

Pistis e Klinamen: O manejo das múltiplas experiências religiosas na clínica psicológica contemporânea

Estevão Guimarães Cardoso ^a
Leonardo Cavalcante de Araújo Mello ^b

Resumo: O presente artigo salienta a necessidade de problematizar as implicações das religiosidades e espiritualidades no contexto psicoterapêutico, extrapolando a reflexão para o campo da Psicologia e a ausência de formação suficiente sobre a temática. As intercorrências são uma realidade posta na atuação dos psicólogos, considerando, principalmente, a prevalência religiosa no Brasil. Para cumprir com a finalidade da pesquisa, uma metodologia qualitativa foi adotada e quatro psicólogos clínicos foram entrevistados. Destaca-se o estatuto pragmático da experiência religiosa na vida individual e social e propõe-se um enfoque etnopsicológico para compreender a diversidade religiosa e para levantar métodos adequados. A qualidade estruturante e produtiva da experiência espiritual é ressaltada e uma crítica epistemológica sobre as bases reducionistas da cientificidade psicológica tradicional é discursada. As características de uma conduta ético-estético-política apropriada ao psicólogo são desenvolvidas e disserta-se sobre a inclusão mais robusta da discussão sobre religião na formação em psicologia.

Palavras-chave: Espiritualidade, Experiência Religiosa, Psicologia, Etnopsicologia, Religião.

Os freios institucionais que se contrapunham à emancipação individual, segundo Lima (2020), se desvanecem no marco da pós-mo-

a Centro Universitário de Brasília (CEUB). Faculdade de Ciências da Saúde (FACES). Email: estevao.gc@sempreceub.com <https://orcid.org/0000-0003-4460-4300>

b Centro Universitário de Brasília (CEUB). Professor de Psicologia. Email: leonardomello.psi@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-0984-1194>

dernidade. Enquanto contexto sociocultural amplo, esse período afeta diretamente as experiências individuais e põe o ser humano numa inevitável crise de identidade. Apesar dos avanços científico-tecnológicos, que possibilitaram um alto nível de controle da natureza e de independência, até onde sabemos nunca antes experimentados pela humanidade, as pessoas vivem sob uma noção opressiva de desamparo e aflição existencial (Oliveira & Junges 2012).

Os novos dispositivos de produção da subjetividade são mais difusos e voláteis, dado que as instituições passam por uma crise responsável por diminuir o caráter de monitoramento e vigilância marcantes na modernidade. Entretanto, a destituição de mediações institucionais não torna estes mecanismos menos eficazes e, tampouco, acarreta menos consequências na gerência da vida (Romagnoli *et al.* 2009). De todo modo, nesse contexto, as ideologias proeminentes não trazem novidades e os projetos político-históricos não encontram a mesma mobilização das massas como antes, a seara social passa a limitar-se a um prolongamento do âmbito da vida privada. Instaure-se, então, a era do vazio existencial (Lima 2020).

A noção geral de desamparo desencadeia uma reação: certifica-se a gênese de um pendor intenso pela busca de valores sobrenaturais do mundo da religiosidade. Essa tendência leva a um gradativo interesse da academia em investigar esse fenômeno psicossocial, dada a sua influência direta no bem-estar e na qualidade de vida das pessoas. Um campo de estudo promissor se dá a partir da relação entre saúde e a experiência da religiosidade/espiritualidade, mesmo sendo essa interface temática ainda custosa e controversa (Oliveira & Junges 2012).

Quanto ao contexto clínico, há uma complexidade inevitável em relação ao acolhimento da espiritualidade/religiosidade, que se situa entre instâncias metodológicas, epistemológicas e teóricas. Complexidade marcada também pela subjetividade do psicólogo no que se refere a suas questões particulares relacionadas à sua visão ontológica e sua espiritualidade. E é nesse cenário de complexidade que o psicólogo deve criar as estratégias de abordagem, escuta e acolhimento que

permitam o desenvolvimento das circunstâncias propícias para o engajamento relacional com o cliente. O estabelecimento de um pensamento teórico que favoreça o diálogo entre as diferentes cosmovisões também se faz necessário (Malmann & Neubern 2018).

Mori (2019) reforça que a psicoterapia é marcada por uma característica historicamente constituída: a ideia de que o indivíduo em processo psicoterapêutico é dependente dos saberes do psicoterapeuta para progredir. Porém, em contrariedade a essa noção, a autora frisa que “é importante reconhecer a pessoa em psicoterapia como sujeito do seu processo de vida. As ações do psicoterapeuta devem se orientar no sentido de favorecer a emergência da pessoa como sujeito” (Mori 2019:190). Nessa chave, compreende-se que o processo dialógico, dada a sua qualidade relacional, pode ser o favorecedor da geração de sentidos subjetivos que conduzem à abertura para caminhos de desenvolvimento do cliente (Mori 2019).

E é nesse prisma que se deve acolher também a pessoa em seu processo de desenvolvimento da espiritualidade, dado que neste campo abrem-se caminhos de atribuição de sentido, principalmente em situações adversas, como em momentos de adoecimento, de luto, de separações ou de aproximação da morte (Kovács 2007). Nesta direção, não importa em que contexto físico e situacional o ato clínico aconteça, seja no âmbito público ou no âmbito privado, numa relação dialógica entre duas pessoas, grupal ou coletiva, pois este sempre haverá de se pautar muito mais por uma disposição ética do que por referenciais fechados da teoria ou pelas contingências (Moreira *et al.* 2007).

Os fenômenos da experiência espiritual/religiosa fazem parte direta do cotidiano do psicólogo, fato que se mostra ainda mais relevante considerando a amostra populacional brasileira: o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE, à altura do censo de 2010, constatou que mais de 89% da população brasileira declarava ter uma religião (Monteiro *et al.* 2020). Portanto, não reconhecer a dimensão religiosa/espiritual na clínica psicológica como um fator de ordem estruturante dos sujeitos acarreta em um distanciamento displicente. A

investigação aqui proposta busca somar a essa área de estudo ainda recente, principalmente com análises qualitativas. Intenciona, também, favorecer futuros psicólogos a se munirem de estratégias práticas, bem como servir de possível referência para psicólogos em atuação, além de pôr em pauta uma problematização sobre questões éticas relacionadas a limites e possibilidades sobre a sensibilidade antropológica do profissional da psicologia no que tange às temáticas religiosas/espirituais.

Assim, faz-se mister compreender as implicações da experiência religiosa/espiritual no contexto da prática clínica e o que significam para os sujeitos. Para isso, a pesquisa qualitativa apresenta-se com metodologia adequada, seguindo um critério basilar segundo o qual não se intenciona investigar o fenômeno em si, mas compreender o seu significado coletivo e individual para a vivência das pessoas (Turato 2005). Para Turato, “o significado tem função estruturante: em torno do que as coisas significam, as pessoas organizarão de certo modo suas vidas, incluindo seus próprios cuidados com a saúde” (2005:509). E é nesse panorama em que um elo relacional de dupla hermenêutica se estabelece, em que o investigador qualitativista “interpreta a interpretação que os sujeitos fazem de sua prática” (Alonso 2016:9).

Nessa chave, e com o intuito de acessar as pessoas em sua subjetividade, e “recolher valores, opiniões, sentimentos e experiências” (Alonso 2016:12) a partir de seus próprios relatos, é que o procedimento de entrevista foi escolhido como forma de compreender a interpretação das mesmas de sua situação particular (Alonso 2016). Dada a finalidade deste estudo, a entrevista semiestruturada foi o tipo de instrumento escolhido. A priori, foi delimitado um bojo de temas e fenômenos focais e realizadas perguntas sobre estes, objetivando colher os dados necessários para realizar uma análise sistemática e reconstruir a trajetória narrativa (Alonso 2016).

