Paiva, no qual continuei como pesquisadora. Nesse grupo pude estudar, de forma mais ampla, autores das mais variadas formações que me permitiram refletir e dar sequência à pesquisa e prática nesse campo.

Em 2013, fundamentada na minha experiência clínica e nas pesquisas realizadas no mestrado e no doutorado, publiquei o livro *Psicologia & Religiosidade – O acolhimento da experiência religiosa, a oração, na clínica psicológica*, como uma contribuição aos profissionais da área clínica e outros interessados pelo tema, para ampliar a compreensão sobre “a importância da experiência religiosa, pois esta, portando uma função e um sentido na vida das pessoas, precisa ser integrada na vivência total do ser humano para que ele se apresente completo e único” (AUBERT, 2013: p. 7).

INTRODUÇÃO

Após nomear meu trabalho, dei-me conta de que o título aponta não para um, mas para dois temas. O primeiro trata da Psicologia e Religião, tema amplo que tem sido objeto de muitas discussões e articulações nas últimas décadas; o segundo, acolhimento da religiosidade e da espiritualidade na clínica psicológica, aponta para algumas especificidades, tais como:

- a formação do psicólogo, pois os cursos de Psicologia no Brasil não oferecem uma disciplina que o ajude a lidar com tais componentes;
- o preconceito de muitos profissionais de agregar ao trabalho clínico informações de outros campos, em especial o religioso;
- o uso de terminologia adequada que exige conceituações, como o que é *religiosidade*, o que é *espiritualidade*.

Mesmo ciente de que um pequeno texto como este poderia não dar conta de agregar dois temas aparentemente distintos, resolvi aceitar o desafio e transformei a frase afirmativa que havia colocado inicialmente – “o acolhimento...”

– em uma frase interrogativa – “Como acolher...?”. Essa troca foi feita para ressaltar o fato de que a pesquisa do acolhimento das vivências e experiências religiosas e da espiritualidade do paciente não está finalizada, mas em processo, demandando sempre um questionamento.

Conforme escrevi em minha dissertação de mestrado, “A experiência da oração acolhida na clínica psicológica”, a experiência religiosa pessoal foi deixada de lado nos ambientes acadêmicos enquanto tema de estudo e pesquisa. Porém, nos tempos atuais,

os relatos dos pacientes apontam a aderência a uma multiplicidade de religiões e a uma diversidade de práticas religiosas [...]. Mas, devido ao fato de que a maioria das práticas religiosas usualmente é considerada nos meios científicos apenas uma manifestação cultural e coletiva de fundo irracional, a experiência religiosa pessoal foi deixada de lado nos ambientes acadêmicos, enquanto tema de estudo e pesquisa. Da mesma forma, foram relegados os sentimentos religiosos e com eles, outros aspectos importantes da vida humana (AUBERT, 1998: p. 1-2).

Resgatar essa experiência religiosa pessoal tornou-se um grande desafio, tomado como uma forma de ampliar o horizonte terapêutico na compreensão dos processos emocionais dos pacientes, de modo a conduzi-los na busca do sentido do que faz a vida valer a pena de ser vivida (AUBERT, 2013: p. 10).

Além disso, a constatação de algumas formas de surgimento da religiosidade levou-me a afirmar que recusar o acolhimento e a elaboração da religiosidade significaria “perder dados significativos da compreensão da natureza humana, apontadores do desenvolvimento da personalidade e da evolução do *self* dos pacientes”. (AUBERT, 2004: p. 2).

ENCONTROS E DESENCONTROS DA PSICOLOGIA E DA RELIGIÃO

O que entendo por *acolhimento* está bem expresso na definição: “acolher é dar crédito, receber, dar ouvidos, abrigar, aceitar”. Curiosamente, também é “recolher-se” (HOLANDA FERREIRA, 1995: p. 11). De fato, o terapeuta necessita recolher seus julgamentos, suas teorias e suposições, enfim, recolher-se, abrindo espaço para as colocações e queixas do paciente que busca um desenvolvimento pleno. Em se tratando de experiência religiosa, o acolhimento desvela conteúdos importantes da subjetividade envolvidos em tal vivência, e a busca deve ser a de procurar compreender quais são o sentido e a função que a religiosidade e a espiritualidade têm na vida da pessoa. Dessa forma, a análise do material acolhido no processo terapêutico deve estar voltada para o sentido e a importância que elas têm na vida da pessoa, não implicando validar ou não o objeto da crença. Assim, é possível, na prática clínica, lidar com essas formas de vivências sem abandonar a vertente psicológica: esse é o ponto onde ocorre o encontro entre Psicologia e religião.

De outro lado, os desencontros entre Psicologia e religião se dão quando o profissional tenta direcionar o paciente para determinada religião, quando tenta explicar a fé como uma variante ou componente psicológico, ou quando despreza

esse componente (religiosidade ou espiritualidade), deixando de acolhê-lo por não considerá-lo como parte da natureza humana ou do todo psicológico da pessoa.

Para fundamentar o posicionamento do encontro da Psicologia com a religião neste trabalho, farei referência a Antoine Vergote e Geraldo de Paiva, ambos da Psicologia da Religião, embora a literatura contemple muitos autores internacionais e nacionais estudiosos da interface Psicologia-religião e da Psicologia da Religião. Diversas afirmações de Vergote colaboraram para a fundamentação do meu trabalho, tais como: “Tendo delimitado a religião como seu assunto, a Psicologia não pesquisa aquilo que é a essência da religião, como foi a intenção meio filosófica e meio psicológica de James” (VERGOTE, 1993: p. 75), deixando claro que “como ciência positiva, a Psicologia da Religião não se pronuncia sobre a verdade religiosa em si” (VERGOTE, 1969: p. 15), isto é, não tem competência para explicar a religião, negar ou confirmar a crença. A Psicologia da Religião “observa, descreve, analisa os fenômenos religiosos enquanto objetos e conteúdos da consciência e dos comportamentos” (VERGOTE, 1969: p. 15), ou seja, analisa os fenômenos religiosos, e não o objeto da crença de cada um, tendo como finalidade descobrir as estruturas e os fatores humanos nos quais se fundamenta a atitude religiosa.

Quanto a Paiva, dois textos ampliam o olhar sobre a própria Psicologia: em “Espiritualidade na Psicologia e Psicologia na Espiritualidade”, ele aponta a Psicologia como provida de espiritualidade:

Se, com efeito, a realização do potencial humano e a necessidade de autorrealização forem entendidas como o empenho em fazer desabrochar na pessoa o que de melhor existe em sua capacidade, que inclui a comunhão com o outro e com o universo, é forçoso reconhecer nesse empenho uma libertação do aqui e agora, do imediato, do concreto material, em direção a uma abrangência maior, cognitiva e afetiva, das relações humanas. A isso eu não hesitaria em dar o nome de espiritualidade. (PAIVA, 2005: p. 8)

No segundo texto, “Psicologia e senso religioso – modalidades do desejo”, ele afirma que a Psicologia fornece uma contribuição imprescindível ao debate em questão (necessidade ou desejo), pois “descreve e investiga a dinâmica e a estrutura de uma das duas partes envolvidas na ‘busca de Deus’, a saber, o homem”. (PAIVA, 2001: p. 71)

CONCLUSÃO

As análises dos textos citados mostram, a meu ver, a contribuição e também a responsabilidade de todos os que estão envolvidos com a Psicologia, para que haja o encontro entre Psicologia e religião. Fica, assim, o convite para a reflexão: Nesse campo da Psicologia, o que somos, o que fazemos e como fazemos?

REFERÊNCIAS

- AUBERT, M. I. **Psicologia & Religiosidade – o acolhimento da experiência religiosa na clínica psicológica**. São Paulo: Edição do Autor, 2013.
- _____. **A experiência da oração acolhida na clínica psicológica**. 1998. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, Psicologia Clínica.
- _____. **A religiosidade humana: velamento e desvelamento – uma visão a partir da clínica winnicottiana**. 2004. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, Psicologia Clínica.
- HOLANDA FERREIRA, A. B. [1988] **Dicionário Aurélio Básico da Língua Portuguesa**. São Paulo: Nova Fronteira/Folha de S.Paulo, 1995.
- PAIVA, Geraldo José. Espiritualidade na psicologia e psicologia na espiritualidade. **Revista Magis – Cadernos de Fé e Cultura**, 47, jul. 2005.
- _____. Psicologia e senso religioso – modalidades do desejo. In: **Entre Necessidade e desejo: diálogos da Psicologia com a religião**. São Paulo: Loyola, 2001.
- VERGOTE, Antoine. What the Psychology of Religion is and What it is Not. **The International Journal for the Psychology of Religion**, 3(2):73-86, 1993.
- _____. **Psicologia Religiosa**. Madri: Taurus Ediciones, 1969.

CRENÇA E RESGATE DA IDENTIDADE: UMA VIVÊNCIA NA CLÍNICA ESCOLA DE PSICOLOGIA

*José Jorge de Moraes Zacharias¹
Renata Muccillo Gonçalves Tonini²*

RESUMO

Este trabalho apresenta uma experiência de atendimento em psicoterapia de adulto na graduação em Psicologia de um centro universitário na cidade de São Paulo, no qual o resgate da identidade da cliente em atendimento foi promovido pelo reencontro com suas crenças religiosas e, portanto, com o conjunto de imagens e conteúdos subjetivos que constituíam sua identidade como pessoa e indivíduo nas relações sociais mais amplas. A orientação teórica desse atendimento deu-se na abordagem analítica que privilegia os aspectos subjetivos inerentes à queixa apresentada pelo cliente, em busca da compreensão mais aprofundada dos sintomas apresentados. Esse atendimento na clínica-escola se desenvolveu em 12 sessões de psicoterapia individual. A cliente em questão chegou com a queixa inicial de possíveis doenças não identificadas mesmo após vários exames médicos, cansaço e tristeza, advindas de experiências de perdas e abandonos (*sic*); na ocasião ela estava com mais de 70 anos de idade. No desenrolar do atendimento terapêutico, percebeu-se que a dimensão religiosa tinha grande importância para a cliente, enquanto elemento de afirmação pessoal e identidade, uma vez que já na infância fora iniciada no candomblé. Com base nos pressupostos da Psicologia Analítica, elementos simbólicos da tradição religiosa da cliente foram introduzidos no contexto do atendimento para amplificar possibilidades de associação. A vivência religiosa da cliente foi explorada e percebeu-se que brotavam entusiasmo e alegria quando o tema era tratado. De outro lado,

167

- 1 *Psicólogo, doutor em psicologia social, CRP-06/16104, docente na Unipaulistana e analista didata da Associação Junguiana do Brasil e International Association for Analytical Psychology, São Paulo, SP, E-mail: zacharias@terra.com.br.*
- 2 *Psicóloga, CRP-06/109322, E-mail: tonini32@gmail.com*

relatos da experiência familiar da cliente apontaram para seu afastamento da religião em razão de se submeter ao antagonismo religioso da filha e do cunhado, que não admitiam sua religião, pois, em virtude da idade, a cliente passara a residir na casa deles. Uma das representações desses elementos (imagens) foi introduzida no contexto terapêutico como imagem de amplificação. No contexto da abordagem analítica, imagens e símbolos constituem um meio importante de acesso aos conteúdos inconscientes reprimidos. Optou-se pela figura do Orixá Ogum, símbolo indicado pela cliente como seu Orixá de cabeça, o que em um olhar analítico corresponde ao mito pessoal que dá sentido e significado à identidade pessoal. A vivência e as associações realizadas com base na imagem conduziram a um reencontro do sentido religioso pela cliente, que, a partir desse momento, readquiriu autonomia pessoal, reestruturando as relações familiares antes opressivas e reatando relações com antigas amizades de antigas comunidades, retomando suas atividades na escola de samba e no terreiro. Esse reencontro de sua subjetividade e a retomada dos aspectos subjetivos que a definiam como pessoa nas relações sociais e intrapsíquicas promoveram, além do resgate e respeito a sua forma de ser e crer, o desaparecimento de muitos sintomas físicos apresentados, provavelmente de origem psicossomática.

PALAVRAS-CHAVE: Psicoterapia; religião; Orixá; subjetividade; Psicologia Analítica.

A Psicologia Analítica dedica especial interesse às questões relacionadas com as religiões e a religiosidade pessoal, em virtude de esses sistemas e de a experiência pessoal apresentarem conteúdos simbólicos e míticos da ancestralidade cultural que, desde tempos antigos, apresentam modelos e estruturas de compreensão das relações do indivíduo com o mundo e consigo mesmo. As imagens e os símbolos religiosos, bem como as mitologias fundantes das religiões, propõem um arcabouço para as experiências pessoais, criando e fortalecendo a identidade pessoal e o sentido de pertença grupal, conferindo significado mais amplo a existência (JUNG, 2009).

A maior parte da produção científica em Psicologia Analítica, por sua origem europeia e norte-americana, privilegia a mitologia greco-romana e o sistema judaico-cristão, seus símbolos e mitos. No contexto brasileiro, há que se construir o diálogo entre o saber analítico e os mitos e símbolos constituintes de nossa cultura, alicerçado na história dos povos que constituem nossa sociedade, e a compreensão da vivência religiosa é um caminho fundamental para esse diálogo (ZACHARIAS, 1998).

Este trabalho tem como objetivo apresentar uma experiência-ação desenvolvida no atendimento social da clínica escola de Psicologia em uma universidade na cidade de São Paulo, na qual a questão da identidade perdida e suas consequências foram trabalhadas tendo como base a compreensão da questão religiosa como geradora e fator de significado para a identidade da cliente atendida.

A cliente foco desse atendimento era uma senhora negra de mais de 70 anos, que chegou com indicação médica por possíveis estados depressivos. Ela apresentava aspecto físico de poucos cuidados pessoais, baixo tônus muscular e uma pasta com vários exames médicos e encaminhamentos. A queixa inicial relatada era de doença generalizada, provavelmente de origem psicossomática, mas não específica, de abandono familiar, mágoas, tristezas que foram se acumulando ao longo dos anos de sua vida. Era mãe, avó e bisavó. Na época do atendimento, estava residindo com a filha mais velha e o genro. Casou-se cedo, mas, após o nascimento dos filhos, ficou viúva, cuidando dos filhos com a ajuda de outras pessoas, pois sempre trabalhou como doméstica.

A estagiária que a atendia sob nossa supervisão clínica notou que a cliente sempre usava um colar (fio de contas) identificado como objeto sagrado nas religiões de matriz africana. A partir disso, foi sugerido para a estagiária que levantasse a questão de sua religiosidade, tema que foi introduzido no atendimento.

Quando a questão surgiu, a cliente afirmou ser seguidora do candomblé e iniciou uma extensa narrativa sobre sua atividade religiosa. Era *ekédi*, um cargo com muitas responsabilidades dentro da religião. Era dela a função de zelar, acompanhar, dançar, cuidar das roupas e apetrechos do Orixá da casa, além dos demais Orixás, dos filhos e até mesmo dos visitantes (PRANDI, 2001). Afirmou ser filha do Orixá Ogum, cuja mitologia o identifica com a figura do guerreiro, do combatente e impetuoso Orixá africano.

Enquanto narrava sua vivência na religião, da qual participava desde menina, seu rosto se iluminou; falava de modo vívido, animado e entusiasmado das questões de sua devoção, como se há muito tempo não falasse sobre isso. A oposição entre a postura da cliente quando chegou para atendimento e falava de suas dores e tristezas e sua postura nas narrativas sobre a prática religiosa ficou muito evidente, dando indícios de onde sua energia psíquica estava recolhida (JUNG, 1987).

Jung sempre se preocupou com o crescente afastamento do homem do universo simbólico-religioso e mitológico. Esses símbolos, plenos de paradoxos e contradições, que conferem forma aos sofrimentos e às alegrias humanas, canalizariam a energia psíquica em um nível individual e coletivo, viabilizaria o contato com a realidade psíquica, conferindo mais sentido à existência (JUNG, 2009).

A cliente informou que realizava trabalhos espirituais em sua antiga casa e, como teve que sair da moradia por problemas financeiros, foi residir com a filha casada. Com isso, teve de se desfazer de seus objetos sagrados, pois a filha e o genro não queriam qualquer referência da religião em sua casa, impedindo-a

de ter objetos e praticar pequenos rituais. Essa interdição da filha e do genro a sua expressão religiosa provocou a perda de contato com o núcleo energético de significados e subjetividades que davam identidade pessoal e sentido à vida da cliente, levando-a a sucumbir às dores da alma, que se expressavam no corpo.

Em um dos atendimentos, foi proposto um exercício onde foi oferecida à cliente uma folha impressa com várias qualidades do Orixá Ogum. Pediu-se que ela dissesse com quem identificava tais palavras. Logo que as leu, ela disse que lembravam muito ela mesma, justificando que tanto as qualidades (força, coragem, confiança, guerreiro, lutador) como os defeitos (teimosia, intolerância, força bruta, desconfiança) faziam parte de sua personalidade. Então, a cliente recebeu outra folha com uma imagem impressa do Orixá Ogum. Nesse momento, seu sorriso foi enorme e a emoção a tomou até as lágrimas, em uma catarse plena de sentimentos de alegria e forte emoção. Ajoelhou-se diante da figura impressa e saudou, em *yorubá*, a divindade ali retratada. Assim passou alguns minutos e, depois, disse que a alegria daquele dia era imensa. Em seguida conseguiu verbalizar a tristeza que teve ao precisar despachar no mar seus objetos ritualísticos e de como a falta de sua prática religiosa, de sua devoção e de sua identidade como *ekédi* lhe trouxera sofrimento ao longo dos anos. Ao final da sessão, disse que havia tomado a decisão de retornar à religião. Podemos dizer que o símbolo religioso apresentou-se como continente e conteúdo de sua identidade mais significativa e profunda, trazendo a energia psíquica recalcada em seu inconsciente e, com ela, a representação subjetiva do lugar dessa cliente no mundo e sua identidade pessoal.

A partir dessa sessão, o conteúdo simbólico mais profundo aflorou, possibilitando a transformação da consciência da cliente. Na sessão seguinte, ela não compareceu, fato que preocupou a estagiária. No entanto, a Psicologia Analítica aponta que devemos ter confiança no processo interno do cliente, pois é ele que faz seu processo de integração psíquica, e não o terapeuta. E estávamos certos em deixar, naquele momento, que o processo se desenrolasse. E foi após isso que tudo ficou diferente. Ao voltar para o atendimento, a cliente relatou que perdeu a hora da sessão porque foi se encontrar com antigas amigas e ficou com elas em sua escola de samba, que havia muito não frequentava, até tarde da noite. Relatou que conversou seriamente com a filha e o genro, dizendo que se a queriam na casa deveriam dar a ela a liberdade de ter em seu quarto seus objetos sagrados e sua devoção, o que eles aceitaram. Nas sessões seguintes, não se queixou mais de dores nem da família. Voltou a procurar amigos antigos, que não via há anos, e foi em busca de seu resgate principal: encontrou uma roça de candomblé, onde voltou a frequentar os rituais de sua religião.

Nesse atendimento, pudemos perceber a dimensão que a religião e a religiosidade têm para os processos psíquicos e como a subjetividade das imagens e mitos pode conferir estruturação às relações objetivas com a própria pessoa e com os meios social e familiar. O resgate da identidade, nesse caso, estava conectado com a identidade religiosa do indivíduo, trazendo questões acerca do direito de escolha religiosa, de suas práticas, que, muitas vezes, dão significado e sentido à vida pessoal.

O direito às escolhas religiosas, o respeito ao subjetivo pessoal e coletivo e a busca de expressões construtivas nas relações sociais são fundamentais para a saúde psíquica, devendo ser sempre apoiados, desenvolvidos e construídos nas relações que a Psicologia estabelece com os diversos saberes, comunidades e culturas. Pensar em Direitos Humanos é uma prática que deve transitar do coletivo ao pessoal, a partir de etnias, culturas, grupos, famílias até o âmbito individual, notadamente no trabalho clínico, no qual a percepção dos direitos do cliente de expressar sua alma no mundo devem ser garantidos.

REFERÊNCIAS

JUNG, C. G. **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

_____. **Psicologia do inconsciente**. Petrópolis: Vozes, 1987.

PRANDI, R. Os candomblés de São Paulo. São Paulo: Edusp, 1991.

ZACHARIAS, J. J. M. **Ori axé, a dimensão arquetípica dos Orixás**. São Paulo: Vetor, 1998.

RELIGIOSIDADE E AUTORITARISMO NUMA COMUNIDADE TERAPÊUTICA

Dirk Albrecht Dieter Belau¹

RESUMO

Investiga-se a plausibilidade de a religiosidade ser apenas um epifenômeno, uma forma de expressão, entre outras possíveis, do autoritarismo numa comunidade terapêutica, tanto dos residentes como da instituição. O autoritarismo é o fator mais explicativo, por ser mais abrangente. O autoritarismo é explicado na teoria psicanalítica pelo modelo do sadomasoquismo como um estágio de desenvolvimento da personalidade imatura, aquém da autonomia, e caracterizado por sua atitude ambivalente. A atitude masoquista está presente nas classes submetidas da sociedade e sua compensação por atitudes sadistas. A pesquisa usou a interpretação fenomenológica de notas de memória de sessões de psicoterapia “centrada na pessoa” e a observação participante orientada pela teoria psicanalítica. Os resultados são compatíveis com a hipótese de que as manifestações de religiosidade são expressões do autoritarismo geral e não permitem avaliar a probabilidade do sucesso da reabilitação ou da recaída.

PALAVRAS-CHAVE: religiosidade; espiritualidade; autoritarismo; comunidade terapêutica.

1 Psicólogo, CRP-06/117170. São Paulo - SP. E-mail: dirk.psic@gmail.com

INTRODUÇÃO

Grande parte da literatura e dos pronunciamentos políticos sobre comunidades terapêuticas de dependentes químicos (CTs) faz aparecer a religiosidade dos internos e da própria instituição como um fator de apoio à reabilitação. Na aparente maioria das CTs no Brasil, a direção envolve os residentes em práticas religiosas (CFP, 2011). Já a espiritualidade – a religiosidade sem respeito a uma confissão particular – é recomendada para as CTs oficialmente (SÃO PAULO, s.d.).

Foi constatada uma correlação positiva entre a intervenção religiosa na reabilitação de pessoas dependentes químicas e o sucesso desta (SANCHEZ, NAPPO, 2008), e também entre a religiosidade de pessoas e sua decisão de não usar drogas (SANCHEZ, 2004; CORRÊA, 2014). No entanto, nas Ciências Humanas não se devem interpretar correlações estatísticas como relações causais, pois o que é entendido como efeito pode ser a causa, e vice versa. Além disso, terceiros fenômenos desconhecidos podem causar os estudados.

Vale lembrar que toda representação mental, incluindo as do tipo religioso, não passa de um epifenômeno da experiência real, presente e passada. Assim, determinada representação por si só pode não causar um comportamento, mas tanto a representação como o comportamento podem depender de um fator mais abrangente, ou seja, um complexo de experiências e representações do qual determinada representação pode ser apenas uma das inúmeras expressões possíveis. Assim, a decisão de não consumir drogas pode ser uma expressão, enquanto o consumo real pode ser a outra. O fato de a representação mental poder ser, ao mesmo tempo, entendida pela pessoa como motivo não privilegia a representação antes de outras possíveis. Para interpretar o papel da religiosidade na vida das pessoas encontradas entre os clientes de uma CT, procurou-se o denominador comum que as imagens religiosas compartilham com outras atitudes, com elas caracterizando o autoritarismo, sendo que os complexos religiosos na percepção da população pesquisada se destacam pela hierarquia de suas entidades metafóricas.

Os objetos da obediência/desobediência variam e se sobrepõem entre familiares, trabalhistas, políticos religiosos, entre outros. Com a predominância na CT do assim descrito autoritarismo, os efeitos das medidas de reabilitação disponibilizadas na CT, devido à resposta ambivalente dos clientes, são imprevisíveis. Nesse trabalho, verifica-se a plausibilidade de a atitude autoritária ser entendida a partir da vivência dos clientes da CT como refletindo experiências biográficas reais. Não se atribui ao autoritarismo nem o sucesso nem a falha da reabilitação, mas almeja-se entender melhor a ambivalência e, assim, o risco da recaída.

O CONCEITO DO AUTORITARISMO

A pesquisa de atitudes autoritárias destacou-se pelo trabalho sobre o suposto caráter autoritário, ou seja, a predisposição autoritária da personalidade, por T. W. Adorno (1950), autor representativo de um grupo de pesquisadores conhecido como a Escola de Frankfurt. No entanto, o conceito tinha sido

elaborado anteriormente por E. Fromm (1936), inspirando-se em trabalhos de W. Reich (1933) e K. Horney (1935). Todos os três usaram, embora criticamente, a teoria psicanalítica do caráter sadomasoquista de S. Freud (2015; 1905; s.d., 1924).

Adorno (1950: p. 753) resume que a personalidade autoritária é “regida pelo superego e tem de lutar continuamente com fortes e altamente ambivalentes tendências do id. Ele é propulsado pelo medo de ser fraco”. A ambivalência vem do tabu contra o amor pela mãe, que resulta no ódio pelo pai e, ao mesmo tempo, como reação, no amor pelo pai. Assim, Adorno caracteriza a “síndrome autoritária” como a “resolução sadomasoquista do complexo de Édipo” (p. 759; tradução minha). Segundo Freud (2015; 1905), caberia especificar o sadomasoquismo como uma resolução incompleta do complexo de Édipo.

Também na época da Escola de Frankfurt, Fromm havia argumentado de maneira mais específica, que, no entanto, foi deixada de lado após sua separação desse grupo de pesquisadores. Ele percebia o masoquismo comum como uma atitude que respondia à situação real da grande maioria das pessoas que dependiam econômica e culturalmente de pessoas mais poderosas. O masoquismo, assim, não era só uma atitude imatura adquirida no âmbito da família, como tinha sido conceituado por Freud, mas também uma atitude da classe inferior no âmbito da sociedade. Para ele, o masoquismo era primário, enquanto o sadismo era uma atitude de compensação das humilhações sofridas.

A RELIGIOSIDADE NA CT

Quase todos os residentes da CT participam, sem obrigação, de cultos das diversas confissões oferecidos dentro da CT por voluntários ou visitados na cidade. As refeições começam com orações improvisadas de um residente e com o Pai Nosso rezado em coro. Referências religiosas são comuns nos pronunciamentos da Direção e de voluntários convidados. O texto “Doze Passos”, dos Alcoólicos Anônimos (AA), é usado como material didático obrigatório e sua assimilação por escrito é condição para a obtenção de vantagens tais como as autorizações de saída.

O texto dos “Doze Passos” foi criticado na literatura do ponto de vista humanista, por seu desencorajamento da liberdade em favor do conceito da impotência perante a adicção (RODRIGUES; ALMEIDA, 2002). Por exemplo, o 3o Passo reza: “Decidimos entregar nossa vontade e nossa vida aos cuidados de Deus, [...]”; e o 7o Passo diz: “Humildemente rogamos a Ele que nos livrasse de nossas imperfeições”.

Os “Doze Passos” são tributários do comportamentalismo predominante na Psicologia da sua época: 1935. A ausência da liberdade no conceito comportamentalista da mente deve-se à ideia mecanicista do condicionamento por estímulos gerando respostas previsíveis. O modelo corresponde ao autoritarismo, pois a origem de qualquer decisão é necessariamente localizada fora da pessoa. Para a crítica humanista, pouco importa a possibilidade da internalização do comando: ele fica alheio e alienante, dependendo de autoridades reais ou imaginadas. Assim, o modelo não dá conta da espontaneidade e, em

particular, da ambiguidade humana, que inclui, por exemplo, a possibilidade da birra, comum entre pessoas de vivência autoritária, ou da violência. Pela birra, a pessoa parece reclamar seu direito à livre escolha. A birra pode até ser um motivo para consumir drogas.

MÉTODO, PARTICIPANTES E CONSIDERAÇÕES REFLEXIVAS

Para este trabalho foram interpretadas qualitativamente as notas de memória de um total de 120 sessões de psicoterapia “centrada na pessoa” (segundo Carl Rogers), com duração de 60 minutos, envolvendo 30 clientes do gênero masculino entre 23 e 40 anos de idade, residentes numa CT de orientação religiosa ecumênica que recruta majoritariamente moradores de rua da periferia de São Paulo e acomoda até 30 homens dessa faixa etária. Foram dispensadas cerca de 1 a 13 sessões por cliente, em ritmo semanal ou mais espaçado em alguns casos, mas todas realizadas dentro do mesmo período de 6 a 9 meses de estada de cada pessoa na CT. As notas foram preparadas apenas para fins de apoio à psicoterapia e sem hipótese explícita. O autor também conta com a observação participante na CT de 12 horas semanais durante um ano, incluindo sessões de grupo por ele facilitados. A interpretação usa a teoria psicanalítica.

Entre os 30 clientes atendidos, todos com históricos de várias intenações alternando com recaídas, 13 aderiram a uma denominação evangélica; um já havia aderido anteriormente; entre os demais, dois mencionaram pais católicos; um se declarou espírita; o restante não tematizou a religião com clareza suficiente.

O autor foi educado como luterano na Alemanha e é ateu desde a adolescência. Trabalhou na CT como psicoterapeuta voluntário. Usa a abordagem humanista e recorre a explicações pela teoria psicanalítica.

RESULTADOS

Era comum, entre os aderentes evangélicos, enfatizar a religiosidade da mãe, da avó, da criadora ou da esposa. Esse fenômeno na biografia pode ser interpretado como uma percepção do amor da parte feminina condicionado à obediência de ambos – a mulher e o dependente – a uma autoridade alheia (Deus). É preciso levar em consideração que quase todos os clientes foram criados sem o pai ou na presença fraca de um pai ou padrasto alcoólico, violento e/ou mulherengo. Alguns falaram de uma educação violenta, negligente, emocionalmente fria ou com muita paparicação. Assim mesmo, falam de seu amor bastante submisso pela mãe, com exceção dos filhos adotivos, que sentiam respeito. Nota-se que, na maioria dos casos, qualquer crítica à mãe aparecia com hesitação, enquanto as críticas aos pais ou padrastos não faltavam. Em alguns outros casos, o pai foi idolatrado, enquanto a mãe ficou quase ausente das narrativas.

O quadro é compatível com a teoria psicanalítica freudiana da resolução sadomasoquista do complexo de Édipo: a falha em entrar em competição com o pai pelo amor da mãe e de se identificar com ele, ou a identificação direta com ele, com as duas atitudes sem intermediação pela parte oposta. Fica visível que, mesmo em famílias completas, a relação íntima do dependente era com um

adulto só, o que dá a entender que a relação entre os pais era pouco negociada e não podia servir de modelo para o filho ensaiar seu julgamento ponderado.

Independentemente de a família ser completa ou incompleta, o modelo freudiano do complexo de Édipo mal resolvido, ou seja, resolvido autoritariamente, se aplica: o amor imediato pela mãe ou substituta, frustrado por ela com referência a uma autoridade alheia, não negociável, à qual ela mesma obedece. Essa autoridade costuma ser atribuída a um poder superior abstrato, que pode ser religioso ou espiritual. Nota-se que a ausência ou a fraca presença do pai ou de um substituto corresponde à maneira de viver da classe social que carece de propriedade familiar e depende de empregos precários.

