



SEÇÃO TEMÁTICA

## A construção narrativa da representação de Deus *The Narrative Construction of God Representation*

*Eliana Massih\**

**Resumo:** A autora apresenta um modelo de pesquisa baseado em autonarrativas e no construtivismo. Em respeito à especificidade do objeto religioso, se propõe a investigar a representação de Deus e das experiências religiosas a partir das origens culturais de seus sujeitos de pesquisa. Origens estas que são o fundamento da construção da identidade de grupos e pessoas que têm na religiosidade/espiritualidade um valor central para suas vidas. Apresenta brevemente a Teoria do Self Dialógico como suporte teórico facilitador.

**Palavras-chave:** Autonarrativa; Representação de Deus Construção de identidade; Teoria do self dialógico; Psicologia Cultural da Religião

**Abstract:** The author presents a research model based on self-narratives and constructivism. On behalf of the specificity of religious object, she proposes to investigate God representation and religious experiences from the cultural background of the subjects and groups. People's histories and stories demonstrate the central value of religiosity/spirituality in their lives. The author briefly presents the Dialogical Self Theory as a theoretical support.

**Keywords:** Self-narratives; God representation; Identity construction; Dialogical Self Theory; Cultural Psychology of Religion

### Introdução

A motivação para este ensaio tem suas raízes em minha pesquisa de doutoramento, cujo projeto envolveu explicitar e compreender o processo de amadurecimento espiritual de seminaristas católicos a partir da escuta psicoterapêutica. Minha experiência como professora de Psicologia da Religião e de Aconselhamento Pastoral no Instituto São Paulo de Estudos Superiores (ITESP) ajudou a nutrir a reflexão.

---

\* Doutora em Ciência da Religião (PUC-SP). Professora de Psicologia da Religião e Aconselhamento Pastoral- ITESP. Psicoterapeuta. Membro do Instituto Acolher (<http://institutoacolher.org.br>). Contato: [elianamassih@yahoo.com](mailto:elianamassih@yahoo.com)

A visão teórica se ancora na Teoria do Self Dialógico (Hermans e Kempen, 1993; Hermans e Hermans-Konopka, 2010) e na Psicologia Cultural da Religião (Belzen, 2010). Para fundamentar a aplicação na psicoterapia, utilizo o enfoque construtivista de Robert Neimeyer (Neimeyer e Mahoney, 1997; Neimeyer e Buchana-Arvey, 2004). Não comentarei a experiência do acompanhamento dos jovens estudados. Mostrarei os recursos teóricos que sustentaram a elaboração e apresentação da pesquisa na forma de tese de doutoramento (Massih, 2012).

Os objetivos do artigo podem ser resumidos em três pontos: (1) refletir sobre a influência da cultura na constituição da representação interna do Deus cristão, representação esta que vai se instaurando no diálogo com múltiplos interlocutores ao longo da vida de cada pessoa ou grupo; (2) fazer referência à visão narrativa e hermenêutica como modo próprio de construir conhecimento em Psicologia da Religião; e (3) apresentar brevemente a Teoria do Self Dialógico (Hermans e Kempen, 1993; Massih, 2009; Massih, 2012) como ferramenta útil para compreender e promover o amadurecimento da espiritualidade de pessoas e grupos estudados por psicólogos da religião.

Considerarei que os processos de construção de identidade e da representação de Deus caminham juntos quando se trata de investigar o itinerário religioso de pessoas e grupos. Assumo a proposição de Paiva (2004a, p. 60; 2013, p. 349), que concebe o comportamento religioso como uma relação do indivíduo com a divindade, porém mediada pelo grupo. Em última e principal instância, como um fenômeno da cultura.

O artigo será dividido em duas partes, a saber: (1) o que é representação de Deus; (2) a representação de Deus como diálogo e cognição. A conclusão porá em discussão a aplicação e ampliação desse modelo de pesquisa.