Com a finalidade de garantir uma razoável diversidade e variedade de respostas, quatro psicólogos clínicos de correntes teóricas diferentes foram entrevistados. Todos formalmente registrados nos Conselhos de Psicologia de suas respectivas regiões. Foram selecionados por

amostra por conveniência, que se dá quando o pesquisador conta com uma rede de relações próprias, e convida, então, os primeiros participantes para sua investigação. Nenhum deles tinha relação prévia com o pesquisador, para que as perguntas e a dinâmica na conversa não fossem influenciadas pelo conhecimento mútuo e demasiadamente discrepantes entre si.

Os participantes foram identificados por letras. A participante A, paraense, atua desde 2000 e tem como lente teórica a esquizoanálise; o participante F, cearense, atua desde 2013, de abordagem junguiana; a participante E, brasiliense, atua desde 2021, com linha teórico-prática da Gestalt-terapia; e a participante J, goiana em Brasília, atua desde 2023, de abordagem humanista, sem ter definido uma específica.

Os itens orientadores da entrevista objetivaram, principalmente, o entendimento de como psicólogos clínicos de diferentes formações teórico-práticas percebem e manejam as manifestações de religiosidade/espiritualidade no fazer clínico, e, nesse mesmo prisma, compreender como se dá o processo de acolhimento dos clientes e analisar a presença da discussão sobre espiritualidade/religiosidade no contexto acadêmico-formativo dos psicólogos. A partir daqui a abreviação R/E será utilizada para o termo religiosidade/espiritualidade.

Realizadas as entrevistas, iniciou-se o processo de análise do conteúdo. A análise tem, entre suas finalidades, o objetivo de confirmar ou não os pressupostos da pesquisa, além de ampliar a compreensão sobre o tema investigado (Gomes 1994). O começo do balanço teórico se deu, então, com a fragmentação do conteúdo, fazendo a segmentação dos relatos em unidades de significação (Duarte 2004). Isto feito, partiu-se para as possíveis coligações entre essas unidades, articulando hipóteses explicativas para o fenômeno estudado, conjecturando, assim, categorias da análise interpretativa.

Os relatos manifestos ficaram, então, dispostos em uma articulação mais complexa, com o fim de tentar desvendar o conteúdo subjacente, isto é, de descobrir “o que está por trás dos conteúdos manifestos, indo além do que está sendo comunicado” (Gomes 1994:74).

Sendo assim, considerando a relevância para a análise proposta neste estudo, algumas concepções recorrentes em suas falas foram selecionadas e agrupadas, gerando núcleos de argumentação distintos. Estes serão desenvolvidos a seguir.

Experiência religiosa: real e estruturante

Foi observada entre os participantes uma concepção antropológica comum: a de que o ser humano é complexo e se configura em múltiplas dimensões. Esta visão holística se evidenciou em falas da psicóloga J, que considera que “o ser humano é integrado, é um ser de integração. É importantíssimo ter esse olhar na espiritualidade, e que também vai trazer [...] a religiosidade”. Para ela, “tudo se complementa. Temos ali a psicoterapia, mas é importante o contexto em que a pessoa vive, é importante a espiritualidade. É uma integração, a saúde física, as relações interpessoais. Então tudo isso é um conjunto que compõe o paciente.”

Essa visão vai ao encontro de disposições estabelecidas pela Organização Mundial de Saúde (OMS), que incluiu a dimensão espiritual no conceito de saúde em 1988, levando em conta diversas dimensões associativas que integram o ser humano, considerando questões relacionadas a sentido da vida, e não se limitando a qualquer forma determinada de prática religiosa. A espiritualidade seria o conjunto de todas as convicções e emoções de inerência imaterial, supondo que há mais na vivência humana do que pode ser totalmente compreendido ou plenamente percebido (Oliveira & Junges 2012).

O participante F afirma que, a partir de sua prática clínica, pode perceber o quanto “a dimensão religiosa é a dimensão fundamental para muitas pessoas. E aí não dá para a gente cortar isso da psicologia”. De forma semelhante, J ressaltou que, muitas vezes, para a pessoa em psicoterapia, a crença religiosa “é a estrutura que ela tem. É a esperança que ela tem. [...] Ela foi construída ali”, então, “como é que eu vou tirar a esperança dela? É muito agressivo”.

Nessa chave, William James, filósofo e psicólogo estadunidense, considerado um dos fundadores do pragmatismo, afirmava, na sua obra *As variedades da experiência religiosa*, de 1902, que o que realmente tem importância psicologicamente não é propriamente a veracidade ou a falsidade da experiência religiosa vivida pelos sujeitos, mas sim o que ela significa para ele e o que produz em sua vida (Freitas 2017).

Sendo assim, é preciso pensar como a crença e a experiência religiosa/espiritual podem ser analisadas psicologicamente, considerando seu impacto e tamanha importância na vida de diversas pessoas. E nesse ínterim, o psicólogo F convoca a reflexão sobre a necessidade do estudo do fenômeno religioso no âmbito da psicologia, lançando as perguntas: “o que são as ideias religiosas do ponto de vista da psicologia? Por que é que elas importam? Por que é que elas são fundamentais?”. Sua lente teórica é baseada na Psicologia Complexa de C. G. Jung. E, de acordo com este autor, visto que:

“A religião constitui, sem dúvida alguma, uma das expressões mais antigas e universais da alma humana, subentende-se que todo tipo de psicologia que se ocupa da estrutura psicológica da personalidade humana deve pelo menos constatar que a religião, além de ser um fenômeno sociológico ou histórico, é também um assunto importante para grande número de indivíduos” (Jung 2012:17).

Em congruência com a perspectiva pragmática de James, que influenciou substancialmente a psicologia junguiana (Shamdasani 2011), F diz que “apesar de a gente provar se elas [as ideias religiosas] são reais ou não [...], elas são o que fundamenta boa parte das nossas ações”. Isto porque, nessa compreensão, o caráter religioso da experiência humana não se limita à noção vulgar de acreditar indubitavelmente, a partir de fé irracional, em uma determinada força ou realidade metafísica ou sobrenatural. Essa ideia do ser religioso enquanto alguém que crê enrijecidamente, por força de vontade ou estreiteza intelectual, em determinados dogmas e normas morais petrificadas se enquadra sim na vivência de aspectos da religião, mas a compreensão de Jung a extrapola ao passo que, de acordo com F e sua lente teórica,

o ser humano “age a partir daquilo que [...] acredita, sendo que [...] acredita em coisas que [...] nem sabe”, ou seja, é guiado por crenças inconscientes. C. G. Jung (2012) entendia religião, como:

“Diz o vocábulo latino *religere* – uma acurada e conscienciosa observação daquilo que Rudolf Otto acuradamente chamou de ‘numinoso’, isto é, uma existência ou um efeito dinâmico não causados por um ato arbitrário. Pelo contrário, o efeito se apodera e domina o sujeito humano, mais sua vítima do que seu criador. Qualquer que seja a sua causa, o numinoso constitui uma condição do sujeito, e é independente de sua vontade” (Jung 2012:19).