As biografias desses clientes na idade adulta podem ser interpretadas, segundo Fromm (1936) e Adorno (1950), da seguinte forma: o “medo de ser fraco” explica a identificação com o poder superior e a obediência a ele, mas também a desobediência, ao mesmo tempo ou alternadamente, devido à ambivalência. Ambas as atitudes aliviam ou compensam, respectivamente, o medo de ser fraco. Nas relações concretas, assim se explicariam o desrespeito a leis e regras de convivência, a combatividade imediatista e mal controlada com outros homens, e casos extremos de raiva contra mulheres, enquanto a mulher abstrata é idolatrada. Nas relações comuns com mulheres, o imediatismo do desejo, embora comumente frustrado, leva à promiscuidade e a frequentes separações. Em compensação, clientes com filhas enfatizam a saudade que têm da mulher abstrata, imaginada “inocente”, enquanto a saudade de filhos masculinos é raramente mencionada. Estes parecem ser sentidos como desconfortáveis, pois cobram mais sinceridade do pai e o desprezam enquanto ele consome drogas.

Na CT, observam-se frequentes episódios de agressão/defesa, percebidos pelos próprios clientes como “pavio curto” e bastante lamentados por eles como um obstáculo a seus relacionamentos humanos em geral. Alguns residentes, com o apoio da Direção, às vezes se consideram vigias ferozes dos outros no cumprimento das regras. Assim, a CT é verticalizada a cada momento. Amizades horizontais formam-se na intimidade espacial do quarto, mas as refeições conjuntas passam quase em silêncio, enquanto os espaços de lazer ressoam uma bagunça pouco articulada. Em termos freudianos, o desafio edípico está resolvido por meio do recalçamento das experiências inibidoras, à custa do imediatismo, da ambiguidade e da passividade diante do sintoma, que pode se manifestar no silêncio enganador.

A disposição autoritária da maioria dos clientes é um obstáculo da reabilitação. Na psicoterapia falada, alguns clientes falam de sua fé em Deus para superar a adição, citando ou não os “Doze Passos”. É comum essa esperança ficar sem qualificação, com poucos planos quanto à inserção social após a estada na CT. O discurso desses clientes na psicoterapia pode ficar bastante monótono, repetitivo. A saída precoce da CT é cogitada desinibidamente, impedida apenas pelo medo de não dar conta de uma vida autônoma. Assim, a entrega a Deus pode ser mal-entendida pelos observadores como a intenção de ficar limpo, como a adesão à reabilitação, mas ninguém sabe medir o progresso

feito ou não feito nela. Utiliza-se como marcadores a duração da presença na CT e o grau de assimilação dos “Doze Passos”, enquanto a tentação obsessiva da recaída é atribuída unicamente ao poder químico da droga e à memória dela. Contextualizar o consumo da droga e compreender seu sentido na vida da pessoa fica por conta da iniciativa do profissional psicoterapeuta.

Um exemplo pode ilustrar a disposição mental autoritária. Um cliente acreditava que, quando recaía, Deus lhe mandava a droga para testar sua fé. Ele se sentia mal por ter pecado na recaída, se achava inferior. Não tinha planos para uma vida sem as drogas. De novo, desistiu da reabilitação precocemente, segundo ele para ajudar a mãe e a filha, de quem tinha roubado os recursos antes de se arrepender. Na psicoterapia, recorrer à fé abstrata pode ser entendido como resistência: o abandono emocional e a violência vivida na infância ficam para trás em vez de serem integrados e de seu efeito desesperador ser superado pelo cliente.

Outro exemplo reflete o embaraço da abordagem positivista comportamentalista à dependência química. Um cliente de uns 30 anos tem vivido uma vida quase totalmente isolada no âmbito da casa dos pais. Conseguia trabalhar fora de casa e sair com mulheres ocasionalmente. Em casa, vivia no quarto assistindo à TV, buscava comida na cozinha, comia no quarto. A conversa com o psicoterapeuta foi a primeira conversação ordenada da vida dele, segundo o próprio cliente. A droga “aconteceu” sem compreensão do que estava acontecendo. Ele descreveu a recaída assim: “A minha mente não quis, mas o corpo comprou a droga”.

Por fim, cabe fazer justiça ao efeito terapêutico dos processos em grupo, tanto na CT como nos encontros dos Narcóticos Anônimos. Nesse contexto particular, o vício passivista dos “Doze Passos” parece menor. Ênfase é dada à decisão do indivíduo quando este é encorajado a ficar limpo “só por hoje”. A modéstia da decisão contraria saudavelmente a ambivalência entre a submissão passiva e a onipotência das promessas não cumpríveis.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As manifestações da religiosidade na CT observada podem ser interpretadas como expressão do autoritarismo compatível com as biografias dos residentes conforme a teoria psicanalítica da resolução sadomasoquista do complexo de Édipo. Associa-se o risco da recaída. O autoritarismo, tanto dos clientes como da instituição, religioso e de outra ordem, pode levar à negligência ou até atrapalhar o potencial de autodesenvolvimento de cada cliente, em favor do condicionamento com resultados precários. Entender o autoritarismo no contexto das condições de vida da classe social da qual vêm majoritariamente os moradores de rua dependentes químicos da periferia de São Paulo pode ajudar a contextualizar o significado da droga nas biografias dos clientes da CT. Esse entendimento pode contribuir para a melhora das políticas públicas tanto para a reabilitação como para a prevenção da dependência química. Em particular, o processo de normatização das CTs, em andamento no Brasil atualmente, deveria informar-se sobre essa perspectiva.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W. Types and syndroms. In: ADORNO, T. W.; FRENKEL-BRUNSWIK, E.; LEVINSON, D. J.; SANFORD, R. N. **The authoritarian personality**. Nova York: Harper, 1950. Disponível em: <<http://www.ajcarchives.org/main.php?GroupingId=6490>>.
- ALCOÓLICOS ANÔNIMOS (AA). **Os Doze Passos**. Disponível em: <<http://www.alcoolicosanonimos.org.br/index.php/os-doze-passos>>.
- CFP. Conselho Federal de Psicologia. **Relatório da 4a Inspeção Nacional de Direitos Humanos: locais de internação para usuários de drogas**. Brasília, 2011. Disponível em: <http://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2012/03/2a_Edixo_relatorio_inspecao_VERSxO_FINAL.pdf>.
- CORRÊA, R. G. Grupos terapêuticos. Grupos focais para atendimento de dependentes químicos. **II Congresso de Saúde Mental e Dependência Química e II Simpósio Multidisciplinar sobre Substâncias Psicoativas**, 2014. Disponível em: <<http://pt.slideshare.net/RenanMF/apresentacao-ii-congresso-saude-mental-e-dep-quimica-r>>.
- FREUD, S. [1924] O problema econômico do masoquismo. In: **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. [s.l.]: Imago. CD-ROM.
- _____. [1905] **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade**. [s.l.]: Imago, 2015. Disponível em: <<http://conexoesclinicas.com.br/wp-content/uploads/2015/01/FREUD-Sigmund.-Obras-Completas-Imago-Vol.-07-1901-1905.pdf>>.
- FROMM, E. Sozialpsychologischer Teil. In: HORKHEIMER, M. (Ed.). **Studien über Autorität und Familie**. Paris: Alcan, 1936. Disponível em: <<https://archive.org/details/HorkheimerEtAlAutoritatUndFamilie>>.
- HORNEY, K. The problem of feminine masochism. **Psychoanalytic review**, 22:241-257, 1935 *apud* FROMM, E. Sozialpsychologischer Teil. In: HORKHEIMER, M. (Ed.). **Studien über Autorität und Familie**. Paris: Alcan, 1936.
- REICH, W. [1933] **Análise do caráter**. São Paulo: Martins Fontes, 1989 *apud*. 1933, citado em FROMM, E. Sozialpsychologischer Teil. In: HORKHEIMER, M. (Ed.). **Studien über Autorität und Familie**. Paris: Alcan, 1936.
- RODRIGUES, J. T.; ALMEIDA, L. P. de. Liberdade e compulsão: uma análise da programação dos Doze Passos dos Alcoólicos Anônimos. **Psicologia em Estudo**, 7(1):113-20, 2002. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/pe/v7n1/v7n1a12>>.
- SANCHEZ, Z. V. D. M.; NAPPO, S. A. Intervenção religiosa na recuperação de dependentes de drogas. **Revista de Saúde Pública**, 42(2):265-72, 2008. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0034-89102008000200011>>.
- _____. **Razões que levam determinados jovens, mesmo expostos a fatores de risco, a não usarem drogas psicotrópicas**. 2004. (Tese de mestrado). Universidade Federal de São Paulo, Escola Paulista de Medicina. Programa de Pós-Graduação em Psicobiologia. São Paulo. Disponível em: <http://www.proad.unifesp.br/pdf/dissertacoes_teses/tese_zila.pdf>.

SÃO PAULO. Secretaria da Justiça e da Defesa da Cidadania do Estado de São Paulo. [s.d.]. **Manual de Orientação para Instalação e Funcionamento das Comunidades Terapêuticas no Estado de São Paulo.** São Paulo. Disponível em <http://www.cremesp.org.br/library/modulos/publicacoes/pdf/manual_CONED_2011.pdf>.

DIREITOS HUMANOS E RELIGIÃO: UM VIÉS PSICOLÓGICO NA SEGURANÇA PÚBLICA

Jaqueline Novais Pedroso¹

Este texto pretende tratar da expressão e utilização de discursos e rituais religiosos por agentes de Segurança Pública enquanto representantes do Estado na prevenção de caos, consolidação de Direitos Humanos e cumprimento das leis.

No sentido legal, todo o sistema de Segurança Pública do Brasil está fundamentado na Constituição Federal de 1988, título V, Capítulo III, art. 144, que estabeleceu a Segurança Pública como *dever do Estado, direito e responsabilidade de todos*, sendo a finalidade maior a preservação da Ordem Pública e da incolumidade e integridade das pessoas e do patrimônio.

Segundo Vendramini (2010), Segurança Pública é um estado de liberdade, o direito de ir e vir sem receios, de permanecer em paz em todos os momentos e lugares, independentemente do horário, assegurados e defendidos pelo Estado.

O Estado enquanto pessoa jurídica, formado pela sociedade e pelos representantes governamentais, necessita de agentes, corpos físicos para executar e fazer valer suas leis, vontades e desejos.

A garantia dos Direitos Humanos é considerada o principal desejo do Estado, que deve promovê-los e divulgá-los incessantemente.

181

1 Psicóloga CRP-06/84846; pós-graduada em Psicopedagogia; formada em Análise Bioenergética pelo Instituto de Análise Bioenergética da São Paulo; agente de Segurança Pública da Guarda Civil Metropolitana do município de São Paulo; educadora corporativa do Centro de Formação em Segurança Urbana, atua no apoio administrativo em projetos de saúde da Divisão Técnica de Orientação Social da Secretaria Municipal de Segurança Urbana. E-mail: jaknovais@hotmail.com

Sendo o Estado considerado o maior responsável pela garantia e promoção dos Direitos Humanos, todos os agentes operacionais (o corpo físico, desde o gari até o presidente) devem conhecer, fiscalizar, promover, praticar e fazer valer os direitos e deveres descritos na lei.

O Estado, no exercício de Estado laico, não apresenta requisitos religiosos no processo de seleção e contratação de seus funcionário/agentes, e, logicamente, não inclui conteúdo de orientação religiosa em seus treinamentos e formações específicas.

Adentrando a área de Segurança Pública, a observação aqui exposta será sobre a atuação dos agentes operacionais de segurança, que representam a força, o braço e os olhos do Estado que estão em contato direto com a sociedade, lidando pessoalmente com os conflitos, a violência e a criminalidade emanados no cerne dos nossos dias. Esses agentes, em sua maioria, trabalham uniformizados e armados, devidamente identificados e visíveis ao público. A força de Segurança Pública, a "polícia", muitas vezes se torna reconhecida devido apenas às ações repressivas e ostensivas dessa força. Todavia, ao contrário do que aparece na mídia, a "polícia" não é somente um órgão repressivo, que se utiliza de força física e agressão, não atua somente em ocorrências de grande vulto e situações de crime. Os agentes atuam em programas sociais, policiamento preventivo, orientação aos cidadãos e projetos idealizados pelas diferentes gestões políticas. A formação e o treinamento dos agentes são pautados e fundamentados na proteção e promoção dos Direitos Humanos. Para atuar como agente de segurança operacional, os agentes precisam de conhecimentos básicos em Direito, Primeiros Socorros, Defesa Pessoal, Técnicas de Abordagem, Relações Interpessoais, Armamento e Tiro Defensivos, Condicionamento Físico, Estatutos, etc. Pois bem, eles executam um misto de funções, em que o investimento é mínimo, os salários são desproporcionais, e, de acordo com as cobranças, carregam a sobrecarga de serem responsabilizados pelo fracasso na Segurança Pública e pelo aumento dos índices de violência e criminalidade. Diante desse contexto, começamos a observar a perda de força do Estado enquanto Estado laico, justo e protetor.

Assim como a sociedade em geral, defronte ao crescimento e à disseminação da criminalidade, que reduz o valor da vida, que passa por cima dos bons costumes e valores e atropela os Direitos Humanos, os próprios agentes enfrentam sentimentos de incompetência, medo e raiva, recorrendo a práticas religiosas, que parecem ser a última esperança para manter a sensação de força, controle, paz interna e social.

A capelania, como assistência religiosa e espiritual, existe há muito tempo nas instituições públicas e está amparada pela Constituição Federal de 1988, art.1o inciso VII; art. 5o inciso 19, composta por agentes religiosos voluntários a fim de atender, orientar, acolher e aliviar os sofrimentos do público interno. Porém, essas práticas começam a ultrapassar a barreira da vida íntima de muitos agentes, alcançando o ambiente de trabalho, modificando visões e interferindo em procedimentos e ações operacionais. Verificamos um número

crescente de agentes religiosos – em sua maioria do segmento evangélico – que já utilizam discursos e rituais durante o trabalho, nas abordagens, mediações e orientações nas ruas de São Paulo e outros Estados.

Finalizando o texto, seguem alguns apontamentos e questões para reflexão:

- As práticas exercidas pelos agentes de segurança não têm fim lucrativo ou político, apenas de crença e fé para o ânimo e a força no trabalho.
- Essas ações não fazem parte dos procedimentos operacionais de segurança e de nenhuma outra secretaria no Estado.
- Agentes que não fazem parte de segmentos religiosos discriminam e condenam o comportamento dos companheiros.
- Em muitos momentos, a visão religiosa e a fundamentação bíblica surtem bons resultados, aproximando a sociedade dos agentes.
- Aparentemente, esses agentes aceitam melhor a limitação do poder do Estado e as falhas na promoção dos Direitos Humanos como uma questão social geral, reduzindo as chances de abuso de autoridade.
- Os agentes públicos, representantes do Estado laico, devem ou não utilizar todas as formas e métodos possíveis para a promoção de cultura de paz?
- Os rituais religiosos poderiam ser incluídos nos procedimentos, em uso progressivo da força, e utilizados voluntariamente somente por agentes preparados e entendidos do assunto.
- Nenhum agente, enquanto representante do Estado, deve utilizar ou expor seus fundamentos religiosos durante o trabalho, pois isso fere a ética e gera confusão no âmbito de suas funções.
- A junção de Direitos Humanos e religião na Segurança Pública alcança um viés psicológico não só referente à laicidade, mas também em questões mais amplas que envolvem as relações interpessoais e sociais entre sociedade, polícia/Estado e a sensação de paz na promoção dos Direitos Humanos.

REFERÊNCIAS

- CONSTITUIÇÃO da República Federativa do Brasil de 1988.
- PRONASCI. Programa Nacional de Segurança Pública com Cidadania. **Sistema e gestão em Segurança Pública**. Ambiente Virtual de Aprendizagem CORPORATE.
- VENDRAMINI, Jânio. **Segurança Pública nas grandes cidades brasileiras**. São Paulo: Navegar, 2010.

VÍDEOS

- Estratégia: Após exibição de filme evangélico, mil policiais se convertem nos Estados Unidos. Disponível em: <<http://www.batistadocaminho.com.br/v3/?p=3285>>
- Louvor na Câmara Municipal de São Paulo. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=rnVbf8MQVXQ>>
- PoliciaI evangélico evangeliza e ora por criminosos ajudando a reinserção social no Peru. Disponível em: <<http://blogs.odiarrio.com/inforgospel/2013/02/11/policiaI-evangelico-evangeliza-e-ora-por-criminosos-ajudando-a-reinsercao-social-no-peru/>>
- Tropa de elite evangeliza nas comunidades. Disponível em: <http://adapucarana.com.br/index.php?option=com_content&view=article&id=282:qtropa-de-elite-osso-duro-de-roerq&catid=50:noticias&directory=1>
- PM tenta exorcizar preso. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=yJzbbH27VT4>>
- O crente, a polícia e o diabo. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=cOaZRKf-36Q>>

ANÁLISE FENOMENOLÓGICA DA REPRESENTAÇÃO DA ESPIRITUALIDADE PARA PACIENTES COM ESCLEROSE MÚLTIPLA

Lucas Felipe Ribeiro dos Santos¹
Mauricio Ossamu Bando²
Ana Maria Canzonieri³

INTRODUÇÃO: A esclerose múltipla (EM) é uma doença crônica de caráter inflamatório. Ocasionalmente a lesão da mielina, camada protetora das fibras nervosas do cérebro e da medula espinhal, prejudicando a transmissão dos impulsos nervosos. A variedade de sintomas e as limitações são fatores que comprometem os estados físico e psicológico do paciente com EM. **OBJETIVOS:** Compreender a representação dada à espiritualidade para a pessoa com esclerose múltipla. **MÉTODOS:** Entrevista qualitativa gravada com 19 pessoas frequentadoras de instituição social para esclerose múltipla, em São Paulo, participantes de grupo de discussão sobre a espiritualidade. O tratamento dado foi a análise do discurso realizado pela abordagem fenomenológica. Foi feita uma única pergunta ao paciente: O que a espiritualidade representa para você? **RESULTADOS:** Após as análises idiossincráticas e nomotéticas, chegou-se a quatro itens que representam a espiritualidade para o grupo: 1) A espiritualidade representa algo que completa a vida; 2) A espiritualidade representa a paz, o espírito; 3) A espiritualidade representa muito pouco somente em relação à esclerose; 4) A espiritualidade representa algo que não se sabe explicar. **CONCLUSÃO:** A compreensão que se tem da análise feita é que a pessoa, de alguma forma, atribui um significado à espiritualidade.

- 1 Estudante de Psicologia. ABEM - Associação Brasileira de Esclerose Múltipla. São Paulo, SP. E-mail: pesquisa.cientifica@abem.org.br.
- 2 Psicólogo CRP-06/113976. ABEM - Associação Brasileira de Esclerose Múltipla. São Paulo, SP. E-mail: pesquisa.cientifica@abem.org.br.
- 3 Psicóloga CRP-06/46571. Doutora. ABEM - Associação Brasileira de Esclerose Múltipla. São Paulo, SP. E-mail: pesquisa.cientifica@abem.org.br.

Os autores desenvolvem um trabalho de compreensão e auxílio ao paciente com esclerose múltipla, a partir de um atendimento grupal, semanal, intitulado Terapia da Alma, em que se discute a espiritualidade do ponto de vista de doentes crônicos.

INTRODUÇÃO

A esclerose múltipla (EM) é uma doença inflamatória, desmielinizante e crônica que afeta o sistema nervoso central (SNC). Dependendo da área lesionada, a pessoa poderá ter afecções físicas, psíquicas e cognitivas decorrentes da doença ou da medicação.

Os sintomas e as limitações físicas são fatores que comprometem a qualidade de vida e a saúde mental do paciente com EM. Entre outros, podemos citar a fadiga, o déficit cognitivo, a perda do equilíbrio, a disfunção motora, a depressão, as alterações na fala e na deglutição. Acomete mais mulheres do que homens, na proporção de 2:1, incidindo na faixa etária de adultos jovens de 20 a 40 anos.

Em decorrência desses fatores, compreender a representação dada à espiritualidade pela pessoa com EM é de suma importância, pois, em razão do acometimento da doença, os planos futuros tornam-se comprometidos.

Falar sobre espiritualidade nem sempre é fácil, ainda mais nos casos de doença crônica que gera limitações, dependência e altera expectativas, levando a uma mudança no estilo de vida.

COMO SE CONCEBE A ESPIRITUALIDADE PARA ESTE TRABALHO

A ideia deste trabalho foi entrevistar pessoas com EM e saber como elas concebem a espiritualidade em suas vidas. Portanto, utilizamos os conceitos da fenomenologia e da análise do discurso para compreender a fala do paciente.

Como *fenomenologia* tem-se a descrição, e não a explicação de um fato, compreendido a partir das vivências dos indivíduos e como estes estabelecem os significados para as vivências. O fenômeno integra a consciência do indivíduo à realidade exterior, por isso ele é capaz de formar um conjunto de percepções sobre a realidade. (LAURENTI, 2004; ROSSI, 2004)

A linguagem explícita algo a partir da interpretação e da decodificação dos signos e símbolos. Por isso, perguntar é mais difícil que responder, pois o sentido da pergunta é a única direção que a resposta pode adotar; já o como se pergunta interfere na resposta. (GADAMER, 2004a; RICOUER, 1988b)

Toda a intenção do que se deseja saber é colocada na pergunta esperando-se que esta cause uma ruptura no pensamento do interrogado, por isso, a pessoa é colocada sob determinada perspectiva de aquilo que se interroga permanecer em suspenso até a exposição da resposta.

Na fala, o homem expressa seus diferentes estados de ânimo, sua visão do mundo. Mostrar-se a si mesmo é discursar, é expressar-se no sentido da entidade da palavra, do gesto, do silêncio, enfim, do comportamento. "O discurso é o acontecimento da linguagem". (RICOUER, 1988a)

MÉTODOS

A entrevista gravada foi realizada com 19 pessoas, sendo 13 mulheres e 6 homens, entre eles 9 cadeirantes, a idade mínima de 18 e máxima de 68 anos, sendo 6 pessoas com grau universitário incompleto e 13 com segundo grau completo; destes, 7 casados, 7 solteiros, 5 separados, em uma instituição social para esclerose múltipla em São Paulo.

Essas pessoas participavam do grupo de discussão sobre a espiritualidade na instituição, que ocorre semanalmente, com duração de 1h30min.

Não foram considerados os diferentes tipos de EM nem a Escala Expandida de Incapacidade (EDSS), que retrata o grau de incapacidade neurológica.

Foi realizada a análise fenomenológica do discurso, da resposta dada pelo paciente a uma única questão: O que a espiritualidade representa para você?

RESULTADOS

Após as análises idiossincráticas que representam o ato de extrair da fala do sujeito unidades significativas, que explicitam a consciência que ele tem sobre o fenômeno, e nomotéticas, que indicam a elaboração de leis a partir de fatos, elaborou-se a análise do discurso e chegou-se a quatro itens do que representa a espiritualidade para os pacientes com esclerose múltipla avaliados:

- 1) A espiritualidade representa algo que completa a vida;
- 2) representa paz, espírito, força;
- 3) representa muito pouco, somente em relação à esclerose múltipla;
- 4) representa algo que não se sabe explicar.

CONCLUSÃO

O significado atribuído à espiritualidade pelos pacientes com esclerose múltipla foi diversificado, abrangendo um sentido de vida, de força e de certa forma inexplicável, podendo ser desencadeado pelo adoecimento.

Isso nos leva a pensar que os pacientes aceitam a espiritualidade em suas vidas como uma força, como algo inexplicável, mas não a utilizam como forma de ajuda ou apoio em relação à vida ou a própria doença.

REFERÊNCIAS

GADAMER, H. **Verdade e Método I**. Trad. Meurer Flavio Paulo. 6. ed. São Paulo: Vozes, 2004a.

LAURENTI, R. B. **Psicopedagogia: um modelo fenomenológico**. São Paulo: Vetor, 2004.

RICOEUR, P. **O conflito das interpretações. Ensaio de Hermenêutica**. Porto: Rés, 1988a.

_____. **Do texto à ação. Ensaio de Hermenêutica II**. Porto: Rés, 1988b.

ROSSI, P. S. **O ensino da comunicação na graduação: uma abordagem**. 2004. Dissertação de Mestrado em Medicina. Universidade Federal de São Paulo, São Paulo

A ESCOLHA PELA VIDA

Ênio Brito Pinto¹

RESUMO: Depois de questionar como se fazem hoje as escolhas pela vida, coloca-se a hipótese de que essas escolhas são primordialmente fundamentadas em valores narcisistas. Questiona-se como a sociedade narcísica lida com o tempo, o prazer, a sexualidade e a solidariedade. Coloca-se como um dos meios de auxiliar os jovens em suas escolhas o trabalho de Orientação Sexual nas escolas, norteado pela busca de uma sensibilidade solidária que possibilite a diminuição das gravidezes precoces, dos abortamentos, das relações inconsequentes, por meio de discussões que enfatizem as áreas da Orientação Sexual mais sensíveis à temática dos Direitos Humanos, o corpo e as relações de gênero, além do cuidado e da saúde, o que inclui questões como o direito à igualdade nas questões de gênero, o direito a constituir família, o direito à posse do próprio corpo. Propõe-se a busca de uma convivência aprendente, respeitosa e amorosa com o outro, tão diferente e tão igual.

PALAVRAS-CHAVE: Direitos Humanos; narcisismo; Orientação Sexual na escola; solidariedade.

1 *Psicólogo (CRP-06/14.675), tem especialização em psicopedagogia, é mestre e doutor em Ciência da Religião e pós-doutor em Psicologia Clínica pela PUC/SP. É professor do Instituto Gestalt de São Paulo. Possui diversos livros e artigos publicados nas áreas de psicoterapia, sexualidade e psicologia da religião. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5004533171970373>. E-mail: eniobritopinto@uol.com.br*

A hipótese que escolho para podermos entender um pouco melhor a questão da escolha pela vida é a que me parece a mais óbvia: diz respeito a *como* estamos vivendo em nossa cultura hoje. *Como* estamos fazendo nossas escolhas pela vida. Qual vida temos escolhido? Como se estabelecem os valores fundamentais para nossa cultura e para cada um de nós? Que relação esses valores guardam com os Direitos Humanos?

Colocar a ênfase no *como* é fundamental para que não se percam de vista os progressos – tantos! – que temos conseguido, especialmente após a segunda metade do século XX. Progressos materiais e progressos relacionais, mais os primeiros que os segundos.

É óbvio que não há só progressos a comemorar. Além dos progressos que ainda não alcançamos, existem os efeitos não intencionais dos progressos alcançados, os quais acabam por gerar retrocessos e dores. Êxodo rural, problemas de moradia e trânsito nas grandes cidades, devastação de florestas, efeito estufa, poluição, drogas, má distribuição de renda e de oportunidades, entre tantos, são problemas materiais a serem mais bem enfrentados ainda. Enfrentá-los também faz parte da escolha pela vida.

A partir do advento do capitalismo, o ser humano deixou de estar inserido de maneira natural e imutável em uma situação social. Pelo menos em tese, o ser humano já pode escolher seu lugar no mundo, escolher seus valores, o que acabou por enfraquecer uma ética baseada nos costumes, na repetição dos valores e comportamentos de geração em geração. Dessa maneira, a liberdade, enquanto categoria ética, acaba por viver um crescimento perante os outros valores, de certa forma substituindo a antiga busca da felicidade como valor supremo. Nesse sentido, quando se coloca a liberdade como valor-farol, colocam-se de imediato questões relativas aos direitos e aos deveres, fronteiras a orientar escolhas e posturas morais.

Nossas escolhas não são feitas APESAR da cultura em que vivemos, mas NA cultura em que vivemos, concordemos com ela ou não. E cada cultura, como tal, também faz suas escolhas e privilegia determinados jeitos de ser. A cultura ocidental do século XXI é uma cultura de múltiplos e multifacetados saberes. Ela nos obriga a constantes escolhas e torna cada vez mais difícil a sensação de coerência.

É fato sabido e discutido por muitos meios que uma das coisas mais importantes para as pessoas é a confiança em que a vida faz sentido. Do ponto de vista fenomenológico, nós, humanos, inevitavelmente tecemos significados para nossas vivências, ou seja, sempre damos um sentido a nossas experiências, transformando-as em vivências. Ao longo da vida, desde a infância até a maturidade, uma de nossas fontes de sentido mais importantes é a cultura na qual vivemos. Dizendo de outro jeito: o jovem de nossa cultura vai, inevitavelmente, buscar um sentido para a vida. Essa busca terá um fundamento cultural; o jovem vai desejar, como sentido existencial, em parte, o que a cultura lhe coloca como desejável. Se a cultura lhe diz que o bom é ser rico e famoso, o jovem desejará, em alguma medida, ser rico e famoso; se a cultura lhe disser que o bom é ser culto, ele buscará, até certo ponto, ser culto. Quer dizer, ao

formarmos nossos valores mais essenciais, somos influenciados pela cultura, embora essa não seja a única fonte desses valores.

Do ponto de vista da Psicologia, em cada época cada cultura tem uma personalidade típica, um jeito de ser que vai ao encontro da ideologia que sustenta a cultura na qual as pessoas vivem, compondo uma personalidade da cultura. Essa personalidade torna-se tão poderosa que acaba por se tornar o ideal de grande parte das pessoas da cultura, num movimento circular, retroalimentador, em que a cultura alimenta o indivíduo, o qual, por sua vez, alimenta a cultura. O indivíduo é o criador e a criatura de sua cultura, qualquer que seja ela. Ninguém está imune a isso, ninguém sobrevive se não se ajustar ao ideal cultural. Esse ajustamento se dá a partir das peculiaridades e da força de cada pessoa, de tal maneira que uns se ajustam mais que outros, e a cultura premia mais uns que outros. De maneira geral, os mais frágeis emocionalmente se adaptam melhor à cultura.

Com isso não quero dizer, entretanto, que uns são mais felizes ou mais realizados do que outros por causa dos ideais culturais. A adesão ou a não adesão a esses ideais não é medida de realização ou de felicidade. Essa medida consiste no quanto de si a pessoa tem que ceder nesse processo de ajustamento, de modo que cada um de nós é mais feliz ou mais realizado na medida em que é mais consciente e autêntico consigo mesmo, independentemente do reconhecimento cultural. A literatura e o cinema estão cheios de exemplos de pessoas que cedem demais ao ideal cultural e, em determinado momento da vida, vivem uma crise que as chama para se ajustar mais ao que são do que ao que deveriam ser.

Essa autoorientação não se dá, como já disse, independentemente da cultura: fazemos nossas escolhas na cultura na qual vivemos. Por isso, quero caracterizar nossa cultura do ponto de vista da Psicologia Fenomenológica. Hoje, no início do século XXI, a cultura ocidental – aí incluída a cultura brasileira – pode ser caracterizada como uma cultura narcisista (egotista, na linguagem gestáltica). Como tal, o indivíduo privilegiado por essa cultura é uma pessoa narcisista. Com isso, estou afirmando que, do ponto de vista da Psicologia Fenomenológica, grande parte dos problemas que enfrentamos hoje tem estreita correlação com nosso narcisismo cultural.

Para começarmos a delimitar o narcisismo nosso de cada dia, quero lembrar que todos nós temos em nossa personalidade – e precisamos ter – certa dose de narcisismo. Quando bem dosado, podemos dizer que, *grosso modo*, o narcisismo é o amor próprio. O problema começa quando esse narcisismo começa a ficar exagerado, porque aí ele gera prejuízos, sofrimentos e dores. É esse o caso de nossa cultura hoje: o narcisismo nosso de cada dia está exagerado, o que demanda mudanças de rotas, correção de posturas, reavaliação de valores e dos horizontes culturais. Isso está sendo feito em alguma medida, embora ainda pequena diante da necessidade.