### **O que é representação de Deus?**

A visão que apresento conecta-se diretamente com o estudo do amadurecimento de pessoas que têm na espiritualidade um valor central na construção de sua identidade. Trata-se de pessoas que pretendem dedicar sua vida a um projeto de relacionamento com o transcendente na linha da fé cristã. Um Deus que tem rosto só pode ser pensado em diálogo com interlocutores que o buscam a partir do desejo de encontro. Essa visão não exclui – ao contrário, supõe – o saber acumulado pela Psicanálise (Aletti, 2004; Rizzuto, 2006). As possibilidades abertas pela Psicologia Cultural (Geertz, 2001) e pela Teoria do *self* dialógico (Hermans e Kempen, 1993; Massih, 2009; Hermans e Hermans-Konopka, 2010) ampliam o alcance destes autores seminais e permitem que avancemos na questão do amadurecimento da fé em conexão direta com a ampliação

do diálogo com a *imago Dei*. Tanto em minhas aulas como no contato direto com pacientes tenho observado:

- uma clara convergência entre a imagem formal (ou representação) do Deus cristão e as experiências concretas vividas em primeira pessoa com os primeiros cuidadores – pais ou familiares – e/ou figuras de devoção vindas do meio sociocultural.
- o desejo humano de aprofundar os vínculos com quem cuida, seja ao longo do crescimento (pai, mãe, tios/tias, avós) seja nos momentos de fragilidade (santos, autoridades religiosas e, sobretudo, Deus).
- no contexto específico da clínica, interessou-me também a pesquisa de Marília Ancona-Lopez (2007, p. 197) confirmando a importância de se respeitar e acolher as experiências religiosas e/ou espirituais dos alunos por ela orientados. A imagem preponderante de Deus e, igualmente, a de um terapeuta, é de conteúdo positivo e inclui o cuidado. Fora dessa representação, as que se apresentam como dissonantes (Deus ou cuidadores vingativos, punitivos, traidores) costumam associar-se a distúrbios de ordem psicológica ou mesmo psiquiátrica.

Em sua 5ª edição, o *Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais* (DSM-V), manual norte-americano para diagnosticar transtornos psicológicos e psiquiátricos – também utilizado como referência por nós, brasileiros – já inclui a categoria *problema religioso ou espiritual* para falar de sintomas como “*experiências estressantes que envolvem perda ou questionamento da fé, problemas associados à conversão para uma nova fé, questionamento dos valores espirituais, relacionado ou não a uma igreja organizada ou instituição religiosa*” (American Psychiatric Association, 2014, p. 725). Essas situações vêm sendo pesquisadas por psicólogos da religião no Brasil (Esperandio e Marques, 2015) e do Exterior.

Observo, ainda, a necessidade humana de refletir e disseminar a experiência de Deus, o que faz pensá-la como um modo próprio de estar no mundo. Partilhar parece ser central no amadurecimento humano e – mais particularmente central – na construção da representação de Deus. Não é possível amadurecer na transcendência, no conhecimento de Deus, sem ter acesso a testemunhos, a histórias, a estados emocionais gerados nos próprios grupos de vivência (formação, pastoral, ensino religioso, grupos de apoio), ao estabelecimento de vínculos entre os participantes e à organização destas vivências com vistas a um projeto de vida.

Por fim, e não menos importante, observo que é no diálogo intrapessoal e com os outros que se consolida o que estamos denominando *representação de Deus*. Ou seja, aquilo que já está imerso em nós desde sempre a partir da cultura é explicitado em forma de discurso nos diálogos com “outros” significativos deste mesmo meio cultural.

*Deus como re-presentação*

A primeira ideia que surge é a do teatro. Teatro supõe atores e expectadores. Supõe também bastidores, pano de fundo. Atores representam algo que um autor escreveu e a plateia se alimenta desse interjogo. Os atores presentificam o que poderia ser lido e imaginado pelo leitor atento. Por isso, às vezes, é frustrante assistir a uma peça de teatro: nossa imaginação pode ir muito mais longe. Em outras ocasiões pode ser uma experiência muito gratificante, quando o diretor consegue ir fundo e tirar o máximo do que o autor projetou ou até do que ele sequer imaginou.

Representar não é repetir o que autor escreveu ou sugeriu (gestos, posturas, entonação). É viver o personagem, tornar-se o personagem enquanto a encenação se dá. Representar é deslocar-se para outro modo de ser. Neste caso, representar supõe autor e ator em diferentes posições. São “outros” em diálogo: um “fala” ao ter escrito o texto. O outro “responde” ao encenar o texto. Há troca de posições e distância entre uma ação e outra. Há interlocução distendida.