É nesse sentido que ele considera a religião como uma observação acurada e uma consideração cuidadosa de fatores psíquicos dinâmicos, compreendidos histórica e culturalmente como “‘potências’: espíritos, demônios, deuses, leis, ideias, ideais, ou qualquer outra denominação” (Jung 2012:20) atribuída pelo ser humano a tais fatores. A experiência teria mostrado o quão perigosos, poderosos ou mesmo úteis são essas “potências” para merecerem consideração respeitosa, ou belos, grandes e racionais, para lhes serem direcionados adoração e louvor exclusivos (Jung 2012). Diz Jung, que “William James, por exemplo, observa que um homem de ciência muitas vezes não tem fé, embora seu ‘temperamento seja religioso’” (Jung 2012:20). Ou seja, há um tipo de dinâmica psíquica da personalidade humana, ainda que se apresente com tendência cética, de acreditar em ideias encantadoras que, por mais racionais que pareçam, têm, em contraponto, base de motivação nessas “potências” inconscientes muito mais irracionais e afetivas do que costumamos compreender.

Outro aspecto relacionado à crença religiosa, mas que não se limita a ela, diz respeito à busca por sentido de vida. A psicóloga J diz que a vivência da religiosidade e da espiritualidade se relaciona com experienciar “o impossível, se apegar à fé, à alma, a alguma coisa que te dá forças, simbolizar, alguma coisa assim” e que isso nos “dá esperança”, pois, de alguma forma, muitas vezes “preciso de algo sobrenatural para poder enxergar que há uma possibilidade lá na frente, que há algo a

mais”. Nesta direção, Frankl (1988), extrapolando a busca por sentido apenas como um empreendimento religioso, mas também abarcando-o, segundo Nascimento e Caldas (2020), considera que o humano é um ser que tende a se orientar por valores e a buscar encontrar, conhecer, experimentar, perceber e realizar sentido.

Nessa base de compreensão se fundamentam os princípios da Análise Existencial e da Logoterapia de Frankl. Seriam três fundamentos essenciais nessa perspectiva filosófica-antropológica: a liberdade da vontade, que entende-se como a liberdade espiritual, o arbítrio individual interior perante aos fatores biopsicossociais; a vontade que busca o sentido e o valor, compreendendo que o ser humano é motivado, basicamente, pela vontade de sentido que intenta pelo descobrimento do sentido presente nas realidades que se apresentam e por tornar reais os valores na concretude das contingências históricas; e o sentido da vida, que não pode, simplesmente, ser dado, pois tem que ser encontrado pela própria pessoa. Não dentro dela, mas no mundo, porque o sentido é objetivo. Por isso, pode-se apenas encontrar o sentido, não é possível atribuí-lo ao nosso bel-prazer (Nascimento & Caldas 2020). Não só deve, como o sentido pode ser achado (Moreira & Holanda 2010).

O participante F, ao falar sobre a busca por sentido, ressalta que se trata da vivência “não de um credo, não de um dogma, mas de uma experiência imediata”, e que esta experiência “não vai ser vivida só dentro da religião, mas mesmo nas experiências mais cotidianas, mais banais”. Assim, ainda numa lente *frankliana*, podemos extrair sentido das coisas e das situações a todo momento, buscando-o até encontrá-lo. Ao realizar valores, o indivíduo pode descobrir sentido, podendo ser estes: valores de criação, quando o ser humano entrega frutos ao mundo em forma de trabalho; valores de experiência, quando recebe do mundo em forma de vivência estética; e valores de atitude, pela postura assumida diante do que Frankl chamou de “tríade trágica”: sofrimento, culpa e morte (Nascimento & Caldas 2020). F dá exemplos de descoberta de sentido na realização dessas dimensões de valores:

uma pessoa que descobre que o sentido na vida é acolher as pessoas, ou mesmo alguém que tem um ideal de justiça muito forte, ou alguém que descobre o valor de ser um bom amigo, de ser um bom pai, de ser um bom trabalhador, de ser alguém honesto. Ou alguém que se dedica a causas humanitárias, alguém que descobre uma grande realização na vida sendo matemático. Então as coisas são numinosas, elas têm um caráter espiritual e religioso, não nesse sentido que se dá a religião, mas no sentido de preencher a vida com sentido e amenizar as dificuldades de passar pelas coisas ruins da vida.

Nessa chave, para se descobrir o sentido da própria existência, conforme a teoria frankliana, haveria três experiências principais: o amor a algo ou alguém, o serviço a um ideal, e a aceitação do sofrimento em nome de um valor maior (Nascimento & Caldas 2020). Sempre existe algo ou alguém que mereça a batalha pela sobrevivência e a decisão consiste em se entregar passivamente ou em assumir ativamente a luta por alguém ou por algo dignos desse sofrimento (Moreira & Holanda 2010).

E aquele que escolhe ir em busca de sentido e assume o risco por essa escolha, Frankl (1988) nomeou de religioso, de pessoa religiosa. Esta se identifica por apoiar-se na fé, por acreditar na existência de um suprasentido incondicionalmente, isto é, que há um sentido de viver mesmo que incompreensível de forma racional, e por atribuir sentido suportando o sofrimento, pois o sujeito pode ter mais força em seu interior do que seu destino exterior. Em toda circunstância, a pessoa está colocada perante a decisão de transformar, interiormente, sua situação de sofrimento em uma realização de valores (Moreira & Holanda 2010).

O psicólogo F relata que em momentos de adversidade, de conflito e de desorganização psíquica “se constelam certos elementos que têm um caráter religioso, não porque culturalmente a gente aceita isso, mas porque são experiências que o Jung vai chamar de numinosas, no sentido de que essas experiências são maiores do que a gente, que elas nos atravessam”. Encontramos um paralelo entre as perspec-

tivas junguiana e *frankliana* no que se refere à validação, por meio da observação da vida prática das pessoas, da experiência espiritual e/ou religiosa. Numa linguagem humanista-fenomenológica *frankliana*, entende-se que quando o ser humano não vive para buscar sentido e realizar-se na vivência dos valores, ele tende ao adoecimento, sendo a transcendência, à vista disso, “a chave para a cura” (Frankl 1977:151, como citado em Moreira & Holanda 2010:78).

R/E: elemento de produtividade psicológica

É importante refletir, isto posto, como a experiência espiritual, a vontade de sentido e as potências psíquicas envolvidas na vivência e no simbolismo religioso podem ser substanciadas no fazer clínico, servindo de substrato e de ferramenta para incrementar a práxis psicoterapêutica. Segundo Cristina Rauter (2015), a função do clínico, em afirmação da multiplicidade e das possibilidades das experiências humanas numa clínica transdisciplinar, é a de:

“Catalisar a produtividade do inconsciente [...]. Aumentando a possibilidade que estabeleçamos novos e variados agenciamentos, o que se espera é potencializar a vida, catalisar os processos caóticos, criadores, revolucionários, valendo-nos de múltiplos campos do saber, incluindo perspectivas do campo da arte, da filosofia, entre outros muitos campos a partir dos quais possamos fazer funcionar estratégias clínicas” (Rauter 2015:45).

Há um amplo potencial produtivo das múltiplas e variadas experiências de R/E. A produtividade psíquica intrincada nesses fenômenos que frutifica nas existências de tantas pessoas faz com que o campo da R/E mereça receber atenção dentre esses muitos mais campos a partir dos quais podemos fazer funcionar estratégias clínicas.

Visto que a perspectiva transdisciplinar é um modo de ver a partir da multiplicidade, e que quanto mais encontros fazemos, tanto no que diz respeito aos atributos múltiplos do pensar quanto ao atributo extensão, mais potentes seremos como sujeitos e como psicólogos (Rauter 2015). Esta é uma disposição ético-estético-política do psicólogo

go: realizar uma prática que considera radicalmente a multiplicidade, a singularidade e a diferença inexoráveis aos sujeitos e, nisto, considerar também as experiências ditas religiosas, mesmo que a perspectiva antropológica e filosófica deleuziana, muito influenciada por Spinoza, estabeleça um vigoroso contraponto epistemológico no que se refere a conceitos como transcendência e interioridade, fortemente presentes nas discussões sobre R/E (Cunha 2007). Fato é que a vivência religiosa é parte basilar da vida de inúmeras pessoas e constituem um dado inegável da realidade perante a qual o psicólogo atua.

