

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Jessica Sousa Silva

Espiritualidade e religiosidade em adultos: uma visão sistêmica do desenvolvimento espiritual.

Mestrado em Psicologia Clínica

São Paulo

2017

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Pós-Graduação em Psicologia Clínica

Jessica Sousa Silva

Espiritualidade e religiosidade em adultos: uma visão sistêmica do desenvolvimento espiritual.

Mestrado em Psicologia Clínica

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia Clínica, sob orientação da Prof. Dra. Ida Kublikowski.

São Paulo

2017

Banca Examinadora

A DEUS e à sua manifestação na minha vida, minha família.
Que tudo que eu faço e sou seja para honra e glória somente dEle.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro, inequívoco, incontestável e absoluto lugar agradeço a **Deus**. Ele que simplesmente É (Êxodo 3:14; João 1:1-3), que encharca de sentido, significado e propósito a minha existência, do começo até o fim, dedico tudo que sou, faço e digo.

Entretanto, a jornada desse mestrado foi marcada por muitos e gostaria de expressar algumas palavras de agradecimentos a cada um deles.

Fui escolhida para fazer parte de uma família repleta de pessoas complexas, bonitas, verdadeiras e viscerais. Para esses, meu pai **Wilson**, minha mãe **Iranete** e minha irmã **Carol**, que em tudo me ensinam e me amam, todo o meu amor. Ao restante da família de sangue e adotada, sei que me amam, oraram e torceram muito por mim. Muito obrigada.

Ao **Centro Universitário Adventista de São Paulo** – Campus Engenheiro Coelho representados pelo diretor geral, **Pr. Paulo Martini** e ao diretor acadêmico **Prof. Afonso Cardoso**, pela confiança e investimento em mim depositada. Obrigada por tornarem possível a realização dessa meta de vida profissional.

Ao **CAPES** e **FUNDASP** pelo financiamento parcial desta pesquisa.

À minha orientadora **Ida**, muito obrigada por sua paciência, seus ensinamentos, orientações, conversas e confiança. Sua voz agora ecoa no meu arsenal de pensamentos que me levam a ser o melhor que posso.

Aos **participantes** que dividiram comigo pedaços do que são, pensam e acreditam, o meu sincero agradecimento.

Aos membros da minha banca o **Prof. Dr. Geraldo Paiva** e a **Profa. Dra. Marlise Bassani**. Sou grata por terem aceito o meu convite e por terem compartilhado comigo toda a experiência de vocês no campo do estudo da espiritualidade e da religiosidade. Tenho certeza de que sem vocês, não teria sido a mesma coisa.

Aos velhos amigos e amigas que compreenderam a minha ausência e torceram por mim durante todo esse tempo e aos novos que encontrei nesse percurso acadêmico. Vocês me ensinam e me modificam com todo o carinho e sinceridade, obrigada.

Em especial à amiga **Danielle Rossi**, por ter suportado meus choros, meu nervoso, minha ausência, por ter concedido ombro amigo e de irmã e ter cuidado de mim. Aprender a sermos cada vez mais amigas é um presente de Deus.

À amiga **Marcelle Ferrari** por ter me ajudado na revisão final e mesmo de longe ter preenchido o meu coração com ânimo e motivação.

Ao amigo **Tiago Rodrigues**, sua amizade é um suspiro diante da vida caótica, obrigada por simplesmente ser quem você é. Desejar “o Reino” (Mateus 6:33; Lucas 6 - 19) com amigos/irmãos como você continua sendo uma jornada difícil, mas certamente que muito mais agradável.

Aos amigos queridos, **Vanessa e Edson Nunes**, agradeço os livros emprestados, as reflexões compartilhadas e as conversas de madrugada. Certamente suavizou o caminho percorrido.

Janaína Campos, Mariana Cacciacaro e Gabriella Pessoa passar por tudo isso ao lado de vocês foi um privilégio. O incentivo, carinho e amparo de cada uma de vocês foi um bálsamo em meio a tanta confusão.

Erik, obrigada por “um dia de cada vez” ter sido capaz de me acalmar, me ouvir e me aconselhar. Sua atenção e seu carinho foram o último suspiro nessa fase final. Certamente, sem você não teria sido a mesma coisa.

Aos meus eternos professores **Alexandre Amaral e Nina Guimarães**, obrigada por serem “pedras no meu caminho” e por terem me ensinado com tanto carinho o universo da prática clínica sistêmica. Fica aqui meu carinho e amor. Esse trabalho também é graças a vocês.

Em conclusão, ao **amor em sua essência** (I João 4:7,8); Ao amor vivido, sentido, dado e experimentado em cada passo dessa jornada e ao amor que virá. Pois, no final das contas, é o amor que nos move.

Um dos inúmeros problemas na natureza do que hoje se tornou “cristianismo” é a distinção entre a informação que se tem a respeito de DEUS e o conhecimento/sabedoria de DEUS. O imperativo cristão não é meramente espalhar informação a respeito DEUS, mas sim, o conhecimento e a sabedoria de DEUS (2 Coríntios 2:14). Grande pode ser o abismo entre informação e conhecimento, isto é, a diferença entre as proposições a respeito de DEUS e a vivência diante de DEUS. Enquanto umas se limitam ao âmbito cognitivo, a outra ultrapassa o cognitivo e deságua no modo de viver (...) Toda liturgia, teologia, canção, ou vida que meramente comunica informação a respeito de DEUS é superficial e rasa. São fins em si mesmo. A informação é passada. Ponto final. Não movem o ser humano à contínua educação e conseqüentemente, serviço. Não permanecem de pé diante do ideal exposto no evangelho de Jeremias 22:16 onde julgar a causa do pobre e necessitado é o sinal do verdadeiro conhecimento do Eterno. O requerimento cristão é perdido quando apresentado como mera informação. É esta incoerência que impede muitos de experimentarem e vivenciarem a verdadeira realidade cristã. Tal qual os fariseus nos tempos de Jesus, através de nossa letargia espiritual, nós não entramos pela porta do Reino e, através da mesma ação, impedimos outros de entrar. Informação cristã/religiosa –qualquer que seja em qualquer formato– não é o suficiente. Verdadeiro conhecimento de DEUS é necessário, pois apenas o conhecimento que está atrelado à forma de vida em sua essência (e não aparência) resulta em verdadeiro serviço a humanidade. É por esta incoerência que os membros do atual “cristianismo” não entendem a relação entre “estar na igreja” e “salvação.” O pressuposto é: estou na igreja (recebendo informações cristãs), logo: estou salvo. Informação cristã não salva ninguém. Cada comunidade cristã deve realizar o seu próprio diagnóstico neste quesito (...) Romanos 9:6 resume bem o problema no “cristianismo” ao Paulo levantar a questão: “porque nem todos os que são de Israel são Israelitas...” O que a princípio parece ser uma incoerência lógica se abre para um dos desenvolvimentos teológicos mais belos do Novo Testamento. Quem é Israel então? Quem são aqueles que de fato devem carregar o nome do povo de DEUS? (...) Para Paulo nenhuma destas respostas é correta. Paulo curiosamente começa a responder a pergunta com a figura de Abraão, e não Jacó (que se tornou Israel depois da luta com um anjo). Ser Israel vai além da descendência, está atrelada à forma de vida e de fé que é traçada de volta até Abraão, o gentio. Israel é aquele que vive como Abraão, não aquele que obtém informações a respeito de Abraão, quanto menos aquele que é apenas descendente de Abraão (...) O requerimento cristão está atrelado ao conhecimento de Deus, está entrelaçado a uma forma de vida. Informação cristã é apenas isso: informação. ”

RESUMO

Considerando a importância da religião na vida dos seres humanos e a prática profissional dos psicólogos, voltamo-nos ao tema para compreender como os valores espirituais e religiosos permeiam a construção do sujeito e o seu desenvolvimento na fase adulta. Sobre essa relação, do indivíduo com os valores espirituais entendemos que, quer sejam vividos individualmente ou a partir de uma comunidade religiosa, são aspectos importantes no desenvolvimento humano. Consideramos que os sistemas de valores familiares assim como as atividades de cunho espiritual e religioso tornam-se uma das bases das escolhas dos indivíduos. O ciclo de vida, portanto, passa a ser perpassado por componentes religiosos. Deste modo, partimos de uma leitura da vida adulta da ótica sistêmica. A pesquisa teve como objetivo compreender, no processo do desenvolvimento, a construção da espiritualidade e da religiosidade por parte de adultos solteiros de famílias cristãs adventistas do 7º dia e sua relação com o processo de autonomia que caracteriza a vida adulta. Para tanto, foi desenhada uma pesquisa qualitativa de abordagem narrativa. Foram realizadas entrevistas semidirigidas com seis adultos, três homens e três mulheres com idade entre 31- 34 anos, todos que se declararam Adventistas do 7 dia. As entrevistas foram transcritas e analisadas tematicamente o que resultou nas seguintes categorias: religião, religiosidade e espiritualidade, transmissão de valores espirituais, o sagrado e reflexividade e apropriação. Os também indicaram que a construção dos significados atribuídos à religião, religiosidade e espiritualidade se deu em um processo transmitido pela família, comunidade religiosa e por intermédio da convivência com outros que na fase adulta se constituiu por meio da reflexividade e apropriação.

Palavras-Chave: Religiosidade, Espiritualidade, Desenvolvimento espiritual e adulto.

ABSTRACT

Considering the importance of religion in the life of human beings and the professional practice of psychologists, we turn to the theme to understand how spiritual and religious values permeate the construction of the subject and its development in adulthood. On this relationship, from the individual to the spiritual values we understand that, whether they are lived individually or from a religious community, they are important aspects in human development. We believe that family value systems as well as spiritual and religious activities become one of the foundations of individuals' choices. The life cycle, therefore, is passed through religious components. In this way, we start from a reading of adult life from the systemic point of view. The research aimed to understand, in the process of development, the construction of spirituality and religiosity by single adults of Christian Seventh-day Adventist families and their relationship to the process of autonomy that characterizes adult life. For this, a qualitative research of narrative approach was designed. Semi-structured interviews were conducted with six adults, three men and three women aged 31-34 years, all of whom declared themselves to be 7th day Adventists. The interviews were transcribed and thematically analyzed which resulted in the following categories: religion, religiosity and spirituality, transmission of spiritual values, sacredness and reflexivity and appropriation. They also indicated that the construction of the meanings attributed to religion, religiosity and spirituality occurred in a process transmitted by the family, religious community and through the coexistence with others that in adulthood was constituted through reflexivity and appropriation.

Key words: Religiosity, Spirituality, Spiritual development and adulthood.

LISTA DE ABREVIATURAS

ADRA – Agência de Desenvolvimento e Recursos Assistenciais

BVS PSI - Biblioteca Virtual em Saúde Psi

DSA – Divisão Sul Americana

EGW – Ellen G. White

IASD – Igreja Adventista do Sétimo Dia

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IPVS - Índice Paulista de Vulnerabilidade Social

SCIELO - *Scientific Eletronic Library Online*

TCLE - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

SUMÁRIO

Introdução	14
Capítulo I: As produções sobre o tema	21
Capítulo II: Aspectos epistemológicos e a concepção de desenvolvimento humano	25
Capítulo III: Aspectos conceituais	31
1. Religiosidade e religião, espiritualidade, desenvolvimento espiritual e sagrado.	
Capítulo IV: Desenvolvimento espiritual e abordagem narrativa	40
1. Valores, desenvolvimento espiritual e sua transmissão intergeracional	41
2. Abordagem Narrativa	45
Capítulo V: Método	48
1. Participantes	49
2. Procedimentos	50
3. Análise e Interpretação	51
Capítulo VI: Análise e Discussão	53
1. Religião, religiosidade e espiritualidade	54
1.1 Religião	54
1.2 Religiosidade	56
1.3 Espiritualidade	59
1.4 Religiosidade e espiritualidade	60
2. A transmissão de valores espirituais: a família, a comunidade	62

religiosa e conviver com o diferente	
2.1 A família	62
2.2 Comunidade religiosa	65
2.3 Convivência com o diferente	68
3. O “domínio do sagrado”: relacionamento com Deus e o processo de desenvolvimento espiritual.	69
4. Reflexividade e apropriação	79
Capítulo VII: Considerações finais	83
Referências	87
Anexos	
Anexo I: Parecer do Comitê de Ética de Pesquisa da PUC-SP	
Apêndices	
Apêndice I: Carta convite enviada aos participantes	
Apêndice II: Termo de Consentimento Livre e Esclarecido	
Apêndice III: Roteiro da entrevista	

INTRODUÇÃO

O contexto religioso, em particular o contexto adventista do sétimo dia, sempre fez parte da minha vida: na educação familiar, nos valores recebidos, nas instituições de ensino que frequentei, nas atividades de lazer, na relação com amigos e grupos, na música e hoje também está presente no meu contexto profissional. Assim, para além do âmbito pessoal, a minha prática profissional clínica em uma faculdade confessional também se caracteriza pelo convite a refletir e acolher os valores espirituais. Juntas, tais experiências fizeram crescer em mim o desejo de compreender mais sobre a forma como esse universo espiritual e religioso permeia a construção do sujeito e o seu desenvolvimento, em especial na fase adulta.

Para Giddens (2001) a religião ocupa um papel importante na vida dos seres humanos. Esta é capaz de proporcionar uma lente com a qual vemos e reagimos aos fenômenos ao nosso redor. Isso significa que religião, assim como gênero, status socioeconômico, idade, diferenças raciais e étnicas, compõem o quadro de diversidade cultural que deve ser considerado pelo psicólogo clínico (ANCONA-LOPEZ, 1999). E ainda que, profissionalmente, possa haver posicionamentos que busquem excluir essa temática, a saber os aspectos religiosos do contexto psicoterápico, cada vez mais ele tem batido à porta do terapeuta, quer seja como aspecto identitário, quer seja vinculada ao problema psicológico do cliente (CAMBUY; AMATUZZI; ANTUNES, 2006).

A presença do fenômeno religioso na vida cotidiana das sociedades é visível e inegável. No Brasil, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), no ano de 2000 apontou que 73,6% da população brasileira se caracterizava como católica apostólica romana, 15,4% como evangélica e 7,4% sem religião, sendo que na região sudeste, especificamente, foram encontrados os seguintes índices: 69,2%, 17,5% e 8,4% respectivamente. Passados dez anos, os índices apontam para 64,6% de católicos, 22,2% de evangélicos e 8,0% sem religião, e na região sudeste de 59,5%, 24,6% e 9,0% respectivamente (IBGE, 2010). Portanto, de uma forma geral, grande parte da população brasileira se apresenta em perfis religiosos.

Sobre o censo de 2000, Antoniazzi (2003) observou que na população brasileira podíamos encontrar aqueles que diziam não pertencer a uma religião, mas declaravam acreditar em algum tipo de Deus ou força superior. Para o autor o indivíduo constrói sua religiosidade como um sentimento íntimo que não necessariamente vem acompanhado de uma adesão externa institucional.

Com relação à comunidade religiosa específica desse estudo, “Adventista do Sétimo Dia (ASD)”, vale ressaltar que o censo do IBGE não utiliza a terminologia “adventista do sétimo dia”, tendo escolhido as nomenclaturas “Igreja Evangélica Adventista” ou “Evangélica de Missão Adventista” (IBGE, 2012). Portanto, não ficam claras as vertentes do adventismo consideradas no relatório e concluir que todos fazem parte do grupo “Igreja Adventista do Sétimo dia” torna-se um equívoco. De acordo com estudo metodológico sobre o adventismo no Censo 2010, Ferreira e Pereira (2015), mediante análise estatística, concluem que o número de adventistas do sétimo dia no Brasil, segundos os dados coletados pelo Censo de 2010, seria de um pouco mais de 1.480.000 indivíduos.

Sendo assim, para estudar um grupo específico, concordamos com Brusca (2012) ao propor que diante desses sujeitos torna-se necessário encontrar as singularidades e as construções de significados particulares e compartilhados para compreender como essa visão de mundo espiritual pode influenciar a leitura da realidade, a construção da identidade e a capacidade de interagir com o mundo.

Sobre a denominação religiosa escolhida ressaltamos de que a Igreja Adventista do Sétimo dia (IASD) é uma igreja mundial composta por treze divisões, sendo que sua sede geral, a Conferência Geral é localizada nos Estados Unidos. A Divisão Sul Americana (DSA) tem mais de 2 milhões de membros localizados em 10.600 igrejas e é composta pelos seguintes países: Argentina, Bolívia, Brasil, Chile, Equador, Ilhas Malvinas, Paraguai, Peru e Uruguai, bem como algumas ilhas adjacentes nos Oceanos Atlântico e Pacífico. O Brasil é o país com o maior número de membros dessa divisão e possui o maior número de membros da Igreja Adventista do que qualquer outro país. Dentre as atividades realizadas pela instituição destacamos a sua rede de ensino fundamental e médio, bem como universidades e pós graduação, a Agência de Desenvolvimento e Recursos Assistenciais (ADRA) e as instituições de saúde, clínicas e hospitais¹.

Dentre as 28 crenças fundamentais dos adventistas destacamos: a compreensão da Bíblia, Antigo e Novo Testamento como sendo palavras de Deus, dadas por inspiração divina; a guarda dos dez mandamentos (Êxodo 20:1-17); a guarda do sábado – quarto

¹ Ver <https://www.adventist.org/pt/igreja-mundial/sul-americana/>

mandamento (Êxodo 20:8); crença na trindade, Deus Pai, filho e espírito Santo; batismo por imersão; salvação mediante a fé por intermédio da morte e ressurreição de Jesus e na segunda vinda de Cristo. Ressaltamos também a figura de Ellen G. White, considerada pela maioria dos adventistas não só como pioneira da igreja, mas como profetisa com ampla produção literária (ASSOCIAÇÃO MINISTERIAL DA ASSOCIAÇÃO GERAL DOS ADVENTISTAS DO SÉTIMO DIA, 2008; RAYBURN, 2000).

Contudo, a despeito de religiões específicas, o que podemos observar na prática profissional do psicólogo é que muitos têm dificuldade em lidar com as especificidades desse tema e suas manifestações na vida do cliente. Concordamos com Ancona Lopez (1999) quando afirma que ao se deparar com essas queixas temáticas, o psicólogo acaba por considerá-las a partir do seu referencial clínico teórico. Entretanto, uma vez que suas dúvidas referentes ao tema não sejam contempladas pelo seu aporte teórico, o profissional psicólogo acabará por procurar em outros campos, ou em sua experiência pessoal, as possíveis respostas.

Sendo assim, sob quais perspectivas os temas religiosidade e espiritualidade tem sido abordado? A revisão da literatura apontou o estudo da religiosidade e espiritualidade na interface com o enfrentamento de problemas de saúde (CHAVES *et al*, 2015; MIRANDA; LANNA; FELIPPE, 2015; FREITAS; GOBATTO; ARAÚJO, 2013; MARQUES, 2011), sua relação com a saúde mental (FELIPE; CARVALHO; ANDRADE, 2015; CARLOTTO, 2014) validação de testes e escalas (TAUNAY, 2012), a prática clínica (BECKER; MAESTRO; BOBATO, 2015; HENNING-GERONASSO; MORE; 2015), formação acadêmica de psicologia (CAVALHEIRO; FALCKE, 2014), contexto organizacional (SILVA; SIQUEIRA, 2009) e sua relação com a psicologia ambiental (BASSANI, 2010).

Da perspectiva clínica, destacamos os estudos sobre espiritualidade e religiosidade de Ancona-Lopez (2001), bem como a sua atuação no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) (ASSIS, 2015; CORRÊA, 2013; GANDELMAN, 2013; MATTOS, 2013; BENEDUZZI, 2012; BARASUOL, 2012; NETTO, 2011; ABREU, 2010; ESTEVES, 2009; YAZBEK, 2009). Entretanto, nesse programa, podemos constatar que os pesquisadores pouco se voltam ao estudo do desenvolvimento da espiritualidade e religiosidade no ciclo vital.

Sendo assim, em relação às pesquisas específicas que relacionam o desenvolvimento humano e o desenvolvimento da espiritualidade e religiosidade no Brasil, pontuamos algumas exceções como a iniciativa de AmatuZZi (2001) com uma leitura de todas as fases do desenvolvimento, BrusCagin (2004) e seu estudo sobre adolescentes, Fontes (2008) com uma leitura da criança e do adolescente, e Silva (2013) que também focaliza o período da infância.

Dessa forma, acreditamos que estudar a interface entre a religião, religiosidade e espiritualidade no contexto do desenvolvimento humano, da perspectiva da clínica é de extrema importância para a prática do psicólogo no momento atual.

Para tanto, essa pesquisa utilizará a visão sistêmica para compreender a relação do indivíduo com os valores espirituais. Esta perspectiva implica de acordo com Vasconcellos (2002) em uma compreensão dos fenômenos a partir dos pressupostos da complexidade, instabilidade e intersubjetividade. A primeira reconhece que os fenômenos possuem inter-relações que precisam ser consideradas diante da complexidade do mundo; a segunda argumenta que alguns fenômenos são imprevisíveis e irreversíveis logo incontrolláveis e por fim há o reconhecimento de que pesquisador e objeto de estudo estão conectados na construção das multi versões da realidade (VASCONCELLOS, 2002).

Com isso, partiremos do pressuposto relacional de que, quer tenham sido vividos em uma relação pessoal com o transcendente ou em uma comunidade institucional religiosa, esses valores, constituem uma importante faceta da experiência do ser humano. Entendemos que no contexto das relações familiares, esses valores se tornam parte constituintes da vida e das experiências dos indivíduos. O sistema de valores familiares assim como as atividades de cunho espiritual e religioso tornam-se uma das bases sobre as quais se dão as escolhas dos indivíduos. O ciclo de vida, portanto, passa a ser considerado como perpassado e permeado por componentes religiosos (WALSH, 2012; CAMBUY; AMATUZZI; ANTUNES, 2006; BRUSCAGIN, 2004; BAILEY, 2002).

Entretanto, a jornada da vida que faz de uma criança um adolescente e adulto pode ser marcada por um leque de escolhas que remetem a mudanças de postura, inclusive aqueles referentes aos valores espirituais. Ou seja, acreditamos que o ciclo de desenvolvimento pode ser marcado pelo trajeto entre “ser escolhido” por um grupo de crenças e o “escolher”. Nesse sentido, a visão sistêmica permitirá uma abordagem de processos e significados no desenvolvimento humano que se constrói a partir das relações

e dos contextos inseridos em contraposição a uma concepção normativa, em especial entre os adultos.