Pois bem, no conceito filosófico de representação há, também, uma distensão entre a vivência propriamente e a cognição da vivência. Nesse último sentido é bastante utilizada por Freud em seus escritos. O termo representação (*Vorstellung*) é definido “como aquilo que se representa, o que forma o conteúdo concreto de um acto de pensamento”. E, ainda, “a reprodução de uma percepção anterior” (Laplanche e Pontalis, 1988, p.582).

Primeira e fundante é a experiência. A forma como narramos a nós próprios essa experiência e, posteriormente como a repassamos aos outros, é que vai configurando nosso relacionamento com a *imago Dei*. Primeiramente, sentimos Deus ou o vivenciamos no modo de uma ou várias emoções: medo, raiva, alegria, bem-estar, fascinação. Depois, nomeamos a experiência, narrando-a com os recursos oferecidos pela cultura na qual nascemos.

Essa constatação se repete independentemente da abordagem teórica que assumimos e o presente ensaio mostra que a Psicologia Narrativa ajuda a compreender a construção que fazemos daquilo que vivemos como experiência de Deus. Deus não é construção. Construção é o modo narrativo através do qual o representamos. Como modo e possibilidade humanos, as narrativas explicitam o que já se deu em esfera diferente e anterior à narração. De certo modo, narrar é representar.

Representação se opõe – em certo sentido – ao afeto, ao colorido experimentado pelos sujeitos de pesquisa no seu encontro com Deus. Falar de Deus é substancialmente diferente de sentir Deus e encontrar-se com Deus. Como outro que é, Deus impulsiona para o diálogo. Não é algo ou alguém como aquele que vive a experiência. Tem, porém, relação direta com o narrador. Expressa-se de vários modos.

Para Agostinho (1996, p. 17), é na experiência mística que apreendemos o Deus cristão. Nesse sentido, é no encontro e na fusão que se explicita o conceito. Representar Deus é estar fundido a ele. Talvez por isto a Psicologia da Religião se preocupe cada vez mais com a transcrição de experiências religiosas que, nas palavras de Paiva (2004a, p. 59), “*sabemos ser complexa, fruto da intersubjetividade, da mediação linguística, da inserção cultural*”.

É assim que, desde pequenos, os sujeitos pesquisados aprenderam: somos a imagem de Deus no plano humano. Deus se personifica em nós. Cristo é sua melhor personificação no modo de ser filho. Como humanos, se espelham em Cristo. Para quem crê, Deus é o autor, crentes são os atores. Os que creem não representam Deus: vivem Deus quando o captam na experiência mística e na transcendência.

A questão vem de longe e, hoje em dia, o diálogo com a representação de Deus permanece e se recria, gerando novos diálogos. A narrativa de Agostinho faz a pergunta: Quem é Deus? Em linguagem poética, o autor responde:

Perguntei-o à terra e disse-me: “Eu não sou”. E tudo o que nela existe respondeu-me o mesmo. Interroguei o mar, os abismos e os répteis animados e vivos e responderam-me: “não somos o teu Deus. Busca-o acima de nós”. Perguntei aos ventos que sopram, e o ar, com seus habitantes, respondeu-me “Anaxímenes está enganado, não sou teu Deus”. Interroguei o céu, o sol, a lua, as estrelas e disseram-me: “Nós também não somos o Deus que procuras”. Disse a todos os seres que me rodeiam as portas da carne: “Já que não sois o meu Deus, falai-me do meu Deus, dizei-me ao menos alguma coisa D’ele”. E exclamaram com alarido: “Foi ele quem nos criou”. (Agostinho, 1996, p.265)

Inspirado, volta-se para si mesmo e pergunta: “*E tu quem és? Um homem. Servem-me um corpo e uma alma; o primeiro é exterior, a outra é interior*”. Assim, narra, de modo poético, sua experiência do diálogo com Deus.

Uma passagem bíblica narra a experiência de Elias no monte Horeb (1 Reis: 19), exemplificando o metafórico encontro e/ou diálogo do profeta com Deus. Elias foge da cidade em direção ao deserto para não ser morto pelos governantes de seu tempo. Exausto, faminto e sedento, busca a confirmação de sua missão profética. Implora a Deus que se manifeste. Não o reconhece no furacão e tampouco na tempestade. Mas, sim, na brisa suave. Para o profeta, bem como para os sujeitos de minha pesquisa, a experiência se dá no corpo, é narrada e confere sentido à vocação. Vento ou brisa representam Deus à perfeição por terem sido criados por ele.