De maneira bem sucinta, podemos descrever um indivíduo narcisista a partir de algumas características, todas com repercussões importantes na questão dos Direitos Humanos: a) preocupa-se mais em aparentar que em ser; b) tem imensas dificuldades com a proximidade, ou seja, teme a intimidade e

o compromisso amoroso; c) tem extrema sensibilidade a críticas, pois percebe toda crítica como ameaça pessoal; d) tem dificuldade de lidar com os aspectos simbólicos da vida; e) é egocêntrico, com dificuldade de verdadeiramente empatizar com os outros; f) orgulha-se de não precisar dos outros ou imagina-se como não influenciável; g) é extremamente competitivo; h) tem grande dificuldade para lidar com os aspectos femininos da existência; i) trata-se como um objeto e faz o mesmo com os outros; j) tem dificuldades de lidar com o tempo e com o envelhecimento; k) é francamente hedonista; l) tem imenso potencial, mas teme realizá-lo, de modo que, enquanto não realiza esse potencial, a profundidade é trocada pela ostentação. (cf. SCHWARTZ-SALANT, 1995) Se você encontrou nessa lista uma descrição de um adolescente, não considere: muitas dessas características aparecem no adolescente por causa da adolescência, não querem dizer que o adolescente seja narcisista – ele é apenas adolescente. Essa relação de características diz respeito ao indivíduo adulto; essas características só demarcariam o narcisismo de um adolescente se muito exacerbadas.

Vou destacar dessa lista de traços narcisistas quatro características, aquelas que têm correlação mais estreita com algumas das realidades que vivemos hoje nas escolas e na educação de nossos adolescentes, com ênfase na relevante associação dessas características com a convivência cotidiana com os Direitos Humanos: a relação com o tempo, o hedonismo, a relação com o corpo e a dificuldade com a empatia.

Segundo Christopher Lasch (1983: p. 15), a sociedade narcísica é aquela “que dá crescente proeminência e encorajamento a traços narcisistas”. Alexander Lowen (1986: p. 9) amplia a colocação de Lasch:

em nível cultural, o narcisismo pode ser considerado como perda de valores humanos – uma ausência de interesse pelo meio ambiente, pela qualidade de vida, pelos seres humanos seus semelhantes. Uma sociedade que sacrifica o meio ambiente natural em nome do lucro e do poder revela sua insensibilidade em face das necessidades humanas. A proliferação de coisas materiais converte-se em medida de progresso na vida, e o homem é oposto à mulher, o trabalhador ao patrão, o indivíduo à comunidade. Quando a riqueza ocupa uma posição mais elevada do que a sabedoria, quando a notoriedade é mais admirada do que a dignidade, quando o êxito é mais importante do que o respeito por si mesmo, a própria cultura supervaloriza a ‘imagem’ e deve ser considerada narcisista.

Segundo Buber (1979), a civilização moderna, ao não valorizar os aspectos relacionais da vida, ampliou o espaço para o narcisismo e para o isolamento do ser humano.

A primeira das características do indivíduo narcisista que quero destacar diz respeito ao modo como nossa cultura lida com o tempo. O tempo narcísico é um tempo de imediatidades e de hedonismo. Vivemos como se o tempo seja algo que nos foi dado e tenha que ser aproveitado ao máximo, antes que se esgote. Conceitos como paciência, espera, conquista paulatina, construção ao

longo do tempo e outros não nos servem mais. Como isso repercute nas relações humanas? Elas também se tornam rápidas. E, porque rápidas, tendem a ser mais e mais superficiais, menos e menos respeitadoras de si e do outro.

O tempo de cada pessoa é construído e vivido a partir do tempo biológico e do tempo cultural. O tempo biológico nos lembra que envelhecemos a cada segundo e que caminhamos para a morte; o tempo cultural nos grita a plenos pulmões que devemos permanecer jovens, que a beleza é essencialmente juvenil e que a morte deve ser negada, ou pelo menos banalizada. E nenhum de nós escapa hoje desse conflito, pois cada um de nós vive o tempo, mas não o determina. Isso quer dizer que somos, como mostrou Heidegger, seres-para-a-morte. A partir disso, podemos entender uma pessoa saudável como aquela que, dentre outras características, consegue assimilar e assumir as fragilidades típicas da condição humana como forma de escapar da soberba narcísica, ou seja, consegue atingir um ajustamento equilibrado e habilidoso ao sofrimento, às deficiências, às doenças, ao envelhecimento e à morte, eventos que, uma hora ou outra, atingem a vida de todos. Para tanto, essa pessoa precisará entregar-se ao jogo da vida sem apego às perdas (inevitáveis!), o que é tarefa difícilíssima para o narcisista, tão convencido de que é e será sempre um ganhador.

A questão da gravidez precoce é uma das mais importantes preocupações de educadores e de profissionais da área da Saúde que lidam com adolescentes. Grande parte dos abortamentos tem relação com esse fenômeno. Os números são impressionantes, mas tendem a diminuir: em São Paulo, em 2006, houve uma queda de 32%, mas, ainda assim, há um montante assustador (cf. DUARTE, 2008). Essa redução vem sendo conseguida a partir de inúmeras iniciativas voltadas ao adolescente, como a Orientação Sexual na escola, um trabalho que se fundamenta em três eixos – o corpo; as questões de gênero; as DSTs/a Aids – especialmente voltados para a discussão de temas relacionados aos Direitos Humanos, como o próprio direito de discutir a sexualidade e a educação sexual, o direito à posse do próprio corpo, o aborto, o direito à saúde e ao cuidado, o direito às escolhas e à igualdade nas questões de gênero, o direito a constituir família. Mais que tudo, o que se pretende com esse trabalho é respaldar a luta por uma sexualidade autônoma e consciente, constituída em torno dos direitos individuais e coletivos dos seres humanos.

O tempo é pai de grande parte de nossos valores. No caso da gravidez precoce, o próprio nome já diz que há uma relação com o tempo. Não é esperado que tantas meninas engravidem tão cedo. Grande parte dessas meninas vive esse senso de urgência porque a cultura narcísica é imediatista. Parte delas vai abortar pelos mesmos motivos narcísicos pelos quais engravidou.

A maior conscientização dos jovens sobre a sexualidade e a maior abertura para falar claramente desse assunto acabam gerando maior responsabilidade e, por consequência, redução nos números de gravidez e de abortamento. Um dos efeitos mais prováveis da Orientação Sexual na escola é um início mais tardio e mais responsável da experiência sexual propriamente dita; outro é um questionamento mais profundo a respeito daquele que é

um dos mandamentos mais fortes da cultura narcisista: o hedonismo. Esse é o segundo aspecto que quero destacar ao tratar da postura narcísica incentivada no Ocidente.

Entendo aqui o hedonismo como uma ideologia que defende que o prazer é o bem supremo, a finalidade e o fundamento da vida, ou seja, a ideologia hedonista defende que se deve ter o maior prazer possível a cada momento, com pouca atenção às consequências de cada ato. Na prática, a vida abundantemente vivida é confundida com a vida inconsequentemente vivida.

O prazer é importante, mesmo fundamental na vida. Não é isso que questiono. O que questiono é a colocação do prazer como finalidade da vida, coisa que ele não é. O prazer é meio – um dos melhores meios, mas não o único. A finalidade da vida são as relações, é o desenvolvimento ao máximo possível dos potenciais de cada pessoa em sua relação com as outras pessoas e com o mundo. Quando uma cultura coloca como máxima suprema o “Goze a vida!”, há um buraco nela. Porque se a vida é gozo, ela é também – talvez até principalmente – a complicada assimilação das tantas frustrações a que estamos sujeitos desde que nascemos. Em nossa cultura, a maneira mais comum de o hedonismo se manifestar – especialmente, mas não somente, para os mais jovens – é no constante fazer. É preciso ação, movimento, agitação para que uma pessoa se sinta viva. A superestimulação é desumanização e logo se torna compulsão. O resultado acaba sendo ansiedade e depressão, e não vitalidade.

Em Gestalt-terapia definimos *saúde* como a capacidade de ritmo entre as polaridades da vida, de acordo com as circunstâncias. Consequentemente, a neurose é a cristalização em uma polaridade. Agitar-se prazerosamente é bom e saudável, desde que não se perca a capacidade de aquietar-se e contemplar as estrelas. Cada coisa na sua hora. Numa cultura hedonista como a nossa, a hora da quietude é sempre adiada em prol do máximo proveito do prazer advindo da ação. A ação excessiva se torna ação compulsiva, de maneira que a pessoa acaba como que dominada pelos sentidos, reduzindo sua capacidade de reflexão, reduzindo sua capacidade de cuidar-se. Na sexualidade, essa exagerada ênfase na sensação e na ação, somada à urgência que já comentamos, tem gerado muitos quadros de gravidez precoce entre as adolescentes. Tem gerado também abortamentos, que são feitos antes que a pessoa pare, pense, reflita e sinta visceralmente se vale a pena ou não correr o risco de levar a gravidez adiante.

Como em nossa cultura o prazer está ideologicamente ligado à sexualidade, também nesse aspecto o trabalho de Orientação Sexual na escola pode ser de grande valia, na medida que tem como um de seus pressupostos a discussão das responsabilidades com relação à vida sexual. Não apenas no sentido da prevenção da gravidez indesejada e das DST, mas especialmente no que diz respeito à vivência da corporeidade e aos cuidados para com o corpo. É no cuidado com o corpo que encontramos os maiores problemas com a ideologia narcísica, de novo especialmente para os mais jovens.

Uma primeira coisa que nos chama a atenção quando estamos diante de um indivíduo narcisista é a sua imensa dificuldade em sentir e perceber

emoções. O contato do narcisista com os sentimentos é extremamente deficiente, embora o contato com as sensações seja intensificado. De maneira bem simples, podemos dizer que o ser humano é capaz de sentir basicamente seis sentimentos, os quais podem ser compreendidos aos pares: amor e raiva; alegria e tristeza; coragem e medo. Eles se apresentam aos pares porque andam mesmo juntos: não há coragem sem medo; não há amor sem raiva; alegria e tristeza se alternam constantemente em nossas vidas. Todos os outros sentimentos são combinações de dois ou mais desses seis. Por exemplo, o ciúme é uma combinação venenosa entre o amor e o medo; a saudade é uma combinação entre tristeza, amor e medo; a esperança é a alegria amorosa. Pois bem, o indivíduo narcisista tem muita dificuldade para discriminar o que sente, e maior dificuldade ainda para se orientar pelo que sente. Então, ele exagera os sentimentos em busca da sensação de estar vivo: em vez da coragem, vive temeridade; em vez do medo, pânico; no lugar da tristeza, depressão; em vez da alegria, euforia; no lugar da raiva, competitividade; em vez de amor, manipulação e culpa.

Isso só pode ser feito se a pessoa considerar seu corpo, fonte dos sentimentos, como um objeto. Assim, o narcisista lida com o corpo como se ele fosse um objeto a serviço de um ego, algo a ser usado, e não vivido. O corpo passa a ser algo que se tem, em vez de ser – como de fato é – algo que se é. A maneira como o narcisista lida com seu corpo vai determinar diretamente a maneira como ele lidará com sua sexualidade. O sexo, tanto quanto o corpo do narcisista, está a serviço de um ego inflacionado porque identificado com sua imagem idealizada. Um ego inflacionado porque não baseado no que a pessoa é de fato, mas em uma imagem idealizada do que a pessoa deveria ser. O sexo passa a ser performance, meio de impressionar o parceiro, de maneira que o indivíduo narcisista se torna uma pessoa capaz de fazer sexo, mas incapaz de fazer amor, porque o amor é fruto da intimidade.

O corpo narcísico, aparentemente bem cuidado, atraente ao olhar, não mostra os olhos durante a relação sexual. Aliás, não mostra os olhos, as “janelas da alma”, em nenhuma relação. A relação íntima, face a face, é muito penosa para a pessoa narcisista. Idem a solidariedade de fato. Sem solidariedade, como levar em conta o outro, e, por via disso, os Direitos Humanos?

Parece-me que a questão da solidariedade é um dos desafios mais importantes que se apresentam à educação nos nossos dias em nossa cultura. Uma educação voltada para o desenvolvimento mais integrado do ser humano e para a solidariedade traz a possibilidade de um novo paradigma, qual seja, o de que “dado um clima psicológico adequado, o ser humano é digno de confiança, criativo, automotivado, poderoso e construtivo – capaz de realizar potencialidades jamais sonhadas”. (ROGERS, 1983: p. 66) Nesse sentido, seria interessante que passássemos a prestar atenção nos laços afetivos com o ambiente, na possibilidade de compreender o diferente, o outro. Tentar entender o diverso, tentar entender o outro é combustível para acender a chama da paixão, farol da solidariedade.

Necessitamos urgentemente de uma revolução ética, de uma mudança na postura de vida das pessoas. Penso que essa mudança necessária tem como um dos instrumentos um incremento da empatia, pois, à medida que conseguimos acentuar a capacidade de empatia, também ampliamos nossa intolerância à dor alheia, o que pode nos levar a ações de maior cuidado e atenção para conosco mesmos, para com o outro e com o ambiente.

Há aqui uma questão importantíssima que quero abordar para terminar essa primeira parte de nossa conversa: como vocês se lembram, quando coloquei aquela lista de características da pessoa narcisista, terminei com a seguinte característica: “1) tem imenso potencial, mas teme realizá-lo, de modo que, enquanto não realiza esse potencial, a profundidade é trocada pela ostentação”. Isso quer dizer que a pessoa narcisista não é assim por acaso; quer dizer também que a cultura narcisista não é assim por acaso. Tanto a pessoa quanto a cultura têm potenciais imensos, que precisam ser mais bem explorados para que se possa trocar a ostentação pela realização, o parecer pelo ser. Isso vem acontecendo em nossa cultura em diversos aspectos: são as resistências à ideologia narcísica, as quais aparecem por meio de reivindicações por maior autonomia. São inúmeras essas reivindicações e vêm de variadas fontes, como questionamentos acerca de questões de gênero, de raça, étnicas, ecológicas, éticas e sexuais. Essas buscas todas se fundamentam na possibilidade de que Narciso crie coragem e se aventure pelos rios do amor. Com calma, com curiosidade, com imensa humildade, com a capacidade de se admirar com o diferente, de dialogar e conviver mesmo diante da diferença.

Essa emancipação acontece em meio a buscas por novas perspectivas, integradoras e mais complexas, em direção a redes e vivências comunitárias nas quais possamos nos descobrir como parte de algo maior. Vivemos hoje uma necessidade de colocar em seu devido lugar o “eu” para darmos o merecido valor a essa palavra cheia de beleza e mistério: *nós*. Mas atenção: falo de um *nós* que inclui o diferente, não apenas o semelhante; o aparentemente distante, não apenas o próximo. Um *nós* que nos permita exercer com confiança a sensibilidade solidária, a empatia, a compaixão, as quais, por sua vez, possibilitarão a convivência aprendente, respeitosa e amorosa com o outro, tão diferente e tão semelhante, tão humano e digno de direitos como o eu.

REFERÊNCIAS

- ASSMAN, H.; SUNG, J. M. **Competência e sensibilidade solidária** – educar para a esperança. Petrópolis: Vozes, 2000.
- BUBER, M. **Eu e tu**. São Paulo: Cortez e Moraes, 1979.
- HELLER, A. **O cotidiano e a história**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.
- LASCH, C. **A cultura do narcisismo**. Rio de Janeiro: Imago, 1983.
- LOWEN, A. **Narcisismo**. São Paulo: Círculo do Livro, 1989.
- O LIBERAL. Disponível em: <http://www.oliberalnet.com.br/cadernos/opinioa_ver.asp?c=2E6B0C24242>.
- PINTO, E. B. **Orientação Sexual na escola: a importância da psicopedagogia nessa nova realidade**. São Paulo: Gente, 1999.
- _____. Sexualidade e Ética: um olhar do psicólogo. **Vida Pastoral**, 275:6-11, nov.-dez. 2010.
- _____. **Orientação Sexual: como ensinar aos jovens dialogando com sua religião**. São Paulo: Ideias e Letras, 2015.
- RIBEIRO, M. (Org.). **Educação Sexual**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993.
- ROGERS, C. R. **Um jeito de ser**. São Paulo: EPU, 1983.
- SCHWARTZ-SALANT, N. **Narcisismo e transformação do caráter**. São Paulo: Cultrix, 1995.

MATRIZ IORUBÁ DA RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA: LEVANTAMENTO DE TESES E DISSERTAÇÕES DE PSICOLOGIA ABRIGADAS PELA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Rodrigo Ribeiro Frias¹

RESUMO: A matriz iorubá do tema Espiritualidade e Religião e suas influências em religiões afro-brasileiras são pouco abordadas em pesquisas acadêmicas. Esta intervenção objetiva indicar teses e dissertações em Psicologia abrigadas pela Universidade de São Paulo que, em algum nível, contemplem tal abordagem. O material encontra-se disponível no Sistema Integrado de Bibliotecas (SIBI-USP), e o método consistiu em eleger descritores capazes de identificar essas produções. O resultado foi o levantamento de 24 teses e dissertações em Psicologia sobre os iorubás e suas práticas religiosas, seu território de origem e suas imigrações ao Brasil, assim como sobre religiões afro com diferentes graus de parentesco com a Religião Tradicional iorubá.

PALAVRAS-CHAVE: iorubás; Psicologia; religião; religiões brasileiras de matrizes africanas.

1 USP, mestre, doutorando em Psicologia Social. Instituto de Psicologia da USP. São Paulo, SP. E-mail: rodrigoriibeirofrias@usp.br.

Tenho vínculo com uma família iorubá originária da cidade de Abeokutá (estado de Ogum, Nigéria, África Ocidental). Adotamos a Religião Tradicional Iorubá, de culto aos Orixás. Doutorando do Departamento de Psicologia Social e do Trabalho do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (linha de pesquisa Processos Psicossociais Básicos: As Relações Indivíduo/Grupo), sob a orientação do Prof. Dr. Alessandro de Oliveira dos Santos, desenvolvo pesquisas cujo foco recai sobre esse grupo étnico, sua identidade, suas práticas culturais e religiosas; sua presença no imaginário e na religiosidade brasileiros; sua participação na construção de identidades individuais e de grupo. Minhas investigações, que certamente se inserem no conjunto de trabalhos sobre as relações étnico-raciais, particularizam o modo pelo qual aspectos do imaginário do grupo étnico iorubá contribuem para a formação da identidade de indivíduos e para o desenvolvimento de seus laços de pertença no grupo de devotos que integram um coletivo de adeptos da Religião Tradicional Iorubá, cujo templo principal acha-se sediado na cidade de Mongaguá, no litoral sul do Estado de São Paulo.

O grupo étnico iorubá ocupa grande parte da Nigéria e, em proporções menores, do Togo e da República do Benim (antiga Daomé). Descendentes de Oduduwa, de Ile Ifé (Nigéria), no Brasil foram concentrados em zonas urbanas e regiões suburbanas ricas e desenvolvidas do Norte e do Nordeste, particularmente em Salvador e Recife, durante o último período da escravatura. Por meio da prática contínua de sua religião, seus descendentes preservaram o mais específico de suas raízes culturais, tendo o panteão de suas divindades – os Orixás – participado de modo expressivo da constituição do imaginário brasileiro. Hoje, com a diáspora voluntária, novos iorubás chegam ao Brasil. Essa diáspora, no passado e no presente, a religiosidade que a acompanha e seus efeitos no imaginário brasileiro me interessam.

Neste trabalho apresento um levantamento do acervo de teses e dissertações que, relacionadas com a matriz iorubá de práticas religiosas no Brasil, foram defendidas na Universidade de São Paulo. Nesse universo de produção acadêmica, particularizo a produção de pesquisas na área da Psicologia:

BAIRRÃO, J. F. M. H. **A eloquência do morto: inclusão e senciência na Umbanda.**

2013. 259 f. + anexos. Tese (Livre Docência em Psicologia Social) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto.

BARROS, M. L. de. **Labareda, teu nome é mulher: análise etnopsicológica do feminino à luz de pombagiras.** 2010. 390 f. + anexos. Tese (Doutorado em Etnopsicologia) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da

Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto. Orientador: José Francisco Miguel Henriques Bairrão.

COSTA-ROSA, A. da. **Práticas de cura nas religiões e tratamento psíquico em saúde coletiva.** 1995. 192 f. + anexos. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. São

Paulo. Orientador: Ryad Simon.

- DIAS, R. N. **Correntes ancestrais: os pretos-velhos do Rosário**. 2011. 297 f. + anexos. Dissertação (Mestrado em Etnopsicologia) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto. Orientador: José Francisco Miguel Henriques Bairrão.
- GIRALDI, E. **Transe de incorporação na consciência mediata-de-outros na Umbanda**. 1998. 167 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Experimental) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. São Paulo. Orientador: Arno Engelmann.
- _____. **O transe de possessão consciente na Umbanda: um exemplo para a hipótese de duas consciências-mediatas-de-outros no mesmo momento?** 2003. 2v. 282 f. Tese (Doutorado em Psicologia Experimental) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. São Paulo. Orientador: Arno Engelmann.
- GODOY, D. B. O. **A. Modelagem topológica da possessão: sujeito e alteridade na Umbanda**. 2012. 266 f. + anexos. Tese (Doutorado em Psicologia). Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto. Orientador: José Francisco Miguel Henriques Bairrão.
- LEME, F. R. **Usos do imaginário nos estudos afro-brasileiros e no culto umbandista**. 2006. 164 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto. Orientador: José Francisco Miguel Henriques Bairrão.
- MACEDO, A. C. **O reverente irreverente: a espirituosidade em rituais de Umbanda**. 2011. 262 f. Dissertação (Mestrado em Etnopsicologia) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto. Orientador: José Francisco Miguel Henriques Bairrão. Ribeirão Preto.
- MANTOVANI, A. **A construção social da cura em cultos umbandistas: estudo de caso em um terreiro de Umbanda da cidade de Ribeirão Preto**. 2006. 165 f. + anexos. Dissertação (Mestrado em Etnopsicologia) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto. Orientador: José Francisco Miguel Henriques Bairrão.
- _____. **Psicanálise e práticas espirituais de cura: o inconsciente e a comunicação mediúcnica**. 2010. 211 f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto. Orientador: José Francisco Miguel Henriques Bairrão.
- MARTINS, J. R. **Encantaria na Umbanda**. 2011. 113 f. + anexos. Dissertação (Mestrado em Etnopsicologia) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto. Orientador: José Francisco Miguel Henriques Bairrão.

- MIZUMOTO, S. A. **Dissociação, religiosidade e saúde: um estudo no Santo Daime e na Umbanda**. 2012. 324 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. São Paulo. Orientador: Wellington Zangari.
- MORAIS, A. F. **O ethos e o futuro na Vila Céu do Mapiá**, Amazonas, Brasil. 2005. 179 f. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. São Paulo. Orientadora: Eda Tassara.
- PAGLIUSO, L. **Famílias de santo: as histórias dos ancestrais e os enredos contemporâneos**. 2012. 194 f. + versão corrigida. Tese (Doutorado em Psicologia) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto. Orientador: José Francisco Miguel Henriques Bairrão.
- _____. **Olhar e alteridade no corpo da Umbanda: análise do processo de revelação e transformação pessoal em um terreiro de Umbanda**. 2007. 112 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto. Orientador: José Francisco Miguel Henriques Bairrão.
- PASQUALIN, F. A. **Modo de vida e vivência do morto na Tenda Espírita de Umbanda Pai Benedito**. 2009. 115 f. + anexos. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto. Orientador: José Francisco Miguel Henriques Bairrão.
- PELLICCIARI, F. S. **Estudo da significância do corpo na Umbanda: limites e possibilidades de aplicabilidade de alguns conceitos lacanianos**. 2008. 204 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto. Orientador: José Francisco Miguel Henriques Bairrão.
- RIBAS, J. T. P. **A experiência religiosa em uma casa brasileira de raiz africana iorubá**. 2001. 135 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Orientadora: Ronilda Ribeiro.
- RIBEIRO, R. **A mulher, o tempo e a morte: um estudo sobre envelhecimento feminino no Brasil e na Nigéria**. 1987. 237 f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Orientadora: Melany Schwartz Copit.
- ROTTA, R. R. **Espíritos da mata: sentido e alcance psicológico do uso ritual de caboclos na Umbanda**. 130 f. Dissertação (Mestrado em Etnopsicologia) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto. Orientador: José Francisco Miguel Henriques Bairrão.

- SANTOS, A. O. **Representações sociais de saúde e doença no candomblé jêje-nagô do Brasil**. 1999. 150 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Orientadora: Ronilda Ribeiro.
- SILVA, C. G. **Sexualidade, conjugalidade e direitos entre jovens religiosos da região metropolitana de São Paulo**. 2010. 261 f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Orientadora: Vera Silvia Facciolla Paiva.
- ZANGARI, W. **Incorporando papéis: uma leitura psicossocial do fenômeno da mediunidade de incorporação em médiuns de Umbanda**. 2003. 350 f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Orientador: Geraldo José de Paiva.

CONSIDERAÇÕES GERAIS

Podemos constatar que há poucos estudos acadêmicos relativos à etnia iorubá em território brasileiro. Ao final de 2014, a Universidade de São Paulo comemorou 80 anos de existência, e seus 239 Programas de Pós-Graduação, que reuniam 332 cursos de Mestrado e 309 de Doutorado, contavam com 28.498 estudantes. Desde 1934, a instituição, responsável por 22% da produção científica do país, abrigou a elaboração de 101.895 teses e dissertações, catalogadas no Sistema Integrado de Bibliotecas (SIBI).

No SIBI, os estudos sobre os iorubás são identificados por 9 descritores: *yoruba* e *yorubá* somam 8 produções; *ioruba* e *iorubá*, 14; *ketu*, *kétu* e *kêtu*, 4; *nagô*, 11; *jêje-nagô*, 3. Resultam disso 26 teses e dissertações (depois de desconsiderar as referências em duplicata): 14 são indicadas pelo descritor *Nigéria*; 3 por *Benin*; e zero por *Togo* e *Daomé*. Quanto às pesquisas sobre a religiosidade iorubá no continente de origem e no âmbito das religiosidades brasileiras de matriz iorubá, prevalecem os descritores *candomblé* (49), *umbanda* (33), *daime* (10), *xangô* (5), *catimbó* (2), *batuque* (2), *macumba* (1) e *quimbanda* (0). Resultam 102 ocorrências, algumas redundantes.

No acervo do SIBI, há 109 teses e dissertações sobre os iorubás, seu território de origem e suas imigrações ao Brasil, assim como sobre religiões brasileiras de matrizes africanas com diferentes graus de parentesco com sua origem iorubá. A prevalência é de estudos sobre práticas religiosas. As seguintes unidades abrigaram tais pesquisas, por ordem decrescente de produção: FFLCH (54); FFCLRP (14); ECA (10); IPUSP (10); FEUSP (7); PROLAM (4); FAU (3); FSP (2); FCF (1); FEA (1); FEARP (1); FMUSP (1); MAE (1).

Das 109 obras levantadas, o angolano José Francisco Miguel Henriques Bairrão defendeu uma tese de livre-docência e orientou 13 produções; o congolês Kabengele Munanga orientou 6, e o nigeriano Sikiru Salami foi o único iorubá a participar dessa construção de saberes na condição de autor, com sua dissertação e sua tese. Assim, três africanos participaram ativamente da construção de 20% do acervo levantado. Com participação ativa em três ou mais produções, na condição

de orientandos ou na de orientadores, cabe apontar também as contribuições de Fábio Rubens da Rocha Leite, Maria Sálvia Liana Trindade, Margarida Maria Taddoni Petter, Reginaldo Prandi, Ronilda Ribeiro e Vagner Gonçalves da Silva.

No âmbito de produções acadêmicas abrigadas pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP de Ribeirão Preto e pelo Instituto de Psicologia da USP, acham-se reunidos 24 trabalhos, entre teses e dissertações, correspondentes aos descritores utilizados na presente investigação.

A produção de estudos em Psicologia sobre o tema aqui considerado é tímida, mas boa parcela dessa produção é inspirada pela intenção de lançar luzes sobre a delicada questão das relações étnico-raciais em nosso país e de contribuir com subsídios para a promoção de identidades negras positivamente afirmadas. Dificilmente ficarão excluídos dessa produção os temas relativos ao exercício de direitos humanos e aspectos da religiosidade africana e afro-brasileira.

INTOLERÂNCIA RELIGIOSA E RACIAL E A PRÁTICA DOS PSICÓLOGOS

Edna Muniz de Souza¹

OBJETIVOS

Como pesquisadora e consultora do Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades – CEERT, que busca refletir sobre a intolerância religiosa nas áreas da Educação, da Saúde, de Direito, em órgãos públicos, bem como junto a instituições que trabalham com a formação e/ou formadores de opinião da sociedade civil e instituições religiosas, proponho uma contribuição com esse foco de atuação.

Esta apresentação tem como eixo fundamental refletir sobre a intolerância religiosa e racial, na perspectiva de um “olhar” e “escuta”, que visa incluir na prática profissional dos psicólogos aspectos relativos a preceitos e à concepção de mundo e de homem relativos às religiões que nem sempre são universalmente reconhecidas como tal.

1 *Coordenadora de Programas de Saúde Mental e de Saúde do Trabalhador da Secretaria de Saúde da PMSP, Gestão de Pessoas da Levis Strauss do Brasil – Programa de Qualidade de Vida no Trabalho; Diretora de Desenvolvimento na Área de Gestão de Pessoas da Secretaria Municipal de Saúde da PMSP e Consultora e Pesquisadora do CEERT.*

ASPECTOS RELEVANTES DE LITERATURA

O Estado brasileiro tem um caráter laico, conforme define a Constituição de 1988, o que impede que ele estabeleça alianças ou relações de dependência com qualquer culto e, ainda, que embarace o funcionamento de culto de qualquer natureza.

O princípio da liberdade de crença, de culto, de liturgias e de organização religiosa está consagrado. Assim é que a disciplina de Ensino Religioso, embora prevista na Constituição, é de caráter facultativo. Apesar disto, são frequentes e crescentes as denúncias de violações de direitos fundadas em credo religioso.

Não raramente membros da comunidade judaica brasileira são vítimas de ameaças anônimas, pichações em logradouros públicos e propagandas antissemitas veiculadas na internet. Já os muçulmanos, sobretudo após os ataques de 11 de setembro, frequentemente reclamam do fato de serem associados ao terrorismo e ao banditismo nas escolas, por vizinhos e, vez por outra, pelos veículos de comunicação.

Em razão de guardarem o sábado e não o domingo como dia sagrado – lembrando que o sábado tem início no crepúsculo da sexta-feira –, os adventistas do sétimo dia são alcançados por discriminações de toda ordem na área do ensino, do trabalho, em concursos públicos etc.

Já as testemunhas de Jeová, em razão de preceitos religiosos que proíbem determinados procedimentos médicos, dentre os quais a transfusão de sangue, não raro entram em choque com o Poder Público ao pretender fazer que a norma religiosa sobreponha-se à norma jurídica.