Em sua pesquisa, Rodrigues (2011) mostrou como por vezes a transição para a vida adulta pode se basear em critérios normativos que a preconizam condicionada ao casamento, à independência financeira e a sair da casa dos pais. Entretanto, consideramos que a partir das possibilidades advindas do paradigma sistêmico, a literatura oferece uma releitura do que marca a passagem para a vida adulta, aspecto que oferece sustentação na presente pesquisa, à questão das escolhas autônomas por parte dos participantes da perspectiva da espiritualidade e da religiosidade.

A forma como o adulto percebe e se posiciona em relação aos valores espirituais que lhe foram transmitidos intergeracionalmente e o exercício de identificar aqueles que levará consigo, torna-se um processo. Ou seja, é a partir desse exercício de manter-se conectado intergeracionalmente, horizontal e verticalmente à sua família de origem e ao mesmo tempo constituir o seu processo de autonomia e interdependência, fenômeno que constitui o processo da vida adulta, que procuraremos apreender o caminho intergeracional percorrido por esses adultos.

Deste modo a pesquisa tem como objetivo geral:

- Compreender, no processo de desenvolvimento, os significados atribuídos a espiritualidade e religiosidade por parte de adultos solteiros de famílias cristãs Adventistas do 7º dia.

Como objetivos específicos compreender:

- Como percebem a transmissão de valores espirituais (espiritualidade e religiosidade) em suas famílias de origem,
- Como percebem suas escolhas a partir do que lhes foi transmitido sobre o sagrado.

Para tanto, foi desenhada uma pesquisa qualitativa desenvolvida por meio de entrevistas semidirigidas com adultos, com base na teoria narrativa.

No primeiro capítulo apresentamos um levantamento bibliográfico realizado sobre os conceitos de espiritualidade e religiosidade com intuito de apresentar sob quais perspectivas as pesquisas dos últimos cinco anos foram realizadas.

Nos três capítulos seguintes construímos a fundamentação teórica da presente pesquisa. No capítulo dois foram abordados os aspectos epistemológicos relativos a abordagem da espiritualidade e da religiosidade/religião à luz da psicologia do desenvolvimento humano. Em seguida, no capítulo três, descrevemos os aspectos conceituais de espiritualidade, religiosidade e religião, desenvolvimento espiritual e o sagrado, bem como uma discussão sobre o processo de desenvolvimento de tais aquisições e por fim, no capítulo quatro tratamos sobre o desenvolvimento espiritual sob a perspectiva de valores e a abordagem narrativa.

Em seguida apresentamos o método da pesquisa (capítulo cinco) e subsequentemente a análise e discussão dos resultados (capítulo seis) seguido das considerações finais (capítulo sete).

CAPÍTULO I
AS PRODUÇÕES SOBRE O TEMA

Em um primeiro momento, foi realizada uma revisão de literatura com o intuito de levantar indícios sobre a perspectiva com qual o tema tem sido abordado. Sendo assim, realizamos um levantamento bibliográfico que foi realizado em fevereiro de 2016 nas bases de dados *Scientific Eletronic Library Online* (SCIELO) e Biblioteca Virtual em Saúde Psicologia (BVS PSI) nos quais foram pesquisadas publicações com acesso público a textos completos a partir dos descritores “espiritualidade” e “religiosidade”.

Foram adotados os seguintes critérios de inclusão dos artigos: ser uma produção científica do Brasil, ter sido publicados no período de 2009 a 2015, acesso completo aos textos, e terem como descritores “espiritualidade” e “religiosidade”. Ademais, foram excluídos os artigos que não eram de revistas científicas da área da psicologia ou da psiquiatria (MUNHOZ *et al.*, 2002).

Foi selecionado um total 20 artigos que abordaram a espiritualidade e/ou religiosidade sob a perspectiva de enfrentamento de problemas de saúde, validação de testes e escalas, prática clínica, formação acadêmica e contexto organizacional.

Dentre os que estudaram o fenômeno em sua relação com a saúde encontramos pesquisa sobre a religiosidade e/ou espiritualidade como suporte emocional para mães de prematuros (VÉRAS; VIEIRA; MORAIS, 2010); do papel da religiosidade/espiritualidade em pacientes oncológicos e sua relação com a qualidade de vida e saúde (FORNAZARI; FERREIRA, 2010); avaliação da qualidade de vida e importância da espiritualidade/religiosidade e crenças pessoais em adultos com e sem problemas crônicos (ROCHA; FLECK, 2010); no enfrentamento de idosos do processo de hospitalização (DUARTE; WANDERLEY, 2011); sobre o impacto do discurso espiritual e religioso na escuta do psicólogo em ambiente hospitalar (FREITAS; MARQUES, 2011). Ainda no contexto dos pacientes oncológicos, a percepção dos profissionais de saúde sobre a importância da espiritualidade e da religiosidade (GOBATTO; ARAÚJO, 2013) e a relação do bem-estar espiritual e autoestima com o enfrentamento de tratamento crônico, como por exemplo, a hemodiálise (CHAVES *et al.*, 2015).

Ainda na perspectiva da saúde, mais especificamente sobre questões de saúde mental foram encontrados artigos que buscaram entender a relação da religiosidade e espiritualidade no transtorno bipolar do humor (STROPPIA; MOREIRA-ALMEIDA, 2009); sobre a visão de psicólogos na relação da saúde mental com esses valores

espirituais (OLIVEIRA; JUNGES, 2012); avaliação dos aspectos espirituais e religiosos em usuários de álcool e/ou drogas em indivíduos em instituição de reabilitação ou grupo de ajuda (GONÇALVES; SANTOS; PILLON, 2014); revisão sistemática sobre a relação entre espiritualidade e a sintomatologia depressiva entre estudantes universitários brasileiros (CARLOTTO, 2014) e uma busca de evidências na literatura sobre a importância da religião/espiritualidade como protetores ao uso de drogas (FELIPE; CARVALHO; ANDRADE, 2015).

Na área de saúde mental, mas com o foco em validação de escalas e testes foi encontrado uma pesquisa que apresentou a adaptação e avaliação da escala de bem estar espiritual e sua aplicabilidade no estudo psicométrico da espiritualidade e religiosidade (MARQUES *et al*, 2009); adaptação da versão brasileira do instrumento para avaliação das experiências espirituais e religiosas e sua aplicabilidade entre pacientes epiléticos (VERONEZ *et al*, 2011); apresentação da validação da versão brasileira da escala de religiosidade de Duke (DUREL) (TAUNAY *et al*, 2012) e o desenvolvimento e validação do Inventário de Religiosidade Intrínseca (IRI) (TAUNAY *et al*, 2012).

Foram observados artigos sobre a espiritualidade entre alunos de psicologia (CAVALHEIRO; FALCKE, 2014) e sobre a religiosidade e espiritualidade no ambiente organizacional. Da perspectiva da clínica citamos o artigo sobre a atitude religiosa e sentido da vida na perspectiva de Victor Frankl (AQUINO *et al*, 2009); sobre a atuação clínica de psicólogos diante da religiosidade e espiritualidade no contexto terapêutico (HENNING-GERONASSO; MORE, 2015) e sobre a perspectiva familiar o impacto do movimento cristão na relação entre pais e filhos adolescentes (BECKER; MAESTRO; BOBATO, 2015).

Doravante, com intuito de levantar o que tem sido produzido na perspectiva clínica, foi realizado um levantamento dos últimos cinco anos da produção de dissertações e teses do programa de pós-graduação de psicologia clínica da PUC SP a partir dos descritores espiritualidade e religiosidade.

Sob a perspectiva da saúde, foram encontradas produções voltadas para o impacto da espiritualidade e resiliência em pacientes oncológicos a partir de uma abordagem junguiana (CHEQUINI, 2009); a espiritualidade como estratégia de enfrentamento do paciente oncológico (SILVA, 2009); os significados da religiosidade na vivência de situações de estresse e *burnout* (YAZBEK, 2009); a espiritualidade na recuperação de um

grupo de alcoolistas (JUNIOR, 2010) e a relação da religiosidade com a saúde mental em um Centro de Atenção Psicossocial (CAPS) (ARAUJO, 2015).

Sobre a formação do psicólogo foram encontradas produções com o intuito de levantar os significados da religiosidade para os docentes no curso de psicologia (ESTEVES, 2009) e a perspectiva de religiosidade e espiritualidade nos alunos e na sua formação (GANDELMAN, 2013; SOUZA, 2014). Em relação a prática clínica citamos o estudo de Beneduzzi (2012) que procurou relatar experiências de integração da espiritualidade na prática clínica.

Dentro da perspectiva do desenvolvimento humano e do ciclo vital, Mello (2012) procurou relacionar a velhice e a espiritualidade na perspectiva analítica e Barasuol (2012) debruçou-se sob as vivências da espiritualidade no luto por um irmão. Foram também observadas dissertações e teses que procuraram relacionar a espiritualidade e religiosidade com teorias específicas, como a concepção de espiritualidade na abordagem emergente da Psicossíntese de Assagioli (MATTOS, 2013); a concepção de religiosidade na logoterapia de Viktor Frankl (CORRÊA, 2013) e no pensamento junguiano (MARTINS, 2014); e a relação entre espiritualidade e os processos inconscientes a partir de um diálogo entre psicanálise e física (ASSIS, 2015).

No mais foram levantadas pesquisas que procuraram relacionar a experiência da espiritualidade com os processos criativos dos músicos (ABREU, 2010) e os sentidos da religiosidade em comunidades no Amazonas (NETTO, 2011).

Portanto, dentro da produção do programa destacamos a atuação da Prof.^a Dr.^a Marília Ancona-Lopez que orientou onze das dezessete pesquisas sobre o tema, bem como a ausência da temática no núcleo de família e comunidade no período pesquisado.

Observamos então, dentro dos critérios de busca exposto, que há poucos estudos em nosso meio sobre a religiosidade e espiritualidade no contexto do desenvolvimento humano, na fase adulta do ciclo vital, o que imprime a relevância á presente pesquisa.

CAPÍTULO II

**ASPECTOS EPISTEMOLÓGICOS E A CONCEPÇÃO DE
DESENVOLVIMENTO HUMANO**

Para a construção epistemológica da presente pesquisa, gostaríamos de ressaltar alguns aspectos referente aos diferentes momentos históricos de produção de conhecimento com suas distintas visões de mundo que influenciaram a forma como a psicologia, o desenvolvimento humano e a religião foram abordados no meio científico ao longo do tempo.

Entendemos que o paradigma moderno sucede o momento histórico do período medieval no qual podíamos encontrar exemplo de conhecimento pautado em aspectos religiosos, o que tornaria os limites entre filosofia e teologia incertos. Nessa época, a tentativa de racionalização ou produção de conhecimento costumava ser submetido às verdades da fé e se constituíam como verdades reveladas. Ou seja, nessa época a racionalidade atendia tanto ao pensamento racional quanto as exigências dos pensamentos teológicos. Podemos notar, portanto, que antes do período moderno, a religião estava intrinsecamente conectada a vida política, social e familiar. A forma de pensar o mundo se pautava em uma visão religiosa (BRUSCAGIN, 2004; VASCONCELLOS, 2002).

Entretanto, o período moderno revoluciona tal visão de mundo pelo impacto da industrialização e surgimento do pensamento científico (BRUSCAGIN, 2004). Tendo como base a racionalidade, essa visão moderna se defendia, ou procurava se diferenciar de duas formas de conhecimento: “o senso comum e as chamadas humanidades ou estudos humanísticos (em que se incluíam, entre outros, os estudos históricos, filológicos, jurídicos, literários, filosóficos e teológicos)” (SANTOS, 2011, p. 61).

O paradigma científico moderno segue três pressupostos epistemológicos: 1) o da simplicidade, a crença de que fragmentando a complexidade dos fenômenos encontrar-se-ia a partícula essencial que explicaria o todo; 2) o da estabilidade, a crença de que o mundo é estável e os fenômenos controláveis e por fim 3) o pressuposto da objetividade no qual se acredita que é possível conhecer o mundo de forma objetiva, e esse se torna um critério de cientificidade (VASCONCELLOS, 2002).

Sendo assim, essa visão de mundo se caracteriza por sua perspectiva de totalidade, que rejeita todas as outras formas de conhecimento que não se enquadram nos seus princípios epistemológicos e suas regras. A partir desses parâmetros as evidências advindas da experiência imediata são alvos de desconfiança. A visão de mundo dominante separa a natureza do ser humano, sendo este capaz de desvendar os mistérios da primeira, conhecer, dominar e controlá-la. Todo esse processo se tornou possível por intermédio da

matemática que forneceu à ciência o instrumento, a lógica de investigação e o modelo de apresentação da matéria (GRANDESSO, 2011; SANTOS, 2011).

Diante desse papel da matemática, Santos (2011) descreve duas principais consequências que também se tornam distintivas da modernidade. Primeira, conhecer significa quantificar, cuja impossibilidade torna esse conhecimento irrelevante. A segunda consequência visa a simplificação da realidade por meio de um método científico que buscava reduzir a complexidade dos fenômenos, para poder compreendê-la. Neubern (2005) descreve esse impacto como a descaracterização dos fenômenos pela redução do objeto de estudo e a supervalorização das noções de controle e previsão. Como resultado, o cientista torna-se então alheio à complexidade da realidade e dos objetos estudados.

Uma das consequências da modernidade apontadas por Bruscin (2004) foi a progressiva dissociação entre religião e vida, visto que as racionalizações dos critérios ditos científicos passaram a dirigir todos os aspectos da sociedade. A razão tornou-se o parâmetro para interpretar e lidar com o mundo, e a religião passou a ser vista como uma forma de conhecimento pré-científico e irracional.

Giddens (2001) refere que a atitude religiosa e o pensamento moderno coexistem. Nesse contexto, a compreensão linear do paradigma moderno influenciou muitos aspectos da nossa vida cotidiana e nossa forma de viver. Entretanto, para o autor, no que concerne às questões sobre o significado e propósito da vida o pensamento linear não fornece respostas, questionamentos esses que se mantiveram no centro das religiões.

Há duas formas de abordar a experiência religiosa inspiradas pela modernidade: por um lado os significados proporcionados pela experiência religiosa eram excluídos da prática psicoterápica em favor de teorias psicológicas que a caracterizavam a partir do seu aporte teórico como patológica. Em contrapartida, reduzir os fenômenos religiosos a teorias não permite reconhecer o estatuto ontológico de sentido de vida e da compreensão do surgimento na vida da experiência religiosa. Deixa-se de olhar para esse campo como dotado de características próprias, que não se reduz a outras dimensões, como a psicológica, social ou cultural, mas que possui relação com cada uma destas (NEUBERN, 2010).

A redescoberta da religião pela psicologia tornou-se possível a partir de mudanças advindas de uma crítica ao paradigma tradicional, que se baseou no progressivo

reconhecimento da dificuldade da ciência em obter todas as respostas para os questionamentos de forma racional e objetiva. Surgiu então o que vem sendo denominado de uma perspectiva pós-moderna da ciência.

Assim como Kublikowski (2001), ressaltamos que apesar das diferentes nomenclaturas utilizadas para descrever essa nova abordagem da ciência, como paradigma pós-moderno (GRANDESSO, 2011), paradigma emergente (SANTOS, 2010) e novo paradigmática emergente (VASCONCELLOS, 2002), neste trabalho os termos serão utilizados indistintamente, para indicar as transformações que ocorreram e que estão ocorrendo como consequência da diminuição da força do paradigma tradicional moderno.

Vasconcellos (2002) apresenta a abordagem paradigmática emergente como baseada nos pressupostos de complexidade, instabilidade e intersubjetividade que como consequência entende os fenômenos em um contexto de inter-relações inscritas em um universo complexo, sujeitos a imprevisibilidade e irreversibilidade visto que nunca podem ser completamente controláveis. Como consequência a relação entre pesquisador e objeto de estudo é vista como conectada na construção das multiversões da realidade.

Portanto, na perspectiva pós-moderna da ciência o objeto é continuação do sujeito. Há um reconhecimento de que a ciência moderna não é a única explicação possível da realidade e que “não há sequer qualquer razão científica para a considerar melhor que as explicações alternativas da metafísica, da astrologia, da religião, da arte ou da poesia” (SANTOS, 2010, p. 84).

Sendo assim, a religião é reabilitada como fonte de estudo, visto que o paradigma emergente reconhece nessa visão de mundo virtudes que podem enriquecer a nossa relação com a realidade. Em suma, com o paradigma emergente é importante que todo conhecimento gere sabedoria de vida (SANTOS, 2010).

Com isso, podemos compreender que a perspectiva pós-moderna amplia a noção de científico e possibilita a inclusão de diversas formas de conhecimento humano, inclusive as crenças religiosas. Dessa forma, a psicologia pós-moderna pode se voltar para o singular, o idiossincrático e o contextualmente situado ou ainda, para os significados construídos pelas pessoas e pela valorização do intersubjetivo (BRUSCAGIN, 2004; GRANDESSO, 2011).

Entretanto, essa transição para a pós-modernidade é processual e o paradigma moderno e o pós-moderno, atualmente, coexistem nas construções de visões de mundo, nas influências sobre as práticas e sobre as formas de viver, o que torna necessário um posicionamento crítico e reflexivo sobre a forma como concebemos o desenvolvimento humano e o desenvolvimento espiritual.

Nesse sentido, a perspectiva tradicional da psicologia do desenvolvimento humano, a saber moderna, parte de uma concepção de que a teoria científica do desenvolvimento

é um conjunto de conceitos ou enunciados logicamente relacionados que procura descrever e explicar o desenvolvimento e prever os tipos de comportamento que poderiam ocorrer em certas condições. Teorias organizam e explicam dados, que são as informações reunidas pela pesquisa (PAPALIA; FELDMAN, 2013, p. 56).

Dessa forma, modificar a perspectiva comumente vigente no olhar para o desenvolvimento humano, a saber, influenciada pela modernidade, implica em romper com os limites físicos, epigenéticos com que se procura interpretar e normalizar os comportamentos e abrir-se para o inusitado, idiossincrático e peculiar nas trajetórias individuais, e ao mesmo tempo reconhecer as regularidades presentes por processos biológicos e valores sociais compartilhados (KUBLIKOWSKI, 2007).

Ademais, uma vez que reconhecemos o papel do indivíduo na construção ativa da realidade, a partir da apropriação e negociação de significados no espaço da intersubjetividade, a concepção do desenvolvimento humano

desloca seu foco da promoção de uma uniformidade na experiência do ser humano em um mundo permanente, para o reconhecimento de uma realidade ativamente construída por atores sociais, por meio de seus encontros com o mundo e negociações de significados com o outro (KUBLIKOWSKI, 2007, p. 2).

Essa nova lente com a qual olhamos para o desenvolvimento humano, nessa trajetória que vai do nascimento à morte, passando pelas fases do ciclo vital, acaba por

possibilita o surgimento de um sujeito coautor, ativo. Nessa jornada o indivíduo estará constantemente dialogando entre algum nível de autonomia nas suas escolhas e o que dele é construído por outros atores sociais tais como a sociedade e o contexto histórico (KUBLIKOWSKI, 2007). Portanto, é sobre essa perspectiva de desenvolvimento que buscaremos compreender o desenvolvimento espiritual no ciclo vital, especificamente na fase adulta.

CAPÍTULO III
ASPECTOS CONCEITUAIS

1. Religiosidade e Religião, Espiritualidade, Desenvolvimento espiritual e o Sagrado:

Entre os pesquisadores no campo da psicologia da religião parece não haver um consenso claro sobre os significados de religiosidade e espiritualidade (PAIVA 2015; EMMONS; PALOUTZIAN, 2003; ROEHLKEPARTAIN *et al*, 2006; ZINNBAUER; PARGAMENT, 2005; PALOUTZIAN, 2003). Entretanto, apresentaremos alguns desses conceitos.

A religião é compreendida como um sistema organizado e compartilhado de crenças, usualmente institucionalizado, composto por valores morais, crenças sobre Deus ou um poder superior e o envolvimento em comunidades de fé. Com isso, a religião, a partir de crenças intrínsecas, proporciona padrões e prescrições de comportamentos para o indivíduo e para a vida familiar (WALSH, 2003; PARGAMENT, 2011)

Por outro lado, espiritualidade refere-se de uma forma mais geral a crenças e práticas com o transcendente que podem ou não ser experimentadas a partir de estruturas formais de religião. Sua compreensão é mais ampla e pessoal e proporciona um senso de completude, harmonia e conexão com os outros, unidade com a vida, natureza e o universo (WALSH, 2003; PARGAMENT, 2011).

Destacamos da teoria de Capra e Luisi (2014) os conceitos de espiritualidade como uma experiência mais vasta e essencial da religião e constituída de duas dimensões, uma interna e transcendente e outra externa que vai ao encontro do outro. Vale ressaltar que para esses autores a espiritualidade pode ou não vir acompanhada de religião. Com isso:

A espiritualidade é uma maneira de estar fundamentado em uma certa experiência da realidade que é independente de contextos culturais e históricos. A religião é a tentativa organizada de compreender a experiência espiritual para interpretá-la com palavras e conceitos, e usar essa interpretação como a fonte de diretrizes morais para a comunidade religiosa (CAPRA; LUISI, 2014, p. 347)

Ao longo do tempo, diante desses dois constructos emergiu uma compreensão dual: a religiosidade como negativa composta por características institucionais, objetiva, e estática em oposição à visão positiva de espiritualidade como algo funcional, dinâmico, pessoal, subjetivo e baseado na experiência (PARGAMENT, 2011; ROEHLKEPARTAIN *et al*, 2006; ZINNBAUER; PARGAMENT, 2005).

Para Pargament (2011) a espiritualidade proporciona um caráter extraordinário na vida das pessoas. Possui a capacidade de se imbricar no dia a dia dos indivíduos, manifestando-se, portanto, em determinados momentos da vida e desvelando mistério. A partir de suas lentes construímos uma visão por intermédio de uma perspectiva transcendente. Além disso proporciona valores atemporais que fornecem a base para o direcionamento de decisões. Ademais, através destas lentes os problemas ganham uma diferente perspectiva e diferentes soluções são apresentadas.

Vale ressaltar de que nesse processo de construção de significados a partir da espiritualidade as pessoas são mais que reativas. Sua participação é ativa e intermediada por constantes decisões (PARGAMENT, 2011).