A participante A declarou que “por exemplo, ninguém me ensinou no curso de graduação, nenhum professor, nenhum livro, como eu atenderia uma paciente, como eu já atendi, que era a filha de Oyá”, sinalizando nesse relato a importância de se ter uma compreensão mais ampla dos símbolos e códigos religiosos que surgem com valência diferenciada na dinâmica terapêutica. Ela mostra que tinha o conhecimento prévio sobre o simbolismo referido e que podia fazer uma interpretação sobre as propriedades particulares desse ente semiótico e sua relação com atributos singulares de sua cliente junto com ela, potencializando e ampliando as possibilidades de elaboração dos fatores que apareciam na conversação. Segundo A, a cliente trazia “todos os elementos e as características de Oyá, toda a delicadeza da borboleta, toda a fúria da búfala”, exemplificando o quanto o código religioso ali exposto configurava mais elementos simbólicos associados que catalisavam mais processos criadores e com potencial transformador. Ela indaga, então: “como eu vou acolher essa fala, se eu não sei nem por onde se passa isso? Se eu não sei a importância desses elementos, dessas referências, se eu não sei a importância disso na vida dela?”. A psicóloga A demonstra como é fundamental buscar lidar com esses saberes diversos, pois “quanto mais pudermos entrar em contato com o novo e o diferente, melhor pensaremos e agiremos” (Rauter 2015:45) enquanto psicólogos.

Nesse panorama, afirma também a psicóloga J que “a gente acaba utilizando, por exemplo, da espiritualidade, da religiosidade do pa-

ciente, para fazer com que ele busque novas possibilidades, com que ele se fortaleça”. E que isso “depende muito de como eu estou sentindo o manejo com o paciente”, pois ela ressalta que não vai “utilizar o gancho, é lógico, da religiosidade dele, mostrando uma forma que aprisiona, se ele me mostra que está aprisionando [...], eu vou utilizar o que liberta ele”. Por isso, segundo Malmann e Neubern (2018), ao psicólogo:

“É imperativo que haja uma mobilização de sua parte que faça com que se disponha a sair de seu nicho profissional, cultural e procure permitir deixar-se tocar pela experiência do outro, aventurando-se por esse universo. A mobilização interna deve permitir a ele abrir-se para a diversidade e complexidade do fenômeno que se apresenta, buscando maior compreensão” (Malmann & Neubern 2018:15).

“Real é aquilo que atua”, afirma o psicólogo F, dizendo também que “a psicologia não vai se ocupar da realidade como ela é, mas só da realidade como a gente a imagina”, reforçando aqui a implicação inevitável do sujeito e de sua realidade psíquica subjetiva enquanto mediadora inexorável do que considera objetivo no mundo. Ele relata também que, partindo dessa lente teórica, o psicólogo “não faz afirmações metafísicas” no que diz respeito a R/E, pois “não importa se Deus existe ou não, o que me importa é saber o que é que a ideia de Deus causa nas pessoas, como é que essa ideia move as pessoas” e, nesse prisma, há uma quantidade substancial de casos em que o processo de análise fomenta:

Um certo reflorescimento espiritual [...], só que aqui quando a gente fala de um reflorescimento espiritual, é importante entender não como simplesmente você entrar na religião ou aceitar um credo, mas muito mais como você elaborar interior e subjetivamente suas potências, suas capacidades. [...] E também quando você se confronta com as piores situações, com aquilo que é mais difícil para você, o inconsciente se manifesta de maneira compensatória ou equilibradora, e aí você tem o processo da enantiodromia. Justo nas maiores dificuldades, o despertar das suas maiores capacidades.

Em circunstâncias de sofrimento, morte, luto e doença, dada a situação “de grande desarranjo e de [...] problemas psicológicos”, mui-

tas vezes “imagens oníricas”, que se apresentam de forma compensatória à conjuntura da consciência, brotam com forte “caráter construtivo simbólico”, de acordo com F e sua ótica junguiana. Estas imagens expressam, muitas vezes, temáticas mítico-religiosas, apresentando função de transcendência do conflito (Jung 2020). Este movimento de contraposição que busca a equilibração psíquica, denominado de processo de enantiodromia, significa “correr em sentido contrário”, conforme Jung (2015:460), citando uma ideia da filosofia do pré-socrático Heráclito, configurando então a dinâmica de compensação constante das dualidades da realidade, “o jogo de oposição no devir, ou seja, a concepção de que tudo que existe se transforma em seu contrário” (Jung 2015:460).

É visto que as experiências religiosas têm grande potencial construtivo, produtivo e reorganizador, sendo um aspecto existencial fundante e um fator de transformação e transcendência para muitos indivíduos, logo, é necessário que o psicoterapeuta esteja permeável à singularidade do outro e atento à suas próprias disposições de crenças ou descrenças, para proporcionar um processo terapêutico profícuo.

Pensar o campo: alternativas ao etnocentrismo científico

Nesse sentido, cabe pensar aqui, para além de abordagens ou prerrogativas práticas individuais dos psicólogos, em uma base que fundamente princípios gerais para o manejo das múltiplas experiências religiosas, e que também contribua para o panorama de investigação da Psicologia da Religião. A Etnopsicologia, um campo do saber situado na fronteira entre a Psicologia e a Antropologia, surge como uma das melhores alternativas para a área. Partindo do “reconhecimento de que todos os povos e em todas as épocas produziram saberes lato senso psicológicos” (Bairrão 2017:110), levanta desafios teóricos importantes tanto para a Antropologia como para a Psicologia, considerando como condição imprescindível a qualquer plano de construção de uma Psicologia democrática, que dialogue com os sujeitos usufruidores, a necessidade do desvendamento empírico dos saberes etnopsi-

cológicos, posto que encarnam-se em autoconcepções pessoais e em comportamentos socioculturais distintos e variados (Bairrão 2017).

Algumas das problematizações teóricas lançadas pela Etnopsicologia encontram implicação direta nos relatos dos psicólogos entrevistados. Um dos pressupostos etnopsicológicos basilares diz respeito à problematização do viés etnocêntrico das pesquisas científicas que incidem sobre os fenômenos religiosos, e isto se segue também para a pesquisa de campo e como correlato para a atuação clínica. Afinal, como acolher uma subjetividade outra enquadrando-a a *a priori* teóricos que dizem mais sobre as projeções do próprio terapeuta, suas próprias crenças e descrenças? O enfoque etnopsicológico auxilia o psicólogo a atuar em um caráter propedêutico, buscando prevenir-se de projeções culturais e de preconceitos etnocêntricos, além de reconhecer o valor heurístico da experiência religiosa para a descoberta de nuances relevantes à atividade terapêutica (Bairrão 2017; Scorsolini-Comin 2017). Nessa chave, é importante também que o psicólogo possa conhecer-se para ser, com o cliente, o mais próximo do seu próprio modo de ser, numa relação autêntica. E o ato de negar a sua espiritualidade pode estorvar a possibilidade de reconhecer a importância da espiritualidade do cliente (Scorsolini-Comin 2015).