A possibilidade humana de transcender *representa* Deus e – ao mesmo tempo e do mesmo modo – é sua representação. Na visão de quem crê no Deus cristão, o ser humano transcende porque é imagem e semelhança dele.

As narrativas exprimem também a importância da memória que, não sendo mero receptáculo, refazem o relato de modo a incluir afetos e finalidades. Elias, para relatar que dialogou com Deus no Monte Horeb, personaliza e antropomorfiza a brisa. Ela (a brisa) *é e não é* Deus. A brisa é símbolo: é palco, é plateia, são os bastidores. Parece tudo muito natural: após período de descrença e desânimo (afetos negativos), Deus se manifesta para Elias na brisa suave. Há uma intenção e uma atribuição de sentido (Spilka e McIntosh, 1995).

### *Deus como representação de afeto*

A afetividade, segundo Freud e a maioria dos teóricos da Psicologia da Religião, circula de modo distinto da representação nos processos psíquicos. Talvez seja pelo fato de a representação ser racional e operar no nível da consciência (Deus é bom; Deus é pai) enquanto a afetividade pode ser *ainda não* consciente. Precisamos reconstruir as histórias vividas para entender que, *para mim*, Deus não foi bom ou, *se Deus é pai, então não sei como juntá-lo com a experiência negativa que vivi com meu pai real*. É interessante notar que, em estudo apresentado por Paiva (2004b, p.125) referente à cultura japonesa, o Deus cristão se configura numa linha sensivelmente materna, o que reforça a premissa da influência da cultura nas representações de divindades e nas emoções e sentimentos do grupo estudado.

Friedrich Schleiermacher (1768-1834), teólogo protestante, considerado um dos pais da moderna Teologia, dialoga com as grandes teses da Modernidade. Em 1799, demonstra em seu *Discurso sobre a religião dirigido às pessoas cultas que a desprezam* que a religião tem um lugar importante na vida afetiva humana. Para ele, a religião não é um conhecimento, como pretendem tanto os racionalistas como os ortodoxos mais ferrenhos, tampouco é uma moral. A religião não se baseia na razão pura, tampouco na razão prática ou moral, mas no afeto (*Gefühl*).

Em *A doutrina da fé*, Schleiermacher fala desse afeto como o sentimento profundo que nos permite tomar consciência de modo direto da existência daquele que é base de toda a existência, tanto a nossa quanto a do mundo que nos rodeia. Esse afeto religioso toma forma específica em cada comunidade religiosa e sua função é comunicar a experiência constitutiva da comunidade (Sanchez, 2005, p. 49).

Com isto se quer afirmar que o desejo de estar junto e celebrar esse encontro constituinte do humano nos meios cristãos passa pela fé em alguém maior e “outro”. Fé esta que dá nexos e organização ao anseio de viver em comunidade, algo que observei em meus sujeitos de pesquisa.

Afeto e representação se associam quando se trata de dialogar com outros a quem damos valor, seja este valor negativo ou positivo. Como humanos e interdependentes

que somos, a presença do outro sempre norteará as conceituações que faremos do mundo e de Deus.

André Godin (1963, p. 09), padre jesuíta belga, se pergunta como o Deus oferecido pelo meio em que nascemos (nossa família, nossa comunidade, nossas figuras de autoridade) se transforma no Deus de nossa interioridade, de nossa espiritualidade, de nossa condição de transcendência. A relação ou diálogo vivido com Deus passa pela história de vida em que há momentos de aproximação amorosa e desenvolvimento e outros de atrofia e paradas. Deus se associa à ideia de um pai que cuida. No entanto, não pode se confundir com esta ideia. Deus é Outro por sua própria natureza.

O pai terrestre apenas abre (ou estanca) o diálogo em sua realidade experiencial e se não há inovação e ampliação (Hermans, 1999 *passim*; Hermans, 2001 *passim*) desse diálogo inicial não haverá uma representação madura da divindade. Como experiência que vai se transformando ao longo do amadurecimento, a construção da identidade se baseia no que cada pessoa faz de sua história de vida e passa por muitos desejos: eternizar uma boa relação com algo ou alguém, eliminar vestígios desta relação, desejar e ir em busca de uma melhoria nestas relações. Nessa construção, novas experiências se incluem e levam a estados de bem estar (afeto positivo, quando os diálogos são bem sucedidos) até frustrações, desapontamentos, perdas de sentido (afetos negativos quando não se obtém o que se deseja) passando por todas as possibilidades intermediárias. Assim, ao narrar as experiências fortalecemos a representação interna e compartilhada das mesmas, nomeando emoções e fazendo com que venham à tona os afetos escondidos.