Entretanto, considerar e conceituar a espiritualidade como um fenômeno individual é ignorar o contexto cultural do qual o constructo emerge. A espiritualidade como uma expressão individual, não está dissociada da sua relação com aspectos culturais, visto que não pode ser expressa em um vácuo social. Da mesma forma limitar a religiosidade somente a compreensão social é desconectá-lo dos aspectos individuais. Com isso, deixamos de lado que toda religião é fundamentalmente associada e atenta a crenças pessoais, emoções, comportamentos e experiências (PARGAMENT, 2011; ZINNBAUER; PARGAMENT, 2005).

Portanto, considerando que tal polarização é criticada entendemos que religiosidade e espiritualidade são construções culturais. A maioria das pessoas se define como religiosas e espirituais. Esses valores são construtos complexos e multidimensionais que podem ser relacionados a aspectos biológicos, afetivos, cognitivos, relacionais, características da personalidade e identidade e que ambos podem desenvolver mudanças nos indivíduos e grupos. Por fim, religiosidade e espiritualidade ao longo tempo estão adquirindo diferentes denotações sendo que a religiosidade vem sendo comumente associada ao caráter de análise social e de grupo e a espiritualidade as análises individuais (ZINNBAUER; PARGAMENT, 2005).

Enquanto isso, apesar da religião servir a uma amplitude de propósitos, como por exemplo, proporcionar significado e propósito para a vida, conforto, intimidade, saúde e autodesenvolvimento, Pargament (2011) elege sua função mais essencial, o desejo de relacionar-se com algo no domínio do sagrado.

Ou seja, uma outra forma de tentar compreender a religiosidade e espiritualidade de forma conjunta é por intermédio do conceito de sagrado (ROEHLKEPARTAIN *et al*, 2006). Nessa perspectiva são consideradas espirituais e religiosas as pessoas que incluem o aspecto sagrado como parte de seus valores, bem como na construção, manutenção e mudança desses valores.

Portanto, a espiritualidade estaria no domínio do sagrado e deve ser considerada como uma dimensão do potencial humano. Para tanto o campo da psicologia precisaria volta-se para o tema para além das expressões e experiências de religiões tradicionais em busca de compreender o processo por detrás da esfera espiritual. Doravante, assume diferentes caminhos e formas podendo estar ligado ou não a formatos religiosos tradicionais (PARGAMENT, 2011).

O sagrado é um domínio que em seu eixo principal organiza os significados de conceitos ou ideias sobre Deus, o divino ou divindades, realidade transcendente e poderes superiores. Entretanto, seus conceitos não estão limitados a seres superiores ou uma realidade transcendente. Aspectos da vida são vistos como um anel que envolve esse centro do domínio do sagrado e que ganham também caráter sagrado, como por exemplo: o casamento, o tempo, natureza e significado da vida (PARGAMENT, 2011).

De acordo com Pargament (2011) o sagrado possui três qualidades: Primeiro, a transcendência que implica na percepção de que existe algo além do ordinário, uma compreensão para além do dia a dia. Em segundo lugar, o caráter ilimitado na percepção do tempo e espaço e por último a ultimidade que se refere ao caráter fundamental, essencial e absoluto da verdade para toda a experiência.

Uma vez influenciados por qualidades divinas, aspectos do anel do sagrado são capazes de gerar reações emocionais, ações e motivações. Sendo assim, o sagrado não está fora do indivíduo desconectado de cada um de nós, ao contrário está ligado a cada um por intermédio de sentimentos, comportamentos e motivações. Vale ressaltar que

esses vestígios do sagrado podem ser encontrados em pensamentos e ações de pessoas não religiosas (PARGAMENT, 2011).

Sobre o que poderia ser sagrado, para Durkheim (1915/1965) vai além do que chamamos de Deus ou espíritos. Uma pedra, árvore, uma casa ou uma palavra podem assumir caráter sagrado. Para Pargament (2011) existem três classes de objetos sagrados, o self, os relacionamentos ou relações e o espaço e o tempo. O primeiro, seria a concepção de que Deus é manifestado no nosso eu. Os cristãos por exemplo, acreditam que o reino de Deus se manifesta em cada um (Lucas 17:21), os judeus aprendem que o homem é criado a imagem e semelhança de Deus (Gênesis 1:27). Essas representações sagradas seriam apresentadas por intermédio de virtudes, ou seja, como um reflexo do divino na alma.

A segunda classe seria a relacional, nesse contexto o sagrado é presentificado nas relações. O amor seria o ingrediente fundamental nesse movimento, por intermédio dele e da compaixão, muitos seriam capazes de experimentar um encontro com o divino e por último, temos o espaço e tempo. Neste, os espaços santos podem existir em qualquer lugar bem como o tempo pode ser santo, a exemplo do “*Shabbat*” ou o sábado para os Judeus (e adventistas do sétimo dia) sob o qual o tempo é celebrado (PARGAMENT, 2011). Como podemos ver em Heschel (2014, p. 22, ênfase acrescentada): “O significado do *Shabbat* é, antes, o de celebrar o tempo, e não o espaço. Seis dias da semana vivemos sob a tirania das coisas e do espaço; no *Shabbat* tentamos nos tornar harmônicos com a *santidade no tempo*”.

Sobre a transmissão e descoberta do sagrado no transcorrer da vida, ressaltamos que as pessoas descobrem o sagrado em diferentes momentos e de diferentes formas. Alguns passam por esse processo na infância, entretanto essa possibilidade não se limita a essa fase da vida. Um indivíduo pode encontrar o sagrado nesse momento, entretanto, sem o suporte familiar e da comunidade religiosa é possível perder o contato com a experiência de Deus (PARGAMENT, 2011).

Por outro lado, a Bíblia também, de acordo com Heschel (1987 *apud* PARGAMENT, 2011) funciona com representação não só da busca do homem por Deus como também testifica a busca de Deus pelo homem. Com isso, o indivíduo para descobrir o sagrado pode trilhar rotas em que o divino se revela ou como uma conquista,

sob o qual encontramos uma busca da pessoa por Deus, ou ainda de forma combinada, o indivíduo torna-se propenso para a entrada do sagrado. (PARGAMENT, 2011).

Para Pargament (2011) o processo de descoberta do sagrado, não pode ser visto da forma descontextualizada pois, os fatores externos ocupam um papel importante. A descoberta, conservação e transformação do sagrado ocorrem a partir do contexto dos eventos da vida, família, comunidade, instituições e cultura. Tais perspectivas mais amplas ou acabam por dar suporte a busca pelo sagrado ou se tornam a força que reage de forma contrária ao domínio do sagrado.

Como consequência da inserção do sagrado, independentemente da forma com que ele foi construído e por quais influências assim o fez, sua presença, para Pargament (2011) geraria algumas consequências. A primeira seria a capacidade de produzir emoções, em seguida, o sagrado é capaz de se tornar uma força organizadora pela qual o indivíduo organiza a sua vida, dentro de um processo coerente, sob o qual seus pensamentos, sentimentos, ações e metas são direcionados. Por último, o sagrado proporciona recursos para lidar com as diferentes situações a partir da sua capacidade de proporcionar consolo, conforto, guia e força.

Por outro lado, esses dois constructos, a saber espiritualidade e religiosidade, também podem ser compreendidos dentro da dimensão do desenvolvimento espiritual como um aspecto do desenvolvimento humano capaz de auxiliar na busca por sentido na vida, propósito, conexão com outras pessoas que podem ser mediados por uma religião institucional ou não (ROEHLKEPARTAIN *et al*, 2006).

Sendo assim, com tal compreensão do que seriam os valores espirituais, circunscrevemos um contexto religioso dotado do seu conjunto de valores, que por vezes prescreve comportamentos, para apreender como os adultos avaliam esse seu caminhar em direção à autonomia (WALSH, 2003). Nesse sentido, utilizaremos no presente trabalho os termos valores espirituais, espiritualidade, religiosidade, sagrado e desenvolvimento espiritual.

Sobre a possível relação entre maturidade humana e maturidade religiosa Amatuzzi (2001) procurou entender e esboçar a possibilidade de um teoria de desenvolvimento religioso. Questionou se seria possível descrever as etapas principais no processo desse desenvolvimento. Entretanto, distanciou-se da prática de produção de

instrumentos padronizados ou escalas visto que teve como objetivo aprimorar a visão do desenvolvimento religioso de tal forma que pudesse proporcionar uma escuta mais fiel ao discurso religioso dos indivíduos.

O autor compreende como religiosidade ou senso religioso aquilo que em nós busca responder as questões de sentido, específica das coisas, de nossa vida, de tudo que existe, o que nos levaria a formular a pergunta de sentido último. As questões levantadas por essa pergunta levariam a encontros de sentido, criações de sentido e tomadas de posição pessoal nesse campo. Ou seja, levaria a uma forma religiosa individual (AMATUZZI, 2001).

Portanto, para AmatuZZi (2001, p. 28) a religiosidade é individual e pode ou não aderir a uma religião sistematizada, ou a uma posição ateia, “passando por formas mais exclusivamente pessoais ou individuais de vivência de espiritualidade”. O autor ainda irá descrever a vivência religiosa como a experiência da pessoa no campo religioso, visto que cada indivíduo tem uma história. Enfatiza ainda as experiências religiosas como acontecimentos marcantes, transformadoras na esfera religiosa que são assumidas a partir de um significado relacionado com um encontro pessoal com a dimensão transcendente, de onde decorre a compreensão radical de todas as coisas.

Dessa forma, a fé humana é o que dá sentido à vida e se relaciona com uma tomada de posição básica diante da vida. Enquanto isso, a fé religiosa tem como foco um objeto transcendente absoluto. Sua forma externa, social seria revelada na adesão religiosa, pertencer a uma determinada religião. Por fim AmatuZZi (2001) define desenvolvimento religioso como “(...) o desenvolvimento pessoal no campo das indagações pelo sentido último, ou seja, no campo religioso” (AMATUZZI, 2001, p. 30). Com isso argumenta que para compreender o desenvolvimento religioso é necessário considerar as dimensões psicológicas do desenvolvimento, a ocorrência de experiências religiosas e o encontro com alguma tradição religiosa.

Especificamente a sua visão de desenvolvimento religioso na fase adulta partirá da compreensão de que nesse momento o sujeito ao se apropriar desses valores pode expandir a sua relação com o outro, cuidar, descobrir (AMATUZZI, 2001).

Conclui que o desenvolvimento religioso faz parte do desenvolvimento humano e sua presença pode promover ou bloquear o processo. Destacamos de suas conclusões o

argumento de que após a juventude não seria mais possível uma religiosidade autêntica, que não seja fundamentada em experiências individuais e assumidas pessoalmente, visto que nessa compreensão AmatuZZi (2001) ressalta a importância da apropriação da experiência em um exercício de autonomia.

Sobre tal concepção do desenvolvimento religioso alguns teóricos foram convidados a apresentar reflexões, dentre as quais destacamos Safra (2001) e Ancona-Lopez (2001).

Safra (2001) distingue duas esferas das experiências humanas, a ôntica e a psicológica. Ele localiza as experiências religiosas na esfera ôntica, vivências que ocorrem sem nenhum tipo de condicionamento no processo de desenvolvimento humano aparecendo independentemente da idade. Contudo, o autor também coloca as concepções religiosas subordinadas ao desenvolvimento do indivíduo. “Em determinado momento do processo maturacional, as vivências religiosas integram-se as concepções religiosas desenvolvidas ao longo da vida do indivíduo, pela assimilação de tradições culturais que tiveram influência sobre ele” (SAFRA, 2001, p. 55). Destacamos do seu posicionamento que não é possível ao homem existir de forma isolada, visto que a existência implica na presença de outros. Seria, portanto, no compartilhar dessas experiências com outros que as mesmas podem ser representadas, conceituadas e articuladas, levando o indivíduo a construir suas concepções religiosas dentro da esfera do desenvolvimento humano (SAFRA, 2001).

Concordamos com Ancona-Lopez (2001), que diante da tentativa de compreensão do desenvolvimento religioso proposto por AmatuZZi (2001) pontua a possibilidade de interpretar os seus achados como uma sequência previsível, predeterminada e normativa. Espera-se que os resultados da pesquisa fenomenológica possam gerar resultados representacionais, temáticos, fluidos e harmônicos com a narrativa dos sujeitos.

Para Pinto (2009) o estudo da espiritualidade e a religiosidade no âmbito da psicologia do desenvolvimento, são compreendidos em um processo de evolução que levaria a possibilidade de uma espiritualidade e religiosidade imatura ou madura. Contudo, esse processo não dependeria apenas da passagem do tempo - quantitativo, mas da forma como esse tempo transcorre qualitativamente.

De nossa perspectiva, em acordo com Morin (1974), conforme anteriormente apontado, consideramos o desenvolvimento humano como um processo que faz comunicar aspectos biológicos e culturais em histórias de vida pessoais, em determinado tempo e espaço. Assim, espiritualidade e religiosidade dentro da compreensão de desenvolvimento espiritual, seriam formas de expressão dos valores espirituais, que articulam de forma complexa o indivíduo e cultura. Dessa forma, consideraremos os dois conceitos dentro da compreensão de desenvolvimento espiritual e do domínio do sagrado como formas de expressão dos valores espirituais e sob tal concepção entendemos que espiritualidade e religiosidade fazem comunicar de forma complexa indivíduo e cultura, o que remete a uma abordagem narrativa da experiência religiosa de adultos.

CAPÍTULO IV
DESENVOLVIMENTO ESPIRITUAL
E ABORDAGEM NARRATIVA

1. Valores, desenvolvimento espiritual e sua transmissão intergeracional

Os valores, dentre eles os de espiritualidade e religiosidade, são adquiridos a partir das nossas mais variadas experiências sob os quais formulamos regras e princípios que norteiam a nossa forma de vivenciar o mundo. Esse conjunto de preceitos ou crenças, constituirão a lente com a qual enxergamos o mundo, ou seja, a nossa visão de mundo (SEIXAS, 2008).

Concordamos com Araújo (2007) no que concerne a sua definição de valores como aquilo de que gostamos, valorizamos e que, portanto, têm relação com a dimensão afetiva constituinte do psiquismo humano. Nessa perspectiva o sujeito é ativo na construção dos seus valores, visto que estes são resultado de projeções afetivas feitas na interação entre o mundo e o indivíduo, ao contrário da concepção de internalização de valores por parte de sujeitos passivos. Portanto, os valores são construídos por intermédio da projeção de sentimentos positivos ou negativos que o sujeito tem sobre objetos e/ou pessoas, relações ou si mesmo.

Esses valores, positivos e negativos, são organizados em um sistema e se incorporam à identidade das pessoas e às representações que elas fazem de si. Nessa organização alguns ganham peso central e outros, periférico. Esse posicionamento parte das diferentes cargas afetivas que o valor possui no decorrer da história do sujeito com base nas interações que ele estabelece com o mundo e consigo (ARAÚJO, 2007).

Deste modo os valores refletem o reconhecimento de preferências individuais que servem de alicerce para novos processos avaliativos pelo qual cada indivíduo ou grupo de indivíduo são responsáveis. Portanto, consideraremos aqui os valores em sua relação com a ética, conceito que é articulado com crenças e atos e levam a uma avaliação do indivíduo em escolher um valor em detrimento de outro. Ou seja, apenas uma pessoa autônoma na construção dos seus pensamentos é capaz de “avaliar, preferir e hierarquizar as suas preferências, de as inscrever em atos e testemunhar a sua vontade de efetuar a sua liberdade diante dos outros, que por sua vez também emitem juízo de valor” (MACEDO; KUBLIKOWSI, 2009, p. XX).

Ao considerarmos a importância da carga afetiva na construção e organização dos valores, faz-se necessário refletir sobre como as diferentes relações familiares, de comunidade, de grupo se relacionam com esse processo de apropriação de valores, visto

que, estes são crenças expressas nas ações que estão ligadas as experiências individuais e inscritas nas sociedades (SEIXAS, 2008). Podemos com isso identificá-los por intermédio dos costumes de um povo, de um determinado grupo com base em tradições, imagens e símbolos que influenciam a particularidade ética inscrita nas raízes de cada civilização (MACEDO; KUBLIKOWSKI, 2009).

Para Araújo (2007) construímos nossos sistemas de valores dentro das possibilidades que a natureza, a cultura e a sociedade nos proporcionam. Entretanto, esse processo não é previsível e envolve muitos agentes, dentre os quais enfatizamos a família como um espaço privilegiado na transmissão de valores e capaz de proporcionar referenciais que se renovam de geração em geração (MACEDO; KUBLIKOWSKI, 2009).

Na prática clínica psicológica devemos considerar que os aspectos culturais, étnicos e religiosos da vida dos sujeitos possuem influência sobre a dinâmica familiar de forma que a visão de mundo e a leitura das peculiaridades da vida são permeadas por eles. Deste modo entendemos o homem como um ser cultural cujo comportamento está conectado ao ambiente que vive e aos contatos que tem no seu desenvolvimento. Suas histórias pessoais adquirem conotações diferentes e se tornam fonte de significados e valores nos seus mais variados efeitos positivos ou negativos sobre a saúde mental (ANCONA-LOPEZ, 1999; BRUSCAGIN, 2012).

Destacamos a perspectiva de Geertz (2014) que compreende a própria religião como um sistema cultural. Sendo – cultura um:

padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam e perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida (GEERTZ, 2014, p. 66)

Posto isso, para Geertz (2014) a religião como cultura proporciona ao homem, por intermédio de símbolos sagrados, uma síntese de ética expressos em tom, caráter, qualidade de vida, estilo, disposições morais e estéticas, ou seja, uma visão de mundo. Assim, a religião e os valores oriundos desta não estão na esfera do possuir, do ter ou não ter, mas sim no campo da experiência, no qual podemos crescer ou não, sendo, portanto,

a religião composta por questionamentos de sentido reassegurado por um sistema de crenças e ritos sociais (AMATUZZI, 1999).

Com relação à interlocução entre a família e a religião Paiva (2013) descreve abordagens psicológicas que se detêm sobre esta relação. Algumas a partir de processos inconscientes, como é o caso da psicanálise e da psicanálise analítica e outras, a partir de processos conscientes como a atribuição a Deus de características parentais, a teoria do apego, a teoria da aprendizagem social ou a teoria de transmissão transgeracional.

Sobre a perspectiva de transmissão transgeracional ou intergeracional concordamos que, a partir dessa compreensão torna-se possível apreender as vicissitudes das famílias. Deste modo, possibilitar uma leitura intergeracional da família implica em buscar compreender como valores e rituais são transmitidos de geração a geração e chegam à condição de estruturantes da cultura e mantenedoras dos vínculos afetivos. Há uma dinâmica de transmissão entre as diferentes gerações de legados, rituais, tradições, valores a qual poderiam ser conscientes ou não (LISBOA; FÉRES-CARNEIRO; JABLONSKI, 2007).

Por outro lado, se no passado as famílias transmitiam valores através do convívio com diversas gerações (avós, tios, tios, primos) que comungavam das mesmas crenças e valores religiosos, por meio do diálogo, conversas, gestos, atitudes, que poderiam tanto nortear com clareza nossas vidas, quanto impedir o desenvolvimento de relações familiares saudáveis, por modelos de dominação, abandono, injustiça ou desrespeito, dificultando a autonomia (SEIXAS, 2008), atualmente nos deparamos com outra dinâmica.

Muitas famílias, por medo de impor padrões de comportamento e de crença sistematizada aos filhos acreditam que não transmitem nada e “esperam que com o passar do tempo os filhos escolham seus próprios valores” (BRUSCAGIN, 2004, p. 165). Outros não sentem que possuem preparo ou condição para direcionar a postura religiosa dos filhos e acabam por terceirizar essa responsabilidade para a escola como “agente social da formação religiosa” (PAIVA, 2013, p. 41).

Entretanto, concordamos com Paiva (2013) que enfatiza como contribuição mais importante da família na educação religiosa a construção de um ambiente em que ao

mesmo tempo em que um modelo religioso é fornecido, também é cultivada a capacidade de escolha pessoal na apropriação desse modelo.

Posto isso, quer seja na religião como um sistema cultural ou no sistema familiar, cada um dos atores envolvidos constitui um elo de passagem de uma geração à outra, sendo que esse processo não acontece como uma simples repetição, pois os seres humanos, com sua capacidade de interpretação produzem significados, renovam informações e mantém uma certeza relativa sobre o que deve ser importante transmitir (MACEDO, KUBLIKOWSKI, 2009).

Sendo assim espera-se que a transmissão de valores nos processos educativos seja inscrito no:

Projeto de liberdade de cada um, mas de tal forma, que a liberdade individual não seja asfixiada por um processo de socialização perigoso para a dignidade da pessoa. O primado da educação sobre a individuação não se justifica se não ocorrer no movimento inverso, ou seja, se não se permitir a cada um, em harmonia com seu juízo moral, desenvolver seu próprio projeto de liberdade (FERNANDES, 1996, p.302)

Essa liberdade constitutiva da autonomia está em consonância com a leitura de Rodrigues (2011) de que a entrada na vida adulta consiste em uma postura refletida na autonomia, ou seja, “apreendida como condição psicológica e cognitiva de realizar escolhas e de por elas responsabilizar-se” (RODRIGUES, 2011. p. 39).

Ao contrário da concepção rígida e esquemática do processo de transição para vida adulta, encontram-se aqueles autores que compreendem a juventude, como uma categoria social, construída a partir de critérios sócio históricos. Sendo assim, consideramos que a literatura oferece uma releitura do que marca a passagem para a vida adulta, aspecto que oferece sustentação na presente pesquisa, à questão das escolhas autônomas por parte dos participantes no que tange à da espiritualidade e à religiosidade.

Portanto, a forma como o adulto percebe e se posiciona em relação aos valores espirituais que lhe foram transmitidos intergeracionalmente e o exercício de identificar aqueles que levará consigo, torna-se um processo. Ou seja, é a partir desse exercício de manter-se conectado intergeracionalmente, horizontal e verticalmente a sua família de

origem e ao mesmo tempo constituir o seu processo de autonomia, fenômeno que marca a vida adulta, que procuraremos apreender o caminho intergeracional percorrido pelos nossos participantes.

2. Abordagem narrativa

A passagem para a abordagem narrativa no percurso da terapia familiar contemplou as mudanças preconizadas e possibilitadas pela Pós-Modernidade (KUBLIKOWSKI, 2012). Dentre as mudanças possibilitadas, ressaltamos o pressuposto de que o conhecimento emerge da interação entre sujeito, seu contexto e seus quadros de referência (FONTE, 2006).

A partir do surgimento da ciência pós-moderna o indivíduo deixa de ser considerado um processador passivo de informações para ser compreendido como construtor ativo de significados (FONTE, 2006). Nessa perspectiva, a subjetividade passou a ser vista a partir de narrativas reflexivas ordenadas do eu, organizadas em autobiografias flexíveis, que se relacionam com outras histórias de vida (KUBLIKOWSKI, 2012).