A intolerância de natureza religiosa/racial que se abate sobre as religiões afro-brasileiras configura uma das faces mais abjetas do racismo nacional. Na cidade de São Paulo, ainda hoje nenhum templo de candomblé tem assegurada sua imunidade tributária. Os ministros religiosos não conseguem fazer inscrição no sistema de seguridade social sob esse cargo, e os cartórios se recusam a reconhecer a validade dos casamentos celebrados no candomblé. Boa parte dos ministros, geralmente pessoas de origem extremamente humilde, envelhece e morre sem ter acesso à Previdência Social, e são frequentes as denúncias de invasão dos templos, praticadas por maus policiais, sem mandado judicial e a qualquer hora do dia ou da noite.

Os programas religiosos televisivos muitas vezes buscam ridicularizar, satanizar e desqualificar as religiões afro-brasileiras, incutindo o preconceito e a intolerância religiosa, e induzindo os telespectadores a discriminar a religião e seus membros.

Talvez isso explique duas decisões emblemáticas adotadas nos últimos anos, a primeira no âmbito do Poder Público e a segunda na esfera da sociedade civil: a recriação da Delegacia de Crimes Raciais e Delitos de Intolerância e a recente criação da Comissão de Direito e Liberdade Religiosa do Conselho Seccional da OAB, ambas em São Paulo.

METODOLOGIA

Exposição dialogada com apresentação de cartilha e vídeos para formação/sensibilização do público em geral e dos profissionais das áreas de Saúde, Direito e instituições religiosas.

REFLEXÕES PARA O GRUPO

Se os Direitos Humanos consideram o respeito incondicional a todas as formas de expressão religiosa, a despeito de suas origens étnicas/raciais, as práticas das instituições e profissionais desse campo reconhecem e respeitam as tradições culturais e religiosas de origem africana e seus vivenciadores/as? Dispensam o mesmo tratamento e interpretação do diálogo dado às denominações cristãs e às demais expressões teológicas e filosóficas que gozam de respeito público e são universalmente reconhecidas?

Como a academia inclui o tema da religiosidade em seus currículos?

Nós, psicólogos/as, podemos colocar esse tema em debate em nossos campos de atuação?

CONCLUSÃO

A proposta de apresentar ações, incluindo as articuladas com outros órgãos de classe (como a OAB/SP, por exemplo) possibilita refletir sobre essas questões no âmbito coletivo com a categoria e a sociedade.

REFERÊNCIAS

- BENTO, M. A.; SILVA, I. C. **Psicologia social do racismo**. São Paulo: Vozes, 2002.
- HUNTLEY, L. **Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- SANTOS, I. A. A. **Direitos Humanos e as práticas do racismo**. Brasília: Centro de Documentação e Informação/Câmara dos Deputados, 2013.
- SCHWARCZ, L. M.; STARLING, H. M. **Brasil: uma biografia**. São Paulo: Cia. das Letras, 2015.
- SILVA, J. M. **Religiões afro-brasileiras e saúde**. São Luís: Centro de Cultura Negra do Maranhão, 2003.
- SILVA JR., H. Do racismo legal ao princípio da ação afirmativa: a lei como obstáculo e como instrumento dos direitos e interesse do povo negro. In: GUIMARÃES, A. S. A.;

“A PROFESSORA DESTRUIU MINHA PULSEIRA DE ORIXÁ E TODO MUNDO RIU.” O PSICÓLOGO ESCOLAR DIANTE DA DISCRIMINAÇÃO RELIGIOSA

Eduardo Ribeiro Frias¹
Ronilda Iyakemi Ribeiro²

RESUMO

FRIAS, Eduardo Ribeiro; RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. **A professora destruiu minha pulseira de Orixá e todo mundo riu. O psicólogo escolar diante da discriminação religiosa.** Seminário Psicologia, Religião e Direitos Humanos (13.06.2015), São Paulo, CRP SP, 2015.

No **contexto** de debates sobre Psicologia, Religião e Direitos Humanos, tratamos dos desafios enfrentados pelo psicólogo escolar em situações de discriminação religiosa na escola. Recorrendo à descrição de um caso em que a professora discrimina um aluno adepto de religião africana e o expõe ao ridículo diante dos colegas, sugerimos recursos a serem utilizados pelo psicólogo para lidar com situações análogas a essa. Tais recursos são próprios da proposta de grupos operativos de Enrique Pichón-Rivière, particularmente os referentes aos conceitos de ECRO, e os de fantasias e emergentes grupais. Para lidar com os obstáculos encontrados, a primeira estratégia a ser adotada é a de superação das próprias dificuldades do psicólogo, relativas à questão das relações étnico-raciais no Brasil. Somente assim será possível lidar de modo eficiente e eficaz com inclinações ao preconceito e à discriminação presentes na subjetividade dos integrantes dos grupos operativos que serão constituídos de pessoas da Direção da escola, de orientadores e coordenadores pedagógicos e de docentes. Na situação aqui descrita **resultou** da intervenção, primeiramente,

1 Mestre, CRP-06/55240-5, UNIP. São Paulo, SP. E-mail: edfrias90@hotmail.com.

2 Doutora em Psicologia e em Antropologia da África Negra. CRP-06/760. USP e UNIP. São Paulo, SP. E-mail: iyakemi@usp.br

o fato de o tema das relações étnico-raciais e sua importância terem sido reconhecidos como assunto relevante a ser considerado; os integrantes dos grupos foram sensibilizados para o reconhecimento de novos episódios dessa natureza – tanto no que eles produzem de ressonância interna, quanto no que produzem nas relações estabelecidas entre as crianças; foram debatidos recursos pedagógicos para lidar com situações de discriminação (étnica, racial, religiosa e outras). Entre eles, a formação de grupos de RPG (*roleplaying games*) entre os alunos para tratamento do tema e a adoção, por parte dos docentes, de práticas cotidianas de apresentação de narrativas ricas em metáforas que valorizam a diversidade e incentivam o apreço à convivência entre diferentes. Concluímos que em um país como o nosso, multiétnico e plurirracial, no qual se faz presente a hegemonia do segmento branco e das religiões cristãs, é de esperar a ocorrência cotidiana de eventos como o aqui descrito. Por isso, se faz necessário que os psicólogos estejam devidamente sensibilizados e preparados para o enfrentamento de tais questões, que desenvolvam habilidades pessoais, ampliem conhecimentos teóricos e aprimorem recursos técnicos para responder a tais desafios.

PALAVRAS-CHAVE: Direitos Humanos; discriminação religiosa; Psicologia Escolar; grupos operativos; religiões de matrizes africanas.

A rotina escolar acha-se carregada de episódios de discriminação de todo tipo e nas mais diversas intensidades. Crianças debocham umas das outras o tempo todo, seja qual for o tipo de diversidade entre elas: uns são discriminados por serem gordinhos, outros, magrinhos; uns, “burros”, outros, muito bem-sucedidos no rendimento escolar; muitos por serem negros, indígenas, mestiços, adeptos de religiões não hegemônicas. Lembremos que a Declaração de Direitos Humanos (ONU, 2008) determina obrigatoriedade de respeito à opção religiosa.

Atuando como supervisores de estágios de Psicologia Escolar, ouvimos frequentes relatos de ocorrências dessa natureza e somos questionados quanto a possíveis formas de lidar com a discriminação religiosa, usualmente apoiada na discriminação étnico-racial. Para bem situar a questão, optamos pelo relato de um caso ocorrido em escola do Ensino Fundamental da rede pública.

Bruno é um menino de oito anos cujos pais são adeptos da religião tradicional iorubá. Na semana passada, esteve ausente porque estava sendo iniciado em Ifá. Retorna hoje aos bancos escolares, orgulhoso de ser agora um iniciado de Ifá, integrante de um coletivo internacional de iniciados nesse Orixá, divindade da sabedoria do povo iorubá. Exibe, com respeito e reverência, a marca de sua pertença a esse coletivo: uma discreta pulseirinha de contas marrons alternadas com contas verdes. De resto, ele aparece aos olhos de todos como o mesmo menino de sempre. A professora aproxima-se dele, observa a pulseirinha, dirige-se ao armário da classe, pega uma tesoura, volta para perto de Bruno, corta a pulseira e, com gestos dramáticos e expressão facial dura, a atira, com raiva, no cesto de lixo. Os coleguinhas assistem à cena e acham muito engraçado.

O panteão da religião tradicional iorubá (África Ocidental – Nigéria, Togo e Benin) é constituído de divindades denominadas Orixás e Ancestrais Divinizados. No templo ao qual pertence Bruno, embora os rituais ocorram somente uma vez por mês, toda a rotina diária dos adeptos é fortemente marcada por valores negro-africanos e a conduta de todos inspira-se em ideais de virtude próprios do corpo ético-moral da etnia iorubá.

Os procedimentos litúrgicos dessa religião pré-cristã incluem a realização de processos iniciáticos. Todos os adeptos elegem sujeitar-se ao ritual de bori, primeiro passo do caminho iniciático. Durante esse ritual são feitas oferendas em homenagem a Ori, cabeça interior, divindade pessoal, instância equivalente, aproximadamente, ao que conhecemos em Psicologia como *self*. Durante o ritual de bori se estabelecem (ou se fortalecem) canais de comunicação entre instâncias conscientes e inconscientes do próprio ser, por meio de recursos religioso-mágico-medicinais. Tal procedimento é usual nas casas religiosas em que se pratica alguma religião brasileira de matriz iorubá, como as casas de candomblé, por exemplo.

No âmbito da religião tradicional iorubá, o segundo passo do caminho iniciático costuma ser a iniciação em Ifá-Orunmilá, divindade iorubá da sabedoria, oráculo de homens e deuses. E por que ser iniciado em Ifá? Uma narrativa mítica esclarece:

Para Ori sair de *orun* (mundo espiritual) rumo a *aiye* (mundo físico), deve atravessar o portal da encarnação e ali encontra *Onibode orun*, guardião do Portal, que lhe pede para narrar o próprio destino, ou seja, o acordo por ele estabelecido com Eledunmare, o Ser Supremo. O diálogo entre Ori e *Onibode Orun* é guardado na memória de Ori e o capacita para guiar o homem em seu caminho. Esse encontro é testemunhado por Orunmilá, também chamado Ifá, divindade iorubá da sabedoria. Conhecedor de todos os destinos, Ifá apoia o homem para que proceda em conformidade com as determinações de *ipin ori* – a sina de Ori.

A iniciação em Ifá propicia a oportunidade de “lembrar-se” do acordo estabelecido entre Ori e Eledunmare no momento de travessia do portal da encarnação e serve de orientação segura quanto à conduta a ser adotada para a realização do destino pessoal. Trata-se, pois, de iniciação muito importante para os adeptos dessa religião.

Bruno, imbuído da importância do ritual que ocupou todos os dias da semana anterior, durante a qual foi tratado com toda a nobreza que sua natureza divina exige, eis que vem para a escola e sofre esse choque traumático. O psicólogo da escola toma conhecimento do fato e é chamado a intervir. O que fazer?

Evidentemente, o gesto de repulsa da professora diante de um símbolo sagrado africano finca raízes em sua intolerância religiosa, sim, mas também em relação à diversidade étnico-racial porque, afinal de contas, “macumba é coisa de preto!” O que faz o psicólogo? Lidar com isso não é tarefa fácil, porque tais raízes são profundas e a intolerância é generalizada entre os professores, entre os membros da administração institucional, entre os membros de muitas das famílias que compõem o universo escolar. Sem ilusões criadas por discursos que mascaram sentimentos de aversão ou, no mínimo, de intolerância, o fato é que compartilhamos um imaginário coletivo habitado por estereótipos negativos de África, africanos, seus descendentes e tudo o mais que diga respeito a eles.

Por isso, discursos psicológicos superficiais e estereotipados dificilmente atingem o âmago do problema. Impossível para o psicólogo atuar de modo efetivo e eficaz se, em sua subjetividade, tais questões não tiverem sido suficientemente elaboradas: negros e brancos têm que estar vivendo em paz, com boa dinâmica de relações, na interioridade da pessoa do psicólogo. Essa condição é fundamental, indispensável! Daí, sim, é possível iniciar um trabalho com os grupos constituintes da administração escolar, com os orientadores e coordenadores pedagógicos, com os docentes... Trabalhos em grupo são obrigatórios. Nós temos utilizado a técnica de grupos operativos de Pichón-Rivière, que, considerando os esquemas conceituais referenciais operativos (ECROs) dos integrantes do grupo e trabalhando com as fantasias e os emergentes grupais, serve de excelente instrumento para lidar com as dificuldades próprias do tema em questão.

Resultou da intervenção aqui relatada, primeiramente, o fato de o tema das relações étnico-raciais e sua importância terem sido reconhecidos como assunto a ser considerado. Os integrantes dos vários grupos foram sensibilizados

para o reconhecimento de outros episódios dessa natureza – tanto no que produzem de ressonância interna quanto em seu efeito nas interações das crianças. Foram debatidos recursos pedagógicos para lidar com situações de discriminação (étnica, racial, religiosa e outras). Entre eles, a formação de grupos de RPG (*roleplaying games*) entre os alunos para tratamento do tema e a adoção de práticas docentes cotidianas que incluam narrativas ricas em metáforas que valorizem a diversidade e incentivem o apreço à convivência entre diferentes.

Quanto à ação psicológica, concluímos que em um país como o nosso, multiétnico e plurirracial, no qual se faz presente a hegemonia do segmento branco e das religiões cristãs, é de esperar a ocorrência cotidiana de eventos como o aqui descrito. Por isso, é preciso que os psicólogos estejam devidamente sensibilizados e preparados para o enfrentamento de tais questões, que desenvolvam habilidades pessoais, ampliem conhecimentos teóricos e aprimorem recursos técnicos para responder a tais desafios.

REFERÊNCIAS

- FRIAS, E. R. **Jogo das Representações (RPG) e aspectos da moral autônoma.** 2009. 210 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) – Universidade de São Paulo, IP, São Paulo. Orientador: Lino de Macedo.
- PICHÓN-RIVIÈRE, Enrique. **El proceso grupal: del psicoanálisis a la psicología social.** Buenos Aires: Nueva Visión, 1977.
- RIBEIRO, R. I. Ação educacional na construção do novo imaginário infantil sobre a África. In: MUNANGA, K. **Estratégias e políticas de combate à discriminação racial.** São Paulo, Edusp, 1996.
- SÂLÂMÌ, S.; RIBEIRO, R. I. **Exu e a ordem do universo.** 2. ed. São Paulo: Oduduwa, 2015.
- SANTOS, D. S. **Educação e preconceito: o jogo de representação como estratégia de reflexão.** 2006. 135f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) – Universidade de São Paulo, IP, São Paulo. Orientadora: Ronilda Ribeiro.

O RETORNO DO REPRIMIDO: O PRECONCEITO CONTRA OS ATEUS E AS IMPLICAÇÕES ÉTICAS E METODOLÓGICAS PARA A PESQUISA EM PSICOLOGIA

Everton de Oliveira Maraldi¹
Wellington Zangari²

RESUMO

As designações *ateu* ou *ateísta* ainda são fortemente discriminadas em muitas sociedades. Ramificações desse tipo de preconceito parecem ter igualmente atingido o campo das pesquisas científicas em torno da religiosidade, conduzindo a diversificados vieses metodológicos. Enquanto se observa grande quantidade de estudos apontando associações positivas entre práticas religiosas e saúde mental, nota-se, de outro lado, escassez significativa de investigações psicológicas em torno dos sistemas de crença seculares. Conquanto amparadas em evidências empíricas importantes, muitas das pesquisas sobre religiosidade tendem a veicular, contudo, o *slogan* implícito de que “ser religioso é bom negócio”. De nossa parte, argumentamos a favor de que os psicólogos da religião se voltem para um estudo mais ostensivo da desconversão religiosa e do ateísmo, conforme defendeu Benjamin Beit-Hallahmi. Poucas são as investigações disponíveis nesse sentido, mas elas parecem colocar em xeque a suposição de que os ateus apresentariam maior desajustamento psicológico. Os resultados de estudos psicológicos com ateus e religiosos devem ser discutidos com enorme cautela, pois podem contribuir para a fomentação de preconceitos contra determinados grupos, com prejuízo de seus direitos. O presente trabalho discute algumas das implicações éticas dessas pesquisas e os cuidados metodológicos a serem tomados. É preciso que a Psicologia reconheça, no mundo contemporâneo, o potencial de saúde e enfrentamento (*coping*) de vários sistemas de crença não religiosos, de modo a integrar o que está reprimido.

- 1 *Doutor e mestre em psicologia social pela Universidade de São Paulo. Psicólogo pela Universidade Guarulhos (CRP-06/94052). Pesquisador de pós-doutorado na Universidade de São Paulo com bolsa da FAPESP (Processo nº 2015/05255-2). Membro do Laboratório de Psicologia Anomalística e Processos Psicossociais (Inter Psi) e do Laboratório de Estudos em Psicologia Social da Religião, ambos da USP. E-mail: evertonom@usp.br*
- 2 *Pós-Doutorado em Psicologia Social (USP); Doutor em Psicologia Social (USP); Mestre em Ciências da Religião (PUC-SP); Prof. Dr. do Instituto de Psicologia da USP, CRP-06/29934. Membro Pesquisador: Laboratório de Psicologia Social da Religião (IP USP); Inter Psi – Laboratório de Psicologia Anomalística e Processos Psicossociais (IP USP). E-mail: w.z@usp.br*

No censo de 2000, 7,4% dos brasileiros se declararam “sem religião”, contra 4,8% em 1991. No censo de 2010, 15 milhões de pessoas disseram não ter religião; desses, 615 mil afirmaram expressamente ser ateus e 124 mil, agnósticos. Tais dados indicam que, apesar de o Brasil ser um país marcadamente religioso e religiosamente diverso, o número daqueles que não compartilham de certas formas institucionalizadas de religiosidade tem aumentado. Instituições em defesa desses grupos têm surgido e se expandido nos últimos anos, a exemplo da Associação Brasileira de Ateus e Agnósticos (ATEA), que já conta com 15 mil associados, conforme noticiado em sua *home page*.

Um grave problema encontrado nas pesquisas de opinião pública, em praticamente todo o mundo, é a frequente resistência manifestada pelos respondentes em afirmar abertamente seu posicionamento irreligioso, em razão da necessidade de corresponder a certas expectativas e demandas sociais. Mesmo nas sociedades ditas democráticas, nas quais não se observa coerção governamental ostensiva e explícita contra os sistemas de crença seculares, muitos cidadãos parecem se preocupar em apresentar a si próprios como religiosos, sob o risco de sofrer alguma retaliação ou discriminação alheia. No Brasil, é bastante conhecida a frase popular, de sentido cômico e obviamente irônico: “Sou ateu, graças a Deus!”. Uma expressão aparentemente simples e inofensiva como essa esconde, não obstante, processos mais amplos de categorização e legitimação social. A esse respeito, sustentado nas estatísticas advindas de vários países, Zuckerman (2007; 2009) alerta que a designação *ateísta* ainda é fortemente estigmatizada em muitas sociedades (estando aí, muito provavelmente, a origem de várias afiliações semelhantes ou derivadas, como o humanismo secular).

Em alguns casos aparentemente extremos, mas bastante comuns, pessoas teriam sido impedidas de assumir cargos públicos e pais divorciados teriam encontrado limitações nos direitos de custódia em razão de seu ateísmo (ZUCKERMAN, 2007). Apesar da crença popular de que os ateus seriam menos moralizados e honestos, diversas evidências verificadas ao longo do tempo indicam que essas pessoas são, muitas vezes, mais solidárias e honestas do que as religiosas (BEIT-HALLAHMI, 2007). Para tomarmos um exemplo de nosso próprio contexto, em uma amostra de 1.450 respondentes brasileiros, Maraldi (2014) não encontrou diferenças significativas entre ateus e religiosos no que dizia respeito à participação em trabalhos voluntários.

Ramificações desse tipo de preconceito parecem ter igualmente atingido o campo das pesquisas científicas em torno da religiosidade, conduzindo a diversificados vieses metodológicos. Enquanto se observa grande quantidade de estudos apontando associações positivas entre práticas religiosas e saúde mental, nota-se, de outro lado, escassez significativa de investigações psicológicas em torno dos sistemas de crença seculares (WILKINSON, COLEMAN, 2010).

Conquanto amparadas em evidências empíricas importantes, muitas das pesquisas sobre religiosidade tendem a veicular, contudo, o *slogan* implícito de que “ser religioso é bom negócio”. Whitley (2010) propõe, a esse respeito, que

o ateísmo seja considerado uma variável sociocultural tão relevante quanto a religiosidade na compreensão do indivíduo e de sua saúde física e psicológica. De nossa parte, argumentamos a favor de que os psicólogos se voltem para um estudo mais ostensivo da desconversão religiosa e do ateísmo, conforme defendeu também Beit-Hallahmi (2007), importante psicólogo da religião.

Poucas são as investigações disponíveis nesse sentido, mas elas parecem colocar em xeque a suposição de que os ateus apresentariam maior desajustamento psicológico. Ao compararem participantes ateus e religiosos em seus recursos de enfrentamento de dificuldades e perdas associadas ao processo de envelhecimento, Wilkinson e Coleman (2010) observaram que, independentemente do sistema de crença ao qual pertenciam essas pessoas, ambos os grupos haviam desenvolvido bons mecanismos de enfrentamento. Os autores chegaram à conclusão de que o mais importante não é o conteúdo ou o tipo de crença, mas o fato, em si mesmo relevante e aparentemente óbvio, de ter um sólido e coerente sistema de crença para lidar com as diferentes situações da vida. Nesse sentido, a adoção de um firme sistema de crença secular pode ser tão benéfica quanto a assunção de um sistema de crença religiosa.

Em estudo de Horning, Davis, Stirrat e Cornwell (2010), não foram encontradas diferenças entre crentes e descrentes em medidas de satisfação com apoio social, bem-estar subjetivo e lugar de controle. Por sua vez, em pesquisa realizada por Hwang (2009) com religiosos e ateus portadores de lesão na medula espinhal, ao contrário do que se poderia esperar, muitos não relataram nenhuma mudança em sua noção de espiritualidade após o acidente que ocasionou a lesão; alguns chegaram até a afirmar que seu ateísmo foi reforçado por essa situação, tendo-os ajudado a lidar com seus conflitos e limitações. Alguns dos respondentes encontraram um sentido de vida em suas próprias concepções seculares, fazendo referência, por exemplo, ao evolucionismo e à sobrevivência da espécie; outros teriam encontrado sentido na família e na educação dos filhos; houve também aqueles que não atribuíram sentido ou propósito algum a suas vidas. A maioria desses indivíduos atribuía maior importância ao papel da ciência em seu tratamento, bem como em sua visão de mundo. Com efeito, Farias et al. (2013) constataram, em dois estudos experimentais pioneiros, que a crença na ciência podia ser tão eficaz contra o estresse e a ansiedade quanto certas formas de crença religiosa.

Zuckerman (2009) revisou ainda uma série de estudos sobre diferentes aspectos psicossociais do ateísmo e verificou grande diversidade de resultados nessas pesquisas. Enquanto algumas parecem deixar claro que pessoas religiosas são mais capacitadas para enfrentar situações de vida adversas, superar a depressão, relatar felicidade ou bem-estar etc., outras investigações apontaram os ateus e outros grupos seculares como mais predispostos a essas características. Acreditamos que tais dados talvez reflitam diferenças concernentes a subgrupos de ateístas e de religiosos. Sabe-se, por exemplo, que nem todos os religiosos usufruem igualmente dos benefícios oferecidos por seus sistemas de crença. A eficácia do enfrentamento religioso depende de

condições e predisposições psicológicas específicas, como a ausência ou não de revolta com relação a Deus, e o grau de dependência/autonomia emocional em relação ao sistema de crença adotado. Algo parecido pode ocorrer com indivíduos ateístas. Desse modo, é preciso compreender quais diferenciações existentes no interior desses grupos permitem a eficácia do enfrentamento e do ajustamento, independentemente do conteúdo da crença. Esses resultados devem ser discutidos com enorme cautela e cuidado metodológico, pois podem contribuir para a fomentação de preconceitos contra determinados grupos, com prejuízo de seus direitos, além do risco de orientarem erroneamente os profissionais de saúde em sua prática.

Os desafios éticos e metodológicos envolvidos nesses estudos levaram alguns, como Sloan (2006), a invalidar de modo geral o campo das pesquisas sobre religião, espiritualidade e saúde, sugerindo que essas áreas devem permanecer totalmente separadas. De nossa parte, acreditamos que as pesquisas devem continuar, porém primando por maior rigor metodológico. É importante que esses estudos incluam sempre grupos de controle apropriados, em especial participantes autodeclarados ateus e agnósticos, em vez de investigarem apenas religiosos.

Deve-se também considerar a complexidade terminológica e psicossocial das manifestações religiosas e não religiosas, controlando, sempre que possível, quer de forma estatística ou experimental, o efeito de variáveis de confusão, não só idade, gênero, condição socioeconômica e nível educacional, mas também grau de afiliação, prática de atividades saudáveis decorrentes da adesão religiosa ou não religiosa, e o modo particular de relação do indivíduo com seu sistema de crenças.

É também crucial atentar para a existência de subgrupos mais vulneráveis no interior de cada grupo principal e empregar, sempre que possível, frentes de coleta tanto transversal quanto longitudinal. Só assim estaremos mais seguros de não extrapolarmos resultados espúrios para o contexto da vida cotidiana, com efeitos prejudiciais a pessoas ou grupos. Já não é mais possível, em nosso mundo contemporâneo, em que nem todos compartilham de uma fé religiosa, que a força dos sistemas de crença seculares seja negligenciada pelas pesquisas. É preciso que a Psicologia reconheça o potencial de saúde e enfrentamento de vários sistemas de crença, não apenas religiosos, de modo a integrar o reprimido.

REFERÊNCIAS

- BEIT-HALLAHMI, B. Atheists: a psychological profile. In: MARTIN, M. (Ed.). **The Cambridge Companion to Atheism**. New York: Cambridge University Press, 2007.
- FARIAS, M. et al. Scientific faith: belief in science increases in the face of stress and existential anxiety. **Journal of Experimental and Social Psychology**, 49:1210-13, 2013.
- HORNING, S. M.; DAVIS, H. P.; STIRRAT, M.; CORNWELL, R. E. Atheistic, agnostic and religious older adults on well-being and coping behaviors. **Journal of Ageing Studies**, 25(2):177-188, 2010.
- HWANG, K. Experiences of atheists with spinal cord injury: results of an internet based exploratory survey. **SCI Psychosocial Processes**, 20(2):4-17, 2009.
- MARALDI, E. O. **Dissociação, crença e identidade: uma perspectiva psicossocial**. 2014. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo.
- SLOAN, R. P. **Blind faith**. New York: St. Martin's Press, 2006.
- WILKINSON, P. J.; COLEMAN, P. G. Strong beliefs and coping in old age: a case-based comparison of atheism and religious faith. **Ageing and Society**, 30(2):337-361, 2010.
- WHITLEY, R. Atheism and mental health. **Harvard Review of Psychiatry**, 18(3):190-94, 2010.
- ZUCKERMAN, P. Atheism: contemporary numbers and patterns. In: MARTIN, M. (Ed.). **The Cambridge Companion to Atheism**. New York: Cambridge University Press, 2007.
- _____. Atheism, secularity and well-being: how the findings of social science counter negative stereotypes and assumptions. **Sociology Compass**, 10:949-71, 2009.

CARTOGRAFANDO OS LIMITES NADA ESTANQUES ENTRE A RELIGIÃO E A PSICOLOGIA - DEFINIÇÕES NECESSÁRIAS À MANUTENÇÃO DAS IDENTIDADES

Diemerson Saquetto¹

RESUMO

Se encontrarmos a sabedoria cartográfica de delimitarmos fronteiras mais claras e seguras entre a Psicologia e a Religião, estaremos estabelecendo para além da fluidez do dialógico, dos embates dialéticos, da alteridade necessária, um descortinar de possibilidades de manejos mais consistentes dos campos interdisciplinares, sejam teóricos ou de ação, entre essas duas instâncias de se fazer ontologia humana. A Psicologia não se pode fazer impermeável à realidade religiosa, assim como não se podem vilipendiar as múltiplas facetas do universo religioso. Eis que o discurso teológico, a espiritualidade, as institucionalidades e hierarquias religiosas, a ideia de sagrado, a multiplicidade de experiências, o litúrgico, o dogmático, o doutrinário, a fé povoam-nos enquanto corpo social de modo indelével. Eis que a Psicologia não pode fazer-se míope diante de uma matriz religiosa que, desde o nascedouro da brasilidade, mutualiza o sentido constitutivo do ser humano, mas também do ser social, do ser econômico e, com cada vez mais força, do ser político. Muitos são aqueles que desejam o encontro carnavalesco e festivo entre a Psicologia e a Religião como instâncias rizomáticas que deveriam perder-se numa relação ecológica plena e amorosa. Poesia em tom enigmático, mas potencialmente perigosa. São muitas as preocupações que encerram a perda de identidade entre esses campos, que são também espaços de responsabilidade. A Psicologia, ao fazer-se ciência e profissão, ao colocar-se como compromisso social, em especial na defesa de

221

1 *Doutor em Psicologia, Mestre em História Social e Política, Filósofo e Psicólogo. CRP-16/ES. IFES – campus Vila Velha. E-mail: diemersons@ifes.edu.br.*

valores que perpassam outras multiplicidades do humano, não pode absorver os ideários religiosos de modo irresponsável; pelo contrário, deve perceber as potencialidades da religião. Igualmente, a Psicologia deve colocar-se de modo contrário às moralidades dissonantes à perspectiva emancipatória; caso contrário, perder-se-á inclusive como defensora de Direitos Humanos primordiais, que vêm sendo pouco a pouco combatidos por certas facções fundamentalistas. O desejo por uma sociedade humanista perpassa a valorização das crenças, mas, de modo ímpar e consonante, deve defender as diferenças e as multiplicidades com a mesma gana que se defendem os valores republicanos e democráticos, ou ainda, a liberdade, a igualdade e a fraternidade. Não existem Direitos Humanos quando as crenças são mera dissonância cognitiva, a saber, quando se prega o amor, mas valoriza-se mais uma concepção de pecado aprisionadora e claramente segregadora e violenta. Como pode-se falar de salvação quando o que mais se deseja é dividir e condenar? Comunidades terapêuticas proselitistas; concepções de família excludentes; heteronormatividade como “saúde” e a associação da homossexualidade à “doença”; currais religiosos em consultórios psicológicos; ataques claros às minorias; deturpações do código de ética profissional do psicólogo; descredenciamento da laicidade como perspectiva democrática – estes são apenas alguns dos muitos sinais da necessidade de uma Psicologia que renasça enquanto cuidado com a ciência e com a profissão e, desse modo, combativa com as distorções que a perda da fronteira com a religião tem causado. O objetivo deste texto é apenas dar visibilidade à necessidade de se delimitarem aos universos conceituais da Psicologia e da religião, compreendendo que essa atividade cartográfica, de se buscar definições e limites claros, é essencial para o credenciamento da Psicologia como defensora dos Direitos Humanos.

PALAVRAS-CHAVE: Psicologia; religião; definição; Direitos Humanos; fundamentalismo.

BREVE APRESENTAÇÃO DO TEMA

O autor fez seus estudos de mestrado e doutorado na área. Professor e psicólogo, ministrou disciplinas na área de Psicologia Social com ênfase nos processos de gestão da identidade e das representações sociais associadas ao universo religioso. O autor é membro do GT de Psicologia e Laicidade da APAF, representando o CRP-16 (ES).