A psicóloga J fala sobre o quanto suas experiências espirituais e suas vivências em contextos religiosos a auxiliaram em sua atuação clínica, considerando isso “muito importante”, destacando que “você precisa se reconhecer, você precisa ter os seus processos espirituais, físicos, tudo, para você poder ajudar o seu paciente”. A participante traz à baila uma discussão importante sobre o processo formativo do psicólogo, e a necessidade de uma formação não apenas teórica, mas também de uma formação pessoal, visto que são desempenhos complementares e essenciais para este que vai lidar com a complexidade de fenômenos humanos, tratando-se de uma concepção ética da práxis (Kichler & Serralta 2014). Ainda mais levando-se em consideração as implicações relacionais que podem surtir envolvidas a crenças, muitas vezes impeditivas de um acolhimento adequado do

cliente. Esta reflexão se faz necessária à aceitação do trabalho com a espiritualidade, e abrange “o exercício de análise do terapeuta em relação à espiritualidade e de suas demandas particulares” (Malmann & Neubern 2018:15).

Sobre essa postura ética necessária ao lidar com o tema, a psicóloga E diz que “se a pessoa vem com as crenças dela, a gente questiona, questiona os dogmas e tudo. Mas até que ponto, né? Eu fico pensando: eu que sou uma pessoa mais agnóstica, eu vou ali na onda da pessoa. Sim, porque é a constituição subjetiva dela”. Salientando a abertura e flexibilidade para acolher a crença do cliente mesmo não convergindo na mesma opinião e sem deixar de propor um trabalho de questionamento reflexivo.

Ela declara que “com a igreja católica e evangélica” tem “até um preconceito”. E que se esforça ao máximo para ser “compreensiva e entrar no universo da pessoa. De estar aberta ali”. Mas que tem dificuldade e se percebe com barreiras para o acolhimento. Diz ela que “é muito difícil mesmo, esse não julgamento, essa não diretividade. Ainda mais considerando o que a gente sabe sobre as questões relacionadas às igrejas por aí”, referindo-se aos problemas institucionais e de abuso de poder.

Nesse ínterim, é relevante analisar como essa influência da crença ou descrença do psicoterapeuta sinaliza para a não neutralidade e não objetividade existentes na relação com o cliente e como isso se configura. A psicóloga A relata o seguinte: “a minha formação, nesse campo, ela me tirou o que hoje eu começo a acessar novamente”. Referindo-se à sua experiência com a religião e a espiritualidade, que foi eclipsada na vivência acadêmica, mas que hoje começa novamente a ganhar força. Nesta mesma direção, mas com circunstâncias particulares, a participante J fala que em determinado período “veio filho, eu entrei na faculdade, já não frequentando nenhuma religião”, à época de uma primeira graduação, e depois “veio a psicologia, eu fiquei mais cética”.

Ambas apontam a experiência em meio acadêmico como um fator para adequarem-se a uma cosmovisão mais cética. Jung (1984)

afirma que em contraponto à consciência coletiva predominante na Idade Média, na Antiguidade Clássica e mesmo na fenomenologia dos grupos humanos como um todo desde os seus primórdios, que acreditavam na existência de uma alma substancial, isto é, de uma realidade psíquica atuante, a partir metade final do século XIX, passamos a crer em uma psicologia ‘sem alma’ (Jung 1984). O ceticismo se assentou sob a influência do materialismo científico, segundo o qual

“Tudo o que não podia ser visto com os olhos nem apalpado com as mãos foi posto em dúvida, ou pior, ridicularizado, porque suspeito de metafísica. Só era ‘científico’ e, por conseguinte, aceito como verdadeiro, o que era reconhecidamente material ou podia ser deduzido a partir de causas acessíveis aos sentidos” (Jung 1984:283).

Esse materialismo característico da ciência do século XX, se expressa, como visto, fortemente no campo da psicologia que, para se firmar como uma ciência legítima dentro desse paradigma, busca se afastar de fenômenos que a associam com aparentes saberes metafísicos e teológicos, o que explica a objeção pelo tema da religiosidade. O valor heurístico e hermenêutico da pesquisa em psicologia fica limitado a explicar os fenômenos enquanto realidades imediatas, descartando o que tangencia de forma anômala esse modo estreito de compreender a fenomenologia humana, de maneira que

“O fundamento das coisas, a fixação de qualquer objetivo e mesmo o significado final das coisas não podem ultrapassar as fronteiras empíricas. A impressão que a mente ingênua tem é a de que qualquer interioridade invisível se torna exterioridade visível, e que todo valor se fundamenta exclusivamente sobre a pretensa realidade dos fatos” (Jung 1984:284).

Em congruência com a análise de Jung, estão os estudos de Byrnes (1984) e Beit-Hallahmi (1989), citados por Freitas (2017), que elencaram, entre os principais motivos para a repulsa do campo da psicologia no que diz respeito à temática da R/E:

“a) o fracasso da psicologia em separar-se da teologia ao investigar o fenômeno religioso; b) o seu esforço quase desesperado para ser

reconhecida como ‘científica’ num cenário de influências positivistas e iluministas; c) os conflitos geralmente vividos tanto pelos pesquisadores quanto pelos seus sujeitos quando da investigação do assunto; d) a subjetividade do fenômeno religioso, que dificulta sua abordagem ‘empírica’ e ‘objetiva’; e) a influência do behaviorismo, que reduziu o objeto de estudo da Psicologia ao comportamento observável, e da psicanálise freudiana, que reduziu a religião a uma ilusão da humanidade” (Freitas 2017:94).

A psicóloga A diz que percebe essa repulsa na academia por também haver ainda um objetivo de “pautar um conhecimento da neutralidade”, ao passo que o psicólogo F coloca em questão também que o “nosso tempo, por um certo racionalismo, tem excluído muito esse tipo de fato [experiência religiosa], mas na hora que isso vem à tona você percebe que é muito vivo nas pessoas”. Malmann e Neubern (2018), ressaltam que por conta desse contexto formativo, o psicólogo acaba por “arvorar-se no presunçoso movimento de racionalidade em que se concebe um conhecimento único e real do mundo” (Malmann & Neubern 2018:15), e isto significa “mover-se no pedantismo de querer que suas afirmações não sejam contestadas” (Malmann & Neubern 2018:15), já que essas convicções sofrem um abalo brutal quando em contato com o campo da R/E. Então o psicólogo é intimado a “defender-se da impossibilidade de poder oferecer qualquer tipo de ajuda que vá além de estratégias desqualificadoras ou de colonização” (Malmann & Neubern 2018:15).

Como exposto no item ‘e’ dos motivos citados por Freitas (2017), por estarem intimamente calcadas no paradigma dominante do materialismo científico, as correntes teóricas da psicanálise e do behaviorismo acabam por desqualificar, reduzir e muitas vezes ignorar os fenômenos da experiência religiosa, e como ainda possuem abundante força política dentro da promulgação dos currículos das graduações, esse padrão tem pouca permeabilidade para mudar, à vista de um panorama abrangente. A temática, que possui uma multiplicidade de fenômenos diferentes, passa a ser abordada com suspeita e com desconfiança (Freitas 2017). Ou seja, “o religioso passa a ser escrutinado e

abordado pela perspectiva do sintoma, dos processos psicopatológicos e/ou associado ao obscurantismo” (Freitas 2017:95).

A lente etnopsicológica questiona a universalidade atribuída ao modo de fazer saber do paradigma científico reducionista, buscando sínteses que superem as limitações dos modelos teóricos clássicos, e permite uma permeabilidade que promove uma escuta atenta e legitimadora do outro (Pagliuso & Bairrão 2015; Scorsolini-Comin *et al.* 2017). Scorsolini-Comin, Bairrão e Santos (2017) compreendem que realizar uma pesquisa etnopsicológica é corporificar uma conduta teórico-metodológica opositora à manutenção de estratégias colonizadoras ou desqualificadoras, buscando, de fato, respeitar um universo sógnico construído por um outro. Os repertórios deste outro universo simbólico-religioso envolvem explicações sobre como se configura o adoecimento mental, por exemplo, incluindo rituais de promoção de saúde física e espiritual. Abrir-se a esses repertórios é promover uma escuta atenta ao outro, à comunidade que o representa e a suas tradições (Scorsolini-Comin *et al.* 2017).