Portanto, a teoria narrativa surge como um dos movimentos da psicologia que concebe o ser humano como contador de histórias no qual a realidade só fará sentido uma vez que for construída pelo próprio sujeito (FONTE, 2006). Essa construção ativa para Bruner (1997) é representada pela possibilidade de negociar e renegociar significados por intermédio da interpretação narrativa, sendo esta uma das grandes conquistas no âmbito das concepções do desenvolvimento humano.

Nesse contexto, a linguagem torna-se elemento central, uma vez que deixa de ser consequência de uma representação da realidade para ser compreendida como um fenômeno psicológico, ferramenta no processo de construção e reconstrução de significados (FONTE, 2006; OLIVEIRA, 2006).

Com isso, as nossas experiências constituem e constroem o nosso mundo que por meio da linguagem são traduzidas em histórias de vida (KUBLIKOWSKI, 2012).

Tais histórias são enredadas em histórias de outras vidas, de mulheres e homens que pretendem protagonizar sua própria existência. Constantemente reinterrogadas e reconstruídas, organizam-se através do tempo em configurações previsíveis ou não, como as imagens de um caleidoscópio, com as cores herdadas, tomadas, emprestadas, compartilhadas, inventadas nos diversos contextos nos quais estes homens e mulheres estão inseridos (KUBLIKOWSKI, 2012, p.226).

Sendo assim, entendemos que é por intermédio da linguagem que os seres humanos se tornam capazes de expressar e comunicar a sua experiência, bem como de construir conhecimento e significado, tendo, portanto, um potencial organizador da experiência humana (FONTE, 2006). Dentro desse processo o sujeito autônomo é concebido como um sujeito responsável que realiza escolhas ativas em meio a significados oferecidos pela cultura e por meio de mecanismos de apropriação, se torna produtor de si e agente de renovações da cultura (KUBLIKOWSKI, 2004).

Enfatizamos na constituição narrativa de si dois processos que se tornam fundamentais: o da reflexividade e a apropriação. O primeiro considera que uma vez que a autoridade da ciência é diminuída e tornada menos universal faz-se necessário uma postura reflexiva de autonomia emocional em que o indivíduo realiza escolhas ativas de como ser e agir. O segundo, a apropriação, é a concepção de que o sujeito realiza uma seleção contínua das diversas narrativas dos espaços públicos e torna próprio o que lhe era estranho (KUBLIKOWSKI, 2004).

Sendo assim, ao nos distanciarmos de modelos normativos substituídos por marcos de sentido, o sujeito reaparece nem como um núcleo que persiste imutável ao longo do tempo, nem como resultante de diversas experiências, mas como um contador de histórias que mantém um sentido de si através das mudanças da vida. Se por um lado esse processo é afetado por influências padronizadas, como é o caso da religião, por outro ele permite a apropriação, visto que “em circunstâncias nas quais há uma autoridade definitiva encontra seus caminhos através de escolhas ativas” (KUBLIKOWSKI, 2004, p. 6).

Sobre o contexto narrativo no estudo da psicologia da religião para Paiva (2013), localizamos a psicologia narrativa dentro das perspectivas teóricas contemporâneas da psicologia da religião, sendo essa vista como uma teoria que entende a vida psíquica como uma construção e reconstrução de episódios vividos. O autor enfatiza que diferentes

tradições religiosas se apresentam a partir de narrativas sobre as divindades e sobre a relação divina e humana. Cada tradição religiosa ainda possui um registro oral e escrito específico dessas narrativas, que formariam o quadro de referência para a construção de uma narrativa religiosa.

Para Van der Lans (1977 *apud* PAIVA, 2013, p. 350) “uma das características da religião madura e autêntica é que a pessoa é capaz de mudar voluntariamente de um quadro de referência profano para um quadro de referência religioso e com isso construir uma narrativa religiosa de sua vida”. Ou seja, a compreensão narrativa da construção do quadro de referência religiosa se dá por intermédio de um processo circunscrito em aspectos individuais e contextuais sob o qual cada indivíduo exerce sua autonomia.

CAPÍTULO V
MÉTODO

Para atender aos objetivos propostos utilizamos um desenho de pesquisa qualitativa de base narrativa para compreender de que forma as pessoas conferem significados, no presente estudo, à religiosidade e à espiritualidade. Entendemos que se trata de uma pesquisa qualitativa com base narrativa, visto que a pesquisa narrativa é um método que procura compreender as experiências expressas por intermédio de histórias contadas pelos sujeitos. Esse tipo de pesquisa possui um caráter colaborativo visto que as histórias emergem do contato entre o pesquisador e os participantes (CRESWELL, 2014).

1. Participantes

Os participantes dessa pesquisa foram selecionados de forma intencional, ou seja, foi escolhido um grupo de pessoas que melhor pudessem informar sobre o problema de pesquisa (CRESWELL, 2014).

Foram convidados para participar da pesquisa adultos solteiros, de ambos os sexos, com idades entre 29 a 35 anos, lembrando o pressuposto de Rodrigues (2011) sobre a transição para a vida adulta, caracterizada a partir de um processo que progressivamente se afasta do cumprimento de ritos específicos para a apropriação de valores como responsabilidade e autonomia. Por outro lado, justifica-se a opção por adultos solteiros dado que os casais acabam por negociar suas narrativas pessoais no sentido de uma história comum, o que de uma perspectiva intergeracional tornaria a investigação mais complexa.

Essa faixa etária também foi selecionada tendo em vista que durante essa fase do desenvolvimento o desafio central é de que uma vez apropriados e vivenciados, os valores espirituais possam gerar frutos, um novo lado de si que se expande para mudanças significativas (AMATUZZI, 2001).

Optamos por estudar um grupo homogêneo por considerarmos que estes possuíam experiências compartilhadas no desenvolvimento espiritual. Nesse sentido os critérios de inclusão dos participantes foram idade, estado civil, residir no estado de São Paulo e vinculação em algum momento à religião Adventista do 7º dia, ou seja, no momento da entrevista os mesmos poderiam ou não ser praticantes da religião em pauta, mas, se identificando como adventistas. Assim como Bruscin (2004), a decisão de utilizar um grupo específico se baseia na proximidade da pesquisadora com esse grupo. Pelo fato de

conviver, pessoalmente e profissionalmente nesse ambiente, há uma proximidade com a linguagem denominacional e com as metáforas utilizadas.

Os participantes da pesquisa foram categorizados a partir do Índice Paulista de Vulnerabilidade Social (IPVS) em grupos de baixa, média ou alta vulnerabilidade. O IPVS é um indicador que resulta da combinação da dimensão socioeconômica, renda familiar e a dimensão geográfica, relacionada ao local de moradia (SEADE, 2010).

Segue no quadro 1 a descrição geral dos participantes da pesquisa:

Figura 1

Nome fictício	Igor	Guilherme	Mateus	Maria	Clara	Rubi
Sexo	Masc.	Masc.	Masc.	Fem.	Fem.	Fem.
Idade	34	32	33	34	32	31
Profissão	Empreendedor	Publicitário, estudante de teologia	Músico	Formada em direito, Estudante de letras	Arquiteta	Publicitária
Sustenta-se	Sim	Não	Sim	Não	Sim	Sim

Como apresentado no quadro 1, foram entrevistados seis adultos, solteiros que se identificaram com alguma relação com a Igreja Adventista do sétimo dia no transcorrer da sua vida. Dentre os participantes, houveram três do sexo masculino com idade de 32, 35, 33 e três do sexo feminino com idade de 32, 35 e 31 anos, todos se encontram no grupo de baixa vulnerabilidade social.

Esta pesquisa, em conformidade com as exigências institucionais relativas à pesquisa com seres humanos, foi enviada ao Comitê de Ética em Pesquisa da PUC-SP e aprovado sob o protocolo nº 1.409.942 em 15 de fevereiro de 2015 (ANEXO I).

2.Procedimentos

Foram realizadas entrevistas semidirigidas com os participantes. Para Kvale (1996) uma entrevista pode ser considerada uma conversação que possui estrutura e propósito. Portanto, as entrevistas como conversações foram selecionadas como forma para apreender os significados atribuídos pelos participantes a sua experiência religiosa.

Com isso, partimos da compreensão de que a relação entre o pesquisador/entrevistador e o participante/entrevistado torna possível a construção de realidades em conjunto (KVALE, 1996). O entrevistador precisará então demonstrar competência na condução desse encontro, que a partir de um roteiro de questões abertas pré-estabelecidas (APÊNDICE 1) deverá conduzir a interação e proporcionar um espaço acolhedor e livre para que os participantes se expressem (RODRIGUES, 2011).

A seleção dos participantes foi realizada de forma intencional e concebida com o objetivo de localizar participantes considerados como boas fontes de informação sobre o tema (PATTON, 2002). Enfatizamos de que o critério de seleção foi terem se autodenominado adventista do 7º dia em algum momento de suas vidas. Os convites (APÊNDICE II) foram enviados a partir do endereço eletrônico da pesquisadora.

Uma vez marcada a entrevista, a pesquisadora foi ao encontro do participante para realização do procedimento. Em um primeiro momento foi apresentado o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) (APÊNDICE III). Após a explicação dos objetivos da pesquisa, assinatura do TCLE e esclarecimento de possíveis dúvidas foram iniciadas as entrevistas. As entrevistas foram gravadas em áudio e posteriormente transcritas. Para que a identidade dos participantes fosse mantida em sigilo, os nomes apresentados foram trocados por outros fictícios.

Consideramos que, apesar de utilizarmos essa definição do número de participantes, o estudo também atenderá ao critério de Kvale (1996) que argumenta que devam ser entrevistados uma quantidade esperada de participantes que possibilite a compreensão do objeto de estudo. Com isso, foram entrevistados seis adultos, três homens e três mulheres.

3. Análise e Interpretação

Após a transcrição das entrevistas foi realizada análise temática do material que tem como elemento central a categorização, a partir da construção de temas oriundos dos discursos dos participantes. De acordo com Ezzy (2013) a análise temática consiste em identificar temas ou conceitos nos dados obtidos. Nesse processo, em um primeiro momento é realizada a codificação, etapa no qual os fragmentos das narrativas são reorganizados a partir de similaridades e diferenças, de essencial e não essencial a partir

do objetivo proposto e da teoria estudada. Em seguida realizamos uma codificação axial no qual são procuradas relações entre as temáticas encontradas. Por fim, procura-se identificar uma categoria central, estruturante.

Ressaltamos assim, que em um primeiro momento cada entrevista foi lida para apreender o seu sentido mais geral; a abordagem de certos temas em detrimento de outros e a busca ao significado mais global à luz do significado das partes assume uma forma circular. Posteriormente, nessa dinâmica entre o todo e suas partes foi realizada uma condensação em busca de unidades de significado que expressem o ponto de vista de cada participante e após, entre os participantes, o que permitirá a categorização dos significados (KUBLIKOWSKI, 2001).

A primeira categoria construída e apresentada foi a “**Religião, religiosidade e espiritualidade**” sob a qual foram apresentados os significados atribuídos a estes conceitos por parte dos participantes; em seguida, foi descrita a categoria que trata sobre a “**A transmissão dos valores espirituais**”, nela foram apresentados os agentes de transmissão, a saber, a família, a comunidade religiosa ou instituição religiosa e a convivência com o diferente. Seguiu-se a categoria “**O sagrado: relacionamento com Deus e o processo de desenvolvimento espiritual**” e por último foi apresentada a categoria “**Reflexividade e apropriação**”.

CÁPITULO VI
ANÁLISE E DISCUSSÃO

Nesta seção, apresentamos a análise das informações coletadas a partir das entrevistas semidirigidas, buscando, à luz dos objetivos propostos e da perspectiva dos participantes, compreender os significados atribuídos à espiritualidade e religiosidade, bem como a percepção dos participantes sobre a transmissão dos valores espirituais por suas famílias de origem e a percepção de suas escolhas a partir do que lhes foi transmitido. Considerando não haver categorias pré-definidas conforme explícito no método, a análise evidenciou significados atribuídos à religião. Portanto, foram construídas as seguintes categorias temáticas, que se desdobraram em subcategorias.

1. Religião, religiosidade e espiritualidade:

1.1 Uma vez que o tema **religião** não fez parte do roteiro da entrevista, nem todos os participantes fizeram referência ao tema. Entretanto, no contexto da pesquisa de estudo do comportamento religioso, partiremos da perspectiva apresentada por Paiva (2000)² que entende que na investigação do fenômeno religioso devemos considerar de que “ a religião ‘já está aí’”, possibilitada por intermédio dos processos de socialização constantes e do entorno cultural da vida do indivíduo, ainda que este processo o leve para uma referência religiosa ou irreligiosa (PAIVA, 2000).

Ademais, dentre os entrevistados que apresentaram significados específicos para a sua compreensão de religião, a mesma foi descrita como um **caminho para relacionar-se com Deus**, ou um conjunto de crenças que diferenciaria o grupo e mostraria o caminho para esse relacionamento, ou seja, como:

Toda a interpretação (...) que a gente tem da revelação divina, seja por Bíblia, seja por Ellen White que a gente acredita muito em Ellen White, eles têm uma inspiração, são inspirados por Deus e eles escrevem, e nossa religião parte desses pressupostos deles, dessa filosofia de Deus, sei lá, filosofia da Bíblia, a gente segue as normas conforme está na Bíblia. Isso para mim é religião. E isso tudo é para se relacionar com Deus. Religião é para se relacionar com Deus (Guilherme).

² Apostila de aula do Professor Geraldo J. de Paiva da disciplina Introdução à psicologia da religião.

Portanto, a religião, a partir desse modo de relacionar-se com Deus, define o **grupo de pertencimento**,

Quando eu voltei, quando eu estava cantando, eu falava que minha religião é Jesus. Hoje eu falo que sou adventista. Eu não tenho vergonha, tipo, de falar. Todas as religiões têm seus problemas, seus pontos negativos e positivos, mas, para mim, isso se reforçou depois que eu conheci melhor a igreja, um pouco da história e tudo mais, mas também porque eu acho que a nossa igreja, e eu acredito que a fé, enfim, o relacionamento com Deus, é muito racional. O amor é racional, e com Ele não é diferente também, Ele é amor. Mas eu acho que a nossa religião é a mais racional. (Rubi)

Para Walsh (2003) e Pargament (2011) dentre as principais características definidoras da religião estaria a presença de um sistema organizado, crenças compartilhadas, aspectos institucionais, a presença de valores morais, crenças sobre Deus e o envolvimento em uma comunidade de fé. O que podemos observar nas definições apresentadas por Rubi e Guilherme sob as quais relataram compreender a religião a partir do seu potencial de identificação de uma comunidade de pertencimento e do seu aspecto relacional com Deus, ou seja, algo da esfera do transcendente.

Apesar da sua concepção relacional com a esfera do divino, aspecto valorizado e dedutivo do significado da palavra, o lado institucional, dogmático pode também gerar um efeito negativo, como podemos ver no discurso do Igor, que apresenta a religião como um **chavão**:

Vou falar o meu bom e como eu me reporto ao bom, que tem a ver com a minha relação, e não com religião. Eu tenho uma relação com Deus, que se dá durante a minha vida inteira e com a qual eu me sinto confortável, amparado, amado e não pretendo de maneira nenhuma me desligar disso. O termo religião vem exatamente do termo '*religare*', perfeito? Só que a palavra religião não é uma palavra que eu acho que cai bem no nosso tempo, portanto eu não gosto de usá-la. (...) porque é muito ligada aos movimentos pentecostais e cristãos em geral. E eu acho que o uso dos chavões não seria uma coisa boa. Eu procuro sair deles. (Igor)

Sendo assim, como podemos observar, a religião é concebida como uma forma de relacionar-se com Deus capaz de distinguir o grupo de pertencimento. Entretanto, essa religião pode ser mais ou menos conectada a aspectos normativos e institucionais.

1.2 Como já foi apresentado, não é a religião que deriva da religiosidade. É a partir de uma religião apresentada nos contextos culturais vividos que se torna possível a construção de uma religiosidade (PAIVA, 2000). Nesse sentido, foi possível observar entre os participantes que a **religiosidade** é concebida por eles de diferentes formas, em primeiro lugar, destacamos que, para alguns deles (Guilherme, Clara e Mateus) a religiosidade foi simplesmente apresentada como **relação com a religião** que se segue, “Religiosidade? É a minha relação com a religião que sigo. Nada mais.” (Guilherme) ou **como associado a denominações específicas** “Eu acho que muita gente associa à palavra religião, à denominação” (Mateus).

Contudo, mesmo associada à religião e seu aspecto institucional, já podemos vislumbrar outros significados, como a compreensão de uma religiosidade descolada dos moldes institucionais, “Mas, eu acho que, de fato, a religiosidade tem a ver com religião, o que para mim tem muito pouco a ver com a minha religiosidade, entendeu?” (Clara).

Sendo assim, apesar de compreendida como derivada, ou por sua relação com a religião, ocorreram manifestações de significados de religiosidade com pouca vinculação com aspectos de uma religião específica, “mas que por outro lado eu acho que num sentido puro assim da palavra significa... tem a ver com religião também, que no meu caso a minha religiosidade tem muito pouco a ver com a igreja, com a religião com o nome de uma religião (...)” (Clara).

Para Clara, essa religiosidade vinculada a uma religião pouco a representaria, ao contrário da compreensão da **religiosidade como prática de manutenção da vida espiritual**, “a religiosidade tem esses dois aspectos, o quê que você de fato faz, qual é o seu dia-a-dia, qual é a sua manutenção com as questões espirituais (...)” (Clara), que é intermediada pela prática de um **relacionamento com Deus**, Sendo, portanto, apresentado como uma relação que “(...) é experimentada” (Clara):

Eu entendo como relacionamento com Deus (...) E a minha religiosidade ela é assim, tipo, tentar buscar a Deus na hora que eu acordo...Tipo desde fazer oração até ler, buscar aprender mesmo sobre a natureza assim, porque na verdade eu tenho essa busca em mim assim

em tudo o que eu faço, então eu penso “como que eu não vou ter isso, né, com as coisas de Deus, se eu entendo o universo da forma como eu entendo” (Clara).

Compreendida a partir de **caráter positivo**, a religiosidade foi apresentada como um modo ou um **conceito de vida**,

(...) você ter uma crença que, em que você sustenta sua fé, que a partir daquilo você adquire novos princípios de vida, novos conceitos, é uma forma de viver, é uma forma diferente de viver, uma nova perspectiva de mundo, é algo que você defende, é uma... vamos dizer assim... é um conceito de vida que você defende (Maria).

Em contraste, no seu aspecto institucional, podemos observar, **a religiosidade como prática normativa**, sendo descrita como um conjunto de conceitos “ Não sei se eu estou certa, mas eu penso que a religiosidade tem mais a ver com conceitos. –**O que você chama de conceitos?** Com os princípios, com as leis com as regras” (Maria). O que indica princípios, de leis e regras, costumes ou roteiros institucionais que delimitariam a prática possível que os distinguiriam.

Ah, assim, eu acho que são práticas, costumes, é.... eu não gosto desses termos. Para mim, isso me lembra muita coisa de tradicionalismo, rotina, falando da nossa igreja assim especificamente, de regras, de coisas assim, sabe? Umás sequências que nem sempre você está de acordo, mas você está lá. Tipo, gado quando está saindo de um pasto pro outro e tem que seguir a galera, entendeu? Porque você está ali no meio. Não que eu seja assim, tipo, hoje eu não sou mais, mas eu já tive esse momento, e eu acho que todo mundo tem. De “Ué, por que está todo mundo indo para lá? ”, entendeu? Então eu acho que foi pela pior parte da palavra, mas, é o que vem na minha cabeça e eu falei. (Rubi)

Sendo, portanto, nesse conjunto de significados que a **valoração negativa** aparece, no seu formato de um padrão inflexível a ser seguido:

Enfim, para mim, eu acho que vem.... Se eu for falar de hoje, atualmente, quando eu vou em um lugar e eu vejo tipo, principalmente jovens assim, sabe? (...)você vê que tipo, o que eles são ensinados. Às vezes eu vou em congresso que é maravilhoso, às vezes eu vou um que me dá desespero, de tipo, existe um padrão, você tem que ser isso, se

“você não for isso, Deus está longe de você. Então você tem que ser isso, você tem que seguir, tudo o que a gente está fazendo aqui você tem que seguir. E esse é o caminho da felicidade, esse é o caminho para Deus e tipo, me dá nojo. - **É aí que você vê a religiosidade negativa? Exatamente**” (Rubi).

Também surgiu uma significação negativa na **religiosidade como nomenclatura**, “Eu não gosto de religiosidade. Eu não gosto de falar sobre isso”, “Religiosidade tem a ver com nomenclatura. Para mim ser religioso é nomenclatura”. (Igor)

Ou seja, a religiosidade foi apresentada a partir da sua relação com a religião, que não é construída em um vácuo social de significados. Sendo assim, apesar de comumente ligada a aspectos institucionais, não podemos restringir a sua presença a essa compreensão social e alheia a aspectos individuais (PARGAMENT, 2011; ROEHLKEPARTAIN *et al*, 2006; PARGAMENT, 2005). Fora do escopo institucional religioso específico, foi apresentada como as práticas de manutenção da vida espiritual presentes no relacionamento com Deus e podendo ser influenciada por um dogma religioso.

Dessa forma podemos ver que a religiosidade, apesar de ser com frequência vinculada ao caráter social e de grupo (ZINNBAUER; PARGAMENT, 2005) também tem como característica a busca por questões de sentido da vida. A partir dessas perguntas sobre a busca de sentido da vida, o indivíduo acaba por posicionar-se reflexivamente, o que terminaria por possibilitar a construção de uma forma religiosa individual (AMATUZZI, 2001).

Entretanto, a partir de uma compreensão institucional religiosa baseada em práticas normativas, ou seja, conceitos, regras, lei que direcionariam a vida espiritual do indivíduo e sua manutenção, a religiosidade foi vista como negativa. Dentro desse contexto podemos observar de que os significados atribuídos a religiosidade estariam em consonância com as definições dualistas da religiosidade visto que, quando descrita em contraposição a espiritualidade, que seria positiva, a religiosidade é vista como institucionalizada, objetiva, baseada em crenças e rígidas em suas concepções (PARGAMENT, 2011; ROEHLKEPARTAIN *et al*, 2006; ZINNBAUER; PARGAMENT, 2005).