Não nos são suficientes as definições dicionarizadas de religião e de Psicologia, uma vez que nenhuma delas pode ser reduzida ao filológico de ser esta “o estudo da alma”, enquanto aquela é “o que religa o humano ao divino”. Quando adentramos no universo das possibilidades conceituais, percebemos que os termos nos orientam na necessidade de estabelecer critérios mínimos para que sejam reduzidas as torções semânticas tão perceptíveis no Brasil contemporâneo. Os muitos pontos de contato entre a religião e a Psicologia têm provocado confusões que destronam a laicidade, cláusula pétrea da vitalidade do republicanismo democrático e constitucional.

Sem a devida orientação, estaríamos lançados em um universo conceitual poroso que, por sua vez, produziria em nós tantas inseguranças que acabaríamos movidos ao relativismo dos sofistas. Adotando a perspectiva da Navalha de Ockham, tentaremos galgar as definições de religião de modo a estabelecer limites confiáveis para um profícuo diálogo com a Psicologia, todavia sem mutilar a multiplicidade concernente à historicidade dos termos e, ao mesmo tempo, eliminando aglutinações temerárias.

Este texto almeja, portanto, estabelecer critérios mínimos para a construção de um projeto de políticas que tenham como escopo a relação entre a Psicologia e as religiões no Brasil, na perspectiva de intensificar o diálogo entre esses dois espaços, sem, obviamente, perder os parâmetros identitários que separam essas duas hermenêuticas da realidade.

As religiões têm sido, desde a gênese da constituição simbólica humana e, portanto, linguística e histórica, um mecanismo que pressupõe, para além da crença, aspectos de dominação, de sentido existencial e de formação identitária. O humano sempre utilizara os entes divinos como uma mediação explicativa entre o universo imaginário e suas práxis; com os elementos que não conseguira compreender e os aspectos políticos, sociais e mesmo econômicos que irmanavam a necessidade de, *a priori*, uma legalidade que sustentasse o desejo de um grupo.

Pensar as religiões, portanto, transcende uma cosmovisão pautada no plano iluminista da teologia natural, de uma existência lógica, ou não, da suposição divina. Pensar as religiões implica pensar um *ontos* e um *ethos* social, pensar as representações sociais que o sujeito religioso articula na constituição de sua identidade, enquanto elemento de um grupo com o qual partilha códigos, gestos e, assim, um si-mesmo encarnado no social a partir de determinada religiosidade que o faz sujeito social.

A Psicologia não deseja abarcar o sentido religioso ou tornar científico para além do que já fazem as matérias das Ciências das Religiões. A Psicologia, no entanto, não pode se tornar predicativo da religião, assim como não se evoca como crítica arbitrária ao universo religioso, mas, pelo contrário, reconhece sua importância. A Psicologia não pode tornar-se metodologia para os afazeres religiosos, assim como pela manutenção de seu *status quo* ético não pode utilizar-se da fé como pressuposto de obtenção de clientelas terapêuticas, nutrir práticas proselitistas ou, ainda, corroborar para a gestão de cabrestos existenciais humanos. A Psicologia não pode apoiar ou circunstanciar curas

moralizadas e discriminatórias, como é o caso da pretensa “cura gay”, tampouco criar centros terapêuticos de doutrinação, que algumas vezes emancipa o sujeito das drogas, mas tantas vezes e igualmente os aprisiona noutras clausuras.

Esses apontamentos são necessários na medida em que compreendemos que o mundo que denominamos *contemporâneo* experimenta o que o weberiano Schluchter (2000) chamou de um verdadeiro “politeísmo dos valores”, o que faz da religiosidade um verdadeiro mercado (naquilo que essa expressão consegue ser de positivo e negativo, dentro das concepções de Bourdieu de economia de trocas simbólicas e de campo religioso). A secularização não extinguiu a experiência religiosa, mas a metamorfoseou, pois alterou o circuito e a atuação eclesiológica, em experiências míticas e místicas que tomam os aspectos litúrgicos primitivos e o sentimento de pertença social, assim como as mazelas sociais como maneira de torcer semanticamente a experiência religiosa em formulações ditas pós-modernas. O imaginário religioso, dessa forma, tem povoado o mundo-da-vida e, portanto, a identidade e as mais variadas representações sociais de amplos espaços.

As novas modalidades teológicas, na verdade, vêm retomando elementos cada vez mais antigos da expressão religiosa, promovendo remendos dogmáticos que conferem o sentido social tão desejado pelas coesões organizadas da sociedade civil, até a promoção do Divino como panaceia para todos os males, incluindo os econômicos. O sujeito religioso define suas relações pelo esquema moral que internaliza no grupo, de maneira a promover sua identidade de acordo com o plano dogmático de sua religião. Obviamente, não se quer aqui dar ao plano religioso a primazia sobre a formação dos vínculos de autocompreensão do sujeito, assim como não se deseja afirmar que a religiosidade atua na totalização de manuseios das relações sociais dos sujeitos. Na verdade, defendemos que a moral internalizada é importante mecanismo de formação identitária, provocando muitos conflitos em um sujeito religioso inserido num contexto aparentemente secularista, como o atual.

Exemplos disso podem ser percebidos pela atuação dos novos evangélicos das correntes neopentecostais (SAQUETTO, 2007; MARIANO, 1999), que mudaram completamente suas relações com o Sagrado e refletiram tais alterações em toda a complexa construção social de seus grupos, incluindo os mecanismos políticos que permitiram a passagem da premissa de que “Crente não se mete em política” por “Irmão vota em irmão” (SYLVESTRE, 1986).

As religiões estão retomando espaços de sentido e de normatividade, aproveitando-se da crise de sentidos. Segundo Berger e Luckmann (2004: p. 19) o sujeito pode “recorrer a patrimônios de experiências e modos de agir já familiares e ensaiados”, o que aliviaria a aflição imposta pela crise de modelos seguros de gestão da realidade. As religiões acabam por funcionar como um “lugar” de compartilhamento de sentido, todavia como sincrético e pluralista, também transgressor de um sistema uniforme. Percebemos claramente esse aspecto quando remontamos aspectos linguísticos presentes nos discursos de líderes religiosos, nos meios mais básicos de comunicação, tornados públicos, como a rádio, a televisão e o jornal.

Experimentamos “*le retour du sacré*”, “a fé generalizada na existência de Deus” como fato social observável (DOGAN, 1995), o retorno da religião como sanção ao “pós” da pós-modernidade (SCHELEGEL, 1986), a “revanche de Deus” (KEPEL, 1991), o reencantamento (NEGRÃO, 1994), o fato de que “a modernidade não expulsou nem suprimiu a religião” (SANCHIS, 1997). A matriz religiosa que se quer pensar moderna, segundo Serge Moscovici, enquanto explosão ético-religiosa de desencantamento dos caminhos de salvação ocasionou o *big bang* do mundo moderno, conformando a sóbria cultura da “protomodernidade” nos países primeiro-mundistas da ocidentalidade (MOSCOVICI, 1990: p. 143). E mesmo os defensores sagazes da “secularização”, como Pierucci, a defendem como “secularização do Estado, da lei, da normatividade jurídica geral” (2000: p. 153).

Pensemos no que se passa, então, em países de diferente articulação simbólica, como os terceiro-mundistas, em que a pobreza faz mais pródigos os artefatos de sentido pela marginalização dos meios produtivos. Obviamente não se está conferindo à pobreza falta de sentido social ou cultural, mas aspectos mais carentes de apropriação de sentido são elaborados na desarticulação que a violência, a fome e certa anomia produzem. Os líderes religiosos oferecem, assim, um espaço de construção simbólica que congrega pelo divino, a ideologia que a carestia de seus fiéis necessita. O discurso torna-se lei, *modus vivendi*, hermenêutica existencial, enfim, formula os núcleos representacionais que culminam na construção identitária, que veem salvação naquilo que parecia culminar o desalento.

Então, como podemos definir as religiões? Retornando aos dicionários, o *Dicionário de Filosofia* de Nicola Abbagnano (2007) nos colocará diante de dois problemas: as definições que tomam por base as origens das religiões, e outras que compreendem por central a questão das funções das religiões, não importando qual escolha será cotejada. Claro torna-se que existirão modelos de interpretação que permearão esse projeto, tais como: o marxista; o neopositivista; o neoidealista; o existencialista; o modelo heideggeriano; o neocrítico; o fenomenológico; o hermenêutico, isso sem levarmos em consideração as vertentes teológicas clássicas ou os pressupostos sociológicos, antropológicos, ou mesmo os psicológicos, como são as definições preposicionadas pela psicanálise, por exemplo.

Se adotarmos um dicionário menos específico, como é o Michaelis (2009), perceberemos 17 apontamentos conceituais distintos, porém todos apontam para a institucionalidade das crenças e ritos. Definir as religiões, portanto, torna-se tarefa hercúlea, pois desde Ormuz e Arimã, dos antigos persas, a religião congrega a dualidade e o antagonismo, que colocam de um lado o Bem e do outro o Mal, pecado e salvação, paraíso e inferno, condenação e conversão, vício e virtude, imanente e transcendente, efemeridade e eternidade. Mas fica-nos a certeza de serem instituições culturais e históricas que dão sentido e alento à humanidade, muitas vezes pondo em guerra, mas tantas outras promovendo a paz.

Acolhemos o posicionamento proposto por Jacob Belzen (2013) quando este pensa nas relações entre as religiões e a Psicologia, na metáfora das quatro

irmãs (*Ancilla, Crítica, Scientia e Parecerista*): a Psicologia, por ora, deve colocar-se de modo ponderado a serviço do sentido religioso, todavia buscando sempre evitar a contaminação; por ora, deve produzir o choque e a crítica, sem, no entanto, fechar-se ao diálogo e àquilo que é ponderável; deve estudar, pensar, refletir como outras ciências os fenômenos religiosos; por fim, deve estabelecer seus próprios pareceres, de modo emancipado e a partir de suas próprias dinâmicas. Fica-nos claro que a Psicologia, como ciência e profissão, deve definir a religião como outro, uma alteridade próxima cujo rosto se pode tocar, mas, ainda assim, alteridade.

Reafirmamos o já disposto na nota técnica *Laicidade e Psicologia*, produzida pelo Sistema Conselhos em 2013, que reconhece “a importância da religião, da religiosidade e da espiritualidade na constituição de subjetividades”, assim como reafirmamos a defesa incondicional do código de Ética Profissional da Psicologia e da laicidade. Continuaremos, como na nota técnica, definindo Religião como: “[...] um dos elementos mais complexos e irredutíveis da tessitura das culturas. Aborda a relação das pessoas com aspectos transcendentais da existência. Seus fundamentos e práticas orientam de forma significativa as ações humanas. Pessoas e instituições que orientam seu fazer social tendo por referência a religião o fazem, a partir de um pressuposto que reflete suas crenças e, portanto, sua religiosidade”. Todavia não nos furtaremos a percepção e a leitura de que fronteiras conceituais, metodológicas, teóricas e profissionais são necessárias entre as Religiões e a Psicologia.

Se o paradigma da neutralidade científica há muito deixou de ser um dogma, não nos parece coerente deixar que a aglutinação de religião e Psicologia pareça algo desejável ou igualmente dogmático. A diferenciação é uma necessidade vital para a manutenção de posicionamentos éticos e profissionais.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BELZEN, J. Constituição histórica da Psicologia Científica da Religião. In: PASSOS, J. D.; USARSKI, F. **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013.
- BERGER, P.; LUCKMANN, T. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido – a orientação do homem moderno**. Petrópolis: Vozes, 2004.
- DICIONÁRIO MICHAELIS. São Paulo: Melhoramentos, 2009.
- DOGAN, M. The decline of religious beliefs in Western Europe. **International Social Science Journal**, 47(145), 1995.
- KEPEL, G. **La revanche de Dieu: chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde**. Paris: Seuil, 1991.
- MARIANO, R. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1999.
- MOSCOVICI, S. **A máquina de fazer deuses**. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- NEGRÃO, L. N. Intervenção. In: **Misticismo e novas religiões**. Petrópolis: Vozes/USF/FAN, 1994.
- PIERUCCI, A. F. Secularization in Max Weber. On Current Usefulness of Re-Accessing that Old Meaning. **Brazilian Review of Social Sciences**, 1(Special Issue), 2000.
- SANCHIS, P. A profecia desmentida. **Folha de S.Paulo**, 5-8, 20 abr. 1997. (Caderno Mais!)
- SAQUETTO, D. **A invenção do pastor político – imaginários de poder político construídos a partir da história das bancadas evangélicas**. 2007. Dissertação de Mestrado em História Social das Relações Políticas. Universidade Federal do Espírito Santo, Espírito Santo.
- SCHELEGEL, J-L. Revenir a la Sécularisation? **Espirit**, 113/114, 1986.
- SCHLUCHTER, W. Politeísmo dos Valores – Uma reflexão referida a Max Weber. In: SOUZA, J. (Org). **A atualidade de Max Weber**. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 2000.
- SYLVESTRE, J. **Irmão vota em irmão**. Os Evangélicos, a Constituinte e a Bíblia. Brasília, DF: Pergaminho, 1986.

CONVERSÃO E INTOLERÂNCIA RELIGIOSA

Ana Carolina Dias Cruz¹

RESUMO

A umbanda é uma religião que tem sido, ao longo dos tempos, alvo de ataques de diferentes agentes. Na atualidade, alguns membros de igrejas neopentecostais depredam casas umbandistas e enunciam palavras públicas de intolerância, fazendo com que a umbanda precise ganhar novos espaços de representatividade política e visibilidade pública. Partindo de alguns dos resultados encontrados na tese de doutorado “Quantas cabeças tem Exu? Representações sociais sobre o povo de rua em terreiros de umbanda do Rio de Janeiro”, este trabalho objetiva refletir sobre uma das variáveis envolvidas nessa nova face da perseguição religiosa à umbanda. O recorte feito aqui expõe resultados das observações participantes realizadas em giras de Exu em sete casas umbandistas, durante um ano de trabalho de campo. Comumente apontados como espíritos de marginais, criminosos e prostitutas, os Exus são, atualmente, a tipologia umbandista que se torna ícone da nova perseguição religiosa, passando a personificar o próprio mal para os agentes da discriminação. A maioria das religiões que figuram entre as agentes dessa perseguição, no entanto, tem adeptos que se converteram após frequentar templos considerados afro-brasileiros. Essas religiões passam a considerar os espíritos e divindades umbandistas como responsáveis por todos os males que acometiam os convertidos antes da entrada na nova religião e como um perigo eterno, que precisa ser combatido com constantes rituais de exorcismo e de purificação. No entanto, constatou-se, durante o trabalho de campo nas casas umbandistas, que estas comunicam-se, conhecem-se e se visitam, mas não têm uma representação de unidade. Existem as que dialogam mesmo na diferença, as que questionam o que elas mesmas chamam de “preconceito interno”. Entretanto, mesmo dentro delas, a desconfiança resvala. Existe o medo do feitiço do outro. O outro, agente do risco, é sempre um ser que é considerado mal-intencionado ou sob ação de espíritos malignos por conta de desequilíbrios psíquicos ou de defeitos de ordem moral. É possível que o novo evangélico, que passa a perseguir sua antiga religião, ancore-se na própria desconfiança que circula entre os umbandistas? Aqueles que já temem o feitiço, que já desconfiam dos seus pares, ao se converter, podem estar apenas recriando novas significações a partir das representações e afetos existentes?

1 Doutora em Psicologia pela UFRJ. CRP-05/36179. Rio de Janeiro/RJ. E-mail: anacdacruz@gmail.com

INTRODUÇÃO: APRESENTAÇÃO DO TEMA E SUA INSERÇÃO NO PERCURSO ACADÊMICO DA AUTORA

A umbanda é uma religião que tem sido, ao longo dos tempos, alvo de ataques de diferentes agentes. Na atualidade, alguns membros de igrejas neopentecostais depredam casas umbandistas e enunciam palavras públicas de intolerância. Nas favelas fluminenses, a intolerância armada é um fenômeno que desponta, retirando os terreiros violentamente de seus locais de fundação e de parte da paisagem urbana. Nesse ínterim, a emergência da Frente Parlamentar Evangélica coloca em pauta a laicidade do Estado e atinge diretamente a minoria religiosa umbandista. Assim, a religião passa a lutar para ganhar outros espaços. Lideranças religiosas umbandistas disponibilizam cursos e textos *online*, colocando-se à disposição dos adeptos para diálogo. Em 2004, é fundada a Faculdade de Teologia Umbandista, na cidade de São Paulo, autorizada pelo Ministério da Educação e Cultura. Surgem ainda a Comissão contra Intolerância Religiosa, a Delegacia de Crimes Raciais e Delitos de Intolerância, o Grupo de Trabalho de Enfrentamento à Intolerância e Discriminação Religiosa da Secretaria de Estado de Assistência Social e Direitos Humanos, entre outros. A busca para eleger parlamentares defensores dos direitos das minorias religiosas passa a ser objetivo comum entre as casas umbandistas. Nelas, inclusive entre santos e Oixás, são pregados nas paredes dos terreiros quadros com a Lei no 9.459/976, que dispõe, entre outros itens, sobre crimes resultantes de discriminação religiosa, preconizando indiretamente sobre o direito à liberdade de religião, tematizado na Declaração Universal dos Direitos Humanos. Política, cidadania, visibilidade e Direitos Humanos são temáticas que começam a figurar nas conversas cotidianas nesses espaços, portanto.

Considerando esse quadro e partindo de alguns dos resultados encontrados na tese de doutorado “Quantas cabeças tem Exu? Representações sociais sobre o povo de rua em terreiros de umbanda do Rio de Janeiro” (CRUZ, 2013), este trabalho objetiva refletir sobre uma das variáveis envolvidas nessa nova face da perseguição religiosa à umbanda. A pesquisa, no todo, utiliza como base a perspectiva processual da teoria das representações sociais e uma triangulação metodológica que inclui trabalho antropológico, aplicações de questionários e realizações de entrevistas semiestruturadas. O recorte feito aqui, no entanto, apresenta os resultados das observações participantes realizadas em giras de Exu em sete casas umbandistas, durante um ano de trabalho de campo.

METODOLOGIA: QUESTÕES ÉTICAS E ESCOLHAS METODOLÓGICAS

A resolução no 466/2012 do Conselho Nacional de Saúde expõe que todo projeto de pesquisa que envolve seres humanos precisa avaliar os benefícios (ou seja, os proveitos deixados aos participantes e seu grupo) e riscos (ou seja, os possíveis danos de diversas ordens que possam decorrer da participação da pessoa na pesquisa) de sua realização.

Considerando que toda pesquisa envolve riscos, alerta para que o pesquisador identifique-os e busque formas de evitá-los ou minimizá-los (CNS,

2012). Por isso, como a pesquisa aqui relatada lida com grupo vulnerável, embora a resolução no 016/2000 do Conselho Federal de Psicologia retire a obrigação do uso do consentimento informado em casos de realizações de observações em ambientes naturalísticos (CFP, 2000), optou-se por dialogar com as lideranças religiosas participantes, em todas as etapas da pesquisa, sobre todas as metodologias utilizadas e os resultados delas advindos. Com essa postura, buscou-se empreender um processo dialógico de análise em que pesquisadora e pesquisados pudessem abrir um espaço de diálogo, numa postura de pesquisa que se propôs eticamente a estudar os objetos com o grupo. Jovchelovitch (2008: p. 239-40) conceitua os encontros dialógicos como as situações em que “os interlocutores se esforçam para levarem-se mutuamente em conta e alcançam uma compreensão mútua sobre a posição, perspectiva e a contribuição potencial que cada um pode trazer à situação específica”.

DESENVOLVIMENTO: O ENCONTRO DA AUTORA COM OS EXUS E COM AS CASAS UMBANDISTAS

Em sua prática, a umbanda pauta-se na possessão e na relação entre as entidades (as manifestações ocorridas durante o transe) e os “consulentes” que nelas procuram conselhos, consolos e soluções mágicas. Tais entidades são tipificadas e, em especial, dão voz a representações de tipos brasileiros. Entre elas, destacam-se os chamados “pretos-velhos” (entendidos como os espíritos dos ancestrais negros escravos que trazem em si a velhice, a fragilidade, a calma e a humildade) e os “caboclos” (entendidos como os espíritos dos ancestrais indígenas que trazem em si a juventude, a força, a agitação e a liberdade) (CONCONE, 2006). Uma delas, no entanto, distingue-se das outras por ser considerada a categoria sagrada mais próxima do profano: o chamado “povo de rua”, também conhecido como “Exus”. Comumente apontados como espíritos de marginais, criminosos, prostitutas, têm histórias relacionadas, assim, “às tragédias humanas nas ruas das cidades” (CASTRO, 2005: p. 73). Não é de estranhar que seja exatamente essa a tipologia que se torna ícone da nova perseguição religiosa aos umbandistas, passando a personificar o próprio mal para os agentes da discriminação.

No entanto, durante o trabalho de campo da pesquisa citada, constatou-se que as casas umbandistas se comunicam, se conhecem e se visitam, mas não têm uma representação de unidade. Existem as que dialogam mesmo na diferença, as que questionam o que elas mesmas chamam de “preconceito interno”. Entretanto, mesmo dentro delas, a desconfiança resvala. Existe o medo do feitiço do outro.

Uma casa de umbanda qualquer, sem se saber qual, é perigosa em si para o umbandista, pois não se sabe quais tipos de espíritos a frequentam e que tipos de pedidos os consulentes fazem a eles. Essas casas podem ser consideradas por muitos como não sendo da “verdadeira umbanda”, mas dizem eles que, por elas se autodenominarem assim, há que se ter cuidado onde se pisa. O medo do feitiço, embora não esteja no centro das falas e dos ensinamentos,

encontra-se nas emoções e nos transe, nas conversas miúdas, nem sempre evidente à primeira escuta. A umbanda, em si, é sempre vista como confiável, benéfica, caridosa. “A umbanda não tem problemas. Os problemas vêm de alguns umbandistas.”, me disse uma médium. O outro, agente do risco, é sempre um ser que é considerado mal-intencionado ou sob ação de espíritos malignos por conta de desequilíbrios psíquicos ou de defeitos de ordem moral.

Birman (1997) mostra como muitos adeptos do neopentecostalismo converteram-se após frequentar templos umbandistas, candomblecistas ou kardecistas e de como passaram a considerar os espíritos e divindades em que antes acreditava com base na dicotomia bem e mal, colocando-os como responsáveis por todos os males que os acometiam antes da entrada na nova religião e considerando-os um perigo eterno, que precisa ser combatido com constantes rituais de exorcismo e de purificação. Observa-se claramente, inclusive, que perseguido e perseguidor bebem nas mesmas águas. O neopentecostalismo, em especial a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), encontra suas bases na crença disseminada da existência das tipologias umbandistas, passando a retirar-lhes a concepção de espíritos dos mortos em evolução e entendendo todas como uma manifestação demoníaca, conforme discorre Guareschi (1995):

Pode-se encontrar aqui uma das mais inteligentes estratégias de penetração e propagação das igrejas neopentecostais: o recurso ao universo simbólico religioso do brasileiro comum, para afirmá-lo, negando-o. [...] Afirmam a existência dessas entidades, pelo fato de as colocarem como responsáveis pelos males todos, e ao mesmo tempo as negam, dizendo que são demônios, que devem ser exorcizados e renegados. Nada poderia atrair mais a essas pessoas, pois todas elas, de uma maneira ou de outra, acreditam nesses deuses (p. 219-20).

CONCLUSÃO

Algumas questões podem ser levantadas a partir do que foi brevemente exposto aqui, embora ainda sejam apenas sementes de reflexão. Ao revisitar a história da umbanda, pode-se questionar: os adeptos dessa religião minoritária, ao serem discriminados como os personagens brasileiros com os quais entram em contato ritualisticamente, não estão se igualando a eles, se aproximando emocionalmente deles por meio da própria perseguição sofrida? Escolher estar próximo das minorias da memória social, mesmo que ritualisticamente, não os condena *per se* à discriminação?

Outro questionamento faz-se necessário, no entanto: É possível que o novo evangélico, que passa a perseguir sua antiga religião, ancore-se na própria desconfiança que circula entre os umbandistas? Aqueles que já temem o feitiço, que já desconfiam de seus pares, ao se converterem, podem estar apenas recriando novas significações a partir das representações e afetos existentes?

REFERÊNCIAS

- BIRMAN, P. Males e malefícios no discurso neopentecostal. In: BIRMAN, P.; NOVAES, R.; CRESPO, S. (Org.). **O mal à brasileira**. Rio de Janeiro: UERJ, 1997.
- CASTRO, R. V. Mandingas neopentecostais: ensaios sobre a disputa de mercado religioso no Rio de Janeiro. In: VILHENA, J.; CASTRO, R. V.; ZAMORA, M. H. (Org.). **A cidade e as formas de viver**. Rio de Janeiro: Museu da República, 2005.
- CFP. CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Resolução no 016**, de 9 de dezembro de 2000. Disponível em: <http://www.crsp.org.br/portal/orientacao/resolucoes_cfp/fr_cfp_016-00.aspx>.
- CNS. CONSELHO NACIONAL DE SAÚDE. **Resolução no 466**, de 12 de dezembro de 2012. Disponível em: <<http://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2012/Reso466.pdf>>.
- CONCONE, M. H. V. O ator e seu personagem. **Nures: Revista do Núcleo de Estudos de Religião e Sociedade**, 4:1-33, 2006.
- CRUZ, A. C. D. **Quantas cabeças tem Exu? Representações sociais sobre o povo de rua em terreiros de umbanda do Rio de Janeiro**. 2013. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- GUARESCHI, P. A. Sem dinheiro não há salvação: ancorando o bem e o mal entre os neopentecostais. In: GUARESCHI, P.; JOVCHELOVITCH, S. (Org.). **Textos em representações sociais**. Petrópolis: Vozes, 1995.
- JOVCHELOVITCH, S. **Os contextos do saber: representações, comunidade e cultura**. Petrópolis: Vozes, 2008.

RELIGIÃO E PSICOLOGIA: QUAL A RELAÇÃO E O LIMITE ENTRE ESSES CONHECIMENTOS?

Luiz Eduardo Valiengo Berni¹

RESUMO: **Tema:** Psicologia e religião. **Objetivo:** Apresentar, a título introdutório, algumas diferenças entre a racionalidade da religião e a da Ciência Psicológica, apontando possíveis limites entre esses conhecimentos. **Método:** Estudo comparativo, a partir de abordagem bibliográfica, em que se cotejou literatura científica com referências de atuação profissional, produzidas pelo Sistema Conselhos de Psicologia. **Resultados:** a) Inicia-se com diferentes visões sobre religião e seus aspectos negativos (alienação/dominação) e positivos (*coping* – enfrentamento); situa-se a racionalidade da religião (cristianismo) lastreada no Criacionismo; b) Apresenta-se a Psicologia como ciência não unívoca, cuja racionalidade fundamenta-se no Evolucionismo, para na sequência apresentar a práxis em Psicologia, como função mediadora entre a teoria (produção de conhecimentos) e a prática (atuação profissional), função parametrizada por uma construção política, de ordem democrática estabelecida pelo Sistema Conselhos de Psicologia. **Conclusão:** Ao se analisarem os dois sistemas de conhecimento – religião e Psicologia –, conclui-se que os limites entre eles seriam os Direitos Humanos, conforme estabelece o Código de Ética Profissional.

1 Psicólogo. CRP-06/35863, mestre em Ciência da Religião - PUCSP, doutor em Psicologia - USP, pesquisador da URCI-NSP e do CETRANS, conselheiro do CRP SP, presidente da COF e coordenador do Projeto Diverpsi (gestão 2013-2016). E-mail: berni@usp.br

Ao falarmos em religião, temos uma compreensão “imediata” do termo, mesmo que não sejamos religiosos. Isso porque a religião talvez seja uma das instituições mais antigas da humanidade. A complexidade representada pelo termo, entretanto, envolve diferentes dimensões que são igualmente complexas, tais como: *sagrado, profano, transcendência, sobrenatural, Deus, rituais, doutrinas, mitos, espíritos, alma, lei*, etc.

Harrison (2007) recupera a criação do conceito de religião reportando-o ao século XIX, o que possibilita compreender que se tratou de uma definição (redução) cunhada na cultura ocidental, a partir de uma visão “cristã” sobre uma complexidade irreduzível de tradições de outras regiões (fora da Europa). Assim, a complexidade que envolve o termo impede que se possa apresentar uma definição (definitiva) do que vem a ser *religião*.

Apesar do exposto, existem vários ensaios que se propuseram a definir o conceito. Consideremos alguns deles:

O termo *religião* é, de modo geral, relacionado com o verbo latino *religere*: cumprimento consciencioso do dever, respeito a poderes superiores, profunda reflexão. Outro verbo latino posterior é citado com fonte do termo *religare*, que implica um relacionamento íntimo e duradouro com o sobrenatural. (MIRANDA NETO, 1986)

Religião é um conjunto de crenças e práticas, em geral associadas a um poder sobrenatural que molda ou dirige a vida e a morte do ser humano, ou um compromisso com ideias que tornam coerente a vida de uma pessoa. A adesão a uma religião significa a crença em uma força divina e aceitação de certa orientação moral. As religiões também aglutinam comunidades com valores e objetivos comuns. Algumas são restritas a áreas geográficas específicas, mas cinco delas – hinduísmo, budismo, judaísmo, cristianismo e islamismo – estão disseminadas por todo o mundo, com milhões de adeptos. (PHILIP, 2000)

Santo Tomás define a religião como virtude moral de que Deus é o fim e o culto rendido a Deus, o objeto ou a matéria. (CURVILLIER, 1968)

Crenças, atitudes e práticas a respeito de seres sobre humanos ou forças personificadas que são responsáveis por alguns dos processos da natureza, animada ou inanimada, e os que se compreende possam interferir na natureza humana. (WARREN, 1991).

Ainda que não se consiga formular uma definição unívoca para religião, dois aspectos chamam a atenção nos ensaios apresentados. O primeiro se trata de uma “crença”, e o segundo é a apresentação de um “código de conduta”.

A função negativa da religião, sobretudo na produção de subjetividades nas coletividades humanas, foi bastante estudada por importantes pensadores, que impactaram muito suas relações com a Psicologia.

A religião foi apontada como fator de alienação e dominação. Sua origem e função social foram explicadas pelos impulsos de mecanismos psicológicos, sociais e ideológicas. Foi vista como alienação (Feuerbach) e acusada de legitimar estruturas sócias injustas e dominadoras (Marx). Foi explicada como

fator desagregador e nihilista da humilhação moral do ser humano (Nietzsche). Foi compreendida com ilusão transcendental e regressão infantil causada pelos impulsos e estruturas do inconsciente (Freud). (GORGULHO, BRITO, 1998)

Gobatto e Araújo (2010) afirmam que “na cultura ocidental, a relação entre ciência e religião é permeada por históricos conflitos” (p. 53), a despeito desses conflitos já bem conhecidos “no campo da Saúde, em decorrência da expansão do modelo biopsicossocial, religião e espiritualidade têm sido reconhecidas por sua relevância, constituindo o foco de interesse de pesquisas internacionais e nacionais” (idem). Esse aspecto onde se apresenta o lado positivo da religião foi denominado *coping*¹.