Por aí já temos claro que representação não é a experiência e, tampouco, o relato *a posteriori* da mesma experiência. É sim, o conjunto ou o contexto mais amplo em que vivido e refletido se interconectam. Assim, para se compreender o modo como alguém ou um grupo concebe Deus, precisamos escutar suas narrativas, seu modo de tornar concreta a transcendência. Precisamos conhecer as razões que as fazem ocultar emoções ou mesmo represá-las. Sobretudo, precisamos conhecer seus mitos e símbolos, seus textos sagrados, a cultura na qual nasceram. A ideia de Deus habita na interface entre a sensibilidade humana e o mundo real/concreto.

### *Representação de Deus e metáfora*

Na tradução para o inglês (Laplanche e Pontalis, 1988, p. 583), *Vorstellung* é apresentado como *idea* ou *presentation* e nos confirma a distância entre o vivido (que envolve emoções) e a explicitação do vivido (que envolve a cognição). E inclui também os traços de memória, já que ideia é o que fica do objeto quando este não está presente.

Na representação de Deus há um duplo pulo ou ponte: não temos acesso ao objeto. O objeto se explicita no vivido e se apresenta de modo analógico ou metafórico: Deus

é brisa suave. Deus é pai. Deus é filho em sua versão humana. E é, também, espírito em sua versão misteriosa, talvez a que mais o represente.

Se pensarmos que a memória exerce permanente influência em nossas narrativas, compreenderemos também a mobilidade da representação. A memória aciona novos ângulos em função de novos diálogos que o *self* estabelece com novos “outros” ao longo da caminhada. Daí o efeito permanentemente transformador da experiência que é nomeada e renomeada *a posteriori*. Contar e recontar vai constituindo o *self* e ampliando seu espectro. Assim se configura a representação de Deus ao longo do tempo. Existe como que um arquivo e deste arquivo são sacadas informações à medida que novos diálogos motivem a busca. Deus como busca. Deus como encontro. Deus como escuta. Deus como fornecimento. A cada novo diálogo uma inovação. Uma metáfora viva, um novo conhecimento (Stiver, 1998, p.112-133).

Como a experiência se inscreve no corpo e posteriormente nos processos cognitivos? Como a vivência repercute no psiquismo e irrompe na metáfora? Qual a exata influência da cultura de origem, que fornece narrativas prontas para que os indivíduos inscrevam nelas suas experiências de modo criativo? E, principalmente, como a metáfora-representação acomoda o transformante/transformacional e “faz a ponte entre a experiência psíquica e o Deus transmitido pela religião” (Aletti, 2004, p. 34)?

Talvez se possa pensar que o que faz transformar o ser que entra em contato com a divindade é o estatuto de real que a experiência apresenta. Nada é tão real quanto a experiência “irreal” ou irrealística de crer em algo ou alguém que não se apresenta como matéria (James, 1991; Pinker, 1997).

Paiva (2004a, p. 68) lembra ainda que o fictício e o irreal também presentes na arte e na ficção não precisam ultrapassar seu âmbito. E, ao contrário, na religião (eu diria, na religiosidade) devem levar a ações práticas por somarem emoções e sentimentos às representações. Nessa movimentação as experiências vão construindo a identidade de quem as vive. Deus se configura no vivido e contado.

Eugene d’Aquili e Andrew Newberg (1999, p. 192), pioneiros em neurobiologia da religião, afirmam que as experiências religiosas não são apenas percebidas como verdadeiras. Elas parecem ser *mais reais* do que a realidade e são descritas como tal por quem as vive assim que essas pessoas voltam ao “normal”. Elas são lembradas com tal força de realidade que possuem a habilidade de alterar a vida de quem as vive.

Parece que o mundo imaginativo tem força constituinte do ser e por isso as experiências de transcendência, ponto alto e nobre da capacidade humana de imaginar, têm pregnante ação transformadora. O Deus que a criança imagina pode ter os traços da mãe ou pai. No entanto, nesta imagem supera os pais reais, corrigindo-os ou deformando-os nos diálogos que a criança recria para si mesma e para os outros. Em si

não há um pai e uma mãe totalmente reais e, sim, a conjunção dialógica da criança com seus pais.