1.3 Dentre os significados atribuídos à **espiritualidade**, destacamos sua compreensão a partir do **aspecto relacional com Deus** “(...) é a relação que eu tenho com Deus” (Guilherme), como uma **relação com o transcendente** “(...) é a conexão que você tem com as coisas que não são desse mundo” (Clara), uma **ligação com o divino ou o eterno**, “Espiritualidade tem a ver com o eterno, né? Com fé, crer naquilo que não se vê, crer num Deus, no Deus do impossível, e isso vai além de nós, né? ”, “ tem a ver com a alma, né? Com fé, com o invisível” (Maria).

Em seguida, ressaltamos a compreensão apresentada da espiritualidade como **fora do escopo institucional** de uma religião e como possuidora de um **caráter indistinto**, visto que todo mundo tem:

Acho que é o Divino em nós, acho que todo mundo tem, independe da religião, independe de quem é, às vezes fala que nem acredita em Deus, mas, falando de arte especificamente, quando eu vejo um quadro maravilhoso, quando eu vejo uma música que às vezes não é Gospel, eu sinto Deus mais perto de mim, tipo, eu me sinto bem. É aí que eu vejo o Divino que mora nas pessoas. Espiritualidade eu acho que é uma coisa que nos conecta, mesmo se você é diferente de mim (Rubi)

Em seu **caráter intuitivo**, por meio do qual proporcionaria a não conexão com uma religião, “ a espiritualidade tem muito a ver com uma coisa intuitiva, muito mais do que com você de fato se conectar à alguma forma, alguma coisa, algum método de Deus, entendeu? ” (Clara).

Por fim, a espiritualidade foi descrita como um comportamento religioso voltada para **práticas ligadas a energias**. “ Espiritualidade eu também tenho dois pontos de vista a respeito da palavra. O mais genérico que tem a ver com como as pessoas aplicam o termo, que geralmente é ligado a energias. E é como eu vejo, “ ah, você tem que espiritualizar” etc. Eu também não gosto” (Igor).

Com isso, observamos que assim como em Walsh (2003) e Pargament (2011) que entendem a espiritualidade a partir da sua relação com o transcendente ou o divino, a espiritualidade foi apresentada dentro da compreensão de relacionamento com Deus que pode ou não estar inserida no contexto de uma religião formal, visto que possui um caráter indistinto, ou seja, todos a possuem e intuitivo.

1.4 Quando descritas de forma conjunta, a religiosidade tende a ser representada a partir de suas características institucionais, como uma forma, enquanto a espiritualidade, como algo mais individual em sua relação com o mundo metafísico. “(...) como se fosse o governo e a ética. O governo seria a religiosidade e a ética seria a espiritualidade. (...) Aí a religiosidade é como eu me relaciono com os outros numa sociedade, e a espiritualidade é como eu me relaciono com Deus. ” (Guilherme), ou ainda, “ (...)A religiosidade é uma coisa mais horizontal e a espiritualidade mais vertical. ” (Guilherme), “A religiosidade com o concreto e a espiritualidade com o invisível. ” (Maria).

Por um lado, a espiritualidade foi descrita como não tendo relação com a prática, “Então, a espiritualidade para mim, ela não tem a ver com a prática, não necessariamente você vai praticar a sua espiritualidade. ” (Clara), por outro, a compreensão da religiosidade a partir da concepção de algo que se pratica, tornaria possível uma autodescrição dentro do universo religioso como estritamente espiritual, sem religiosidade. Ser espiritual sem ser religioso.

Eu acho que é isso mesmo, tipo eu me considero uma pessoa religiosa nas épocas em que eu estou tendo contato e buscando ter contato com aquilo todos os dias, sabe? E não me considero uma pessoa religiosa quando eu não estou. Quando eu não estou eu não me considero uma pessoa religiosa, eventualmente me considero uma pessoa espiritual, mas assim, uma espiritualidade, mas não me considero uma pessoa religiosa (Clara).

Entretanto, a prática da religiosidade tornaria possível o fortalecimento da espiritualidade, sendo, portanto, uma relação recíproca.

Por muitas vezes que eu me afastei, eu perdi a minha religiosidade, mas eu nunca deixei de ter a minha espiritualidade. Eu nunca deixei de acreditar, eu nunca deixei de ter fé, eu nunca deixei de orar, mas eu estava espiritualmente fraco, e por conta disso eu não tinha mais a minha religiosidade porque eu não buscava, né, esse contato diário, esse algo mais concreto, eu não buscava mais isso. E hoje eu consigo aliar as duas coisas, mas muitas vezes nós podemos transparecer ter religiosidade, mas podemos não ter a espiritualidade (Maria).

Ou ainda, no meio institucional, estar vinculado as práticas religiosas, mas ainda assim considerar-se espiritualmente fraco. Ser religioso sem ser espiritual. “ Eu estava

frequentando, eu estava guardando o sábado, mas eu estava religiosamente vivendo as doutrinas, mas espiritualmente eu estava muito fraca, e eu precisava me recompor espiritualmente.” (Maria).

Religiosidade e espiritualidade são então apresentadas como aliadas, que podem funcionar de forma recíproca e que necessitam de equilíbrio entre si, bem como, do que o contexto social espera, sendo um processo de construção e reconstrução influenciado por aspectos individuais e coletivos.

Eu vou falar de hoje em dia, dando um exemplo talvez, acho que isso acontece com todo mundo, mas hoje eu lido com muito pastor e tal, essa galera. E tem pastores que eu consigo me aproximar mais, que já tenho uma amizade, que você vê um pouco disso, da religiosidade e da espiritualidade, né. É muito difícil você ter esse equilíbrio de... Como eu posso dizer? De não ser uma coisa diferente em cada um deles, entendeu? Porque, por exemplo, quando eu chego para cantar no culto, as pessoas querem que eu seja, enfim, elas querem que eu seja, né? Elas querem. E às vezes quando você sai um pouco disso, às vezes você quer ser um pouco mais espiritual, ou às vezes você traz um pouco mais de religiosidade, e dá um ê... Eu acho que as pessoas... na igreja eu vejo isso, ou são muito de um ou são muito de outro, e aqueles que estão buscando equilíbrio estão apanhando porquê... eu acho que na nossa igreja... numa instituição, não tem como não ter um pouco dos dois, não dá para ser um só, né, porque é muita gente também, enfim, precisa um pouco disso, da religiosidade e eu concordo com isso (Rubi).

Portanto, foi possível observar nos significados atribuídos a espiritualidade e religiosidade por esses adultos de que ainda que esses conceitos sejam apresentados de forma segmentada é possível evidenciar uma relação entre os dois. Um fator que une os dois conceitos é a atribuição a eles da dimensão relacional com o transcendente. Dentro desse universo portanto de construções possíveis de significado frisamos a concepção de que ambos são construções culturais.

O que observamos entre esses indivíduos, caracterizados por uma mesma religião é de que a religiosidade é vista como a prática de normas ou a prática de manutenção da vida espiritual, podendo ou não seguir padrões pré-formatados de como a vida espiritual deve ocorrer. Pode estar presente a despeito da “ausência” da espiritualidade, aqui vista como uma relação direta com Deus.

Essa complexidade do equilíbrio entre religiosidade e espiritualidade confirma a complexidade dos construtos que são influenciados por aspectos multidimensionais que podem se relacionar com fatores biológicos, afetivos, cognitivos, relacionais (família, comunidade), a personalidade do indivíduo, sua identidade entre outros (ZINNBAUER; PARGAMENT, 2005).

Torna-se então relevante a descrição desse comportamento religioso a partir da lente do “domínio do sagrado” proposto por Pargament (2011). Dentro desta perspectiva a função mais essencial da religião seria a presença do desejo de nos relacionarmos com o sagrado. Munidos desse ensejo, é religioso aquele que inclui a esfera do sagrado como parte dos seus valores bem como no processo de construção, manutenção e mudança dos mesmos. A despeito das suas características específicas, ambas, a espiritualidade e religiosidade passam a ser compreendidas como ingredientes que preenchem o processo espiritual.

2. A transmissão de valores espirituais: a família, comunidade religiosa e conviver com o diferente.

2.1 A **família** foi apresentada como principal campo de transmissão da religiosidade e da espiritualidade (Igor, Guilherme, Mateus, Rubi e Maria) a partir das suas influências diretas por intermédio da convivência nuclear familiar, “Bom, na verdade eu conheci através da minha família, né. Eu cresci num lar adventista.” (Rubi),

Mas meus pais tinham um fator com certeza predominante e fundamental para a minha religiosidade e espiritualidade. Lógico que espiritualidade é uma coisa mais vertical, mas se não fosse por causa dos meus pais eu acho que meu... não sei o que seria de mim hoje se eles tivessem me largado: “olha filho”... Quando eu tivesse dez anos de idade e tivesse uma conversa comigo assim: “escolhe a religião que você quer”. Não sei como seria. Provavelmente eu teria escolhido a mesma, porque é o que eu te falei, eu nunca tive essa dúvida. Nunca tive... nunca passou pela minha cabeça “será que eu estou no lugar certo? Sempre tive essa certeza, não sei se isso é bom ou ruim, mas eu sempre tive essa convicção (Guilherme).

A religião foi então apresentada como um traço **intergeracional** da história familiar. “Eu conheci Deus, o sagrado, desde pequeno, porque eu sou filho de pais adventistas. E terceira geração de adventistas na verdade (...).” (Guilherme), “Bom, eu nasci numa família cristã já de 3ª ou 4ª geração. Acho que 3ª, acho que minha avó não nasceu em um lar cristão, mas se tornou cristã ainda criança.” (Mateus).

Ressaltamos de que dentro da convivência familiar o **exemplo** foi apresentado como significativo na transmissão da religiosidade e espiritualidade “Porque eu via meus pais sempre orando, a gente sempre fez culto em casa, culto de pôr-do-sol, então eu acho que assim... Ao ver meus pais fazendo isso em casa eu vi que meus pais acreditavam naquilo mesmo, e eu tomei isso para a minha vida como verdade.” (Guilherme). Sendo que a coerência entre o praticado em casa e na comunidade religiosa foi colocada como importante, “Se meus pais não fossem... se fossem uma coisa em casa e uma coisa na igreja eu acho que eu não teria essa convicção que eu tenho hoje.” (Guilherme).

As **regras verbais** explícitas ou não de poder/ não poder transmitida pela família também foram colocadas como forma de transmissão desses valores.

Então eu meio que nasci já retendo informações a respeito de Deus, a respeito de Jesus, a respeito do que significa guardar o sábado, a respeito do assim, do que é certo e errado, entendeu? É sempre muito preto no branco, muita coisa, eu não sei se eu vou tão longe assim dizer que é um esquema muito fundamentalista assim, sabe? Mas era tudo muito preto no branco, isso daqui pode, isso não pode. Não pode assistir tal desenho mas pode assistir tal desenho, entendeu? Não pode ouvir tal música no sábado mas pode ouvir tal música no sábado. Então a minha primeira compre... se for parar para pensar, a minha primeira compreensão de Deus era muito baseada no que era certo e errado. “ (M, 33); “Transmitidos para mim? O preto no branco era Você não pode ligar a TV no sábado para assistir desenho. Você não pode comer carne de porco. Você não pode beber café, entendeu? **-Entendi. Era explícito!** Eram normas explícitas... **-verbais**. Exatamente.” (Mateus)

Também a **música e a arte** apresentadas **nos momentos familiares** em casa surgiram especificamente como capazes de transmitir espiritualidade,

E eu acho que de espiritualidade, para mim, como eu sempre tive essa conexão forte com arte, com música, eu acho que é quando meu pai ensaiava em casa, que o momento de sexta-feira no pôr-do-sol, né, que daí eu já achava incrível assim, porque (...) tem essa coisa bonita do

orgânico, do natural, de a cappella e tal. Eu já tinha um pouco dessa conexão com o simples, que não é simples, é difícil pra caramba, mas eu acho que da coisa pura mesmo assim de como fazer. Eu acho que ali para mim talvez tenha sido o primeiro momento (Rubi).

A família apareceu como capaz de transmitir valores espirituais mesmo em situações em que a religião não fazia parte da história familiar através do **exemplo e da convivência**:

Foi há 7 anos com o meu irmão, ele... O meu irmão mais novo, na verdade, ele conheceu o pastor que dava aula para ele na época, e ele se interessou pelo modo de vida, pelo modo de vida alimentar, pelas doutrinas e ele começou a fazer estudo bíblico. E aí ele levou o meu irmão mais velho e automaticamente os dois gostaram muito, começaram a frequentar e começaram a me levar. E eu comecei com eles, desde pequena. (Maria)

Meus pais eles foram... Eles tiveram uma reluta a princípio, né, porque na época a gente ainda tinha o mercado e meus irmãos trabalhavam aos sábados, então chegava no sábado e eles não queriam mais trabalhar. Meu pai achava isso um absurdo, sabe? Que religião é essa de vagabundo que não quer trabalhar de sábado? Daí chegava no sábado e meu pai queria acordar os dois e ninguém ia, e nossa, meu pai a princípio não gostava nada, mas, aos poucos ele foi observando, foi gostando, começou a comprar livros, começou a ler os livros, decidiu fazer estudo, e por fim se batizou, e minha mãe (Maria).

A família é um dos contextos com os quais o sagrado pode ser descoberto, é conservado e fica sujeito a transformações (PARGAMENT, 2011). Sendo assim, uma vez que a construção dos nossos sistemas de valores parte das possibilidades como a natureza, a cultura e a sociedade (ARAÚJO, 2007) é compreensível de que a família seja privilegiada como um espaço de transmissão de valores. Esses referenciais são passados e renovados de geração em geração.

Em acordo com esses pressupostos, na presente pesquisa foi possível notar de que a família é apresentada como participante no processo de transmissão dos valores espirituais podendo ainda ter um caráter intergeracional. Dessa forma, muitos dos sujeitos referiram de que o contexto religioso específico era um traço da história da família, passado intergeracionalmente. Pargament (2011) afirma de que o encontro com o divino não se dá exclusivamente durante a infância, fato que podemos observar no relato de uma das participantes visto que, apesar da ausência da religião como um aspecto

intergeracional, a partir da sua família (seus irmãos) a transmissão desses valores espirituais foi proporcionada mediante o exemplo e convivência.

Enquanto isso, entre os participantes que declararam ser de famílias religiosas desde a infância, o processo pelo qual eles indicaram como inicialmente capaz de apresentar os aspectos religiosos foram as regras explícitas e o exemplo. Na convivência familiar a música e a arte também foram apresentadas como capazes de transmitir espiritualidade. De acordo com Lisboa, Féres-Carneiro e Jablonski (2007) os valores e rituais transmitido intergeracionalmente possuem potencial de chegar a condição de estruturante da cultura familiar e como mantenedor dos vínculos afetivos. Dessa forma, os hábitos e rituais familiares, como por exemplo a música e a arte tornam-se ferramentas possíveis de transmissão de valores familiares.

2.2 A **comunidade religiosa** ou **instituição religiosa** também foi descrita como agente de transmissão a partir de práticas sociais como frequências a cultos e envolvimento em atividades da instituição em um primeiro momento mediado pela família.

A religiosidade foi transmitida pelo contato semanal, todo final de semana estando na igreja com os meus pais e aí quando eu comecei a ficar mais adulto ou menos criança eu comecei a me envolver com mais coisas da igreja, cantar em coral, cuidar de som, me envolver mais nas atividades da igreja, e isso foi aumentando a minha religiosidade. Minha espiritualidade por consequência foi aumentando também, porque eu tive que ir criando (Guilherme).

As diferentes instituições, a saber, igreja, instituições de ensino da filosofia denominacional são apresentadas como capazes de apresentar **os rituais**.

Estudei no internato três anos. Eu vivia dentro do contexto que podia fazer sentido ou não para mim, e naquele momento fez, e continua fazendo. Se você vai à igreja todo sábado você tem uma relação com aquela casa de adoração. O entendimento do sagrado, o entendimento ritualístico (Igor).

A igreja proporcionaria a produção de um **feed de informações** constante de conteúdo religioso e espiritual,

Contato de feed assim, de ser alimentada com aquilo. Por exemplo, assim, eu constantemente fui à igreja todos os sábados, entendeu? Eu constantemente tive uma família religiosa e que tipo, que faziam os cultos, entendeu? Eu estava em um colégio que fazia cultos etc., entendeu? Então assim, a alimentação religiosa, ela sempre foi a mesma, o contato sempre foi mesmo, a questão é como eu me relacionava com aquilo em diferentes momentos, entendeu? (Clara).

É difícil porque cada sermão que você escuta e tal, aquilo vai sedimentando, aquilo vai sendo um tijolinho ali também, entendeu? (Clara).

Entretanto apesar de ser apresentada a influência e a capacidade de transmitir valores espirituais a partir das instituições, também surgiu a possibilidade de uma fé não institucional, mesmo que haja relação com aspectos ou pessoas que fazem parte desse corpo institucional:

Não é institucional a minha... minha fé não é institucionalizada. Eu tive bons pastores na minha vida como um bom adventista, lá no Instituto de ensino adventista X e tive em São Paulo também bons pastores, tive o último que foi o pastor X, um puta de um amigo, quem continua hoje o meu pastor é (...), e eu tive experiências muito boas na igreja depois da idade adulta também, só que não. Só que não é institucional. (Igor)

Ademais, foi possível observar de que mesmo que não seja creditada diretamente às instituições religiosas na construção da fé ou dos valores espirituais, é reconhecida a influência destes no transcorrer do desenvolvimento “É difícil porque cada sermão que você escuta e tal, aquilo vai sedimentando, aquilo vai sendo um tijolinho ali também, entendeu? ” (Clara)

Um aspecto da transmissão interligou o espaço familiar e a instituição, **a importância da coerência das práticas no ambiente da convivência familiar e no espaço de convivência institucional**

O que adianta meu pai pregar, meu pai falar para mim sobre amor, sobre respeito, sei lá o que, coisas que a igreja prega se ele não tivesse esse amor, esse respeito pela minha mãe, por exemplo. Eu visse a relação dos meus pais, por exemplo. Eu não acreditaria, entendeu? Acho que é a mesma coisa que funciona com filhos de pastores assim, que eles veem muito os pastores pregando, falando sobre assuntos, sobre

respeito, sobre sei lá o que, só que em casa ele confronta que a realidade é diferente então eles acabam meio que revoltando e saindo da igreja. Isso acontece com filhos de pastor. Eu graças a Deus não tive esse gap, não tive esse choque de realidade do que... a teoria e prática. Sempre a teoria e a prática com relação à família, sobre a questão de religião e espiritualidade foi sempre coerente (G, 32).

Em continuação, a igreja proporcionaria encontros com o sagrado por intermédio da música e da Bíblia. Dessa forma, os mesmos são concebidos como capazes de transmitir a mensagem de forma primária, sem necessariamente precisar da intermediação da instituição religiosa,

Não, mas eu aprendi muito na igreja também. Com música, música. Música do Leo, a de Abraão, como que é aquela música? - **Moriá?** Monte Moriá. O entendimento profundo que eu tenho a respeito da relação, eu sempre tive de Abraão e Isaque, e Isaque significa sorriso, e eu quero que esse seja o nome do meu filho, que é com “I” também. Eu fiz a promessa, e a história de Abraão e o paralelo entre Abraão e Deus e Jesus etc., é uma coisa que me pega, entendeu? Tem a ver com um ensinamento que é da Bíblia, mas eu tenho acesso à fonte. Eu não preciso passar pela igreja.” (Igor)

Ao falarmos de comunidade religiosa, impreterivelmente nos referimos a uma tradição religiosa, ou seja, uma religião. Como já vimos anteriormente, esta é caracterizada por um conjunto de crenças sobre Deus, valores morais e o envolvimento social em comunidade. Com isso, por intermédio da convivência e socialização a mesma proporciona o compartilhamento de um dogma, oferece padrões e prescrições de comportamentos para a família e o indivíduo (WALSH, 2003; PARGAMENT, 2011). A religião tenta organizar e compreender o fenômeno espiritual por intermédio de interpretações com palavras, conceitos e rituais que proporcionariam diretrizes morais para a comunidade religiosa (CAPRA; LUISI, 2014). Dentre as suas características, é por intermédio da convivência social em comunidade e familiar que os valores espirituais podem ser reforçados e mantidos (PARGAMENT, 2011).

Com isso, torna-se compreensível e esperado de que a comunidade religiosa seja um dos agentes de transmissão, uma vez que proporciona ou recomenda práticas sociais como frequência aos cultos, envolvimento em grupos ou atividades institucionais. Importante ressaltar de que dentre as instituições religiosas, sua importância não foi

vinculada somente à igreja, tendo as instituições de ensino de filosofia denominacional também apresentadas como capazes de apresentar os rituais próprios da religião.

Essas diferentes instituições seriam capazes de produzir um *feed* constante de informações religiosas e espirituais. Contudo, apesar de proporcionarem possibilidades de encontros com o sagrado nem sempre ela é colocada como imprescindível para a construção e manutenção da fé. Essa possibilidade evidencia o que Pargament (2011) apresenta de que a nossa relação com o sagrado pode assumir diferentes formas, podendo ou não estar vinculadas a formatos tradicionais de religião.

Por fim, uma vez que os fatores externos, aqui considerados como o ambiente familiar e a comunidade religiosa, não podem ser considerados de forma descontextualizada e isolada, entendemos cada um desses aspectos como relacionados. O que pode ser visto a partir da relação da família com as instituições por intermédio da coerência entre os dois espaços nos comportamentos adotados.

2.3 Fora do convívio familiar ou institucional, a **convivência com o diferente** também foi apresentada como capaz de transmitir espiritualidade e religiosidade, uma vez que confrontados com religiosidades e espiritualidades diferentes tornou-se possível pensar sobre as suas crenças, “ Mas assim, que eu tomei consciência assim de quão sólida era a minha crença ou etc., teve a ver com conviver com o diferente” (Clara).