Panzini e Bandeira (2007) apresentaram revisão de literatura sobre o conceito de *coping* ou enfrentamento religioso/espiritual, reportando sua origem à Psicologia Cognitivo-comportamental, à Psicologia Positiva², entre outras. Eles constataram que “a maioria das pesquisas indica que as crenças e práticas religiosas estão associadas a melhor saúde física e mental” (p. 127). O levantamento aponta tanto para os aspectos curativos, de recuperação ou enfrentamento da doença, quanto para aspectos preventivos que “endossam a associação do envolvimento religioso com maiores níveis de satisfação de vida, bem-estar, senso de propósito e significado da vida, esperança, otimismo, estabilidade nos casamentos e menores índices de ansiedade, depressão e abuso de substâncias” (idem).

Apesar desses aspectos positivos, nem todas as crenças religiosas promovem emoções humanas positivas; como já havia sido apontado pelos teóricos citados, algumas podem promover efeitos adversos:

[...] quando crenças/práticas religiosas são usadas para justificar comportamentos de saúde negativos ou substituir cuidados médicos tradicionais. Podem ser usadas para induzir culpa, vergonha, medo ou justificar raiva e agressão. Como agentes de controle social, podem ser restritivas e limitantes, isolando socialmente aqueles em desacordo com os padrões religiosos. No geral, entretanto, as principais religiões com tradições bem estabelecidas e lideranças responsáveis tendem a promover mais experiências humanas positivas que negativas. (PANZINI, BANDEIRA, 2007; idem)

Se considerarmos a religião como produtora de conhecimentos, sua racionalidade baseia-se geralmente em um fundamento criacionista, principalmente no Cristianismo, cuja matriz fundamenta a sociedade brasileira. Ou seja, Deus, um poder superior ou algo semelhante criou o Universo.

Como teoria, o Criacionismo surgiu nos Estados Unidos, tendo como base o livro Gênesis, da Bíblia. Afirma, portanto, que Deus criou o Universo, a vida, o homem e todas as outras coisas que conhecemos. Existem variações

- 1 Termo em inglês que não tem uma tradução exata para o português. Uma versão aproximada seria “enfrentamento”. Assim, a religião pode fornecer estruturas para que as pessoas possam enfrentar as vicissitudes da vida.
- 2 A Psicologia Positiva apresenta importantes aproximações ou derivações da Psicologia Transpessoal.

nessa perspectiva, que vão desde aquelas que afirmam que o Gênesis é exato, ou seja, que conta a história exatamente como aconteceu na Criação, até outras menos fundamentalistas, que o interpretam como metafórico (ENGLER, 2007).

Assim, a religião traz um conhecimento perene, dado, pronto, construído ao longo de séculos, portanto, um conhecimento que sofre transformações de maneira muito lenta. Um conhecimento que, ao ser aplicado, geralmente não é questionado por seus praticantes – os fiéis –, e sim seguido como sendo o papel das igrejas sua transmissão de forma coletiva. Do ponto de vista da produção de subjetividades, a religião procura formatá-las de acordo com as perspectivas de sua doutrina, à luz da concepção de ser humano que detenha.

Quando falamos em Psicologia como área de conhecimento, a ideia que temos inicialmente é, por óbvio, a de ciência. Não se pode esquecer, todavia, que a ciência psicológica surge de forma interdisciplinar, ou seja, seus conhecimentos são oriundos tanto da Filosofia quanto da Biologia, bem como das Ciências Sociais. Segundo Figueiredo (1996), a Psicologia herdou das grandes tradições (religiosas) a tarefa de se tornar a “nova” responsável pela produção de subjetividades, lidando com um aspecto novo que surge na modernidade, qual seja a individualidade. Entretanto, a diversidade interdisciplinar que dá origem à Psicologia como disciplina científica se reveste numa grande dispersão de campos de atuação, numa série de “intradisciplinas” ou áreas em que a Psicologia é aplicada, tais como a Psicologia Jurídica, a Psicologia do Esporte, a Psicologia Hospitalar, a Psicologia do Desenvolvimento. Isso significa, na prática, que um psicólogo comportamental se entenda muito bem com um biólogo, um psicólogo social se entenda muito bem com um antropólogo, mas que esses dois psicólogos possam ter grande dificuldade em se entender entre si. (FIGUEIREDO, SANTI, 2000)

Diferentemente da religião, a Psicologia como ciência – um campo bastante novo do fazer humano – quando comparada à religião, que se perde na aurora dos tempos – baseia sua racionalidade no Evolucionismo, que, por sua vez, trabalha com a ideia do acaso. Iniciado a partir da obra de Charles Darwin, *A origem das espécies*, o Evolucionismo passou por um longo processo de amadurecimento para se configurar tal como se apresenta hoje, como uma respeitada teoria no campo das Ciências Naturais³. Também conhecido como Teoria da Evolução, afirma que a vida e a evolução são fruto de uma combinação casual que, por meio de processos competitivos, foram firmando aquelas estruturas (sistemas) mais capazes de responder aos desafios do meio (ARTEAGA, 2008). Trata-se, portanto de um conhecimento construído e claramente situado espaço-temporalmente, ou seja, que vai se renovando de forma rápida. Do ponto de vista da produção de subjetividade, esta objetiva a autonomia dos sujeitos.

3 *Do ponto de vista epistemológico, há uma grande discussão sobre o caráter verdadeiramente científico das Ciências Humanas, há aqueles que vão contestar esse caráter simplesmente afirmando que seria melhor denominar o campo de Humanidades, e não de Ciência (JAPIASSU, 1982).*

Quando abordarmos a Psicologia enquanto campo de atuação profissional, regulamentada pelo Estado e gerenciada no território nacional por seu órgão de classe, não estamos restritos ao campo da ciência, uma vez que a prática profissional não pode ser reduzida ao campo da produção de conhecimento. Assim, considerando que o papel dos Conselhos Profissionais é orientar, fiscalizar, regulamentar e disciplinar a profissão, ao falarmos de Psicologia a partir deste lugar, estamos no campo da práxis⁴, uma práxis tão rica e variada como é a da ciência, guardando em si os mesmo problemas de falta de unicidade de campo. Mas a práxis é, na verdade, uma ação de mediação entre a instância científica (educacional, conceitual/teórica) e a atuação profissional visando à prestação de serviços para a sociedade.

Essa função mediadora entre a produção de conhecimentos e a atuação profissional é de ordem política. Nesse sentido, a Psicologia brasileira fez uma opção: a de funcionar em caráter sistêmico. Dessa forma, o Sistema Conselhos de Psicologia é um dos organismos mais vivos e pujantes da sociedade brasileira, procurando interferir em áreas críticas do fazer social que impactam na qualidade de vida e na saúde mental da população brasileira. Sua articulação interna é direcionada por um referencial democrático-representativo e se faz a partir das orientações que a categoria pauta trienalmente a partir do Congresso Nacional de Psicologia⁵ (CNP), que em 2016 vai para sua nona edição. As diretrizes produzidas nesse Congresso são articuladas por todos os Conselhos Regionais em reuniões realizadas duas vezes ao ano, em Brasília, sediada no Conselho Federal, a Assembleia das Políticas, Administração e Finanças (APAF). Assim, por meio dessa articulação e da normatização, apresentada pela via dos Atos Administrativos – as Resoluções –, vão surgindo orientações que impactam tanto a prática, ou a prestação de serviços à sociedade, quanto a academia, sobretudo nos processos formativos, como as práticas supervisionadas oferecidas nos cursos de graduação em Psicologia. Dessa relação vai se construindo um campo epistêmico de verdades acordadas entre a categoria a partir de diferentes lugares (as universidades, os conselhos de classe, os sindicatos e as associações profissionais) e materializado no projeto ético-político da Psicologia, por meio dos sete princípios fundamentais de seu Código de Ética Profissional.

Numa perspectiva de monismo epistêmico, ciência e religião sempre disputaram o campo das verdades, criando, talvez uma falsa contenda, pois suas bases epistêmicas são distintas.

- 4 *Sabemos que o termo tem várias definições filosóficas com posturas distintas, que variam desde o idealismo até o materialismo, porém estamos usando o termo como definido, ou seja, o da mediação da ciência (conhecimento construído no ambiente da universidade) e da prática profissional (atuação direta na realidade do profissional). Assim, a práxis é a mediação dos conhecimentos aprendidos no meio acadêmica e a atuação na realidade social.*
- 5 *O CBP não é um congresso acadêmico, é um congresso político, em que a categoria define quais temas serão tratados pela Psicologia em sua relação com a sociedade. Os seminários que geraram esses textos estão sendo realizados porque foram deliberados pela categoria no VIII CNP, realizado em 2013.*

A ciência diz respeito às condições gerais que se observam para regular os fenômenos físicos, ao passo que a religião está inteiramente abismada na contemplação dos valores morais e estáticos. De um lado há a lei da gravitação, e do outro a contemplação da beleza da santidade. O que de um lado se vê do outro se perde e vice-versa. (WHITEHEAD, 1951: p. 206)

Analisando-se os dois sistemas de conhecimento, religião e ciência, à luz da transdisciplinaridade, que se pauta por um pluralismo epistemológico, poderíamos afirmar com base em Coll (2000) que a cultura, em que ambas – religião e ciência – se inserem, tem três dimensões: a dimensão lógico-epistêmica, o *verbum mentis*, a realidade conceitual, objetiva responsável por tudo aquilo que pode ser reduzido ao pensamento. O pensamento – *logos* em si – é seu veículo, pela via da razão e da lógica. Essa dimensão tem o conceito, o signo, o termo como seus instrumentos. Trata-se, pois da cabeça da cultura. A ciência é sua melhor representante; a dimensão mito-simbólica, o *verbum entis*, a realidade significativa, subjetiva. O sentimento, a fé é seu veículo, por meio dos mitos e dos símbolos, materializados nas crenças, valores, seus instrumentos. A religião – o coração da cultura – é sua legítima representante. A terceira dimensão é a mística, o *verbum*. Corresponde ao que não pode ser definido, àquilo que jamais se reduz ao *logos*, ou ao mito. Aquilo que suscita a busca, portanto, trata-se da alma da cultura. A ciência busca compreender os mistérios da natureza, enquanto a religião, os mistérios de Deus. Felizmente, o mistério recusa-se a desvelar-se, tanto para religião, quanto para a Ciência. E, assim, a busca continua numa infundável tarefa humana.

A Psicologia, herdeira na modernidade do legado da religião na produção de subjetividades, situa-se entre as dimensões lógico-epistêmica e mito-simbólica. Sua vocação é transdisciplinar, conforme a descreveu aquele que é considerado o pai da Psicologia, W. Wundt (1832-1920):

Para Wundt, a Psicologia era uma ciência intermediária entre as ciências da natureza e as ciências da cultura, ou seja, desde seu início o lugar da Psicologia está entre as Ciências, este é um lugar incerto. (FIGUEIREDO, SANTI, 2000: p. 58)

O jogo de forças da Psicologia brasileira, entre as quatro forças que a compõem – a) as universidades; b) o Sistema Conselhos; c) os sindicatos; d) as associações profissionais – é delimitado pela ética profissional. Esse código reflete um marco intersubjetivo dos valores que direcionam a profissão tanto na construção científica quanto na prestação de serviços. Esse direcionamento é claramente pautado pelos Direitos Humanos. Assim, o Código de Ética traz os seguintes princípios para atuação profissional: I) Respeito na promoção da liberdade, dignidade, igualdade e integridade, apoiado nos valores que embasam a Declaração Universal dos Direitos Humanos; II) Promoção da qualidade de vida, com foco na eliminação de quaisquer formas de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão; III) Responsabilidade Social, analisando crítica e historicamente a realidade política, econômica, social

e cultural; IV) Contribuição para o desenvolvimento da Psicologia por meio de seu aprimoramento profissional, constante; V) Universalização do acesso da população aos saberes da Psicologia; VI) Rejeição, com dignidade, de situações em que a Psicologia esteja sendo aviltada; VII) Consideração de relações de poder e suas implicações em suas atividades profissionais. (CFP, 2005)

Portanto, a Psicologia apresenta um limite tanto para a ciência, como produtora de conhecimentos, quanto para a religião, enquanto produtora de subjetividades. Esse limite é marcado pelo respeito irrestrito aos Direitos Humanos e ao corolário de fatores a ele associados, e é a partir desse entendimento que Psicologia tem se posicionado na sociedade brasileira. Exemplos disso são encontrados em críticas realizadas pelo Sistema Conselhos, construtos científicos que, apesar de terem bases científicas sólidas, ameaçam as liberdades instituídas e os Direitos Humanos, como a Escala Hare. Relação semelhante se dá no que diz respeito a projetos políticos, que, apesar de legítimos, pois pautados por grupos sociais, comprometem as liberdades e igualmente ameaçam os Direitos Humanos, como é o caso Projeto de Lei da Cura Gay (PDC, 234/11).

REFERÊNCIAS

- ARTEAGA, J. S. O darwinismo e o sagrado na segunda metade do século XIX: alguns aspectos ideológicos e metafísicos do debate. **Revista Brasileira de História**, 28(56): 371-82, 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbh/v28n56/05.pdf>>.
- CFP. Conselho Federal de Psicologia. **Resolução número 10 de 2005 – Código de Ética Profissional do Psicólogo**. Brasília: Conselho Federal de Psicologia, 2005.
- COLL, A. N. As culturas não são disciplinas. In: NICOLESCU, B. et al. **Educação e Transdisciplinaridade II**. SP: Unesco/Trion, 2000.
- CUVILLHIER, A. **Pequeno Dicionário da Língua Filosófica**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1968.
- ENGLER, S. Tipos de Criacionismo Cristãos. **Revista de Estudos da Religião**, 83-107, 2007. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv2_2007/t_engler.pdf>.
- FIGUEIREDO, L. C. **Revisitando as psicologias – da epistemologia à ética as práticas e discursos psicológicos**. 2. ed. São Paulo: Educ, 1996.
- _____; SANTI, P. L. R. **Psicologia: uma (nova) introdução**. São Paulo: Educ, 2000.
- GOBATTO, C. A.; ARAUJO, T. C. C. F. *Coping* religioso-espiritual: reflexões e perspectivas para a atuação do psicólogo em oncologia. **Rev. SBPH**, 13(1): 52-63, 2010.
- GORGULHO, G. S.; BRITO, E. J. C. (Org.). **Religião Ano 2000**. São Paulo: Loyola, 1998.
- HARRISON, P. Ciência e religião: construindo os limites. **Revista de Estudos da Religião**, 1-33, 2007. Disponível em: <www.pucsp.br/rever/rv1_2007/p_harrison.pdf>.

- JAPIASSU, H. **Introdução à Epistemologia da Psicologia**. Rio de Janeiro: Imago, 1982.
- MIRANDA NETO, A. G. **Dicionário de Ciências Sociais**. São Paulo: FGV, 1986.
- PANZINI, R. G.; BANDEIRA, D. R. *Coping* Religioso/Espiritual. **Rev. Psiq. Clín.**, 34 (supl. 1):126-135, 2007.
- PHILIP, W. **O livro das religiões**. São Paulo: Publifolha, 2000.
- WHITEHEAD, A. N. **A ciência e o mundo moderno**. São Paulo: Brasiliense, 1951.

OMISSÕES DA PSICOLOGIA, TERRITÓRIOS COLONIZADOS: EXPERIÊNCIAS ANÔMALAS, INTERPRETAÇÕES RELIGIOSAS E ATUAÇÃO DO PSICÓLOGO

Fatima Regina Machado¹
Wellington Zangari²

RESUMO

Experiências anômalas são aquelas consideradas de natureza ontológica desafiadora para as teorias científicas vigentes. Sua importância reside no fato de serem significativas para aqueles que as vivenciam e por estarem, muitas vezes, na base de fenômenos culturais fundamentais, como a religião. O objetivo deste trabalho é o de apresentar uma discussão ética conquanto tais experiências, apesar de prevalentes, não encontram espaço acadêmico e científico suficiente para serem consideradas parte da experiência humana integral. Tal cenário leva a um desvio do objetivo da própria Psicologia, uma vez que negligenciar experiências desse tipo significa desconsiderar parte das vivências que compõem a subjetividade humana. Enquanto essa desconsideração permanece, abre-se espaço para a apropriação indevida das experiências anômalas por representantes de grupos não científicos, cujos objetivos, por vezes, se afastam daqueles considerados éticos e respeitadores dos direitos universais do ser humano. Ao considerar as experiências anômalas parte legítima das experiências humanas e, assim, objeto legítimo da Psicologia, abre-se a possibilidade do aumento da compreensão do papel e significação destas para a compreensão da natureza e do funcionamento da mente humana – e dos fenômenos sociais relacionados a essas experiências – e para a diminuição dos maus usos do tratamento desse tema por grupos descomprometidos com os Direitos Humanos.

243

- 1 Pós-Doutoranda do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião (PUC-SP) com Bolsa Capes-PNPD. Doutora em Psicologia Social (USP); Doutora em Comunicação e Semiótica (PUC-SP); Mestre em Ciências da Religião (PUC-SP); Psicóloga (UNIP) – CRP-06/127273. Inter Psi – Laboratório de Psicologia Anomalística e Processos Psicossociais (IP-USP); Membro Pesquisador: Laboratório de Psicologia Social da Religião (IP-USP) E-mail: fatimaregina@usp.br
- 2 Pós-Doutorado em Psicologia Social (USP); Doutor em Psicologia Social (USP); Mestre em Ciências da Religião (PUC-SP); Prof. Dr. do Instituto de Psicologia da USP, CRP-06/29934. Membro Pesquisador: Laboratório de Psicologia Social da Religião (IP USP); Inter Psi – Laboratório de Psicologia Anomalística e Processos Psicossociais (IP USP). E-mail: w.z@usp.br

Este texto pretende levantar questionamentos a respeito da responsabilidade da Psicologia com relação ao estudo das experiências anômalas. Esses questionamentos referem-se às implicações da reticência, por parte dos psicólogos, em considerar esses estudos tanto na formação do psicólogo quanto na sua prática profissional. Isso tem propiciado abertura para a apropriação do tema especialmente por pessoas de fora da ciência, que, por vezes, deturpam resultados de pesquisas científicas em prol da apologia a crenças e como instrumento de dominação religiosa pela suposta autoridade científica. A importância de tratar dessas experiências neste evento resulta do fato de que elas parecem estar na base de uma variedade de crenças de um amplo espectro de denominações religiosas cujas doutrinas e práticas são, muitas vezes, justificadas e legitimadas a partir de interpretações dessas experiências. (CARDEÑA, LYNN, KRIPPNER, 2013)

Para situar as questões que serão levantadas neste texto, cabe lembrar que experiências anômalas são vivências cuja explicação ontológica desafia o paradigma científico vigente. Em outras palavras, vivências para as quais não encontramos explicação consensualmente aceita no *mainstream* científico atual, por isso são muito facilmente atribuídas a causas sobrenaturais do ponto de vista do senso comum ou de referenciais religiosos. As experiências anômalas interessam à Psicologia porque, independentemente de sua natureza ontológica, elas têm *status* de realidade psíquica para seus experienciadores.

Tradicionalmente, as experiências anômalas foram objeto de estudo da *Parapsicologia*, área popularizada nos Estados Unidos pelo trabalho acadêmico de Joseph Banks Rhine, entre as décadas de 1920 e 1970. No Brasil, o termo parapsicologia sofreu imenso desgaste por seu mau uso, sendo abrigada sob essa denominação uma série de bizarrices pseudocientíficas que deturparam os objetivos dessa área científica que, ainda hoje, congrega especialmente nos Estados Unidos e na Europa uma comunidade científica respeitável. Grande parte da comunidade internacional de pesquisadores da área tem preferido utilizar a expressão *pesquisa de psi* (*psi research*), ou simplesmente *pesquisa psi*, para se referir a esse campo de estudo. O mesmo ocorreu no Brasil a partir de meados da década de 1990, especialmente devido ao embate entre espíritas kardecistas e católicos, que utilizam o termo e alguns conhecimentos de Parapsicologia de modo enviesado, em benefício de suas respectivas crenças. (MACHADO, 1996; 2009)

Desde o final da primeira década dos anos 2000, contudo, a denominação *pesquisa psi* tem perdido força, sendo o estudo das experiências psi englobado na chamada Psicologia Anomalística, que abarca outros tipos de experiências anômalas. A ênfase nesta última está menos no estudo da hipótese propriamente paranormal por trás das experiências – estudo que caracteriza a Parapsicologia – e mais na tentativa de encontrar os mecanismos psicológicos convencionais (ou já conhecidos) dessas experiências. Apesar do interesse de diversos expoentes da Psicologia no estudo de experiências anômalas, como William James, Freud, Jung, entre outros, a Psicologia tem negligenciado formalmente uma ampla variedade de experiências humanas, tanto em relação à presença de relatos dessas experiências no cotidiano e na prática profissional, quanto na abordagem desse tema na formação do psicólogo.

Um estudo recente realizado na Grande São Paulo (MACHADO, 2010) apontou que 82,7% dos participantes da pesquisa (N = 306) disseram ter vivenciado pelo menos uma experiência anômala do tipo extrassensorial e/ou extramotor. O estudo mostra ainda que essas experiências têm consequências para a vida de seus experienciadores, influenciando crenças (sobretudo religiosas), atitudes, visão de mundo e relações social. A relevância dessas experiências na vida de seus experienciadores está fortemente relacionada com a atribuição de causalidade à experiência. Apesar de o número de participantes da pesquisa não configurar uma amostra populacional estatisticamente significativa, aponta tendências e contrasta com resultados ao redor de 50% em *surveys* semelhantes realizados em outros países (HARALDSSON, HOUTKOOOPER, 1991) e chama a atenção para a grande prevalência dessas experiências em nosso meio, o que justificaria o interesse por seu estudo no contexto brasileiro.

O caráter anômalo dessas experiências conduz facilmente a interpretações religiosas dessas vivências. É aí que reside a intersecção destas com as chamadas *experiências religiosas*. Por esse motivo, é comum que os estudos realizados tenham seus resultados cooptados em prol da defesa de pontos de vista religiosos e até como instrumento de dominação e conversão.

Machado (1996) investigou a utilização e deturpação de pesquisas científicas de psi em prol da defesa da fé católica e da fé espírita no Brasil, por meio de um “estudo comparativo entre três abordagens adotadas para o estudo dos chamados *fenômenos parapsicológicos*, enfocando a investigação de casos *Poltergeist*, que compreendem experiências anômalas extramotoras. Os propositores das diferentes abordagens em questão foram Oscar Gonzáles-Quevedo [propositor da abordagem católica], Hernani Guimarães Andrade [propositor da abordagem espírita]...” (MACHADO, 2009, *on-line*), em contraste com a abordagem de William Roll [representante da abordagem científica].

Quevedo apresenta ocorrências que envolvem experiências anômalas extramotoras como sintomas de patologia e oferece orientações religiosas para livrar o experienciador “daquele mal”, com advertências *caridosas* acerca dos perigos trazidos pelo Espiritismo, que ensinaria esse tipo de “fenômeno”. Em seus escritos e palestras, Quevedo ataca explicitamente o Espiritismo, buscando desmistificar os chamados *fenômenos espíritas* usando a Parapsicologia, seus estudos científicos e pesquisadores como referências, de modo enviesado em prol de sua perspectiva.

Andrade, por sua vez, responde aos ataques defendendo o ponto de vista espírita sobre as chamadas *experiências anômalas* também usando pesquisas e autores para fundamentar sua argumentação. Assim, entre as décadas de 1960 e 1990, o Brasil assistiu a um acirrado debate, uma verdadeira “guerra de palavras” (HESS, 1991) entre essas duas perspectivas que fez com que se popularizasse a visão de que tais temas estariam sob o domínio mais do discurso religioso que da investigação científica, tornando-se evidente a utilização da Parapsicologia para a defesa da fé católica e da fé espírita no Brasil. Enquanto a guerra de palavras se travava no cenário brasileiro, deixando um legado de preconceito contra o estudo

das experiências no meio acadêmico, a Psicologia manteve-se silenciosa e também silenciou estudantes que, muitas vezes curiosos, se atreviam a perguntar sobre certas experiências que ensejavam interpretações sobrenaturalistas ou no mínimo bizarras. Desse modo, mais espaço se abriu para especulações e abusos e para o afastamento dessa temática no âmbito psicológico.

Dada a proximidade entre as experiências anômalas e aquelas consideradas religiosas, ambas sofreram de um mesmo preconceito enquanto objeto de estudo. Confundiui-se a laicidade bem-vinda e necessária à prática psicológica, que ajuda a evitar preconceitos e abre possibilidade de escuta a pessoas “de todas as tribos”, com a negação de certas experiências humanas, negando às pessoas o direito ao respeito por suas vivências e o acesso à ajuda psicológica no enfrentamento de suas experiências.

Diante dos dois primeiros princípios fundamentais do Código de Ética Profissional dos Psicólogos (CFP, 2005), pode-se questionar: a Psicologia, na figura dos psicólogos que lhe dão corpo, não teria negligenciado pessoas que passam por experiências psi ao virar as costas ao estudo dessas experiências? E, tendo agido dessa forma, não teria deixado o caminho livre para o uso indevido e inadvertido de “meias” informações de forma apologética e/ou doutrinária, de modo a violentar sistemas simbólicos, culturais, que constituem a subjetividade de seres humanos?

Essas reflexões acerca das omissões da Psicologia parecem cabíveis tanto quanto o é o fato de ser vedado ao psicólogo “induzir a convicções políticas, filosóficas, morais, ideológicas, religiosas, de orientação sexual ou a qualquer tipo de preconceito, quando do exercício de suas funções profissionais” (CFP, 2005: Art. 2º). E, ainda, a omissão quanto aos estudos das experiências anômalas parece ferir o quarto princípio fundamental da atuação do psicólogo, de acordo com o Código de Ética: “O psicólogo atuará com responsabilidade, por meio do contínuo aprimoramento profissional, contribuindo para o desenvolvimento da Psicologia como campo científico de conhecimento e de prática” (CFP, 2005).

Recentemente, a consideração e o estudo das experiências anômalas começaram a ganhar mais espaço no Brasil para “além da cruz e da mesa branca” (MACHADO, 2009), graças ao esforço de pessoas comprometidas seriamente com a pesquisa científica dessas vivências. Isso tem ajudado a combater preconceitos e dirimir equívocos que propiciavam “munição” para atitudes de desrespeito ao Outro e torna cada vez mais evidente a importância de incluir estudos do tema na formação do psicólogo.

REFERÊNCIAS

- CARDEÑA, E.; LYNN, S. J.; KRIPPNER, S. **As variedades da experiência anômala: análise de evidências científicas**. São Paulo: Atheneu, 2003.
- CFP. Conselho Federal de Psicologia. **Código de Ética profissional dos psicólogos**. Disponível em: <http://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2012/07/codigo_etica.pdf>.
- HARALDSSON, E.; HOUTKOOPE, J. M. Psychic experiences in the Multinacional Human Values Study: Who reports them? **Journal of the American Society for Psychical Research**, 145-65, 1991.
- HESS, D. **Spirits and Scientists. Ideology, Spiritism, and Brazilian Culture**. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1991.
- MACHADO, F. R. **Parapsicologia no Brasil: entre a cruz e a mesa branca**. Disponível em: <<http://www.ceticismoaberto.com/paranormal/2091/parapsicologia-no-brasil-entre-a-cruz-e-a-mesa-branca>>.
- _____. **A Causa dos Espíritos: Estudo sobre a utilização da Parapsicologia para a defesa da fé católica e espírita no Brasil**. 1996. Dissertação de Mestrado. PEPG Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo.
- _____. Experiências anômalas (extrassensoriomotoras) na vida cotidiana e sua associação com crenças, atitudes e bem-estar subjetivo. **Boletim da Academia Paulista de Psicologia**, 30(79):462-83, 2010.

DISCUTINDO EXPERIÊNCIAS FORA DO CORPO NA CLÍNICA PSICOLÓGICA

Gabriel Teixeira de Medeiros¹
Everton de Oliveira Maraldi²

RESUMO: A Psicologia manteve-se afastada dos fenômenos religiosos e espirituais por longo tempo, contudo, vem se aproximando da temática, por meio de estudos acerca da religiosidade-espiritualidade, que apontam sua importância em diversos âmbitos da vida. Desde julgamentos e processamentos de informações até a busca de significado para a vida e a relação com o sagrado e o transcendente, a espiritualidade está presente e corrobora para a saúde e o bem-estar biopsicossocial. A experiência fora do corpo figura como uma experiência anômala que, embora pareça rara, ocorre em 10% a 25% da população mundial e tem sentidos e hipóteses etiológicas multifacetadas. Estudos sugerem como causa da experiência: estímulos cerebrais em áreas específicas; alucinações; dramatização do mundo físico na falta de interpretação de estímulos externos; sonho; fantasia; relação com a religiosidade; entre outros. Em sua maioria, os sujeitos que alegam ter vivido uma experiência fora do corpo atribuem a tal experiência uma conotação espiritual, podendo ter conotação religiosa – e, em alguns casos, com seres espirituais, mentores e outros planos espirituais – ou não religiosa. Estudos sugerem relação de EFC com sensação de alegria, mudanças, impacto transformador na vida e valores do sujeito que as vivenciam, entre outros benefícios, mas também aponta para o medo de alguns sujeitos em relação a problemas neurológicos e/ou espirituais, de modo que o acolhimento da experiência, em ambiente terapêutico e quando abordado pelo cliente, é desejável. Outrossim, é possível trabalhar os conteúdos da EFC por meio de *biofeedback* e interpretações de sonho, devido ao

- 1 Possui Graduação em Psicologia e Mestrado em Ciências Interdisciplinares da Saúde pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Doutorando em Psicologia Social pela Universidade de São Paulo (USP) e membro do INTER PSI - Laboratório de Psicologia Anomalística e Processos Psicossociais (USP). Email: gabriel_tmediros@yahoo.com
- 2 Doutor e mestre em psicologia social pela Universidade de São Paulo. Psicólogo pela Universidade Guarulhos (CRP-06/94052). Pesquisador de pós-doutorado na Universidade de São Paulo com bolsa da FAPESP (Processo nº 2015/05255-2). Membro do Laboratório de Psicologia Anomalística e Processos Psicossociais (Inter Psi) e do Laboratório de Estudos em Psicologia Social da Religião, ambos da USP. E-mail: evertonom@usp.br

alto valor simbólico contido em algumas experiências. Sessenta e três por cento da população americana acredita que seus cuidadores devem falar sobre as crenças espirituais dos clientes, embora outros se sintam pouco à vontade e receosos com julgamentos ou diagnósticos. Assim, as experiências fora do corpo, bem como os demais conteúdos com relação espiritual, devem ser acolhidos de modo aberto e livre de julgamentos, tentando entender as construções e valores simbólicos que o cliente deseja transmitir, sem direcioná-la, para jamais privá-lo de sua liberdade de crença e significação.

PALAVRAS-CHAVE: experiência fora do corpo; experiências anômalas; Psicologia Anomalística; espiritualidade.

AGRADECIMENTOS: Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo

A Declaração Universal dos Direitos Humanos postula, entre outras coisas, o direito à liberdade de pensamento, de consciência e religião, e a manifestar sua religião ou convicção (ONU, 2008). A atuação do psicólogo deve se basear no respeito e na promoção da liberdade, visando promover saúde e qualidade de vida, rejeitando qualquer indução a convicções filosóficas, morais e religiosas.