O saber do outro e de sua comunidade pode ser apreendido em termos de subcultura de cuidado, sob o prisma de um sistema popular de saúde. Ouvir legitimamente a essas *etnoteorias* explicativas dos fenômenos psicológicos sejam estes interpretados como transtornos ou não transmitidas em uma dada cultura, por exemplo, é uma maneira de respeitar as comunidades e seus saberes e práticas, sem submetê-los à lógica biomédica, inserindo-os em um sistema formal de saúde que, por vezes, acaba por negligenciar sistemas populares de cuidado (Scorsolini-Comin *et al.* 2017).

Na clínica etnopsicológica, portanto, para além de qualquer questionamento acerca da cientificidade de, por exemplo, uma profecia, um presságio de oráculo, ou das possibilidades concretas de se realizarem, é preciso ponderar sobre os modos como seus conteúdos balizam as atitudes do cliente, como o fazem atuar no mundo. Ao acolher esse registro na psicoterapia, valoriza-se a experiência do outro e seus conhecimentos, e, para além disso, o cliente é convidado a refletir de quais

modos esses saberes corporificam-se na sua vivência cotidiana e nas suas relações familiares, sociais, de trabalho etc. (Scorsolini-Comin 2017).

Somada à problemática do paradigma materialista-reducionista, em suas interfaces predominantemente empiristas ou racionalistas, que se debruçam de maneira insuficiente ou desqualificadora da vivência religiosa, está também a perspectiva crítica de vertentes mais sociologizantes que passaram a ter espaço acadêmico mais recente, que focalizam a análise dos dispositivos institucionais da religião, priorizando os intrincamentos econômicos, políticos e sociais em detrimento das múltiplas e variadas experiências religiosas (Alves 2019).

“Essa nossa discussão”, comenta o participante F, “eu acho que é uma discussão muito alienígena ao nosso conceito de psicologia, infelizmente, [...] é claro que a gente tem que combater uma certa psicologia cristã, que tem um caráter colonizador, dominador, entendeu? Isso é uma coisa que tem que ficar obsoleta mesmo, arcaica, que tem que ficar para trás”. Aqui ele se refere justamente à prevalência que existe dos juízos sobre o caráter de dominação e controle exercidos pelo poder religioso, protagonizados principalmente por organizações cristãs, considerando a realidade brasileira. Esse tipo de análise crítica possui bases sociológicas, mesmo que de forma implícita. A maneira de pensar a religião escolhendo por evidenciar sua dimensão sociopolítica remonta às bases mesmas da sociologia, às quais recorre a psicologia social para poder sustentar uma crítica institucional. A investigação da religião ocupou muitas vezes um lugar central nas formulações teóricas dos fundadores da sociologia (Alves 2019). Émile Durkheim, ao se propor a pergunta: “como é possível a ordem social?”, chegou à conclusão de que esta só é possível “em virtude do caráter essencialmente religioso da consciência coletiva” (Alves 2019:65). Para Weber, a religião é um fator explicativo dos desenvolvimentos econômicos, pois os impulsos da ação econômica encontram suas bases no processo psicológico e pragmático da religião (Alves 2019). Em Marx e Engels a religião aparece como um produto da legitimação ideológica do capitalismo, e está organicamente associada a um sistema específico das

relações produtivas (Alves 2019). Essas concepções de religião ecoam nas análises da psicologia social sobre o fenômeno.

O psicólogo F relata que, quando ainda graduando na Universidade Federal do Ceará, “tinha um núcleo” do qual ele participava, “que estudava espiritualidades”, e que “esse é um tipo de assunto que, no geral, era muito malvisto, era tido como algo até um pouco retrógrado, ou alguma coisa meio antiprogressista”, salientando as implicações políticas envolvidas na proposição desse tema no meio acadêmico. Disse ainda que “havia um certo clima de ver a espiritualidade como uma invasão mesmo dentro da psicologia. E, no geral, as pessoas tentavam se proteger disso a todo custo”, corroborando com as palavras de Jung (1984) e Freitas (2017).

Percebe-se, portanto, que a crítica da psicologia social, com suas bases em saberes sociológicos, com sua predileção pela análise do aspecto institucional e com a forte influência também do construcionismo social, que “atua como uma espécie de crítica social” (Gergen 2009:302) e enfoca uma investigação que é “atraída às bases históricas e culturais das várias formas de construção do mundo” (Gergen 2009:303), não é suficiente para abarcar a complexidade do fenômeno da R/E, pois despreza, ou ao menos desconsidera recorrentemente a multiplicidade das vivências espirituais. F declara que, enquanto psicólogos, “a gente precisa acolher a diversidade das experiências religiosas, porque elas são da dimensão humana, [...] as experiências não são alienígenas, são seres humanos.”

Formação: a presente ausência da R/E e a proposta etnopsicológica

Os participantes da pesquisa foram, então, instigados a pensar na presença da discussão sobre R/E nos processos formativos em psicologia. A psicóloga E afirmou que o estudo sobre R/E nas graduações “não está suficiente, de forma alguma”, e que “com certeza deveria ter alguma disciplina específica”, dizendo achar proveitoso criar uma disciplina que possa “trazer sobre como funciona cada religião e ter

um espaço pra discutir as implicações disso”. A participante J disse que acha “importante ter essa disciplina, psicologia e religião” e que é “preciso preparar a gente para isso”, pois o “fenômeno está mudando aí o tempo todo, e a gente tem que estar preparado, ter um aporte teórico, [...] um conhecimento desse fenômeno.”

A participante A asseverou que “antes não tinha [...] essa possibilidade dessa conversa que eu acho que é extremamente importante”, e que considera importante que na formação em psicologia a gente possa “beber na fonte” das religiões, no sentido de validar o modo religioso de se configurar como um fenômeno humano relevante e como um saber legítimo, com validade epistemológica, portanto, “se a gente bebe na fonte da intelectualidade, a gente tem que beber na fonte das religiões também.”

A investigação etnopsicológica, que já rendeu frutos a níveis epistemológicos, metodológicos, instrumentais, teóricos e de práticas de campo, poderia suprir suficientemente algumas demandas formativas relacionadas às implicações da R/E na Psicologia, em consideração à complexidade de pesquisa e de atuação dos psicólogos. Algum tipo de inclusão curricular poderia ser contemplada, arrazoando motivos relevantes que a pesquisa etnopsicológica traz à baila para problematização e estudo, entre estes, o fato de permitir precisar a utilização de palavras como “espiritualidade” e “religião”, ou de localizar termos de equivalência aproximada em grupos culturalmente diferentes numa mesma sociedade ou em sociedades diversas. Contribui também, desse modo, para elucidar o que possa ser efetivamente universal no entendimento de categorias de análise relevantes para a pesquisa psicológica, como os construtos conceituais “cultura”, “sociedade”, “religião”, “espiritualidade”, entre outros. É útil para o escrutínio, também, de diferentes formas de incidência e de extensão da experiência considerada religiosa em contextos múltiplos e diversos (Bairrão 2017).

Apresenta desafios teóricos fundamentais sobre a validade epistêmica das teorias psicológicas instituídas e aceitas numa época, questionando se, sendo desenvolvidas em sociedades ocidentais específicas, po-

deriam fruir de legitimidade universal, ou seriam apenas algumas entre diversos tipos de construtos psicológicos. Indaga se categorias culturais nativas seriam suficientes para o entendimento do comportamento social, ou se necessitariam estar associadas à suposição de processos mentais e de uma universalidade da natureza humana (Bairrão 2017).