Sendo assim, por intermédio do convívio com pessoas **com diferentes concepções de sagrado, um espaço de troca** que torna possível a reflexão sobre os seus valores religiosos e espirituais:

Porque eu percebi que independente da minha vivencia religiosa, “n” pessoas que não tiveram vivencia religiosa pela família e tal, nossa, elas têm uma super espiritualidade, entendeu? (...)... isso é um exemplo de o que me fez diferenciar uma coisa da outra. Mas isso é um conceito meu, ninguém nunca me apresentou ele, entendeu? Mas eu percebi isso na prática assim, principalmente eu acho que conviver com pessoas assim, por exemplo, eu me lembro a primeira vez que eu me dei conta que alguém que eu conhecia ou que era muito próxima a mim era da umbanda. Era uma grande amiga minha que eu amava assim, eu falo amava porque hoje em dia eu não tenho mais contato com ela assim, sabe? E não sei exatamente se ela é uma boa pessoa ou não por conta disso, mais por n questões da vida assim. Mas eu amava muito ela assim, daí ela foi uma coisa que veio assim numa conversa, foi um almoço num bar assim, tipo eu não estava esperando aquilo, nossa, eu lembro como aquilo me chocou assim, e depois daquilo eu também

descobri que uma outra grande amiga minha era... ela só estava afastada, mas a religião dela era considerava da umbanda. E eu conversei bastante com elas assim, sobre isso, em outros momentos, etc. Então assim, eu percebi que essa questão da espiritualidade de uma pessoa ela está totalmente não relacionada com a religiosidade, até porque, tipo, elas entendiam o mundo daquela forma. A Patricia até sempre teve essa parada da religiosidade, mas já a Renata não, entendeu? Assim, ela via as coisas, entendia o mundo dessa maneira, tinha muita relação com.... ou seja, ela não achava que ela tipo, sei lá, veio do macaco, não está aqui por nenhuma razão, não. Tipo, ela é uma pessoa que tinha assim aquela questão de uma força maior que estava presente em tudo o que ela fazia. Entendeu? Então ela tinha uma espiritualidade, mas não necessariamente uma religiosidade assim. E acho que foi o contato com tão diferentes pessoas que me fez perceber isso assim, com uma coisa meio plural e ela pode se manifestar de diversas maneiras, entendeu? (Clara).

A arte/**música** e a natureza também são apresentadas como possibilidades fora do da realidade institucional ou familiar capazes de transmitir conteúdo religioso/ espiritual,

Só que é obvio que você vai tomando sacolejadas durante a vida com coisas artísticas ou com uma música, quando você tem uma sacada lá que você se emociona. Esses dias eu estava na praia, na hora do banho, olhando para cima, e eu tive uma... como é que chama mesmo quando você...- **Uma epifania? Um insight?** Uma epifania a respeito de Deus e a manifestação dele no silêncio (Igor).

Para Pargament (2011) o domínio do sagrado não é exclusivo das pessoas religiosas, o que pode ser observado no discurso dos participantes que descrevem para além do escopo familiar e institucional, a convivência com outras pessoas com crenças diversas, que proporciona uma reflexão e reafirmação das próprias crenças, bem como o acesso direto a fontes primárias como a Bíblia, música e a natureza.

3. O “sagrado”: relacionamento com Deus e o processo de desenvolvimento espiritual

No transcorrer das entrevistas foi possível notar a recorrência da compreensão da vida religiosa ou espiritual como uma relação com Deus. Esse aspecto relacional surgiu

como **alicerce na constituição do sagrado** e como mais importante e/ou **superior do que os aspectos normativos tradicionais da religião**.

(...) E eu vi que realmente o que importava era o meu relacionamento com Deus, de eu estar tranquilo, a minha consciência com Deus, não com os outros. Mas consequentemente eu estava fazendo o que... achando o que Deus queria, eu estava me enquadrando no contexto religioso da igreja. Porque a Igreja Adventista para mim é a que mais segue assim, os padrões bíblicos e tudo mais. (Guilherme)

Além disso, esse relacionamento foi apresentado como dotado de um **caráter positivo, duradouro e individual** da vida espiritual/religiosa do indivíduo em detrimento da religião institucional.

Eu vou falar as duas coisas. Vou falar o meu bom e como eu me reporto ao bom, que tem a ver com a minha relação, e não com religião. Eu tenho uma relação com Deus... que se dá durante a minha vida inteira e com a qual eu me sinto confortável, amparado, amado, e não pretendo de maneira nenhuma me desligar disso. (Igor)

Por Deus ser compreendido como algo abstrato, relacionar-se com Ele ganha uma dimensão muito importante. Esse relacionamento conteria aspectos, ou práticas diárias, como por exemplo a leitura diária da Bíblia, mas sem se restringir a esse aspecto. Ou seja, “esquemas diários, porque muita gente julga um relacionamento assim, tipo “ah, beleza, eu vou sentar aqui, ler três capítulos da Bíblia e *call it a day*”, entendeu? Eu não acho que é isso, acho que isso faz parte, entendeu? (Mateus)

A **Bíblia**, ou “palavra de Deus”, foi apresentada como **instrumento de aprendizagem dos princípios** na construção desse relacionamento com Deus em contraposição as orientações normativas, preto no branco, transmitidos durante a infância:

Mas eu acho que como eu vivo é uma forma de relacionamento, entendeu? Dentro dos princípios que eu aprendo na palavra dele, tipo assim não o preto no branco que eu aprendi quando eu era pequeno, entendeu? Porque beleza eu posso não está ligado com Deus e tipo assim eu posso ter os princípios, mas não quer dizer que eu tenho um relacionamento com Ele, entendeu? (Mateus)

Outro aspecto da relação com Deus, desse processo de conhecê-lo, foi a percepção dos **relacionamentos com outras pessoas como manifestações de Deus**. “Então assim Deus, eu acredito que ele se manifesta através de muitas formas inclusive através das pessoas que ele coloca na minha vida, entendeu? Então tipo assim, por isso que digo que você nunca para de conhecer Deus.” (Mateus).

O relacionamento com Deus também foi capaz de **auxiliar em situações cotidianas**:

Eu acho que na época em que faltava tipo assim o assunto do meu CD estava muito nebuloso, tipo o que vai ser o que não vai ser. Porque tipo assim quando parecia que ia dar certo aí “desdava”, entendeu? Então assim nessa época tipo assim entreguei pra ele e falei ó: se o Senhor permitiu que as coisas andassem até aqui é porque eu sei que tem um propósito pra isso, então eu vou descansar (Mateus).

Com isso, por intermédio desse relacionamento foi observada uma confiança na sua condução de situações da vida que revelam a continuidade do conhecer a Deus e de que Deus está ao encontro dos seus filhos, “ (...) aí eu vejo como Deus tem conduzido, então são encontros assim x marcantes que eu vejo que tipo assim, que tem muito Dele pra encontrar ainda, mas tipo assim aquele negócio que Ele está sempre ao meu encontro quando eu quiser encontrar com ele, entendeu? ”. (Mateus)

Conhecer a Deus e se relacionar com Ele também é identificado como capaz de gerar **autoconhecimento e aceitação da sua identidade**:

Quanto mais eu conheço Deus mais eu me conheço também. Eu penso assim. Quanto mais eu me aprofundo dele mais eu me aprofundo em mim, e mais eu sou quem eu deveria ser. Eu não gosto desse discurso tipo, “eu não quero ser mais eu”, eu quero ser eu sim, Deus que me fez. Eu quero mais é ser eu, diferente de todo mundo, e eu acho que cada um tem a sua singularidade e é assim que Deus nos fez. (Rubi)

Por fim relacionar-se com Deus foi apresentado como uma forma de lidar com a expectativa dos outros com relação as execuções ou não das práticas normativas

religiosas, além de ser apresentado como uma ação de responsabilidade do indivíduo também,

então, para mim, hoje, o meu equilíbrio é todo dia, tipo assim, eu preciso começar o dia com Deus, eu preciso, de algum jeito, não no padrão que se você escrever isso ela vai pensar “ela acorda, ela vai lá e abre a Bíblia”, não, nada contra. - **Só existe essa forma.** É, entendeu? Eu preciso estar em paz com Deus, e comigo também. Estando em paz com Ele também inevitavelmente eu fico em paz comigo, mas estar bem resolvida com tudo assim, sabe? Porque eu acho que as pessoas precisam ter um pouco de responsabilidade, sabe? As pessoas acham que ter um relacionamento com Deus é deixar tudo nas costas Dele, não (Rubi).

Apesar das possíveis imposições sobre as formas de relacionar-se com Deus, o aspecto individual é apresentado como importante na construção desse relacionamento. O sujeito de forma ativa negocia suas práticas religiosas sem perder sua **individualidade**:

Então vamos supor, se eu estou num ambiente completamente de religiosidade mas eu fui convidada para estar lá, tipo, eu tenho que respeitar, eu estou na casa das pessoas, entendeu? Isso não quer dizer que eu concordo. Vou tentar de uma maneira, se for possível, deixar a minha mensagem que muitas vezes é só com a música, entendeu? Mas eu acho que de algum jeito eu acabo deixando alguma coisa ali. Para alguém vai fazer sentido. Eu tento respeitar. Agora, quando eu estou no meu universo, na minha casa, é do meu jeito, da forma como eu acho que... como eu entendo Deus. Por isso também foi muito importante eu ter o meu canto - **O “meu canto” você fala é ter saído de casa?** É ... porque isso está reforçando cada vez mais... Cada um tem a sua maneira de se relacionar com Deus. Então não adianta, não existe um padrão apesar de a igreja querer trazer esse padrão, né, tipo... Então, hoje para mim, eu gosto daquele, até esqueci onde está esse verso, mas que fala que onde está o Espírito ali existe a liberdade, né? Onde o Espírito de Deus está existe a liberdade. E eu acredito nisso. Muito, muito (Rubi).

Utilizaremos aqui a concepção de Pargament (2011) sobre o sagrado, para este, munidos por uma vontade de se relacionar com a dimensão transcendente uma das principais funções desse domínio seria o de organizar os significados atribuídos a Deus.

Dessa forma, como podemos observar dentre os participantes da pesquisa, ao aspecto relacional com Deus foi atribuída a função de base na constituição do sagrado, sendo este de caráter positivo e por vezes de modo superior aos aspectos normativos

tradicionais da religião. É preciso que eu considere o transcendente, o divino na minha vida para que eu possa me relacionar com este.

Por intermédio desse centro, composto por tais significados existiria a possibilidade de ressignificar as dificuldades do cotidiano possibilitando auxílio.

No que concerne ao que poderia ser sagrado, para Pargament (2011) existiriam três classes de objetos sagrados, dentre estes destacamos o “self” e o “relacional”. Sobre o primeiro, uma vez que o “self” é visto como a manifestação do divino, conhecer e se relacionar com Deus seria capaz de proporcionar um autoconhecimento e identidade. Em seguida observamos que é por intermédio dos relacionamentos que seríamos capazes de experimentar um encontro com o divino. Sendo assim, para além das práticas normativas institucionais, outra forma descrita como capaz de proporcionar a experimentação do relacionamento com Deus foi por intermédio das pessoas.

A Bíblia, aqui, foi articulada como fonte primária, capaz de proporcionar acesso e aprendizagem dos princípios da vida religiosa e espiritual na constituição desse relacionamento. Recordamos a representação de Heschel (1987 *apud* PARGAMENT, 2011) da Bíblia como um instrumento pelo qual o homem busca a Deus bem como um livro que apresenta a Deus em busca do homem. Portanto, nesse processo de construção do domínio do sagrado podemos observar, a despeito do movimento realizado pelas divindades, a presença de um sujeito coativo e responsável por sua formação e manutenção da vida espiritual.

Em continuação, partiremos do pressuposto de Paiva (2000), entendendo que o comportamento religioso, portando dentro do domínio do sagrado (PARGAMENT, 2011), é um comportamento essencialmente humano, construído pela interação de aspectos psíquicos individuais e co-determinado pelos aspectos sociais e culturais. Sendo assim, sua compreensão está sujeita aos processos de desenvolvimento e por si só, sofre mudanças.

O desenvolvimento humano, inserido em um contexto religioso familiar e social, passa a ser preenchido por significados, rituais e sistema de valores morais religiosos (WALSH, 2012; CAMBUY; AMATUZZI; ANTUNES, 2006; BRUSCAGIN, 2004; BAILEY, 2002).

Dessa forma, torna-se compreensível que o desenvolvimento espiritual/religioso tenha sido apresentado pelos participantes a partir de uma perspectiva processual. Portanto, dentro do contexto da transmissão dos valores espirituais em suas famílias de origem, bem como das escolhas feitas pelos sujeitos diante do que lhes foi transmitido sobre o sagrado, destacamos os significados atribuídos ao desenvolvimento espiritual, compreendido dentro de um relacionamento com Deus como um processo.

Nesse contexto a infância foi apresentada como uma fase do desenvolvimento humano e espiritual no qual são apresentadas **regras explícitas ou não** de “pode ou não pode” que poderiam perdurar até a idade adulta, “(...), mas pelo menos na minha infância, juventude assim, é muito pode/ não pode, né. E a igreja hoje é meio... Já vivi isso como um “pode/ não pode”. E eu sempre via como “pode/ não pode”, então “não posso isso, posso aquilo”. (Guilherme)

A esse período, a saber, a infância, é atribuída a **ausência de questionamento** “... no começo é engraçado, né? Quando você é criança, você vai, você não questiona, né?” (Rubi), em contraposição ao da **adolescência no qual se questionaria tudo**:

Antigamente eu não pensava muito não. Tipo, sei lá se eu era criança ou adolescente. Criança você recebe e não questiona, e adolescente você questiona tudo, tipo, às vezes só também por birra, entendeu? Então eu acho que eu me percebia muito “ah, faço isso porque meu pai ou mãe faz; faço isso porque meus amigos fazem”, entendeu? (Rubi).

Durante a adolescência o **desenvolvimento do olhar crítico e da capacidade reflexiva** tornaria possível uma **fase de rebeldia** para com as imposições:

Só que eu acho que depois quando a minha família não foi ficando tão perfeitinha assim, e eu também fui crescendo e observando tudo isso e observando as coisas da igreja que você não olha né, até então, eu comecei a, tipo, não querer ir mais. Isso é uma fase que todo mundo tem na adolescência. E aí tipo, minha mãe e meu pai jogavam comigo, me obrigavam, ou então falavam “você não vai fazer isso de noite se você não for de manhã!”, então você acaba indo... Perde um pouco do... Ah, sei lá, uma fase rebelde que eu acho que todo mundo tem (Rubi).

Ressaltamos que, ainda que o encontro com o sagrado ocorresse durante a adolescência, foi descrito como capaz de ressignificar a vida e as relações,

Seu batismo foi com quantos anos? Foi com 14 anos. - **E dali em diante assim, do seu batismo em diante, num primeiro momento você diz que é automático, como que foi mudando a sua relação conforme você foi crescendo?** Ah, mudou muita coisa né. Mudou tudo depois que eu tive assim de eu olhar o mundo, de eu olhar as coisas em volta, a minha forma de tratar as pessoas, a minha forma de amar, a minha forma de compreender... Eu era muito espreitada, e de repente eu me tornei uma criança calma e todo mundo assim, me admirava porque eu era aquela menina calma, aquela menina doce. Os outros adolescentes que sempre estavam comigo... porque eu estudei em escola municipal, né, então era um terror. E todo mundo me respeitava demais assim, até quando eles falavam palavrão e de repente eles estavam perto de mim eles falavam “ah, desculpa, é você que está aqui”, então era um respeito muito grande que todo mundo tinha por mim, sabe? (Maria).

Nesse processo, **a comunidade religiosa ou a igreja, é apresentada como espaço importante de convivência prazerosa**, “Tipo, você vai na igreja... É gostoso crescer nesse ambiente. Tipo, meu pai era de quarteto e minha mãe cantava no coral, e era aquela típica família que passava o sábado na igreja, né. A família perfeitinha.” (Rubi) e de **assimilação desses valores** também:

(...) na igreja como eu sempre estive dentro da igreja, então eu sempre vi esse lado de religiosidade e aprendi a conviver com esses valores, primeiro por uma “imposição” dos meus pais, porque eu não tinha discernimento, quando eu era criança eu ia por causa deles, mas depois de um tempo eu já tive um momento que fiquei fora da igreja, mas depois eu assumi a religiosidade de volta... numa boa, porque para mim é o que condiz com a minha espiritualidade, pelo o que eu sou com Deus, minha relação com Deus para minha faz coerência... é coerente com o que eu sigo de religiosidade (Guilherme).

Conforme o tempo vai passando, o ato de **“amadurecer”** proporcionaria mudanças dentro desse processo, “(...) é claro que na medida que você vai vivendo e vai crescendo e vai amadurecendo, algumas coisas, algumas opiniões mudam, o que eu acho que é normal, né?” (Mateus). Como por exemplo **transitar entre as imposições de pode/não pode para uma escolha do sujeito**:

(...) fazer alguma coisa porque ama a Deus”, “só que daí eu fui desenvolvendo espiritualmente, e vi que não é questão de pode ou não pode. Eu vi que é questão de você fazer alguma coisa porque ama a Deus, ou você faz alguma coisa ou deixa de fazer algo por seu relacionamento com Deus, não porque os outros vão falar, entendeu? E essa realização foi o que aconteceu agora, foi mais tardar, foi em 2013 (Guilherme).

Para alguns dos participantes (Maria, Guilherme e Rubi) foram descritos **momentos de crise** identificados como “eu me distanciei totalmente de Deus” (Maria); “fora da igreja”, “do outro lado”, “quebrar rotina” (Guilherme), “sair da igreja” (Rubi).

Esse momento foi apresentado como um movimento de **experimentação** ou de **curiosidade** para além dos preceitos normativos apresentados pela religião:

Eu tipo meio que enterrei para explorar o que o mundo podia ter e o que sempre a religiosidade e a espiritualidade me disseram que eu não poderia, ou era maléfico para mim. E eu tinha muita curiosidade, lógico que não num nível explícito, era uma coisa acho que mais inconsciente, mas eu tinha essa vontade de saber o porquê as coisas eram do jeito que falavam dentro da igreja. E aí eu fui aprender empiricamente né, não pela experiência dos outros, tive que aprender por mim mesmo que estar fora da igreja e dos caminhos de Deus faz mal (Guilherme).

Entretanto, esse momento de crise e de afastamento **não significou impreterivelmente a negação das crenças:**

Eu sempre tive consciência que eu estava fazendo alguma coisa que não era condizente com a minha religiosidade e com a espiritualidade. Só que por algum motivo, enfim, estava entorpecido e isso... eu não deixava aquilo florescer. (Guilherme)

(...) eu resolvi experimentar. (Tinha vinte anos). Mesmo sabendo que era errado. Eu tinha noção de que o que eu estava fazendo era errado. Mas eu falei “a cara, isso não... acho que vale a pena eu passar por isso para ver como que é do outro lado. (Guilherme)

Doravante a curiosidade e o experimentar estariam em contraposição a uma passividade da fase de imposição dos pais:

Quando eu mudei de cidade, automaticamente aquilo parece que “Fum”, eu não estou perto dos meus pais, posso fazer o que eu quiser”. E aí eu vi que eu descobri, ali que eu vi que eu tinha outras vontades. Tipo, eu tenho vontade de beber, tenho vontade de ir pra balada, nunca tinha feito isso quando eu estava em Maringá. Com vinte anos eu nunca tinha bebido, nunca tinha feito nada, era tipo assim, aquele típico moleque de igreja só que assim, meio ‘passivão’, sabe? Estou ali na igreja, estou fazendo as coisas, mas é muito mais pelo o que meus pais falam e para manter uma imagem (...) (Guilherme)

Dentre as razões apresentadas para esse momento de saída da igreja foi atribuído o significado de afastamento como uma **forma de lidar com problemas da vida**:

Foi quando eu terminei um noivado que... esse noivado me desestruturou totalmente assim, psicologicamente, mentalmente, espiritualmente, e foi quando eu resolvi sair da minha cidade e fui para o litoral, para a casa de uma prima minha, para passar uns quinze dias para tentar me recompor, mas aí eu acabei ficando por cinco anos. E foi quando... Foi o meu primeiro contato assim realmente com o mundão, sabe? Foi quando eu assim... Foi muito ruim porque eu me distanciei totalmente de Deus, mas por outro lado foi quando eu realmente esqueci, sabe? Tudo aquilo passou. Só que eu vivi outras coisas, né. Eu saí de um problema e acarretei outros, né? (Maria).

Ou ainda, como consequência de um **movimento familiar**:

Então, teve uma situação na minha família... Eu não sei exatamente o que aconteceu (...) e aí meus pais saíram da igreja. (...) eu lembro do pastor indo na minha casa e falando um monte de bosta para o meu pai e minha mãe. Mas eu não sei o que que foi exatamente. (...) Aí meus pais ficaram putos, e assim, tipo, a gente tinha tudo na igreja X (...) e é muito difícil para uma família que cresce nisso (...) A gente até tentou ir em outras igrejas mas, perdeu, assim, né, e aí aos poucos isso foi(...) (Rubi)

Foram identificados sobre a espiritualidade e a religiosidade impactos diferentes durante essa fase de crise fora da igreja, ”Teve um momento que foi esse momento que eu estive fora da igreja que minha espiritualidade estava bem baixa” (Guilherme), em contraposição a religiosidade:

Eu ia na igreja. Esse que é o negócio. Só que assim eu fui religioso, porque eu frequentava a igreja, inclusive eu cantava no coral (...), mas assim a minha espiritualidade estava zero né, porque a minha comunhão com Deus estava zero. Era uma fachada, era uma casca. Eu era só um sem o outro entendeu? Eu era só a religiosidade. Era só aparência, não tinha relacionamento com Deus (Guilherme).

Ou seja, mesmo que apresentasse as práticas normativas identificadas como parte da religiosidade, ainda assim o participante Guilherme apresentou-se como “fora da igreja” e com a espiritualidade baixa.

Em consonância com a compreensão de Paiva (2000) pudemos observar que para os participantes o comportamento religioso se apresenta de diferentes formas nas fases do desenvolvimento humano, tendo sido relatado aqui a infância, adolescência e a vida adulta. Ou seja, como Amatuzzi (2001) apresenta, ao compreendermos o processo de desenvolvimento religioso, faz-se necessário considerar as dimensões psicológicas do desenvolvimento, bem como as experiências religiosas e a realidade de um encontro com uma tradição religiosa. Dessa forma, foi possível observar de que o processo de desenvolvimento espiritual foi significado como uma construção que passa por momentos específicos no desenvolvimento humano, como por exemplo, durante a infância e adolescência.

Durante a infância foram identificadas a imposição de regras explícitas ou não por parte dos pais e comunidade que poderiam perdurar até a idade adulta. Durante essa fase também é atribuída a ausência de questionamento da criança que contrasta com a fase seguinte da adolescência em que se questiona tudo. Assim, o desenvolvimento da capacidade crítica e reflexiva no período da adolescência foram citadas, como capazes de proporcionar uma possível fase de rebeldia.