A Psicologia se manteve afastada do estudo do “não palpável”, devido a limitações científico-metodológicas, mas passa a reconhecer o diálogo com temas religiosos e espirituais a partir da inclusão da categoria “problemas religiosos ou espirituais” na quarta versão do DSM (APA, 1994). Revisões da literatura sugerem que a integração Psicologia e espiritualidade não religiosa confere melhores resultados do que com a religião. Essas integrações merecem atenção quanto à maneira de inquirir sobre a vida religiosa e espiritual do paciente – respeitosa e atenta a faltas éticas causadas por exagero das convicções pessoais do terapeuta – sob o risco de redução da liberdade do cliente, violação do contrato terapêutico e perda da neutralidade (PERES, SIMÃO, NASELLO, 2007).

As crenças religiosas constituem parte importante da cultura e valores utilizados como base para julgamentos e processamento de informações. As crenças e as práticas espirituais e religiosas baseiam-se em buscas pessoais de significado à vida, o relacionamento com o sagrado e o transcendente, podendo oferecer ordem e compreensão de eventos dolorosos ou caóticos, afetando na percepção de mundo, sensibilidade para estímulos específicos e critérios de escolha. A maioria dos estudos aponta a associação entre o envolvimento religioso e espiritualidade com melhores índices de saúde, como maior longevidade e qualidade de vida, menor ansiedade e depressão, com relação direta entre nível de participação religiosa com maior bem-estar e saúde mental (PERES, SIMÃO, NASELLO, 2007).

No que concerne a práticas espirituais, pode-se citar o caso da experiência fora do corpo (EFC), experiência anômala de multietiologia – como estimulações cerebrais, alucinações, propensão à fantasia, construção de modelo psicológico quando rompido o *input* com o mundo externo ou experiências místico-religiosas, com ou sem presença de espíritos ou guias espirituais (NEPPE, 2011) – e incidência média mundial de 10% a 25% (GABBARD, TWEMLOW, 1984: p. 32) – com incidência de 31%, em amostra de estudantes universitários brasileiros (ZANGARI, MACHADO, 2001: 7-8).

Embora não sejam necessariamente práticas espirituais, as EFCs são popularmente consideradas experiências místicas com ou sem relação religiosa. Contudo, alguns daqueles que as relatam consideram-nas sonhos lúcidos, alucinações específicas nomeadas como EFC, ou sequer consideram a experiência como uma EFC, nomeando-a como sonho, alucinação ou fantasia, que não envolve qualquer relação extracorpórea (MEDEIROS, 2014).

As EFCs ocorrem comumente em pessoas saudáveis, em vários contextos religiosos, e têm, potencialmente, um impacto transformador positivo. Contudo, é importante diferenciá-las de outros fenômenos, como despersonalização e alucinação de autoscopia – os quais são mais comumente associados a patologias e/ou experiências desagradáveis e que diferem da EFC, devido a seu caráter mais nublado, esfumado e mais próximo ao sonho (TWEMLOW, 1989).

Algumas pessoas que vivenciam EFCs relatam que, não entendendo o que se passava, temeram estar com problemas psiquiátricos, neurológicos ou espirituais e, muitas vezes, não tinham com quem falar a esse respeito (MEDEIROS, 2014). Assim, terapeutas podem se beneficiar em aprender sobre a natureza da EFC para lidar com tais experiências de modo aberto, não considerando que a experiência indique necessariamente um funcionamento anormal e aconselhando o cliente em relação ao medo de uma patologia. Não obstante, a EFC está ligada à sensação de alegria e ao impacto transformador na vida, nos valores e crenças (TWEMLOW, GABBARD, JONES, 1982) e possível *coping* religioso (MEDEIROS, 2014). Pode-se explorar o potencial benéfico da EFC por meio de terapia de *biofeedback*, permitindo ao sujeito uma mais profunda e extensiva exploração de si mesmo (TWEMLOW, 1989: p. 38).

Outros estudos ainda sugerem que, em razão de seu caráter vívido, as EFCs podem oferecer mais *insights* do que os sonhos (LEVITAN, LABERGE, 1991) e, devido à similaridade simbólica com os sonhos, abordagens que utilizam de métodos de interpretação onírica poderiam analisar os conteúdos presentes nas EFCs (MONROE, 1992).

Alguns clientes sentem-se desconfortáveis em falar sobre suas EFCs, com medo de julgamento ou patologização (TWEMLOW, 1989). Contudo, 63% da população americana acredita que seus cuidadores devem falar com seus pacientes sobre fé espiritual, preferindo um terapeuta que se sinta confortável em discutir tais tópicos (PERES, SIMÃO, NASELLO, 2007). Assim, a espiritualidade do cliente deve ser acolhida sem rotulação ou julgamento, de modo a permitir a expressão do cliente e buscar entender suas construções, sem jamais interferir em sua liberdade de significação da vida e dos eventos e em suas crenças.

REFERÊNCIAS

- APA. ASSOCIAÇÃO AMERICANA DE PSIQUIATRIA. **DSM-IV – Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.
- GABBARD, G. O.; TWEMLOW, A. W. **With the eyes of the mind: An empirical analysis of out-of-body states**. New York: Praeger Scientific, 1984.
- LEVITAN, L.; LABERGE, S. Other worlds: Out-of-body experiences and lucid dreams. **Nightlight**, 3(2-3):1-5, 1991.
- MEDEIROS, G. T. **Fenomenologia da percepção extracorpórea – uma análise de comportamentos e crenças das experiências fora do corpo**. 2014. 185p. Dissertação – Universidade Federal de São Paulo – Unifesp. Santos.
- MONROE, R. **Journeys out of the body**. New York, NY: Broadway Books, 1992.
- NEPPE, V. M. Models of the Out-of-Body Experience: A New Multi-Etiological Phenomenological Approach. **NeuroQuantology**, 9(1), 2011.
- ONU. ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Declaração Universal dos Direitos Humanos. **Comunicação & Educação**, 1(3), 2008. Disponível em: <<http://200.144.189.42/ojs/index.php/comeduc/article/view/4250>>.
- PERES, J. F. P.; SIMÃO, M. J. P.; NASELLO, A. G. Espiritualidade, religiosidade e psicoterapia. **Rev. Psiq. Clín.**, 34(1):136-45, 2007.
- TWEMLOW, S. W. Clinical approaches to the out-of-body experience. **Journal of Near-Death Studies**, 8(1):29-43, 1989.
- _____; GABBARD, G. O.; JONE, F. C. The out-of-body experiences: A phenomenological typology based on questionnaire responses. **American Journal of Psychiatry**, 139:450-5, 1982.
- ZANGARI, W.; MACHADO, F. R. Incidência e relevância social de experiências Psi de estudantes universitários brasileiros. **Revista Virtual de Pesquisa Psi**, São Paulo, 2001.

HIPNOSE E SUGESTÃO: PROBLEMATIZANDO A PARTIR DOS DIREITOS HUMANOS

Guilherme Rodrigues Raggi Pereira¹

RESUMO: O termo *hipnose* é, às vezes, invocado para se referir às estratégias e aos fenômenos sugestivos usados por pessoas ou organizações para fins políticos. Apresentamos aqui algumas pesquisas que avaliam os efeitos da influência sugestiva sobre aspectos da vida humana, bem como na formação de falsas memórias e no efeito placebo. Concluímos problematizando a partir dos Direitos Humanos, a ética e os desafios enfrentados no fazer psicológico.

PALAVRAS-CHAVE: hipnose; sugestão; Direitos Humanos.

1 *Bacharel em Psicologia, Psicólogo e Mestrando em Psicologia Social e do Trabalho pela Universidade de São Paulo, Membro Pesquisador do Inter Psi – Laboratório de Psicologia Anomálica e Processos Psicossociais – Instituto de Psicologia – USP. CRP-06/125810. E-mail: guilherme.rodrigues.pereira@usp.br*

Popularmente, no Brasil, pessoas leigas referem-se aos efeitos ou métodos das grandes mídias e também das religiões como sendo (ou usando) uma *hipnose coletiva*, com fins de controle social e aumento do poder político e, principalmente, econômico daqueles que supostamente a usam. Considerando este momento de agitação política e social, o mal-estar causado por eventos recentes e recorrentes de violação dos Direitos Humanos, além do crescente apoio e expressividade de uma vertente politicamente conservadora nos meios sociais, faz sentido refletir sobre a possibilidade de influência direta ou indireta de natureza “sugestiva” desses meios e eventos sobre as crenças, atitudes, memórias e outros comportamentos humanos relevantes para a prática psicológica.

O termo *hipnose*, nesse contexto e para os fins expostos, está parcialmente equivocado. Segundo a definição da Divisão 30 da American Psychological Association, que é responsável pelo tema Hipnose Psicológica, *hipnose* é “um estado de consciência envolvendo atenção focada e percepção periférica reduzida caracterizada por uma capacidade aumentada para resposta à sugestão” (ELKINS, 2015; tradução nossa). É parcialmente equivocado porque não há necessariamente, nos contextos midiáticos ou religiosos, a produção de (ou a intenção de produzir) um estado hipnótico, embora isso seja possível. O que está em jogo nessas falas é o que se pode considerar um domínio mais amplo que o da hipnose: o da *sugestão*. Ampliar o escopo da discussão sobre as possibilidades do que se considera sugestão é impossível no espaço e no tempo aqui delimitados, então devemos nos conter em pensar a sugestão como um processo envolvendo influência, de natureza comunicacional, ou como estímulo, concordando com Gheorghiu (1989).

Num contexto terapêutico usando hipnose, sugestões hipnóticas podem ser associadas a tratamentos consagrados, aumentando sua eficácia em aliviar uma série de problemas comumente enfrentados pelas pessoas, como dor aguda e crônica (MONTGOMERY, DUHAMEL, REDD, 2000), ansiedade e depressão (MENDOZA, CAPAFONS, 2009), entre outros problemas psicológicos e médicos. No contexto experimental, sugestões hipnóticas têm sido de grande interesse para estudar desde o impedimento de processos tidos como automáticos, como a habilidade de leitura (MENDOZA, CAPAFONS, 2009), quanto os estudos de modelos experimentais de psicopatologias (OAKLEY, 2006). As evidências de que a sugestão nesses contextos pode provocar mudanças relevantes do ponto de vista científico abundam.

Mas e em contextos não hipnóticos? Alguns resultados interessantes têm surgido de áreas que estudam o efeito de fornecer informações intencionalmente incorretas, o efeito de fazer perguntas sugestivas (LOFTUS, PALMER, 1974) e o impacto dessas intervenções na formação e na manutenção de falsas memórias (ZHU, 2012) (que é outro campo de interesse no estudo da sugestão), o efeito placebo (WABER, 2008), entre tantos outros.

Nesses campos nos parece importante salientar o efeito de uma informação aparentemente inócua e que passe despercebida, mas que tem profunda capacidade de alteração de comportamentos. Por exemplo, no

estudo de Loftus e Palmer (LOFTUS, PALMER, 1974), participantes assistem a uma mesma cena de batida entre dois carros e são divididos em grupos. A um deles é perguntado “A que velocidade os carros *colidiram?*”, enquanto a outro é perguntado “A que velocidade os carros *se esmagaram?*” (traduções nossas); são usados outros verbos adicionais na pesquisa.

Um dos achados é que os participantes dão um valor de velocidade consistentemente mais alto para a cena seguida da segunda frase. Outro resultado é que, quando perguntados uma semana depois se viu vidro quebrado na cena, o grupo que recebeu a palavra *esmagar* respondeu “sim” com maior frequência, demonstrando uma alteração na memória. Loftus e Banaji (1989) compilam uma série de experimentos que exploram a possibilidade desses efeitos por meio das mídias televisivas e de rádio.

O efeito placebo é frequentemente associado à enganação ou a procedimentos sem efeito, mas, além de demonstrar efeitos terapêuticos às vezes superiores a intervenções tradicionais (KIRSCH, 2005), existe todo um campo de pesquisa sobre variáveis que aumentam ou diminuem o efeito placebo em intervenções medicamentosas. Esse campo é aqui exemplificado pelo trabalho de Waber e colaboradores (WABER, 2008), no qual administraram apenas placebo sob o pretexto de testar uma nova droga analgésica, com o detalhe de dar uma informação sobre o preço da medicação. O grupo que recebeu placebo mais caro reportou mais frequentemente diminuição da dor (85% versus 61%), além de menores níveis de dor dentro da avaliação experimental em comparação com o grupo que recebeu a droga barata. A diferença entre os grupos já é, por si só, interessante, mas levando em conta que nenhum grupo recebeu realmente uma medicação analgésica, as proporções do relato de redução de dor são assombrosas.

Todos esses achados podem levar à problematização da *influência* de um indivíduo, de um grupo ou de uma instituição sobre o comportamento humano. Em tempos de opressão e repressão abertamente coercitivas e violentas, é importante não deixar passar a possibilidade das sutis influências que colocam em xeque aspectos da liberdade humana. Os artigos 12 e 18 da Declaração Universal dos Direitos Humanos dizem, respectivamente, que

Ninguém será sujeito a interferências na sua vida privada, na sua família, no seu lar ou na sua correspondência, nem a ataques a sua honra e reputação. Todo o homem tem direito à proteção da lei contra tais interferências ou ataques.

e que

Todo o homem tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, isolada ou coletivamente, em público ou em particular. (ONU, 1948)

nos levando a uma conclusão cheia de dúvidas e perguntas: Será que a presença cada vez mais abrangente de determinados grupos religiosos em espaços

televisivos gera efeitos como os apontados anteriormente? É de particular preocupação, diante dessas evidências, as ameaças à laicidade da Psicologia? Que tipos de pessoas estão particularmente vulneráveis a essas influências? Até que ponto nós, psicólogas e psicólogos, fazemos uso de estratégias similares em nossas práticas, tendo ou não consciência desse uso e de seus efeitos? Quais são as implicações éticas desse conhecimento? Lidar com essas questões diante dos novos desafios que as redes sociais colocam, ao misturar a vida pública e privada de seus usuários?

REFERÊNCIAS

- ELKINS, G. R. et al. Advancing Research and Practice: The Revised APA Division 30 Definition of Hypnosis. **International Journal of Clinical and Experimental Hypnosis**, 63(1):1-9, 2015. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1080/00207144.2014.961870>>.
- GHEORGHIU, V. A. The Difficulty in Explaining Suggestion: Some Conceivable Solutions. In: GHEORGHIU, V. A.; NETTER, P. et al. (Ed.). **Suggestion and suggestibility: Theory and research**. New York: Springer-Verlag Publishing, 1989.
- KIRSCH, I. Medication and suggestion in the treatment of depression. **Contemporary Hypnosis**, 22(2):59-66, 2005.
- LOFTUS, E. F.; PALMER, J. C. Reconstruction of automobile destruction: An example of the interaction between language and memory. **Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior**, 13(5):585-89, 1974.
- _____; BANAJI, M. R. Memory Modification and the Role of the Media. In: GHEORGHIU, V. A.; NETTER, P. et al. (Ed.). **Suggestion and suggestibility: Theory and research**. New York: Springer-Verlag Publishing, 1989.
- MENDOZA, M. E.; CAPAFONS, A. Efficacy of Clinical Hypnosis: A Summary of Its Empirical Evidence. **Papeles del Psicólogo**, 30(2):98-116, 2009.
- MONTGOMERY, G. H.; DUHAMEL, K. N.; REDD, W. H. A meta-analysis of hypnotically induced analgesia: How effective is hypnosis? **International Journal of Clinical and Experimental Hypnosis**, 48(2):138-53, 2000.
- OAKLEY, D. A. Hypnosis as a tool in research: experimental psychopathology. **Contemporary Hypnosis**, 23(1):3-14, 2006.
- ONU. ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. 1948. Disponível em: <<http://www.dhnet.org.br/direitos/deconu/textos/integra.htm>>.
- RAZ, A. et al. Suggestion Reduces the Stroop Effect. **Psychological Science**, 17(2):91-5, 2006.
- WABER, R. L. et al. Commercial features of placebo and therapeutic efficacy. **JAMA**, 299(9):1016-7, 2008.
- ZHU, B. et al. Brief Exposure to Misinformation Can Lead to Long-Term False Memories. **Applied Cognitive Psychology**, 26(2):301-07, 2012.

PSICOLOGIA, DIREITOS HUMANOS E ALTERIDADE: PREPARO DO PSICÓLOGO PARA O DIÁLOGO COM SABERES RELIGIOSOS E NEOESOTÉRICOS

Leonardo Breno Martins¹

RESUMO: A Psicologia, enquanto ciência e profissão, tem enveredado por um campo minado cada vez mais desafiador e perigoso: o exercício de seu compromisso com os Direitos Humanos em face à diversidade. A Psicologia vem sendo progressivamente solicitada a se posicionar sobre questões que tocam a diversidade de fazeres humanos e visões de mundo, como sobre o diagnóstico diferencial entre “experiências espirituais” e transtornos mentais de conteúdo religioso, o papel da religião no *setting* terapêutico, as práticas alternativas, entre muitos outros exemplos. Embora a Psicologia esteja se interessando gradualmente por essas questões, especialmente nos campos da religião, das experiências anômalas e das práticas alternativas, suas respostas a esse desafio ainda atingem, e com sucesso apenas moderado, uma pequena parcela dos psicólogos e outras ainda menores de estudantes de Psicologia e de pessoas com interesses religiosos e neoesotéricos. Ademais, o cenário tem se complexificado mais rapidamente que as respostas oferecidas pelo *mainstream* da Psicologia, o que demanda novas reflexões. Como enfrentar esses desafios, atendendo ao compromisso ético da Psicologia com a educação, o bem-estar e a saúde das pessoas, especialmente quando elas já se encontram imersas em referenciais que, muitas vezes, são até anticientíficos? O texto discute exemplos cotidianos desses desafios. Soluções sistêmicas e dialógicas são

257

1 Doutor e mestre em Psicologia Social pela Universidade de São Paulo, Psicólogo pela Universidade Federal de Minas Gerais. Pesquisador do Laboratório de Psicologia Anomalística e Processos Psicossociais (Inter Psi), do Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo. E-mail: leobremartins@usp.br.

propostas, atuando desde a formação dos psicólogos até o diálogo com outros setores da sociedade. A grade curricular dos cursos de Psicologia precisa refletir a sensibilidade da área aos desafios dessa alteridade, com disciplinas sobre Psicologia Anomalística e Psicologia da Religião, além de maior atenção a questões epistemológicas e do método científico em Psicologia, as quais usualmente ocupam apenas o início do curso. Ademais, destaca-se a relevância de iniciativas de divulgação científica em ampla escala para as quais psicólogos e estudantes precisam ser sensibilizados. Algumas dessas propostas têm sido implementadas pelo autor em suas atividades de divulgação científica e interação com pessoas e grupos interessados nesses temas, com resultados positivos que sugerem sua viabilidade. Por fim, há a necessidade de um amadurecimento da Psicologia diante da alteridade representada por essas experiências e sistemas simbólicos, o que demanda a intensificação dos debates entre psicólogos e com interlocutores próximos à religião e ao neoesoterismo.

PALAVRAS-CHAVE: diversidade cultural; experiências anômalas; religião; neoesoterismo.

BREVE APRESENTAÇÃO DO TEMA

As questões deste texto emergiram em incursões etnográficas do autor durante suas pesquisas de mestrado (MARTINS, 2011) e doutorado (MARTINS, 2015), entre os anos de 2010 e 2015. Os contextos investigados têm entre suas características marcantes contatos com “alienígenas”, religiões mediúnicas, práticas de “cura espiritual”, entre outras que caracterizam o domínio do esoterismo contemporâneo que Magnani (1996) chama de *neoesoterismo*. Que desafios esses temas apresentam à Psicologia e como lidar com eles?

INTRODUÇÃO

O momento histórico atual é marcado pela pluralidade e pela interpenetração rápida de sistemas simbólicos, práticas e identidades. O cenário convida ao reconhecimento da importância da diversidade na realidade social e à busca por assegurar os direitos das pessoas que manifestam essa diversidade.

Nesse sentido, a Psicologia tem retomado o interesse por temas outrora “marginais”, mas representativos dessa diversidade, como religião, estados alterados de consciência, esoterismo, experiências anômalas e sistemas simbólicos não hegemônicos.

Em síntese, essas experiências anômalas têm sido reconhecidas como tipicamente saudáveis e positivas na vida de seus protagonistas (MENEZES JR., MOREIRA-ALMEIDA, 2009), além de repletas de sentido nos contextos em que emergem (ampla revisão em CARDEÑA, LYNN, KRIPPNER, 2014).

A Psicologia vem sendo cada vez mais solicitada a se posicionar sobre tais temas, como sobre o papel da religião no *setting* terapêutico, as práticas alternativas, entre outros. Esse posicionamento vem sendo construído gradualmente, perpassando questões sensíveis de cunho epistemológico, teórico e metodológico (CARDEÑA, LYNN, KRIPPNER, 2014). A pesquisa do autor elencou questões pouco discutidas na literatura, mas que têm grande relevância e imediatas implicações no cotidiano do exercício da Psicologia como ciência e profissão.

DISCUSSÃO

Um dos pilares básicos da questão ética, tal como ela se manifesta no cotidiano do(a) psicólogo(a), é o respeito ao direito à liberdade e à autodeterminação. Isso emerge em diversos campos da Psicologia, como no contexto clínico, em que usualmente se salienta a liberdade do cliente em determinar objetivos e percursos na terapia, e na Psicologia Social, que trabalha com noções diversas de autonomia de grupos na produção dos saberes e práticas de acordo com suas demandas.

Contudo, o exercício desse direito básico da liberdade e da autodeterminação com o apoio da Psicologia se torna delicado em situações concretas relativas ao religioso e ao neoesotérico. Um exemplo concreto, entre muitos, é o crescente e já significativo número de psicólogos cujas práticas clínicas de base psicológica se mesclam a referenciais religiosos e neoesotéricos diversos, como orientações de acordo com textos sagrados, aconselhamento de “guias espirituais” e “extraterrestres”, entre muitos outros exemplos. Os Conselhos Regionais de Psicologia têm respondido predominantemente com medidas educativas e restritivas. Mas, entre os exemplos da complexidade da situação, há evidências de que um majoritário e crescente número de psicólogos permanece incólume ao conduzir práticas análogas àquelas que motivam sanções e medidas educativas dentro dos Conselhos em relação a uma fração minoritária dos profissionais.

Como lidar com tal situação sem um temerário e indesejado risco de colonização ideológica da ciência psicológica sobre saberes neoesotéricos e

religiosos, dado o direito à liberdade de pensamento e de crença? O autor tem enfrentado cotidianamente essa questão, por exemplo, quando lhe solicitam que realize regressões de memória por meio da hipnose para fins de recuperação de lembranças de “vidas passadas” e de sequestros por “extraterrestres”, ambos casos que abarcam, na convicção dos envolvidos, lacunas de memória intrínsecas ao processo e que a hipnose poderia contornar.

As razões pelas quais a Psicologia rejeita essas e outras práticas são fundamentadas em cumulativa evidência científica, as quais apontam para sua ineficácia para os propósitos pretendidos e evidenciam riscos potenciais ao bem-estar das pessoas submetidas. Mas como proceder a esse alerta tendo em vista uma comunicação eficaz, quando ele confronta diretamente crenças basilares e disposições de clientes em potencial e da população em geral? Ao mesmo tempo, como não fazer tal alerta ou fazê-lo de modo pouco preocupado com sua eficácia e, assim, negar o direito à saúde, que, nesse caso, corresponde ao direito à orientação do profissional sobre práticas às vezes pseudocientíficas e/ou fraudulentas? E como lidar com pessoas que procuram essas práticas fora do âmbito da ação psicológica e que sequer têm oportunidade de se informar com um(a) psicólogo(a) sensível às sutilezas e aos riscos dessas práticas, além de familiarizado(a) com as descobertas mais recentes do campo sobre experiências anômalas, mecanismos de enfrentamento religioso, eficácia de diversas formas de terapias alternativas etc.?

REFLEXÕES E EXPERIÊNCIAS COM INTERLOCUTORES

Possibilidades de solução para as questões expostas se delinham. Temas religiosos e alternativos pelos quais a Psicologia tem, apenas recentemente, retomado seu interesse necessitam participar da formação do psicólogo. Isso requer, de início, a disseminação de disciplinas sobre Psicologia Anomalística e Psicologia da Religião no currículo acadêmico (o que acontece, ainda, como exceção), contribuindo para o direito dos alunos a uma educação de qualidade e atualizada, o que facilitará o auxílio ao direito à saúde e bem-estar de pessoas atendidas. Além disso, a formação do psicólogo precisa enfatizar questões gerais do método científico em Psicologia, tema tratado tipicamente apenas no início do curso, com pouca articulação com questões cotidianas e emergentes, como a popularização da pseudociência, as aproximações e distinções da Psicologia em relação a práticas alternativas controversas, a construção de argumentação lógica e cientificamente orientada, entre diversas outras. Delineia-se também a necessidade de um amadurecimento geral da Psicologia diante da alteridade representada por essas experiências e sistemas simbólicos, por meio da intensificação dos debates entre psicólogos e com interlocutores próximos à religião e ao neoesoterismo.

Enquanto engajada na promoção da cidadania e do direito à educação, a Psicologia tem potencial para capacitar as pessoas para um olhar crítico sobre práticas potencialmente danosas por meio de iniciativas de divulgação científica para além dos “muros” da universidade e da devolução dos resultados de pesquisas

nessas áreas aos participantes, o que vem sendo feito ainda timidamente.

Mas, diferentemente do que costuma ser feito, essa divulgação científica necessita ser sensível às diferentes epistemologias em jogo, científicas e não científicas, não apenas panfletando a seu favor, mas localizando as diferentes correntes de pensamento e suas articulações na grande tapeçaria do conhecimento humano, cada qual com seus pontos fortes e fracos. Isso tende a possibilitar que as pessoas que compõem o “público alvo” não meramente “escolham um dos lados” por questões momentâneas de retórica e de preferências prévias, mas que se capacitem para um posicionamento crítico-reflexivo e pessoalmente implicado sobre o lugar de cada forma de conhecimento. Assim, os direitos à liberdade, ao bem-estar e à educação não somente são atendidos, mas também potencializados em seu exercício, como sugere a própria experiência do autor com divulgação científica a partir de estratégias que consideram o respeito à alteridade. Há anos, o autor participa de eventos e publicações em contextos neoesotéricos e não científicos, nos quais encontra perspectivas mesmo anticientíficas. O modo como suas contribuições são fornecidas, mais dialógicas que panfletárias, tem se evidenciado eficaz em considerável medida. Trata-se de um desafio com repercussões éticas, teóricas e práticas, pois se debruça sobre uma realidade plural e em franca expansão.

AGRADECIMENTOS

O autor agradece ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp).

REFERÊNCIAS

- CARDEÑA, E.; LYNN, S. J.; KRIPPNER, S. **Varieties of anomalous experience**. 2nd ed. Washington: American Psychological Association, 2014.
- MAGNANI, J. G. C. O neoesoterismo na cidade. **Revista USP**, 31:6-15, 1996.
- MARTINS, L. B. **Contatos imediatos: investigando personalidade, transtornos mentais e atribuição de causalidade em experiências subjetivas com óvnis e alienígenas**. Dissertação (Mestrado). 323f. São Paulo, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2011.
- _____. **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, 2015.
- MENEZES JR.; MOREIRA-ALMEIDA, A. Diagnóstico diferencial entre experiências espirituais e transtornos mentais. **Revista de Psiquiatria Clínica**, 36(2):75-82, 2009.

RELATÓRIO-SÍNTESE DAS DISCUSSÕES DOS SEMINÁRIOS ESTADUAIS PSICOLOGIA, LAICIDADE E AS RELAÇÕES COM A RELIGIÃO E A ESPIRITUALIDADE¹

O processo de construção de referências no Sistema Conselhos de Psicologia é bastante complexo. Podemos afirmar que existem pelo menos três níveis de referências: 1) **De caráter mandatório**: a) Nacional – Resoluções publicadas pelo Conselho Federal de Psicologia, a partir da Apaf; b) Regional – Resoluções publicadas pelos Conselhos Regionais; 2) **De esclarecimento**: a) Notas Técnicas publicadas pelos Conselhos Regionais e Federal; b) Notas de Esclarecimento publicadas pelos Conselhos Regionais e Federal; 3) **De aproximação e aprofundamento temático**: livros, vídeos, cadernos e eventos realizados pelos Conselhos ao longo das gestões.

A produção que apresentaremos nestes volumes situa-se nesse terceiro nível, tratando-se, pois, de elemento que se classifica em aproximação e aprofundamento temático.

1 Relatoria: Luiz Eduardo V. Berni e Fátima Regina Machado.

Apresentamos aqui uma síntese dos pontos discutidos nos debates que deram corpo aos **Seminários Estaduais Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e a Espiritualidade**, realizados em 2015. Tais pontos devem servir para registrar e dar continuidade ao processo de reflexão para as próximas edições do Congresso Nacional da Psicologia (CNP), bem como para subsidiar processos de orientação profissional que se complementam com os artigos oferecidos nos três volumes da *Coleção – Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e a Espiritualidade*, disponíveis em e-book no site do Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (CRP SP)².

Antes de proceder à apresentação da referida síntese, é importante deixar claros alguns conceitos que delinearão as discussões realizadas. Especialmente por se tratar de temática controversa e, até então, escassamente discutida no âmbito do Sistema Conselhos, esses esclarecimentos se fazem necessários para facilitar a compreensão dos tópicos que compõem a síntese que será apresentada.

Os conceitos-chaves das discussões, “religião, religiosidade, espiritualidade, laicidade, saberes tradicionais e epistemologias não hegemônicas”, têm sido mal compreendidos e, muitas vezes, rechaçados no âmbito da formação e da atuação em Psicologia, como se fossem matéria não pertencente ao âmbito desse campo. Embora haja ampla discussão e pouco consenso para a definição desses conceitos³, muito brevemente poderemos defini-los do seguinte modo, considerando o sentido em que foram usados nas discussões realizadas:

- **Religião** = instituição social composta por um sistema de crenças e práticas reunidas que sustentam uma suposta relação com uma dimensão transcendental.
- **Religiosidade**: modo pessoal de lidar com ou vivenciar um sistema de crenças e práticas religiosas, que podem estar ou não ligadas a uma instituição.
- **Espiritualidade**: busca de sentido para a vida que pode ou não estar ligada a uma crença religiosa.
- **Laicidade**: reconhecimento da diversidade de crenças com ênfase na separação entre Estado e religião. No caso da Psicologia, trata-se do reconhecimento da necessidade da separação entre o saber científico e outros saberes.
- **Saberes tradicionais**: construto holístico de conhecimentos, baseado numa racionalidade proveniente de diferentes culturas.
- **Epistemologias não hegemônicas**: construtos científicos partilhados por grupos minoritários da comunidade científica. Refletem propostas de construção do conhecimento científico, que se encontram nas fronteiras do paradigma da ciência, não estando, portanto, no *mainstream* da ciência.

2 Disponível em: <www.crp.org.br>.

3 Para verificar diferentes definições, ver textos completos publicados nos volumes resultantes dos seminários.

Tendo sido acordado o entendimento de cada um desses conceitos, procederemos à apresentação da síntese.