Acreditar ou não em Deus, associá-lo ou não à imagem de pai, senti-lo como brisa suave ou vento forte dependerá das narrativas de cada pessoa nos diferentes diálogos que a mesma estabelece com “outros” reais e imaginários que povoam a constituição de sua espiritualidade. Em cada uma das possibilidades acima, Deus *é e não é pai*, Deus *é e não é a brisa*. Na metáfora se instaura o real da representação da divindade. Imaginar Deus como pai é um dos possíveis acessos à sua representação. Afirma Catalan:

Este imaginário pode abrir a porta para o simbólico ou para um além que é visado, inclusive inconscientemente, mas com o qual é possível estabelecer uma relação. Isto é apenas um começo pois o caminho assim aberto será de longo percurso, podendo terminar num impasse, ou desembocar na fé. Será preciso tempo e outros encontros. (Catalan, 1999, p.151)

Permanecer em atitude de alerta é aprendizagem constante. A metáfora irrompe na emoção de um encontro dialogal: o *self* se põe à escuta e Deus se faz real no outro do *self*. Aqui se inicia a elaboração cognitiva da representação que, como afirmamos acima, nunca esgotará a fenomenalidade do experimentado.

### **A representação de Deus como diálogo e cognição**

Elias re-conhece Deus no monte Horeb: a brisa suave é Deus e não há dúvida alguma quanto à realidade e veracidade desta experiência. Na “*presentação*” se representa o conceito. Não se trata de uma verdade por correspondência em que “isto” se refere a “aquilo”. Representação não é a coisa em si, para usar uma formulação kantiana, mas deve se referir do modo mais preciso possível à “coisa”. A representação deve tornar ou fazer presente – com a maior similaridade possível – algo que não era nomeado antes. Representação *é* a brisa e, também, a palavra que nomeia Deus como brisa suave, *é logos*.

O *logos* nomeia tanto o surgimento (*Aufgehen*) e a *presentação* (*Anwesen*) de algo como também o fundamento (*Grund*). Na filosofia grega, o nome para fundamento é *logos* que deriva do verbo *legein*. O significado de *legein* é juntar (*sammeln*), conjuntar (*versammeln*), assentar (*legen*), calcular (*rechnen*), ligar (*verbinden*). *Legein* significa tudo isto, mas tem um significado ainda mais essencial, o do verbo dizer, em português, que deriva do latim *dicere*, proclamar solenemente.

Começamos a perceber o quanto é difícil falar de representação de Deus. Lembrome também da primeira vez que usei a expressão em minhas aulas de Psicologia da Religião na Faculdade de Teologia. Como assim: representação? Quem está

representando Deus? Para os cristãos, falar de Deus supõe uma postura, um respeito e um compromisso. Assim, a representação de Deus também deverá conter esses atributos se quisermos abordar cientificamente algo que é da ordem da fé, algo que é próprio da cultura monoteísta na qual, como pessoas e como cientistas, estamos desde sempre embebidos. É possível ser empírico quando se quer falar de representação de Deus? A narrativa bíblica foi empírica de certo modo. A narrativa de Agostinho é também empírica. Ambas buscam o criador e ambas o encontram nos objetos criados.

A representação de Deus enuncia e gesta o conceito. É preciso perguntar como os sujeitos de pesquisa iniciaram na tenra infância a constituição do conceito de divindade. De que modo as experiências de seus pais e – de modo mais amplo – de sua cultura molda o que nomeiam Deus? Como algo que é vivido sem palavras (pelo infante e pelo adulto tomado pela experiência) transfere-se para etapas evoluídas do amadurecimento gerando um estado de fé e uma conseqüente pertença a esta ou aquela instituição? São questões a serem respondidas por uma psicologia que se dispõe a ouvir as histórias vividas, a interpretar narrativas religiosas à luz de estados de alma atuais, que se dispõe, sobretudo, a fazer uso da hermenêutica para construir conhecimento.