Quanto a fatores técnicos e procedimentais da pesquisa na área, a Etnopsicologia também anuncia bases que reverberam em intercorrências paralelas que o psicólogo terá de lidar quanto a fenômenos espirituais e religiosos em seus contextos de atuação. Visto que os fatos religiosos são concomitantemente processos sociais e psíquicos, com uma complexidade ímpar, em primeiro lugar e sempre em alguma medida é indispensável valer-se de estratégias etnográficas e de pesquisa participante, ancorando-se solidamente na experiência social e cultural do sujeito outro, ainda que as peculiaridades das modelagens metodológicas possam ser diversas, a depender da finalidade investigativa (Bairrão 2017).

A participação não é opcional, mas um requisito. Até mesmo uma observação participante, caso se situe partindo de um ponto de vista puramente exterior à experiência religiosa, não é suficiente para concernir a descrição etnográfica de processos psicológicos a ela associados (Bairrão 2017). É necessário deixar-se impactar sensorialmente pelo corpo outro que carrega um universo simbólico-religioso, e atentar-se a uma disponibilidade estética global, para além da interpretação vernacular. Desse modo, a intenção da Etnopsicologia não é adotar teorias psicológicas de forma unívoca para enquadrar realidades. O objetivo é o diálogo com outras formas de produzir conhecimento que resultam de processos sócio-histórico-culturais na tentativa de apreendê-las razoavelmente e enunciar-las em sua composição própria e humana (Pagliuso & Bairrão 2015).

Considerações finais: “a experiência religiosa é algo de absoluto”

Em caráter de síntese, considerando a tessitura da argumentação e a exposição dos fenômenos até aqui, uma proposta reflexiva feita

por Magalhães (2013), baseado nas intervenções filosóficas de Deleuze e Guattari, especialmente referida em *Mil Platôs*, *Anti-Édipo* e *Conversações*, faz-se relevante. Seu pressuposto é o de que a religião se origina e se prolonga como um tecido complexo de experiências e influências inibindo qualquer tentativa de causalidade única e absoluta. Nessa chave, a religião existe apenas na pluralidade, não somente no que se refere à variedade das linhas tradicionais religiosas, mas na alçada interna das experiências e das tradições de cada religião. A tentativa de algumas tradições de uniformizar pensamentos e práticas só sinaliza e confirma a variedade e a multiplicidade das experiências e das possíveis interpretações (Magalhães 2013). “Demarcar é carregar as marcas que estão implícitas em tentativas de exclusão. A alteridade é incontornável”, diz ele (Magalhães 2013:60).

Segundo o autor, Deleuze-Guattari defendem que a multiplicidade arborescente, que se baseia na analogia da árvore, é uma tentativa ainda de instituir códigos identitários rígidos, controladores, com estruturas monocausais e lineares. Configuração que aponta para aspectos dogmáticos, inabaláveis e inquestionáveis das religiões. Já na multiplicidade rizomática, que se utiliza da metáfora do rizoma, a multiplicidade abre-se ao horizonte, as experiências se pluralizam, as possibilidades não cessam de surgir, o fazer-se como tarefa infindável mostra-se como condição da cultura, assim como o interminável devir da existência. É o fim dos eternos fundamentos do ser e o realce da eternização dos processos do devir (Magalhães 2013).

A identidade rizomática da vida religiosa mostra que “a religião se espalha em diferentes direções, não guarda rigidamente septos nem tradições, mas está permanentemente a dialogar e interagir com as diferentes esferas, circunstâncias e banalidades do cotidiano” (Magalhães 2013:66), evidenciando o estatuto de singularidade das experiências espirituais e religiosas.

Ao pensar em alguma intervenção no campo da psicologia no que diz respeito à investigação sobre os fenômenos da R/E, o psicólogo F declarou que “se a gente estudasse William James, a gente teria um

ferramental” razoável para lidar substancialmente e com responsabilidade sobre o assunto. Retomando sinteticamente a perspectiva de James (1902), no que tange a psicologia, há de se considerar primeiramente a experiência pessoal dos indivíduos, dado que o que constitui o “centro da religião” (Pals 2019:225) aparece em momentos decisivos da vida, profundamente sentidos, particularmente afetivos, em que a pessoa sente ter vivenciado um encontro direto com Deus, ou com o que quer que possa tomar como divino e numinoso (Pals 2019). Essas experiências são:

“O coração da fé, o centro de toda religião. Não são superstição; não envolvem alguma barganha com o espírito do campo para fazer as plantações crescerem, ou algum sacrifício para obter favores dos deuses da batalha. Elas são sérias, encontros comoventes com o divino como um poder abrangente, envolvente, uma realidade primal. A verdadeira experiência religiosa elicia uma resposta de solenidade e gravidade, com um sentimento de entrega e alegria desconcertante; ela incita um impulso de abarcar todas as coisas, e permite ao *self* sentir-se profundamente afirmado e internamente renovado” (Pals 2019:225).

Jung (2012), influenciado pela visão pragmática de James, afirma que “a experiência religiosa é algo de absoluto” (Jung 2012:130), não havendo discussão quanto a isso, pois “uma pessoa poderá dizer que nunca teve uma experiência desse gênero, ao que o oponente replicará: ‘Lamento muito, mas eu a tive’. E com isto se porá termo a qualquer discussão” (Jung 2012:130). Segundo ele, é indiferente:

“O que pensa o mundo sobre a experiência religiosa: aquele que a tem, possui, qual inestimável tesouro, algo que se converteu para ele numa fonte de vida, de sentido e de beleza, conferindo um novo brilho ao mundo e à humanidade. Ele tem *pistis* e paz. Qual o critério válido para dizer que tal vida não é legítima, que tal experiência não é válida sendo essa *pistis* mera ilusão? Haverá uma verdade melhor, em relação às coisas últimas, do que aquela que ajuda a viver?” (Jung 2012:130-131).

A palavra *pistis*, de origem grega, é aparentada do termo latino *fides*, e ambas derivam de uma raiz *indoeuropeia* cujo sentido original

aponta para conceitos como ‘confiança’, ‘garantia’, ‘crédito’, ‘fidelidade’, ‘convicção’ e ‘fé’ (Vidal 2018). *Pistis*, no sentido que Jung (2012) argumenta, significa um estado subjetivo de bem-viver, de um viver ético em que o indivíduo está fidelizado a seus valores numinosos (Nobre 2019). Com essas indagações, Jung (2012) ecoa o tom (in) conclusivo e prospectivo necessário a essa pesquisa, evidenciando um questionamento radicalmente pragmático: sendo a experiência religiosa um fenômeno inegável, atuante da realidade, fundante no que se refere ao sentido de vida de tantas pessoas e potencializador da produtividade da vida, como os psicólogos podem se preparar para operar com a rede de implicações teórico-práticas associadas a essa temática de maneira complexa e ampla?

Pensando aqui não apenas em uma clínica tradicional, que em um panorama médico busca inclinar-se ao pé do leito do suposto adoecido para prestar-lhe cuidado e tratamento, do grego *kliné*, cujo significado relaciona-se à ideia de “cama” ou “leito” (Redin & Costa 2004; Simonetti 2016), mas em um fazer clínico relacionado ao termo *klinamen*, também do grego, porém significando “invenção” ou “desvio”, espera-se que as provocações fomentadas nesse estudo nos mobilize, nos transforme e nos desloque às brechas instituintes do novo, que nos desvie às dobras inexploradas dos múltiplos singulares (Redin & Costa 2004).