Pargament (2011) considera que as pessoas encontram o sagrado em momentos diferentes e sob formas diferentes no transcorrer da vida e que, apesar de muitos passarem por esse processo na infância essa não seria a única possibilidade. Na presente pesquisa como podemos observar, dentre os participantes houve os que foram apresentados ao contexto religioso na infância, bem como relato da Maria que refere seu encontro com o divino durante a adolescência. Ainda assim, mesmo quando o encontro com Deus se dá na adolescência mostrou-se com o potencial de proporcionar ressignificação para a vida do indivíduo.

Entretanto, ainda que o encontro com o sagrado ocorra durante as fases do desenvolvimento, um fator de importância na manutenção é o suporte familiar e da comunidade religiosa, e nessa pesquisa esse convívio com a comunidade religiosa foi apresentado como espaço importante de convivência prazerosa.

No transcorrer do desenvolvimento espiritual, alguns dos entrevistados identificaram um momento de crise descrito como um movimento de experimentação ou de curiosidade, que não significou a negação das crenças. Esse momento fora da igreja também foi apresentado como uma forma de lidar com os problemas da vida ou como consequência de um movimento familiar. Destacamos que durante essa fase a espiritualidade e a religiosidade apresentaram consequências diferentes, pois mesmo a religiosidade sendo praticada, a espiritualidade estava baixa.

4. Reflexividade e Apropriação

Para Igor, a família, a comunidade e a sociedade seriam responsáveis por construir e transmitir o que ele denominou por **“arcabouço intelecto cultural”** que seria comprovado com o decorrer do tempo. A Bíblia também foi apresentada como contida nesse arcabouço e de grande importância na negociação dos valores espirituais, “O que eu fecho é no meu arcabouço, que tem a ver com a Bíblia. E é com a Bíblia que eu estou fechado, mas não com outras tecnologias...” (Igor). Assim como ele, Rubi também apresenta a Bíblia como fonte de informações primárias e um referencial importante.

Diante dessas informações obtidas e acumuladas ao longo do tempo, caberia ao indivíduo no processo de desenvolvimento questionar essas verdades e se posicionar sobre porque as sustenta, “(...) acho que a gente cresce e daí tem um momento assim, não é nem de a gente falar ‘eu concordo ou eu não concordo’, não é isso, mas tipo assim, a gente começa a pensar em cada palavra que a gente repete, entendeu? (...)” (Clara)

Portanto, a partir de um processo de reflexividade o indivíduo se posicionaria sobre as “verdades” com as quais se relaciona no seu universo espiritual e religioso:

Então eu comecei a só racionalizar as coisas que eu sempre acreditei e etc. Então por entrar em contato com muitas pessoas e tal, o tempo

inteiro cercada por essas pessoas, e muito pouco com pessoas que bem são como a minha família e de onde eu vim, acho que eu comecei a refletir sobre as coisas mais separadamente, assim, entender por que que eu penso isso? por que eu acredito naquilo e tal. Mas mais assim, tentando entender a razão pelo que sim, porque para mim nunca assim, essa questão da dúvida assim e tipo, de questionar, de achar ruim, de achar aquilo errado, eu nunca tive muito esse tipo de relação com a igreja, sabe? Mas só de endossar. Endossar tipo... Tá, eu tenho certeza que isso aqui é verdade, mas tipo, ah, por que que eu penso isso, por que que eu tenho que me relacionar todo dia com Deus e tal, então assim, essa experimentação foi uma coisa que aconteceu perto dos trinta anos (...) (Clara).

Durante esse processo existiriam alguns dogmas mais valorizados do que outros:

Sábado. Trabalhar nos sábados. Dízimo. Eu sou careta, entendeu? Em alguns preceitos que inclusive de repente sejam até só são fontes de uma (pausa) ... Por que eu não sigo tantos outros, por que que eu sou encanado com esses mandamentos específicos e não dou tanto valor para os outros? Não sei por quê. Mas eu dou importância diferente para algumas coisas, mas aí tem a ver com o meu arcabouço de repente psicológico e minhas outras piras (Igor)

O indivíduo torna-se mais crítico sobre o impacto das tradições culturais sobre as crenças colocando-se, portanto capaz de negociar e flexibilizar nos diferentes espaços frequentados:

Eu acho que a religiosidade foi passada de certa forma diretamente dos meus pais, eu acho que foi quando eles começaram a impor algumas coisas que depois de um tempo eu fui questionando, “mas por que eu tenho que; por que eu preciso acordar cedo para ir na igreja?; por que eu tenho que passar a tarde agora na igreja?; por que eu não posso ligar a TV num sábado? ” Tipo essas coisas assim, entendeu? - **Se questionou.** É. O que no final das contas não tem resposta, né. É uma tradição das pessoas. Não está escrito na Bíblia “no sábado você não pode ligar a TV (Rubi).

Outro caráter apresentado foi a incapacidade de entender tudo sobre o divino para ter um relacionamento com Deus, “me usa apesar de tudo isso, sei lá, com as minhas falhas, enfim, para mim é aí onde mora a graça, o espiritual é aquilo que por mais que a gente tente entender a gente nunca vai conseguir entender e, e daí que vem a fé e enfim. Então, é isso” (Rubi).

Ou ainda, a impossibilidade de apresentar a crença em Deus como uma verdade absoluta:

Com a minha maturidade, mas principalmente a convivência com pessoas de todo tipo, e entender assim, quão importante é você respeitar isso assim, que se manifesta tão diferentemente na vida das pessoas, que não existe só uma forma, existe n formas, e que a gente até acha que só existe um caminho, e que a gente acha que a gente está muito próximo da verdade, né, a gente até acredita nisso, mas não tem como você mencionar essa frase assim no mundo, entendeu? Não existe essa frase, então é você conviver com as pessoas e é esse tipo de riqueza assim que faz com que você as diferenças da sua religião para a do outro, as diferenças da sua vida para a prática com Deus dos outros. (Clara)

Outra característica seria entender de que os valores espirituais, a vida espiritual não precisa ser desprovida de dúvidas, “Só que eu não acho que seja uma coisa que “ai, cheguei à conclusão”, eu tenho dúvidas a respeito de Deus ainda. Muitas vezes. E dúvida faz parte do meu processo de fé. Então eu continuo no processo. Essa é a minha resposta”. (Igor)

Nessa parte da pesquisa, focamos na apresentação do sujeito que produz conhecimento pelo intermédio da interação entre ele, seu contexto e o seus quadros de referência (FONTE, 2006) ou aqui chamado pelo participante Igor como “arcabouço intelecto cultural”. Nesse contexto, podemos ver representado os aspectos individuais “intelecto” como por exemplo a personalidade, aspectos cognitivos e os sociais (“cultural”). Entretanto, o sujeito não é compreendido e nem se mostra como um processador passivo dessas informações uma vez que ativamente constrói significados a partir da sua história de vida (FONTE, 2006).

Segundo Macedo e Kublikowski (2009) no processo intergeracional cada ator participante é um elo de passagem, contudo as informações passadas não são simplesmente repetidas, visto que o indivíduo por intermédio da sua capacidade de interpretação produz os seus próprios significados. Sendo assim, as formulações e informações proporcionadas pela família, comunidade e sociedade são construídas e reconstruídas no transcorrer da vida a partir de negociações realizadas pelo indivíduo.

Em continuação, no que se refere aos valores espirituais, no processo do desenvolvimento caberia ao indivíduo questionar e se posicionar reflexivamente sobre o que acredita ou não. Esse movimento está inserido no que Fernandes (1996) denominou de projeto de liberdade, processo sob o qual a liberdade individual e o processo de socialização se relacionam em um interjogo complexo na direção da autonomia.

É nesse contexto que a fase adulta pode ser compreendida como um momento marcado por uma postura de autonomia sob o qual a responsabilidade pelas escolhas torna-se um traço característico (RODRIGUES, 2011).

Com foi abordado por Kublikowski (2004) na presente pesquisa consideramos que na concepção narrativa do sujeito existem dois processos que se tornam fundamentais: o da reflexividade e o da apropriação. Ambos puderam ser vistos no discurso de alguns dos participantes uma vez que se mostraram como responsáveis por pensar antes de repetir e por suas escolhas. Ademais, referiram ter que dentre o que lhes é passado escolher aquilo que lhes é desejado, além do entendimento de que a forma pelo qual a vida religiosa e espiritual se dá pode ser construída individualmente.

E ainda que a religião proporcione dogmas e verdades absolutas sobre Deus o questionar tornou-se parte do contexto religioso uma vez que a despeito do possível posicionamento, o não compreender tudo e ter dúvida foi apresentado como parte do processo da vida espiritual.

CAPÍTULO VII
CONSIDERAÇÕES FINAIS

O encontro de psicólogos com aspectos espirituais e religiosos na prática profissional tem se tornado foco de pesquisa e reflexão. Sendo assim, a presente pesquisa nasceu do desejo de compreender como estes aspectos perpassam o desenvolvimento humano, especificamente na fase adulta. Para isso, entendemos que cada religião é um sistema cultural composto por símbolos, crenças, rituais e linguajar específicos que terminam por influenciar a leitura do indivíduo sobre o mundo, bem como do que haveria para além dele, o Eterno.

Dessa forma, ressaltamos que, se por um lado escolher uma religião específica oferece a possibilidade de melhor compreender os significados atribuídos por um grupo à religiosidade e espiritualidade, por outro expõe as limitações do presente estudo, visto que foi utilizada uma estratégia de amostragem intencional, característica de pesquisas qualitativas, que impede generalizações na abordagem ao desenvolvimento da espiritualidade, assim como por descrever processos colorido pelos preceitos da Igreja Adventista.

Partindo de uma proposta de ampliação da compreensão do universo adulto para além da visão normativa, em direção a um processo de autonomia sob o qual o sujeito ativamente escolhe valores e se responsabiliza por suas atitudes, faria parte deste processo de “tornar seu o que era estranho” os valores espirituais, aqui considerados como a religião, religiosidade e espiritualidade.

Sendo assim, à luz do objetivo proposto, que foi o de compreender no processo de desenvolvimento, os significados atribuídos a espiritualidade e religiosidade por parte de adultos solteiros de famílias cristãs Adventistas do 7º dia, bem como especificamente, levantar a percepção deles sobre a transmissão desses valores em suas famílias de origem e sobre suas escolhas a partir do que lhes foi transmitido foi possível identificar no discurso dos participantes posicionamentos que basearam a construção de quatro categorias temáticas: 1) Os significados atribuídos aos conceitos de religião, religiosidade e espiritualidade, 2) a transmissão dos valores espirituais, 3) o domínio do sagrado como um relacionamento com Deus em um processo de desenvolvimento espiritual e 4) reflexividade e apropriação.

Nas categorias construídas destacamos a compreensão da vida espiritual como um relacionamento com Deus que pode ou não ser mediado por uma religião formal. Dessa forma, ao conceituar a religião, religiosidade e espiritualidade foi ressaltado o aspecto

relacional com Deus (espiritualidade), enquanto a religiosidade foi vista como a relação com a religião. De outra forma, as práticas religiosas foram elencadas como responsáveis pela manutenção da vida espiritual.

Por intermédio dos relacionamentos familiares e na comunidade religiosa, a vida espiritual também é construída e seus valores transmitidos. Mesmo a convivência com outras religiões foi citada como uma forma de pensar sobre as próprias crenças. Em continuação o relacionamento com Deus foi apresentado como construído e reconstruído no transcorrer no desenvolvimento humano. Dessa forma o processo ganha nas fases da infância e adolescência características psicológicas próprias do desenvolvimento moral e o questionamento emerge como representativo do desenvolvimento crítico do adolescente, que se torna precursor da forma pela qual a espiritualidade é vivenciada na fase adulta.

Portanto, a relação com sagrado se expõe como uma lente presente no transcorrer do ciclo vital que constrói a vida e as crenças espirituais do indivíduo. Ao chegar na vida adulta observamos que o sujeito não mais repete crenças e comportamentos prescritos, mas que tem um posicionamento crítico, reflexivo sobre o que lhe é apresentado de forma que ao pensar sobre possa escolher “ser cristão”.

Concluimos que a busca por processos e significados atribuídos ao sentido na vida, deixa claro, em acordo com a literatura sobre o tema, tratar-se de um processo que se inicia na infância, no seio das famílias e comunidades e se modifica através do ciclo vital dos participantes, atravessado pela transmissão vertical e horizontal de valores religiosos. Tal processo, na fase adulta, se vê marcado pela reflexividade que remete à apropriação de valores, traduzida em ações e atitudes que se ampliam de si para as relações em diferentes âmbitos e apontam para a ética. Nesse sentido, a pesquisa atendeu aos objetivos propostos e pode apresentar resultados em consonância com uma visão desenvolvimental não normativa.

Ao mesmo tempo, essas reflexões encaminham a autora a refletir sobre sua importância na prática clínica. Visto que, se por um lado, os comportamentos religiosos podem chegar até o consultório do psicólogo como aspectos de um discurso ou como uma lente pelo qual o indivíduo enxerga a vida dentro do processo do desenvolvimento, por outro, como demonstrado por uma das participantes, pode ser utilizado como fuga para os problemas da vida. Nesses casos, pudemos perceber que o indivíduo tenderia a

posicionar a Igreja e sua prescrição de comportamento como parâmetro para as suas atitudes sem, portanto, passar para a fase da reflexividade ou apropriação. Com isso, entendemos que de uma forma ou de outra a religião, religiosidade e a espiritualidade, nesse grupo específico, chegará até a prática clínica do psicólogo e cabe a este acolhê-la da melhor forma possível.

REFERÊNCIAS

ABREU, E. A. de. **Experiências de espiritualidade e os processos criativos dos músicos**. São Paulo, 2010. 141 fls. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.

AMATUZZI, M. M. Esboço da teoria do desenvolvimento religioso. In.: PAIVA, G. J. de (Org.) **Entre necessidade e desejo: diálogos da psicologia com a religião**. São Paulo: Ed. Loyola, p. 25-51, 2001.

ANCONA-LOPEZ, M. Caminhos, pressupostos e diálogo: Comentários a “esboço de Teoria do Desenvolvimento Religioso” de AmatuZZi. In.: PAIVA, G. J. de. **Entre necessidade e desejo-Diálogos da psicologia com a religião**. São Paulo: Edições Loyola, p. 59-67, 2001.

_____. Religião e psicologia clínica: quatro atitudes básicas. In.: MASSIMI, M.; MAHFOULD, M. (Orgs.) **Diante do Mistério: Psicologia e senso religioso**, São Paulo: Edições Loyola, p. 71-86, 1999.

ANTONIAZZI, A. As religiões no Brasil segundo o censo de 2000. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v. 2, n. 3, p. 75-80, 2003.

AQUINO, T. A. A. de *et al.* Atitude religiosa e sentido da vida: um estudo correlacional. **Psicol. Cienc. Prof.**, Brasília, v. 29, n. 2, p. 228-243, 2009. Disponível em <<http://bit.ly/2gevDDH>>. Acesso em: 27 fev. 2016.

ARAGÃO, R. L. **O que se diz e o que se faz: os significados do casamento, relacionamentos amorosos e infidelidade para jovens adultos solteiros**. São Paulo, 2015. 180 fls. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

ARAUJO, U. F. A construção social e psicológica dos valores. In.: ARAUJO, U. F.; PUIG, J.; ARANTES, V. A. (Orgs.) **Educação e valores: pontos e contrapontos**. São Paulo: Summus, p. 17-64, 2007.

ARAÚJO, L. da S. **Religiosidade e Saúde Mental em um CAPS de Belém do Pará: cena de um enredo cultural**. São Paulo, 2015. 463 fls. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

ASSIS, D. de. **A espiritualidade e os processos inconscientes: diálogos entre a psicanálise e a física**. São Paulo, 2015. 117 fls. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

ASSOCIAÇÃO MINISTERIAL DA ASSOCIAÇÃO GERAL DOS ADVENTISTAS DO SÉTIMO DIA (Org.). **Nisto Cremos: As 28 Crenças Fundamentais Da Igreja Adventista Do Sétimo Dia**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2008.

BAILEY, C. E. The effect of spiritual beliefs and practices on family functioning: a qualitative study. **Journal of Family Psychotherapy**, Warrington, v. 13. p. 127-144, 2002.

BASSANI, M. A. Espiritualidade e meio ambiente. In.: ANCONA-LOPEZ, M; BASSANI, M. A. (Orgs.) **O espaço sagrado: espiritualidade e meio ambiente**. Santo André: ESETEC, p.83-101, 2010.

BARASUOL, R. B. **O luto por um irmão: vivências da espiritualidade**. São Paulo, 2012. 208 fls. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.

BECKER, A. P. S.; MAESTRI, T. P.; BOBATO, S. T. Impacto da religiosidade na relação entre pais e filhos adolescentes. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**, Rio de Janeiro, v. 67, n. 1, p. 84-98, 2015.

BENEDUZZI, T. M. **Experiências de integração da espiritualidade na clínica psicológica**. São Paulo, 2012. 100 fls. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.

BRUNER, J. **Atos de significação**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

BRUSCAGIN, C. B. **Sob a proteção de Deus: famílias cristãs na fase adolescente**. São Paulo, 2004. 281 fls. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2004a.

_____. Família e Religião. In.: CERVENY, C. M. de O (Org.) **Família e – comunicação, divórcio, mudança, resiliência, deficiência, lei, bioética, doença, religião e drogadição**. São Paulo: Casa do Psicólogo, cap. 9, p. 163-186, 2004b.

_____. Família e Cultura. In.: CERVENY, C. M. de O (Org.) **Família e – intergeracionalidade, equilíbrio econômico, longevidade, repercussões**. São Paulo: Casa do Psicólogo, cap. 9. p. 177-193, 2012.

CAMBUY, K.; AMATUZZI, M. M.; ANTUNES, T. A. Psicologia clínica e experiência religiosa. **Revista de Estudos da religião**, São Paulo, v. 3, p. 77-93, 2006.

CAPRA, F; LUISI, P. **A visão sistêmica da vida: uma concepção unificada e suas implicações filosóficas, políticas, sociais e econômicas**. São Paulo: Cultrix, 2014.

CARLOTTO, R. C. Espiritualidade e sintomatologia depressiva em estudantes universitários brasileiros. **Revista de Psicologia da UNESP**, São Paulo, v. 12, n. 2, p. 50-60, 2014.

CAVALHEIRO, C. M. F.; FALCKE, D. Espiritualidade na formação acadêmica em psicologia no Rio Grande do Sul. **Estudos de Psicologia**, Campinas, v. 31, n. 1, p. 35-44, 2014.

CHAVES, Erika de Cássia Lopes *et al.* Associação entre Bem-Estar Espiritual e Autoestima em Pessoas com Insuficiência Renal Crônica em Hemodiálise. **Psicol. Reflex. Crit.**, Porto Alegre, v. 28, n. 4, p. 737-743, dez. 2015.

CHEQUINI, M. C. M. **Resiliência e Espiritualidade em Pacientes Oncológicos: Uma abordagem Junguiana**. São Paulo, 2009. 152 fls. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

CORRÊA, D. A. **A concepção de religiosidade na obra de Viktor Emil Frankl**. São Paulo, 2013. 68 fls. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2013.

CRESWELL, J. W. **Investigação qualitativa e projeto de pesquisa: escolhendo entre cinco abordagens**. Porto Alegre: Grupo A, 2014.

_____. **Projeto de pesquisa: métodos qualitativo, quantitativo e misto**. Porto Alegre: Artmed, 2010.

DENZIN, N. K.; LINCOLN, Y. S. **O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens**. Porto Alegre: Artmed, 2006.

DUARTE, F. M.; WANDERLEY, K. da S. Religião e espiritualidade de idosos internados em uma enfermagem geriátrica. **Psicologia: teoria e pesquisa**, Brasília, v. 27, n. 1, p. 49-53, 2011.

DURKHEIM, E. **The Elementary Forms of Religious Life**. New York: Free Press, 1965.

EMMONS, R. A.; PALOUTZIAN, R. F. The psychology of religion. **Annual review of psychology**, Palo Alto, v. 54, n. 1, p. 377-402, 2003.

ESTEVES, M. C. S. **Os significados da religiosidade para docentes supervisores do curso de psicologia**. São Paulo, 2009. 178 fls. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

EZZY, D. **Qualitative Analysis: Practice and Innovation**. London: Routledge, 2013.

FELIPE, A. O. B.; CARVALHO, A. M. P.; ANDRADE, C. U. B. Espiritualidade e religião como protetores ao uso de drogas em adolescente. **SMAD. Revista eletrônica saúde mental álcool e drogas**, Ribeirão Preto: USP, v. 11, n. 1, p. 49-58, 2015 (<http://www.revistas.usp.br/smad>).

FERNANDES, A. O. *apud* MACEDO, R. M. S; KUBLIKOWSKI, I.; BERTHOUD, C. M. E. Valores positivos e desenvolvimento do adolescente: uma perspectiva dos pais. **Rev. Bras. Crescimento Desenv. Hum.**, São Paulo, v. 16, n. 2, p. 38-52, 2006.

FERREIRA, B.; PEREIRA, L. **Questões metodológicas sobre o adventismo no Censo 2010**. São Paulo: UNASPRESS, 2015.

FONTE, C. A. A narrativa no contexto da ciência psicológica sob o aspecto do processo de construção de significados. **Psicologia: teoria e prática**, São Paulo, v. 8, n. 2, p. 123-131, 2006.

FONTES, F. A criança, o adolescente e sua experiência religiosa-Compreendendo o fenômeno para integrá-lo a psicoterapia. In.: BRUSCAGIN, C. *et. al.* (Orgs.) **Religiosidade e Psicoterapia**. São Paulo: Roca, 37-51, 2008.

FORNAZARI, S. A.; FERREIRA, R. El R. Religiosidade/espiritualidade em pacientes oncológicos: qualidade de vida e saúde. **Psicologia: teoria e pesquisa**, Brasília, v. 26, n. 2, p. 265-272, 2010.

FREITAS, C. C. J.; MARQUES, C. S. Espiritualidade, religião e o fazer PSI: reflexões das experiências vivenciadas no hospital de clínicas de Uberlândia*. **Revista da SBPH**, Belo Horizonte, v. 14, n. 2, p. 67-84, 2011.

GANDELMAN, T. C. **A religiosidade e a espiritualidade dos alunos no curso de formação de psicólogo**. São Paulo, 2013. 115 fls. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2013.

GEERTZ, C. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2014.

GIDDENS, A. **Sociologia**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

GOBATTO, C. A.; ARAUJO, T. C. C. F. de. Coping religioso-espiritual: reflexões e perspectivas para a atuação do psicólogo em oncologia. **Revista da SBPH**, Belo Horizonte, v. 13, n. 1, p. 52-63, 2010.