### *Cultura, representação de Deus e espiritualidade*

Começemos com uma definição de espiritualidade oferecida pela Ciência da Religião, pois nos ajudará a compreender o conceito pelo viés sócio-cultural, pela adesão a um grupo religioso. Espiritualidade é entendida como

um processo de produção simbólica mediante o qual uma pessoa ou um grupo ‘se compromete numa relação existencial com uma realidade sagrada’ de forma que sua vivência passe a ser inspirada por esta realidade (Droogers, 1983, p. 128).

E ainda, aproximando-nos da representação do Deus cristão, “*no sentido bíblico cristão, espiritualidade é o anseio ardente de, mediante a graça de Deus, viver sob o domínio do Espírito Santo*” (Brandt, 2006. p. 80ss.).

Amadurecer a representação interna de Deus, fundamento para a espiritualidade cristã, exige pé no chão e presença no mundo. Dialogar com Deus e existir perante o mundo não são opções que se excluem mutuamente, duas realidades separadas, mas uma relação que se vive necessariamente de forma simultânea.

Sabidamente temos a necessidade de ancorar as vivências que nos causam estranheza – medo, fascinação, encanto – em outras mais próximas que agregam sentido ao vivido e fornecem interlocutores para narrarmos estes novos estados de alma. Pois somos seres de relação e, como tais, amadurecemos e ascendemos no autoconhecimento

quando inscrevemos nosso mundo interno (em si absolutamente real) nas referências do mundo real externo (compartilhado com os demais).

Atribuímos sentido ao vivido quando este se afina com anseios da cultura em que estamos inseridos. Afirma Belzen que a espiritualidade é um fenômeno no nível da cultura e consiste de “*todos os tipos de atos e atividades as quais os sujeitos atribuem um certo sentido. É o tipo de significado atribuído que torna o ato espiritual e não a atribuição do significado em si*” (Belzen, 2010, p. 80).

Falar em atos e atividades mostra a concretude humana que atualiza os potenciais nos encontros/diálogos que estabelece ao longo da vida/itinerário. Boyer, um antropólogo neoevolucionário, referindo-se à religião, explicita que a mesma é prática, pois “*a maioria das representações de agentes sobrenaturais não se dá primariamente a partir de suas propriedades gerais ou poderes e sim em instâncias específicas de interação com estes agentes*” (Boyer, 2001, p. 312).

Só a partir dessa interação/diálogo e ainda, se essa experiência for refletida, é que se transformará em adesão a uma crença, a uma denominação religiosa ou ao que estamos chamando de construção narrativa da representação de Deus. Em nossa cultura, a representação de Deus como Pai expressa o transcendente. Pai é posição relacional e suscita a presença de filho/os, filha/as, mãe (Paiva, 2004b, p. 125).

Sendo dialogal, a representação só se inova no contato com o outro: outro de si, outro do mundo, outro do próprio ser. E, ainda, em nossa cultura a representação de Deus já e sempre inclui o “desconhecido”, o Espírito. A Trindade representa e representa o transcendente vivido como experiência relacional. Falamos com Deus em suas metáforas: Deus é Pai, Deus é Filho, Deus é Espírito Santo. Ao mesmo tempo, “sabemos” da não racionalidade das afirmações na medida em que – paradoxalmente – elas se verificam na ordem da fé, um dos mais complexos fenômenos humanos. A fé faz crentes caminharem sobre pontes invisíveis e leva a atos que podem ser considerados insanos.

### *O self dialógico*

A Teoria do Self Dialógico (Hermans e Kempen, 1993; Hermans e Hermans-Jansen, 1995; Hermans e Hermans-Konopka, 2010) se apresenta como ferramenta para abordar a questão da espiritualidade, da transcendência e, em última e principal instância, da imagem de Deus em sua infinita possibilidade de diálogos ao longo do itinerário espiritual (Paiva, 2000, p. 10).

Essa teoria tem suas bases na visão de William James (1952), que divide o *self* em corporal, mental e espiritual. É importante salientar que o *self* corporal

não possui contornos definidos, é um EU externalizado e ampliado, o qual, na sua materialidade, se expande além dos limites e contornos de seu próprio corpo. Estes limites não são estáveis nem definitivamente delimitados, sendo definidos pelo que o indivíduo considera significativo para a ação, como fazendo parte do EU em um momento determinado. (Ortega, 2007, p. 138)

Para Hermans e Kempen (1993, p. 47) não existe um EU organizador dos constituintes do MIM e sim um diálogo polifônico de múltiplas vozes e posições do eu vindas da cultura e das histórias pessoais. Essas posições se organizam numa paisagem imaginária ao longo do tempo e do espaço na vida de cada pessoa. O conjunto articulado das experiências dialogais vai constituindo nossa identidade no modo dessa paisagem imaginária (Hermans e Hermans-Konopka, 2010) e a vertente espiritual tem sua presença no desenvolvimento do *self*.