Referências:

- ALONSO, A. 2016. “Métodos Qualitativos de Pesquisa: Uma introdução.” In NERES, Pablo (org.), *Métodos de pesquisa em Ciências Sociais: Bloco Qualitativo*.
- ALVES, R. A. 2019. “A volta do sagrado: os caminhos da sociologia da religião no Brasil.” *Primeiros Estudos*, (9): 63-94.
- BAIRRÃO, J. F. M. H. 2017. “Psicologia da religião e da espiritualidade no Brasil por um enfoque etnopsicológico.” *Revista Pistis & Praxis*, 9(1): 109-130.
- CUNHA, M. H. L. 2007. “Deleuze e a intensidade do pensamento.” *Reflexão*, 32(92): 99-109.

- DUARTE, R. 2004. "Entrevistas em pesquisas qualitativas." *Educar em Revista*: 213-225.
- FREITAS, M. H. 2017. "Psicologia religiosa, psicologia da religião/espiritualidade, ou psicologia e religião/espiritualidade?" *Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral*, 9(1): 89-108.
- GERGEN, K. J. 2009. "O movimento do construcionismo social na psicologia moderna." *Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis*, 6(1): 299-325.
- GOMES, R. 1994. "A análise de dados em pesquisa qualitativa." *Pesquisa Social: Teoria, Método e Criatividade*, 21: 67-80.
- JUNG, C. G. 1984. *A natureza da psique* Vol. 8/2. Petrópolis: Editora Vozes Limitada.
- JUNG, C. G. 2012. *Psicologia e religião* Vol. 11/1. Petrópolis: Editora Vozes Limitada.
- JUNG, C. G. 2020. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo* Vol. 9/1. Petrópolis: Editora Vozes Limitada.
- JUNG, C. G. 2015. *Tipos psicológicos* Vol. 6. Petrópolis: Editora Vozes Limitada.
- KICHLER, G. F., & SERRALTA, F. B. 2014. "As implicações da psicoterapia pessoal na formação em psicologia." *Psico*, 45(1): 55-64.
- KOVÁCS, M. J. 2007. "Espiritualidade e psicologia - cuidados compartilhados." *O Mundo da Saúde*, 31(2): 246-255.
- LIMA, M. M. D. 2020. *Depressão e ansiedade como expressões da angústia existencial: uma perspectiva fenomenológica do sofrimento psíquico na pós-modernidade*.
- MAGALHÃES, A. C. M. 2013. "Religião: Árvore ou Rizoma?" *Estudos de Religião*, 27(1): 59-67.
- MALMANN, J. A. A., & NEUBERN, M. S. 2018. "O Acolhimento da Espiritualidade na Psicologia Clínica por meio da Hipnose." *Rev. Bras. de Hipnose*, 29(1): 12-20.
- MONTEIRO, D. D. et al. 2020. "Espiritualidade/religiosidade e saúde mental no Brasil: uma revisão." *Boletim-Academia Paulista de Psicologia*, 40(98): 129-139.
- MOREIRA, N., & HOLANDA, A. 2010. "Logoterapia e o sentido do sofrimento: convergências nas dimensões espiritual e religiosa." *Psico-USF*, 15: 345-356.
- MORI, V. D. 2019. "A psicoterapia na perspectiva da Teoria da Subjetividade: a prática e pesquisa como processos que se constituem mutuamente." In GONZÁLEZ REY, Mitjáns-Matínez & PUENTES (Orgs.), *Epistemologia Qualitativa e Teoria da Subjetividade: Discussões sobre Educação e Saúde*, pp. 183-202.
- NASCIMENTO, A. K. D. C., & CALDAS, M. T. 2020. "Dimensão espiritual e psicologia: a busca pela inteireza." *Revista da Abordagem Gestáltica*, 26(1): 74-89.
- NOBRE, J. A. 2019. "Teologia, ética e sociedade: reflexões sobre o bem-viver a partir da antropologia filosófica de Paul Ricoeur." *Revista Pistis & Praxis*, 11(1).
- OLIVEIRA, M. R. D., & JUNGES, J. R. 2012. "Saúde mental e espiritualidade/religiosidade: a visão de psicólogos." *Estudos de Psicologia (Natal)*, 17: 469-476.
- PAGLIUSO, L., & BAIRRÃO, J. F. M. H. 2015. "A etnopsicologia: um breve histórico." In *Etnopsicologia no Brasil: Teorias, Procedimentos, Resultados*, pp. 13-27.

- PALS, D. L. 2019. *Nove teorias da religião*. Petrópolis: Editora Vozes Limitada.
- RAUTER, C. 2015. "Clínica Transdisciplinar: afirmação da multiplicidade em Deleuze/Spinoza." *Revista Trágica: Estudos de Filosofia da Imanência*, 8(1): 45-56.
- REDIN, M. M., & COSTA, L. B. 2004. "Clínica e Clínica: a psicologia e suas outras maneiras de habitar o espaço." *Revista Saúde - UFRGS*: 86-90.
- ROMAGNOLI, R. C. et al. 2009. "Por uma clínica da resistência: experimentações desinstitucionalizantes em tempos de biopolítica." *Interface-Comunicação, Saúde, Educação*, 13: 199-207.
- SCORSOLINI-COMIN, F. 2017. "Espiritualidade e brasilidade na clínica etnopsicológica." *Psicologia Clínica*, 29(2): 319-338.
- SCORSOLINI-COMIN, F. 2015. "Um toco e um divã: Reflexões sobre a espiritualidade na clínica etnopsicológica." *Contextos Clínicos*, 8(2): 114-127.
- SCORSOLINI-COMIN, F., BAIRRÃO, J. F. M. H., & DOS SANTOS, M. A. 2017. "Com a licença de Oxalá: a ética na pesquisa etnopsicológica em comunidades religiosas." *Revista da SPAGESP*, 18(2): 86-99.
- SHAMDASANI, S. 2011. *Jung e a construção da psicologia moderna: o sonho de uma ciência* (MSM Netto, trad.). Aparecida, SP: Ideias e Letras.
- SIMONETTI, A. 2016. *Manual de psicologia hospitalar*. 8ª ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, pp. 13-29.
- TURATO, E. R. 2005. "Métodos qualitativos e quantitativos na área da saúde: definições, diferenças e seus objetos de pesquisa." *Revista de Saúde Pública*, 39: 507-514.
- VIDAL, G. R. 2018. "La 'pistis-fides' como el objeto propio de la retórica." *Quadripartita Ratio*, (5): 37-48.

Pistis and Klinamen: Handling multiple religious experiences in contemporary psychological clinic

Abstract: This article emphasizes the need to problematize the implications of religiousness and spirituality in the psychotherapeutic context, extending the reflection to the field of Psychology and the lack of sufficient training on the subject. Interferences are a reality in the work of psychologists, considering primarily the religious prevalence in Brazil. To fulfill the research purpose, a qualitative methodology was adopted, and four clinical psychologists were interviewed. The pragmatic status of religious experience in individual and social life is highlighted, and an ethnopsychological approach is proposed to understand religious diversity and to raise appropriate methods. The structuring and productive quality of the spiritual experience are emphasized, and an epistemological critique of the

reductionist foundations of traditional psychological science is discussed. The characteristics of an ethical-aesthetic-political conduct appropriate to the psychologist are developed, and there is a discussion about the more robust inclusion of the discussion about religion in psychology education.

Keywords: Spirituality, Religious Experience, Psychology, Ethnopsychology, Religion.

Recebido em dezembro de 2023.
Aprovado em dezembro de 2024.