A síntese ora apresentada se deu a partir da análise da discussão realizada por quinze⁴ grupos de trabalho compostos pelos 464 participantes dos quatro eventos dos Seminários Estaduais, Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e Espiritualidade, que resultaram em quinze relatórios de seus respectivos grupos de trabalho e contaram também com 41 contribuições individuais, com sugestões para ações do CRP por meio de formulários preenchidos ao final de cada seminário. Os relatórios dos grupos de trabalho que discutiram comunicações apresentadas (cujos textos encontram-se nestes volumes) foram analisados, sendo extraídas categorias comuns que formaram os tópicos enumerados em arábico, apresentados a seguir, e que consistem em recomendações visando objetivos a serem atingidos. À medida que a cada seminário um mesmo tópico se repetia, as ideias apresentadas pelos participantes iam sendo acrescidas, complementando o tópico, que se juntava a novos tópicos que surgiam. Por fim, submeteu-se uma primeira elaboração da síntese final ao crivo dos facilitadores dos grupos de trabalho, para que fosse aferida a fidedignidade da redação e a pertinência do registro, bem como da síntese das discussões realizadas.

Os tópicos foram agrupados de modo a contemplar assuntos gerais discutidos nos seminários, dentro da temática em questão. No entanto, esse agrupamento não se refere a categorias estanques, mas que se interpenetram, uma vez que todas têm relação com recomendações à formação, à postura e à atuação dos(as) psicólogos(as). Os elementos centrais de cada tópico estão destacados em negrito.

Sendo assim, sinteticamente, a partir da discussão da temática realizada foram levantados os seguintes tópicos, em forma de recomendações à categoria.

I. QUANTO À FORMAÇÃO E À ATUALIZAÇÃO PROFISSIONAL

1. Compreender os conceitos de **espiritualidade** (busca de sentido) e de **laicidade** (valorização a todas as formas de crença, sem que estas interfiram na proposição de políticas públicas).
2. Buscar que seja inserida discussão acerca da **laicidade da Psicologia** e das **relações** entre **Psicologia, religião/religiosidade e espiritualidade** de forma transversal na **graduação**. Em nome de um laicismo exacerbado, os temas relacionados a religião, religiosidade e espiritualidade, em geral, não têm sido discutidos; eles têm sido até mesmo proibidos de ser mencionados em contextos de formação acadêmica. Isso faz com que os estudantes fiquem confusos em relação a esses temas e acabem, futuramente, assumindo posturas ou realizando práticas inadequadas no âmbito profissional, dada a falta de esclarecimento. É fundamental conhecer para minimizar preconceitos, estigmas e práticas incorretas.

4 *Prevía-se que cada seminário contasse com quatro grupos de trabalho. No entanto, no primeiro seminário dois dos grupos de trabalho se juntaram, formando um único grupo.*

Portanto, é preciso que essa temática chegue de maneira mais efetiva ao processo de formação (graduação) e em cursos de atualização para dar a conhecer o papel desempenhado pelas religiões/religiosidade e diferentes formas de espiritualidade na construção da subjetividade, sem prejuízo da laicidade da Psicologia.

3. **Capacitar-se e atualizar-se continuamente**, por meio de estudo e participação em eventos. Nesse sentido, enfatiza-se que o CRP deve realizar eventos e recomendar instituições idôneas que possam contribuir para essa capacitação/atualização, de modo a propiciar capacitação e atualização adequadas para que os profissionais possam atuar de forma qualificada em diferentes contextos, tanto nas políticas de Saúde quanto nas de Educação, entre outras.
4. Criar espaços de discussão sobre atuação profissional e espiritualidade, deixando claros os **limites da Psicologia**, o que são e quais os **limites da religião** e dos saberes tradicionais e populares. É fundamental abrir possibilidades de diálogo entre essas instâncias, a fim de perceber modos adequados de considerar os desejados aspectos de integralidade e humanização na prestação de serviços de Saúde e participar de práticas compartilhadas por diferentes profissionais.
5. Enfrentar o **fundamentalismo**. Para isso, é básico o processo de capacitação para a qualificação do discurso, de modo a desconstruir argumentos reducionistas que confundem *religião* com *espiritualidade* (entendida no âmbito da busca de sentido para a vida) e seu uso em instituições de privação de liberdade, que contribuem para a violação de direitos.
6. Conhecer e respeitar a **matriz religiosa brasileira**, fundada nas tradições indígenas, africanas e cristãs, sendo fundamental distinguir as diferentes linguagens de sistemas simbólicos tradicionais/culturais, respeitando o sincretismo próprio do Brasil e da América Latina como elementos importantes na constituição da subjetividade.
7. Reconhecer que a religião tem sua importância, não precisando do apoio ou do reconhecimento da ciência para validá-la, afastando-se assim da ideia disseminada de **oposição entre ciência e religião** e aproximando-se da compreensão de seu papel de diálogo de uma possível complementaridade, ou entre esses dois tipos de saber no que se refere à compreensão da constituição da subjetividade humana.
8. Discutir o **uso de símbolos religiosos em adornos pessoais e peças decorativas** e em ambientes de atendimento psicológico. Há pouca ou nenhuma reflexão sobre o assunto, o que leva a postura do(a) psicólogo(a) a ser pautada por senso individual quanto ao que seria mais adequado.
9. Acautelá-lo contra o **fundamentalismo profissional e teórico (hegemônico)**. Para isso, é importante não apenas o respeito às diferentes abordagens psicológicas, mas também discutir **epistemologias não hegemônicas** tanto nos processos formativos quanto nos de qualificação profissional.

II. QUANTO À PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO

10. Estar atento e investir tempo na pesquisa do **diagnóstico diferencial**, que distingue processos patológicos que possam estar ligados à religiosidade/espiritualidade e processos saudáveis/anômalos, às vezes não usuais, pouco comuns ou que escapam à compreensão do *mainstream* científico. Nesse sentido, é essencial estudar aspectos das chamadas **experiências anômalas** e as formas de *coping* (enfrentamento) religioso para evitar o preconceito contra manifestações religiosas culturalmente reguladas de modo geral.
11. Preterir os **dogmas religiosos** na busca de construção de conhecimentos e práticas profissionais em Psicologia. Assim, na realização de pesquisas – assim como na prática profissional do(a) psicólogo(a) – é preciso considerar a **exclusão metodológica do transcendente**, buscando o que há de humano no que se pretende investigar/analisar, sem deixar de considerar o impacto do transcendente na vida das pessoas. Nesse sentido, perdem força as discussões ontológicas e ganham força as discussões fenomenológicas: o que importa, para o psicólogo, é como a **vivência da fé e/ou da espiritualidade impacta a subjetividade ou o desenvolvimento** das pessoas atendidas, e a avaliação do quanto isso pode ser saudável ou não. E ainda: considerando a construção de uma **Psicologia latino-americana** que atenda às necessidades do povo brasileiro, é preciso contextualizar a atuação e a compreensão do sujeito, **minimizando os impactos de visões exclusivamente euro-estadunidenses**.
12. Estudar a relação **sexualidade–religiosidade**, pois ainda há muito a ser compreendido no que se refere a essa temática.
13. Estudar mais a fundo o **efeito placebo** para melhor compreensão das **terapias alternativas e complementares**, bem como dos trabalhos de **autoajuda**.
14. Ter claro que a **investigação científica** acerca de alguma tradição ou cultura não implica necessariamente a validação de **práticas tradicionais** para a aplicação em Psicologia ou em políticas públicas, pois cada uma mantém seu *locus* pertinente entre os tipos de saberes, conservando suas peculiaridades e limites. Todavia, é **possível à ciência validar técnicas a partir de práticas tradicionais**, além de abordar a dimensão psicológica de uma cultura ou tradição (**Etnopsicologia**) sem que essa abordagem, muitas vezes exploratória e restrita, implique a aplicação em larga escala à população em geral. Assim, deve-se acautelar para que a ciência não seja tomada como fonte de validação da tradição.
15. Reconhecer que **abordagens não hegemônicas**, como as Psicologias Transpessoais, dialogam com a espiritualidade e podem servir de instrumento para a compreensão da constituição da subjetividade

e do que dá sentido à vida dos sujeitos. Essas abordagens têm sido recorrentemente maculadas por profissionais sem formação qualificada, que, ao serem flagrados misturando ciência (Psicologia) e religião, atribuem suas práticas equivocadas à Psicologia Transpessoal como se isso as validasse. Isso tem contribuído para a desinformação e o preconceito contra essas abordagens.

III. ATUAÇÃO PROFISSIONAL

16. Compreender que a **Psicologia**, como profissão regulamentada, deve ser **laica** na atuação social – o que não significa menosprezo pela religiosidade/espiritualidade dos atendidos –, com base na **Ética Profissional** e no respeito aos **Direitos Humanos**. Considera-se que ações de orientação e fiscalização devem ser enfatizadas no sentido de garantir a laicidade, a ética e o respeito aos Direitos Humanos na prática profissional do(a) psicólogo(a).
17. Reconhecer que, para atuar especificamente no contexto indígena, popular ou tradicional, são fundamentais o conhecimento e o **respeito às peculiaridades da cultura**. Para dar conta desses contextos de atuação, são essenciais as **abordagens inter e transdisciplinares** e a colaboração e o diálogo com diferentes saberes (**racionalidades**) de forma igualitária. Uma única disciplina é insuficiente para lidar com a complexidade da questão de contextos culturais diversos. São reconhecidos como básicos a compreensão e o **respeito à alteridade** e às práticas tradicionais dos sujeitos e coletividades atendidos pelos serviços.
18. Reconhecer a própria espiritualidade/religiosidade e atentar para a **laicidade** da prática profissional são ações fundamentais para que o(a) psicólogo(a) não confunda suas **crenças** com as dos usuários de seus serviços.
19. **Atuar como psicólogo(a)** nos contextos em que for contratado(a) ou solicitado(o) como tal, sem oferecer outro tipo de atendimento que não seja o do âmbito da Psicologia. No caso de uma mesma **pessoa exercer dois tipos de atividade – como psicólogo(a) e como terapeuta que use práticas tradicionais/religiosas**, por exemplo –, é imprescindível que a atuação seja bem definida/delimitada e que as racionalidades distintas, pertinentes a cada tipo de atuação, não sejam vinculadas e não se confundam. Contextos específicos devem ser respeitados, assim como, e principalmente, a **demand**a de quem procura o serviço do profissional.
20. Colaborar para a construção de **políticas públicas que considerem os saberes tradicionais e populares** que envolvem a espiritualidade e a religiosidade, sem excluir os praticantes tradicionais, ou seja, rezadoras, benzedeiros, pajés, mães de santo, acupunturistas

- chineses, etc. como colaboradores no atendimento à população, desde que aceitos por quem é atendido. Essas políticas, alicerçadas em práticas coletivas, **reforçam a autonomia dos sujeitos e coletividades** e se contrapõem às políticas que enfatizam enfoques reducionistas da dimensão individual, além de serem possíveis formas de auxílio no **enfrentamento da medicalização** da população em razão de interesses econômicos, em curso na sociedade brasileira.
21. Combater a **terceirização dos serviços de Saúde em áreas de saberes tradicionais** para organizações missionárias/religiosas que façam uso de seu lugar de fornecedor de serviços para doutrinar. Esse tipo de doutrinação afeta diretamente a imagem que se populariza das práticas tradicionais.
 22. Compreender o **papel** de poder **exercido pelo profissional** na relação de ajuda profissional-usuário de serviços de Saúde. Nesse sentido, é de suma importância, tanto no trabalho de **formação** (graduação) quanto no de **capacitação continuada** (qualificação profissional): a) o estudo; o b) o autoconhecimento (análise/terapia do profissional); c) o diálogo entre os pares (grupos de estudo), e em diferentes níveis horizontal e vertical (supervisão/orientação) para o desenvolvimento do senso crítico.
 23. Permitir que os usuários dos serviços de saúde – sejam serviços públicos, sejam particulares – possam **expressar questões relacionadas a sua espiritualidade ou religiosidade**, uma vez que fazem parte de sua subjetividade. O(A) psicólogo(a), no entanto, deve **manter uma escuta qualificada**, de acordo com os pressupostos da abordagem psicológica adotada.
 24. Reconhecer a **distinção entre assistencialismo, filantropia e responsabilidade social**, para que o direito associativo, previsto na Constituição, seja praticado sem violar a ética profissional. Esse aspecto é importante ao se considerar a associação de **profissionais que partilham de uma mesma fé** para prestar serviços de atendimento psicológico à população. Não há problemas em tal associação, nem que sejam atendidas pessoas que compartilham das mesmas crenças dos profissionais – o que pode até facilitar a verbalização de questões pessoais e a formação de vínculo. No entanto, **é inaceitável que o compartilhamento da mesma fé seja uma exigência para o atendimento profissional** e que o atendimento profissional seja desvirtuado para uma prática de **doutrinação** ou divulgação de determinada crença religiosa. Cabe, nesse caso, o princípio básico da **laicidade da Psicologia** para a atuação profissional.
 25. Compreender que ao Sistema Conselhos cabe **regulamentar a atuação profissional** do(a) psicólogo(a), ao passo que à comunidade científica e à sociedade **cabe o reconhecimento de práticas e abordagens**.

CRÉDITOS

Créditos finais aos participantes dos eventos citados, que de várias maneiras contribuíram com a produção das reflexões apresentadas nesta coleção Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e a Espiritualidade.

Adriana Aires Gonçalves
Adriana Bernardo Teixeira
Adriana Isabel Paulino
Adriano Lima
Agnes Ayumi Sewo Mori
Aguinaldo Triumpho Avellar
Alessandra Carlos do Nascimento
Alessandra Gomes
Alessandra Tagnini
Alessandro de Oliveira Campos
Alexandre Liber de Oliveira
Alexandre Massariol
Alexandre Nobre
Aline Helena Venâncio
Almerinda Barbosa Magnani
Amanda Barbosa Marques
Amanda Santos Silva
Ana Aparecida de O. P. Parini
Ana Carolina Dias Cruz
Ana Carolina Furtado D'amaro
Ana Fernanda Ferris do Nascimento
Ana Keila M. Pinezi
Ana Lucia dos Santos Annunziata
Ana Maria Aires Gonçalves
Ana Maria Lopes
Ana Maria Morini
Ana Paula Guiraldeli D Alambert Brito
Andrea Pereira Dias
Andreia Nunes do Nascimento
Andrew An Castro Huang
Anelidio Mendes Rodrigues
Angélica Aparecida Fernandes
Angélica Iracema Bomfim
Angelica Matos Marcondes Machado
Antonia de Lourdes Samões Chiancone
Antonio Carlos Dornellas de Abreu
Ariane de Oliveira Turai
Aristeu Bertelli da Silva
Aurelize Martinez
Aurino Lima Ferreira
Bárbara Câmara Aragon
Bárbara de Melo
Barbara Gonçalves Erminio
Bárbara Pérola Santos Severiano Silva
Beatriz Guarita Dotta
Beatriz Domingues
Beatriz Martins Pintchovski
Beatriz Trajano Borges
Brenda Steffanny Ferreira Alves
Bruna Mundeki Iwan
Bruno Tomazi
Camila Chagas Raimundo
Camila Lasaro Athayde
Camila Martins Cardoso
Camila Santos de Melo
Carla Conceição Colombo Ribeiro Camarote
Carlos Alberto Dotta
Carolina Duarte Tadei
Caroline Catano Lopes
Cecilia Maria Paternostro Stella Sant'ana
Celeni Valdevino da Silva
Celia Ap. Sales
Célia Zenaide da Silva
Cesar Augusto de Oliveira de Sousa
Chu Yu Gi
Cibele Sanches
Cibele Sayuri Sant Anna Shinzato
Cinthia Cristina da Rosa Vilas Boas
Claudia M. Cocalho
Claudia R. Sanchez
Claudia Simone Ferreira Lucena
Claudiney Prieto
Clayton Bianchini Levy
Cleide Regina dos Santos
Cleiton Ap. Brito Alves
Cleonice M. Faria
Cleria Maria Lobo Bittar
Cristiana de Assis Serra
Cristiane Accia
Cristiane Berto Santana
Daniel Holzacker
Daniel Ribeiro da Silva
Daniel Vieira da Silva
Daniela Aparecida Tavares
Daniela da Rocha Paes Peres
Daniele Dayrell Baracat
David Clécio de Moraes Ribeiro dos Santos
Debora Cristina de Lima

Deborah Mahtuk Mascarenhas Neves
 Denize Silva Filho
 Diego S. Colzavara Pádua
 Diego Sousa de Carvalho
 Dilgay Aparecida Franco
 Dirk Albrecht Dieter Belau
 Dorival Aparecido Bernini Junior
 Douglas Ifrana Rodrigues
 Eder A. P. R.
 Edilson Kaspchak
 Edin Sued Abmanssur
 Edir Linhares
 Edna Maria Videira
 Edna Muniz De Souza
 Edson Ferreira
 Edson Sigueyoshi Hamazaki
 Eduardo Ribeiro Frias
 Eduardo Romélio de Bodé
 Edwiges Lucia Horvath
 Elaine Oliveira Toledo
 Elaine Silva de Almeida
 Eliana Silva Cunha Pacheco
 Eliane Lins de Moura Borges
 Elisa Rubbo Rodrigues de Camargo
 Elisabete Ferreira Araujo
 Elisabete Freire Magalhães
 Elisabeth Cursino
 Elisabeth P. Pastore
 Elisete Maria da Silva
 Elisete Reis Santos
 Énio Brito Pinto
 Ercilia Pereira Zilli Tolesano
 Erika de Souza
 Estela Maria de Oliveira Pestana
 Everton de Oliveira Maraldi
 Fabiana do Nascimento Ferreira dos Santos
 Fabiane Paiva Direito
 Fabiano Bueno de Oliveira
 Fatima Aparecida de Cassia Francisco
 Fátima Aparecida Lourenço da Silva
 Fatima Cristina Costa Fontes
 Fatima Regina Machado
 Felipe Gomes
 Felipe Rodrigues Teixeira
 Fernanda Barros Zanotti
 Fernanda Cristina Fernandes
 Fernando Antonio Grisi Kachan
 Filipe Barbosa Morgarido
 Franciane Cristina do Nascimento
 Franciane Lima Oliveira
 Gabriela Campos dos Santos
 Gabriela Hidalgo Moraes
 Gean Mattias Bezerra
 Geraldo de Paiva
 Gerson Matias da Silva
 Guacyra Guarany de Souza
 Guilherme Rodrigues Raggi Pereira
 Hanna de Sousa Botelho
 Hariel Pereira
 Helena Mascarenhas
 Hellin Cristina Bravo Galisteu da Silva
 Heloisa Santos
 Hermeval A. Borges
 Herminia Prado Godoy
 Ilana Mountian
 Ilça Fernandes Rocha
 Ilma Paula de Almeida Leite
 Ingrid Jorente Prudencio
 Iolanda Krusnauskas
 Iraci Celsia Teodoro
 Iraidis Nascimento Alves
 Ivanilha Martins Ribeiro Jacinto
 Ivone Maria Matos Marcondes Machado
 Izabel Francisca Gomes
 Jailma Araujo de Brito
 Jaira Rodrigues
 Jamile Abou Nouh
 Jane Elen de Oliveira Augusto
 Jaqueline Novais Pedroso
 Jéssica Andressa Cordeiro Rodrigues
 Jessica de Lima e Silva
 Jeverson Rogério Costa Reichow
 João Pedro Salles
 Joari Aparecido Soares de Carvalho
 Jon Anderson Machado Cavalcante
 José Agnaldo Gomes
 José Francisco Miguel Henriques Bairrão
 José Henrique Lobato Vianna
 José Jorge de Moraes Zacharias
 Jose Lacerda Cintra
 Josiane Regina Monteiro da Rocha
 Júlia Macruz Marques
 Julia Raney Campos Uzum
 Juliana Eliza dos Santos Mendes
 Juliana Santos Graciani
 Jussania Peres Almeida Santos
 Karen de Souza Silva
 Karina Gomes dos Anjos
 Katia Regina Honora
 Lais de Moura Milhomens
 Larissa Baptista Matheus
 Laudelino A. Lima
 Laura Lucia dos Santos Leher
 Leila Mendes da Rocha
 Leonardo Breno Martins
 Leonardo Grangeiro Pereira
 Leticia de Assis Araújo
 Leticia dos Santos Silvério
 Lidia Pereira Gallindo
 Lidiane Cancelei
 Ligia Splendore
 Ligia Sucupira
 Lilian Mara M. Nazath
 Lilian Pinheiro da Silva
 Liliane Costa Raffa Maia
 Linda Haro Sanchez
 Lucas Barnah Szemere
 Lucas Cubatelli Barbosa
 Lucas Quevedo
 Lucas Tartuque de Campos Carvalho
 Lucelia Elizabeth Paiva
 Luci Ap. Cavalcante Soares da Rocha
 Lucília Ribeiro de Souza
 Lucimar Ribeiro Campos

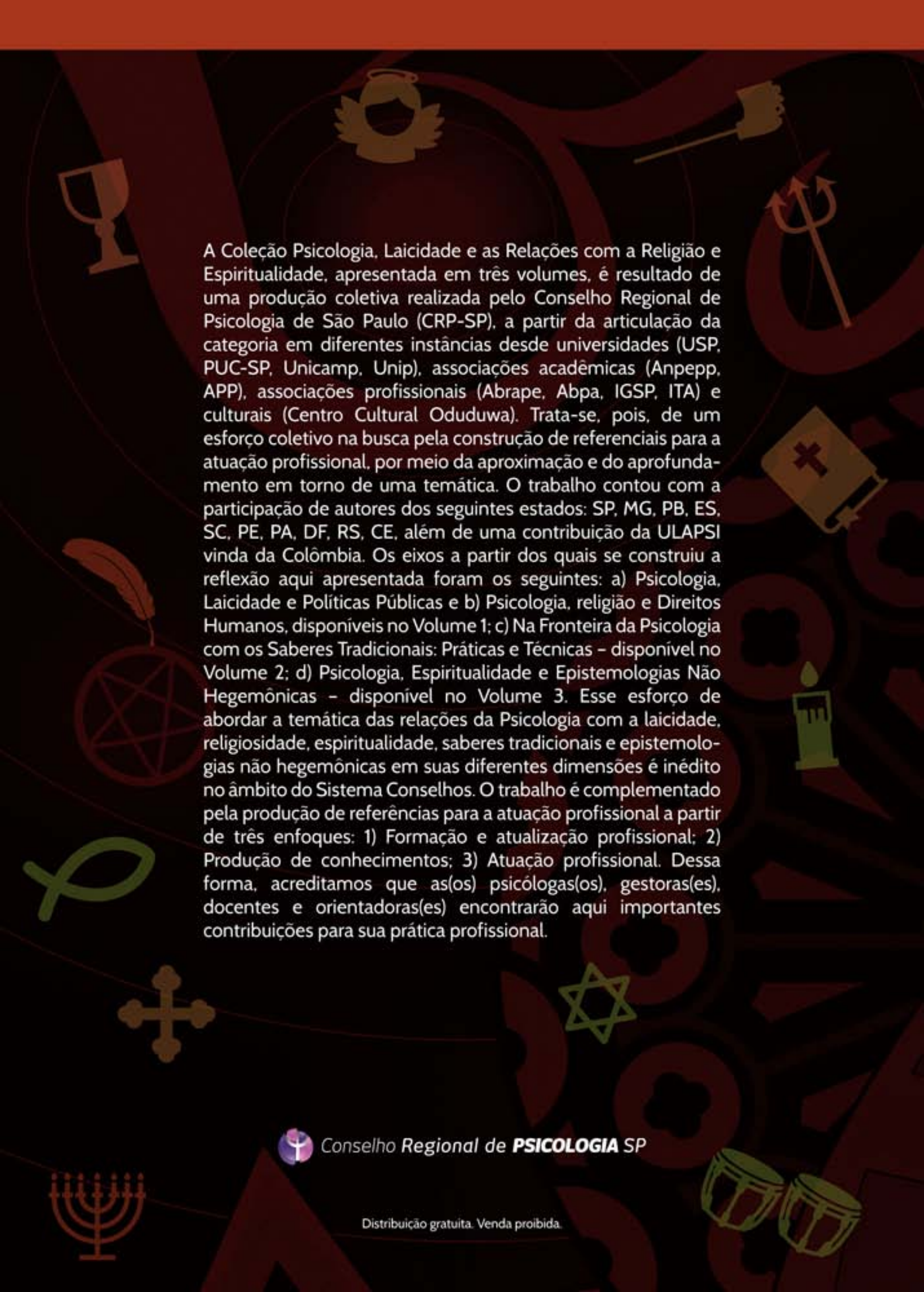
Luis Carlos de Almeida
Luis Henrique Reis Santos
Luiz Antonio Mariotto Neto
Luiz Carlos Afonso
Luiz Eduardo V. Berni
Luiz Henrique de Sá Mendes Fonseca
Luiz Otavio Carvalho Caldeira
Luiz Philip Pessoa
Luiza Freitas de Souza
Luiza M. Martino
Lumena Celi Teixeira
Magdalena Rodríguez Bim
Maiaara Gualberto Muniz
Manoel Jose Pereira Simao
Marcelo de Araujo Rocha
Márcia Aparecida Costa da Silva
Marcia Chavenco
Márcia Cristina Soares de Oliveira
Marcia de Souza Gonçalves
Márcia Gouvêa Lousada
Marcos Fioravanti Taschetto
Maria Aparecida Ferreira Ribeiro
Maria Adelina Bastos Rennó
Maria Aparecida de Oliveira Barbosa
Maria Aparecida Valentini
Maria Aparecida Vilela Marques
Maria Beatriz da Silva Mattos
Maria Beatriz Teixeira Gonçalves
Maria Cecília Menegatti Chequini
Maria Cristina M. Barros
Maria da Conceição Menezes do Carmo
Maria Eunice Figueredo Guedes
Maria Inês Aubert
Maria Regina Namura
Mariana Franco
Mariana Marina Franco de Souza
Mariana Marques Arantes
Mariana Sayuri Matsuo
Marília Mendes Lopes
Marina Braz
Marina Pereira Rojas Boccalandro
Marina Zendron Notari
Marisa Moura Verdade
Marivalda Gama Elói
Marizilda Bochicchio das Dores
Marli dos Santos Siqueira
Mateus Donia Martinez
Maurício Contier
Maurício Lima Esteves
Maurício Rodrigues da Silva
Mauricio Vasconcelos Franchi
Mayara Medeiros Nóbrega
Melissa Rossatti Duval
Miguel Antonio Fernandes Soler
Mila Lekan Varlese Palermo
Miriã Carla lesca Rodrigues
Miriam Leirias
Miriam Sansoni Torossian
Monica Frederigue de Castro Huang
Monica Regiane de Deus
Nádia Martins da Costa
Nadir Silva Ramos

Nanci de Lima
Nereide Vibiano
Ney Luiz Picado Alvares
Nidia Leonardi Boaventura
Nilce Barreto dos Santos
Nilson José Machado
Noemi Villalba Torres
Pamela Santos Maia
Paula Franciulli
Pedro Henrique Barbosa Felix
Percilio Araujo da Silva Filho
Priscila Daiane Amaral Rosa
Prislaine Krodi dos Santos
Rafael Oliveira de Castro
Raíssa Batista da Mata Augusto
Raquel Leandro da Rocha
Regiane Aparecida Piva
Regina de Oliveira Dorth
Regina Zendron
Rejane Maria Alves Pinheiro Paganini
Renata Bastos Carneiro da Cunha
Renata de Assumpção Pannunzio
Renata Lopes Firmino da Silva
Renata Riecken
Renata Zappi
Renato Martins da Silva
Renato Paulino Lanfranchi
Rina Cleide Nemenz
Rita de Cassia Macieira
Rita de Cassia Oliveira Silva
Roberta Pacheco Silva
Rodrigo Ribeiro Frias
Rogerio Alves Vianna
Rogério Barbosa José
Rogerio de Souza Lazarino
Ronilda Iyakemi Ribeiro
Rosa de Oliveira
Rosangela Ap. Rossi A. Rodrigues
Rosangela Aparecida Cassiolato
Rosangela da Silva Bitencourt Pereira
Rose Guedes Martins
Roseli da Silva Lima Viceconte
Roseli Sato
Rubens Espejo da Silva
Sandra Gisele Netto Polis
Sandra Quero
Sergio Pinheiro da Silva
Sergio Vinheiro Silva
Sidney Dias Possato
Silvana Paula da Silva Siqueira
Silvani da Silveira de Pádua
Sílvia Altram Bernardo
Sílvia de Souza
Simone Kelly Svitek
Simone M. Andrioli de Castro Andrade
Simone Sanches
Simone Theodoro Ferreira
Solange Martins Ferreira
Sônia Maria José Aliberti Cahen
Sueida Soares Peralta
Sueli Lima Marques Pinto
Sueli Mariana de Medeiros

Tamara Trevisan Ramalho
Tatiana Gomez Espinha
Tatiane Ap. Sanches Brandão Besenbruch
Teresa Gonzaga Rodrigues Venâncio
Thais Bertin Brandão
Thais Tiemi
Thalita Ribeiro Fernandes
Thalyta Barbosa Venerando
Thelma Eliane Villas Boas de Carvalho
Thiago Gomes Marques
Valeria Alves Costa
Valeria Andrade Bueno
Valéria Maria Frias Martini
Vanessa A. Caldeira
Vanessa de Goes Cruz
Vera P. Saldanha
Veridiana da Silva Prado Vega
Victor Hugo Peretta Leite Silva
Victoria Anseloni Silva
Viktória Gaiardo de Oliveira
Viviane Gonçalves Barbosa
Wagner Terra da Rocha
Walter Tamandare do Rosario
Wellington Zangari
Werônica de Souza Pradella
Yu Jung Oh
Zilda Moretti



Conselho
Regional de
PSICOLOGIA SP
Psicologia todo dia, em todo lugar



A Coleção Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e Espiritualidade, apresentada em três volumes, é resultado de uma produção coletiva realizada pelo Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (CRP-SP), a partir da articulação da categoria em diferentes instâncias desde universidades (USP, PUC-SP, Unicamp, Unip), associações acadêmicas (Anpepp, APP), associações profissionais (Abrape, Abpa, IGSP, ITA) e culturais (Centro Cultural Oduduwa). Trata-se, pois, de um esforço coletivo na busca pela construção de referenciais para a atuação profissional, por meio da aproximação e do aprofundamento em torno de uma temática. O trabalho contou com a participação de autores dos seguintes estados: SP, MG, PB, ES, SC, PE, PA, DF, RS, CE, além de uma contribuição da ULAPSI vinda da Colômbia. Os eixos a partir dos quais se construiu a reflexão aqui apresentada foram os seguintes: a) Psicologia, Laicidade e Políticas Públicas e b) Psicologia, religião e Direitos Humanos, disponíveis no Volume 1; c) Na Fronteira da Psicologia com os Saberes Tradicionais: Práticas e Técnicas – disponível no Volume 2; d) Psicologia, Espiritualidade e Epistemologias Não Hegemônicas – disponível no Volume 3. Esse esforço de abordar a temática das relações da Psicologia com a laicidade, religiosidade, espiritualidade, saberes tradicionais e epistemologias não hegemônicas em suas diferentes dimensões é inédito no âmbito do Sistema Conselhos. O trabalho é complementado pela produção de referências para a atuação profissional a partir de três enfoques: 1) Formação e atualização profissional; 2) Produção de conhecimentos; 3) Atuação profissional. Dessa forma, acreditamos que as(os) psicólogas(os), gestoras(es), docentes e orientadoras(es) encontrarão aqui importantes contribuições para sua prática profissional.



Conselho Regional de **PSICOLOGIA** SP

Distribuição gratuita. Venda proibida.