GONÇALVES, A. M. de S.; SANTOS, M. A. dos; PILLON, S. C. Uso de álcool e/ou drogas: avaliação dos aspectos da espiritualidade e religiosos. **SMAD. Revista eletrônica saúde mental álcool e drogas**, Ribeirão Preto: USP, v. 10, n. 2, p. 61-69, 2014 (<http://www.revistas.usp.br/smad>).

GRANDESSO, M. A. **Sobre a reconstrução do significado: Uma análise epistemológica e Hermenêutica da prática Clínica**. São Paulo: Casa do psicólogo, 2011.

HENNING-GERONASSO, M. C.; MORE, C. L. O. O. Influência da Religiosidade/Espiritualidade no Contexto Psicoterapêutico. **Psicol. cienc. prof.**, Brasília, v. 35, n. 3, p. 711-725, set. 2015. Disponível em <<http://bit.ly/2fBOgjM>>. Acesso em: 27 fev. 2016.

HESCHEL, A. J. **The Wisdom of Heschel**. New York: Farrar, Straus & Giroux, 1986.

_____ **O Schabat: seu significado para o homem moderno**. São Paulo: Perspectiva, 2014.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo demográfico 2010: Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência**. Rio de Janeiro: 2010. Disponível em <<http://bit.ly/1Jn9CYt>> Acesso em: 26 out. 2015.

_____ **População residente, por situação do domicílio e sexo, segundo os grupos de religião**. Rio de Janeiro: 2012. Disponível em <<http://bit.ly/1Jn9CYt>> Acesso em: 26 out. 2015.

JUNIOR, O. B. **A dimensão da espiritualidade no processo de recuperação de um grupo de alcoolistas: estudo sob o enfoque da psicologia analítica**. São Paulo, 2010. 158fls. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.

KUBLIKOWSKI, I. **A meia idade feminina em seus significados: o olhar da complexidade**. São Paulo, 2001. 267Fls. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2001.

_____ A identidade narrativa: o sujeito produzido/produtor de si. **Psicol. Rev**, Belo Horizonte, v. 13, n. 1, p. 11-30, 2004.

_____ Desenvolvimento da sexualidade da infância a adolescência no ciclo vital da família. In.: HORTA, A. L. M; FEIJÒ, M. (Orgs.). **Sexualidade na família**. São Paulo: Expressão e Arte Editora, p. 41-55, 2007.

_____ Família e terapia familiar: origens e percursos. In.: CERVENY, C. M. de O. **Família e...: intergeracionalidade, equilíbrio econômico, longevidade, repercussões, intervenções psicossociais, o tempo, filhos cangurus, luto, cultura, terapia familiar, desenvolvimento humano e social, afetividade, negociação**. São Paulo: Casa do Psicólogo, p. 195-235, 2012.

KVALE, S. **InterViews: Learning the craft of qualitative research interviewing**. Thousand Oaks, New Delhi, London, Singapore: Sage Publications, 1996.

LISBOA, A. V.; FÉRES-CARNEIRO, T.; JABLONSKI, B. Transmissão intergeracional da cultura: um estudo sobre uma família mineira. **Psicol. estud**, Maringá, v. 12, n. 1, p. 51-59, 2007.

MACEDO, R. M. S., KUBLIKOWSKI, I.; SANTOS, G. A interpretação em pesquisa qualitativa: a construção do significado. In.: CONFERÊNCIA INTERNACIONAL DO BRASIL DE PESQUISA QUALITATIVA. Taubaté: 2004. Anais do Primeiro Congresso, p. 83.

MACEDO, R. M. S; KUBLIKOWSKI, I.; BERTHOUD, C. M. E. Valores positivos e desenvolvimento do adolescente: uma perspectiva dos pais. **Rev. Bras. Crescimento Desenvolv. Hum.**, São Paulo, v. 16, n. 2, p. 38-52, 2006.

MARQUES, L. F.; SARRIERA, J. C.; DELL'AGLIO, D. D. Adaptação e validação da Escala de Bem-estar Espiritual (EBE): Adaptation and validation of Spiritual Well-Being Scale (SWS). **Avaliação psicológica**, Itatiba, v. 8, n. 2, p. 179-186, 2009.

MARTINS, C. V. **A concepção de religiosidade no pensamento junguiano: questões e perspectivas**. São Paulo, 2014. 104 fls. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.

MATTOS, M. B. da S. **A concepção de espiritualidade na obra de Roberto Assagioli: a abordagem emergente da Psicossíntese**. São Paulo, 2013. 196 fls. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2013.

MELLO, M. A. **Velhice e espiritualidade na perspectiva da psicologia analítica**. São Paulo, 2015. 148fls. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

MIRANDA, S. L. de; LANNA, M. dos A. L. e; FELIPPE, W. C. Espiritualidade, Depressão e Qualidade de Vida no Enfrentamento do Câncer: Estudo Exploratório. **Psicol. cienc. prof.**, Brasília, v. 35, n. 3, p. 870-885, set. 2015. Disponível em <<http://bit.ly/2ggQ6s1>>. Acesso em: 27 fev. 2016.

MORIN, E. **O paradigma perdido: a natureza humana**. Portugal: Publicações Europa-América, 1973.

NETTO, O. B. M. **Os sentidos da religiosidade em Amaturá, Amazonas: a festa de São Cristovão**. São Paulo, 2011. 135 fls. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

NEUBERN, M. D. S. A dimensão regulatória da Psicologia clínica: o impacto da racionalidade dominante nas relações terapêuticas. **Estudos de Psicologia**, Campinas, v. 10, n. 1, p. 73-81, 2005.

_____ Psicoterapia e religião: construção de sentido e experiência do sagrado. **Interação psicol.**, Curitiba, v. 14, n. 2, p. 263-273, 2010.

OLIVEIRA, M. C. S. L. de. Identidade, narrativa e desenvolvimento na adolescência: uma revisão crítica. **Psicologia em estudo**, Campinas, v. 11, n. 2, p. 427-436, 2006.

OLIVEIRA, M. R. de; JUNGES, J. R. Saúde mental e espiritualidade/religiosidade: a visão de psicólogos. **Estud. psicol.**, Natal, v. 17, n. 3, p. 469-476, 2012.

PATTON, M. **Qualitative Research & Evaluation Methods**. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2002.

PAIVA, G. J. (Org.) **Entre necessidade e desejo: diálogos da psicologia com a religião**. São Paulo: Loyola, 2001a.

_____ A necessidade e o desejo na religião: Considerações acerca do 3º Seminário Psicologia e Senso Religioso. In.: PAIVA, Geraldo José de. (Ed.) **Entre necessidade e desejo- Diálogos da psicologia com a religião**. São Paulo: Edições Loyola, p.117-125, 2001b.

_____ Teorias contemporâneas da Psicologia da Religião. In.: PASSOS, J. D; USARSKI, F. (Orgs.) **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas/Paulus, p. 347-366, 2013.

_____ Religiosidade clássica, espiritualidade contemporânea e qualidade de vida: discussões psicológicas. **Revista Relegens Thréskeia**, Curitiba, v. 4, n. 1, p. 01-13, 2015.

_____ Algumas relações entre psicologia e religião. **Psicol. USP**, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 25-33, jun. 1990. Disponível em <<http://bit.ly/2fI0SJB>>. Acesso em: 06 mar. 2016.

PAPALIA, D. E.; FELDMAN, R. D. **Desenvolvimento humano**. São Paulo: Artmed Editora, 2013.

PARGAMENT, K. I. **Spiritually integrated psychotherapy: understanding and addressing the sacred**. New York, London: The Guilford Press, 2011.

PINTO, Ê. B. Espiritualidade e religiosidade: articulações. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, dezembro, p. 68-83, 2009.

RAYBURN, C. A. Psychotherapy with seventh-day adventists In.: RICHARDS, P.; BERGIN, A. E. **Handbook of psychotherapy and religious diversity**. Worcester: American Psychological Association, 2000.

ROCHA, N. S. da; FLECK, M. P. A. Avaliação de qualidade de vida e importância dada a espiritualidade/religiosidade/crenças pessoais (SRPB) em adultos com e sem problemas crônicos de saúde. **Revista Psiquiatria Clínica**, São Paulo, v. 38, n. 1, p. 19-23, 2011.

RODRIGUES, C. G. **Processos de transição para a vida adulta: do olhar dos pais a uma compreensão intergeracional**. São Paulo, 2011. 176 fls. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

ROEHLKEPARTAIN, E. C. *et al* (Eds.) **The Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence**. Thousand Oaks, CA: Sage Publications. 2006.

SANTOS, B. de S. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**, v. 1. São Paulo: Cortez Editora, 2011.

_____ **Um discurso sobre as ciências**. São Paulo: Cortez, 2010.

SEADE. Fundação do Sistema Estadual de Análise de Dados. (2010). IPVS. **Índice Paulista de Vulnerabilidade Social**. Disponível em <<http://www.seade.gov.br/>>. Acesso em: 13 mar. 2016.

SEIXAS, M. R. D. Compete ao terapeuta de família trabalhar valores? In.: MACEDO, R. S. (Ed.) **Terapia familiar: no Brasil na última década**. São Paulo: Editora Roca, p. 17-26, 2008.

SILVA, M. E. A. da. Psicologia do desenvolvimento e religião. In: PASSOS, J. D; USARSKI, F. (Org.) **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas/Paulus, p. 411-421, 2013.

SILVA, R. R. P da. **A espiritualidade como estratégia de enfrentamento do paciente oncológico no percurso da enfermidade**. São Paulo, 2009. 179 fls. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

SILVA, R. R.; SIQUEIRA, D. Espiritualidade, religião e trabalho no contexto organizacional. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 14, n. 3, p. 557-564, 2009.

STROPPA, A.; MOREIRA-ALMEIDA, A. Religiosidade e espiritualidade no transtorno bipolar do humor. **Revista de Psiquiatria Clínica**, São Paulo, v. 36, n. 5, p. 190-196, 2009.

SOUZA, F. F. de. **Psicologia e Espiritualidade – Grupo temático com alunos adventistas de graduação em psicologia**. São Paulo, 2014. 155 fls. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.

TAUNAY, T. C. D. *et al*. Validação da versão brasileira da escala de religiosidade de Duke (DUREL). **Rev. Psiq. Clín.**, São Paulo, v. 39, n. 4, p. 130-5, 2012a.

_____ Development and validation of the Intrinsic Religiousness Inventory (IRI). **Revista Brasileira de Psiquiatria**, São Paulo, v. 34, n. 1, p. 76-81, 2012b.

TERCEIRA MARGEM DO RIO. **80**, 2016. Disponível em: <http://terceiramargemtorio.org/texto/80/>. Acesso em: 22 nov. 2016.

VASCONCELLOS, M. J. E. de. **Pensamento sistêmico: o novo paradigma da ciência**. Campinas: Papyrus, 2002.

VÉRAS, R. M.; VIEIRA, J. M. F.; MORAIS, F. R. R. A maternidade prematura: o suporte emocional através da fé e religiosidade. **Psicol. Estud.**, Maringá, v. 15, n. 2, p. 325-32, 2010.

VERONEZ, I. S. *et al.* Cross-cultural translation of the INSPIRIT-R for Brazil and its applicability among epilepsy patients. **Arquivos de neuro-psiquiatria**, São Paulo, v. 69, n. 2B, p. 310-315, 2011.

WALSH, F. Religion and Spirituality: Wellsprings for healing and resilience In.: WALSH, F. (Ed.) **Spiritual Resources in family therapy**. New York: The Guilford Press, p. 3-27, 2003.

_____ **The spiritual dimension of family life. Normal Family Processes**. New York: Guilford Press, 2012.

YAZBEK, S. **Os significados da religiosidade na vivência de situações de stress e burnout**. São Paulo, 2009. 180 fls. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

ZINNBAUER, B. J.; PARGAMENT, K. I. Religiosity and Spirituality In.: PALOUTZIAN, R. F.; PARK, C. L. (Eds.) **Handbook of the psychology of religion and spirituality**. New York: The Guilford Press, p. 21-42, 2005.

ANEXOS

ANEXO I – Carta de Aprovação do Comitê de Ética de Pesquisa da PUC-SP



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: Uma visão sistêmica do desenvolvimento espiritual em adultos.

Pesquisador: JESSICA SOUSA SILVA

Área Temática:

Versão: 1

CAAE: 52503815.3.0000.5482

Instituição Proponente: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo-PUC/SP

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 1.409.942

Apresentação do Projeto:

Trata-se de protocolo de pesquisa para elaboração de Dissertação de Mestrado no Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia: Psicologia Clínica (PEPG em PCL), vinculado à Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde (FCHS) da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP).

Projeto de pesquisa de autoria de Jessica Sousa Silva, sob a orientação da Profa. Dra. Ida Kublikowski.

Objetivo da Pesquisa:

Objetivo Primário:

Deste modo a pesquisa tem como objetivo geral compreender, no processo de desenvolvimento, a construção da espiritualidade e da religiosidade por parte de adultos solteiros de famílias cristãs e sua relação com o processo de autonomia que caracteriza a entrada na vida adulta.

Objetivo Secundário:

Como objetivos específicos procuraremos compreender como os participantes entendem a espiritualidade e a religiosidade; como percebem a transmissão de valores espirituais (espiritualidade e religiosidade) em suas famílias de origem e como percebem suas escolhas a partir do que lhes foi transmitido sobre o sagrado.

Endereço: Rua Ministro Godói, 969 - sala 63 C

Bairro: Perdizes

CEP: 05.015-001

UF: SP

Município: SAO PAULO

Telefone: (11)3670-8466

Fax: (11)3670-8466

E-mail: cometica@pucsp.br



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE
CATÓLICA DE SÃO PAULO-
PUC/SP



Continuação do Parecer: 1.409.942

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Apresentados de forma adequada de acordo com as normas nacionais de ética em pesquisa vigentes no Brasil.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

A exposição do Projeto é clara e objetiva, feita de maneira concisa e fundamentada, permitindo-se concluir que a pesquisa possui uma linha metodológica definida, base da qual será possível auferir conclusões consistentes.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Apresentados a contento, conforme orienta a Resolução CNS/MS nº 466/12, os Regimento e Regulamento Interno do Comitê de Ética em Pesquisa, campus Monte Alegre da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - CEP-PUC/SP e o Manual Ilustrado da Plataforma Brasil, disponíveis para consulta no site: www.pucsp.br/cometica

Recomendações:

Recomendamos que o desenvolvimento da pesquisa siga os fundamentos, metodologia, proposições, pressupostos em tela, do modo em que foram apresentados e avaliados por este Comitê de Ética em Pesquisa. Qualquer alteração deve ser imediatamente informada ao CEP-PUC/SP, indicando a parte do protocolo de pesquisa modificada, acompanhada das justificativas.

Também, a pesquisadora deverá observar e cumprir os itens relacionados abaixo, conforme indicado pela Res. 466/12:

- a) desenvolver o projeto conforme delineado;
- b) elaborar e apresentar o relatório final;
- c) apresentar dados solicitados pelo CEP, a qualquer momento;
- d) manter em arquivo, sob sua guarda, por um período de 5 (cinco) anos após o término da pesquisa, os seus dados, em arquivo físico ou digital;
- e) encaminhar os resultados para publicação, com os devidos créditos aos pesquisadores associados e ao pessoal técnico participante do projeto;
- f) justificar, perante o CEP, interrupção do projeto.

Endereço: Rua Ministro Godói, 969 - sala 63 C

Bairro: Perdizes

CEP: 05.015-001

UF: SP

Município: SAO PAULO

Telefone: (11)3670-8466

Fax: (11)3670-8466

E-mail: cometica@pucsp.br



Continuação do Parecer: 1.409.942

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Recomenda-se a aprovação na íntegra da pesquisa em tela.

Considerações Finais a critério do CEP:

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_616866.pdf	10/12/2015 14:06:12		Aceito
Outros	parecer.pdf	10/12/2015 14:04:03	JESSICA SOUSA SILVA	Aceito
Outros	oficioapresentacao.docx	10/12/2015 14:00:29	JESSICA SOUSA SILVA	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	ProjetoCompletoPlataforma.docx	10/12/2015 13:54:41	JESSICA SOUSA SILVA	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE.pdf	10/12/2015 13:49:37	JESSICA SOUSA SILVA	Aceito
Folha de Rosto	folhaderosto.pdf	10/12/2015 13:48:35	JESSICA SOUSA SILVA	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

SAO PAULO, 15 de Fevereiro de 2016

Assinado por:
Edgard de Assis Carvalho
(Coordenador)

Endereço: Rua Ministro Godói, 969 - sala 63 C
Bairro: Perdizes **CEP:** 05.015-001
UF: SP **Município:** SAO PAULO
Telefone: (11)3670-8466 **Fax:** (11)3670-8466 **E-mail:** cometica@pucsp.br

APÊNDICES

APÊNDICE I- Carta convite enviada aos participantes

Prezado (a) _____,

Olá, meu nome é Jessica Silva, sou psicóloga e estou desenvolvendo uma pesquisa que é requisito para a obtenção do título de Mestre em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), cujo tema é *“Espiritualidade e religiosidade em adultos: uma visão sistêmica do desenvolvimento espiritual”*.

Em minha prática clínica em um Centro Universitário confessional por vezes sou confrontada com aspectos do desenvolvimento espiritual e sua relação com o desenvolvimento humano. Dessa forma, busco compreender como os valores espirituais são apropriados no transcorrer do desenvolvimento humano na perspectiva dos adultos.

Para tanto, convido você a participar dessa pesquisa através da realização de uma entrevista comigo. Esse encontro deve durar no máximo uma hora e meia e eu irei ao seu encontro. Essa entrevista tem como finalidade desenvolver uma conversa sobre o tema e para isso você pode contribuir com a sua experiência.

Gostaria de enfatizar de que por questões éticas a sua identidade será preservada e mantida em anonimato, sua participação é voluntária e não haverá nenhum tipo de custo financeiro.

Caso você não possa participar, se possível, gostaria que você indicasse algum outro participante que atenda os seguintes critérios:

- Ter entre 29 e 35 anos de idade,
- Ser solteiro(a),
- Residir no Estado de São Paulo,
- Ter em algum momento no passado ou atualmente sido vinculado a Igreja Adventista do Sétimo dia.

Para confirmar a sua participação, por favor, entre em contato pelo telefone (19) 998482444 ou pelo e-mail psi.jeu@gmail.com

Sua presença e participação é fundamental para a realização desta pesquisa.

Obrigada,

Jessica S. Silva

CRP: 06/117632

APÊNDICE II – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

Eu, Jessica Sousa Silva, aluna do Programa de Pós Graduação de Psicologia Clínica da Pontifícia Universidade Católica de SP, estou desenvolvendo a pesquisa intitulada *Espiritualidade e Religiosidade em adultos: uma visão sistêmica do desenvolvimento espiritual*, como dissertação de mestrado, orientada pela Prof. Dra. Ida Kublikowski. Venho convidá-lo (a) a participar desta pesquisa, cujo objetivo é compreender o processo de apropriação de valores espirituais por parte de adultos solteiros de famílias cristãs e sua relação com tornar-se adulto.

Para tanto serão realizadas entrevistas semidirigidas que por meio de perguntas e respostas permitem compreender os significados dos valores espiritualidade e religiosidade na experiência de cada participante contribuindo assim para o estudo da sua apropriação por adultos.

Cabe ressaltar que os procedimentos acima descritos são de baixo risco. No entanto, estaremos atentos para eventuais desconfortos que evidenciem a necessidade de intervenção e consequente encaminhamento do participante.

Os participantes não receberão nenhuma compensação financeira ou benefício direto por participarem do estudo. No entanto benefícios podem ser gerados, pois os procedimentos acima referidos permitem a cada participante uma reflexão em torno da experiência em foco, além do estudo poder gerar benefícios para outras pessoas que estejam vivenciando a mesma situação.

O sigilo em torno da identidade e da privacidade dos participantes ficam garantidos por esse termo. As entrevistas serão gravadas e transcritas. A recusa em participar da pesquisa não implicará em nenhum prejuízo ao participante.

A pesquisadora se coloca a disposição, a partir da defesa da dissertação em 2016 para informar os resultados obtidos. Os resultados também ficarão disponíveis na Biblioteca Central Nadir Gouvêa Kfoury da PUC-SP e poderão ser divulgados para fins acadêmicos. O presente consentimento foi emitido em duas vias, sendo que uma ficará em poder do pesquisador e a outra com o participante. Qualquer dúvida referente a questões éticas envolvidas na pesquisa poderão ser sanadas com o Comitê de Ética em Pesquisa da PUCSP, situado à Rua Ministro Godói, 969, no anda térreo do Edifício Reitor Bandeira de Mello, na sala 63-C, Perdizes – São Paulo/SP, CEP 05015-001. Telefone (11)3670-8466, e-mail cometica@pucsp.br.

CONSENTIMENTO PÓS-INFORMADO

Eu, _____, portador do R.G:
_____ declaro:

- Haver compreendido os objetivos da pesquisa “*Espiritualidade e religiosidade em adultos: uma visão sistêmica do desenvolvimento espiritual*”, inclusive os riscos envolvidos;
- Haver compreendido que posso me retirar da pesquisa a qualquer momento, sem qualquer consequência para minha pessoa;
- Haver concordado com a gravação em áudio dos procedimentos, com o compromisso do pesquisador de que as fitas permanecerão guardadas por cinco (5) anos, com garantia de sigilo;
- Haver autorizado a divulgação e publicação dos dados obtidos para fins de ensino e pesquisa, com a garantia de sigilo em torno de minha identidade.

Assinatura do participante

Endereço:

E-mail:

Fone:

Assinatura da pesquisadora

RG: 08898693-40 SSP/BA

CRP: 06/117632

E-mail: psi.jeu@gmail.com

Fone: (19) 998482444

APÊNDICE III – Roteiro da Entrevista

Nome Completo: _____

Sexo: _____ Idade: _____

Escolarização: _____

Profissão: _____

Reside com os pais?

Sustenta-se financeiramente?

- 1) Em um primeiro momento o informante será convidado a construir uma narrativa a partir da seguinte temática: “Chegando até o momento atual, conte a história de como você conheceu Deus, ou o Sagrado na sua vida...”
- 2) O que você compreende por religiosidade? E por espiritualidade?
- 3) Como você percebe a presença desses valores na sua história de vida?
- 4) Relate uma situação que exemplifica a forma como esses valores foram transmitidos para você.
- 5) Como você se percebia recebendo esses valores? E atualmente?