Herman e Kempen (1993, p. 104) afirmam que para ter um *self* desenvolvido “*deve-se ser membro de uma comunidade de agentes e ser dirigido pelas atitudes comuns a esta comunidade*”. A cultura determina até mesmo a construção social das emoções.

As pessoas que têm a espiritualidade como valor central de seu *self* desenvolvem desde cedo diálogos com entidades, crenças, manifestações que transcendem tempo cronológico e espaço físico. Jacob Van Belzen, psicólogo da religião contemporâneo, adepto da visão cultural e hermenêutica para investigar o fato religioso, afirma:

O conhecimento do *self* dialógico mostra que o ser humano vive em múltiplos mundos sociais, habitados por ‘outros’ tanto reais quanto imaginários, pessoas conhecidas seja do passado, seja das histórias pelas quais se vive. Se a pessoa é religiosa ou, ao menos, familiarizada com algum tipo de religião, pode travar relacionamentos com deuses, espíritos, autoridades religiosas e pode conduzir um diálogo com estas entidades que passam a fazer parte de uma construção narrativa do mundo. (Belzen, 2010, p. 268)

A representação do Deus cristão norteia e conduz o amadurecimento da espiritualidade pela via do diálogo com aquilo que transcende a experiência humana cotidiana. No entanto, de modo paradoxal, é no cotidiano que nasce o inesperado, o sagrado que, num círculo virtuoso, confirma o que foi aprendido culturalmente através das histórias e estórias. A imaginação instala conexões ora temporais ora corporais e ratifica a experiência. Essa experiência refletida consolida a identidade múltipla, móvel e descentralizada que poderia ser metaforicamente conceituada como uma orquestra, em que os músicos representariam as partes e o *self* funcionaria como maestro (Hermans e Kempen, 1993, p. 95).

Na experiência de Deus o indivíduo se conecta com a alteridade, se torna mais humano e inclui o transcendental em sua identidade.

Finalizo esta brevíssima apresentação da teoria do *self* dialógico com as palavras de Hermans e Hermans-Konopka: (2010, p. 21):

argumento teórico para incluir o outro no self deve ser entendido como uma possibilidade da mente humana mais do que uma realidade empírica. Na realidade, o outro pode ser incluído no self como sujeito ou como objeto.

Paiva aborda a questão da inclusão da representação de Deus na identidade de modo claro:

no campo religioso, tipicamente, Deus assume o papel de Deus, o homem assume o papel do homem que interage com Deus, e adota o papel de Deus, enquanto concebe que Deus agirá com ele da mesma forma como, na narrativa, agiu com o homem (Paiva, 2013, p. 349).

A teia é delicada e envolve a presença do outro em nós de vários modos. Do modo como o captamos e do modo como ele de fato é. E de múltiplos modos advindos da condição hermenêutica de nosso ser no mundo e com os outros.

### *Cultura e identidade ampliada*

Os cristãos constroem a representação de Deus no encontro com as narrativas do grupo de pertença em diálogo com as emoções que seus corpos produzem. As imagens que lhes são apresentadas desde crianças, tais como a cruz, Nossa Senhora e seu filho Jesus Cristo se inscrevem no psiquismo sem que tenham consciência deste diálogo sem palavras. E quase sempre reportam a experiências do sagrado (há as exceções doentias). Todas reportam Deus e nenhuma delas é Deus. Deus se expressa, como afirmamos acima, no concreto da experiência. Assim em cada cultura há um ou muitos modos de lidar com a transcendência. Seguramente há um fundo comum que foi captado pelo antropólogo contemporâneo Clifford Geertz:

Religião é um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições, e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de factualidade que estas disposições e motivações parecem singularmente realistas. (Geertz, 2001, p.67)

Na conversa terapêutica, nas entrevistas para pesquisa, nos questionários etc. as autonarrativas vão se construindo “*em torno de certo número de personagens representando uma variedade de posições internas e externas do self vindas de meios universais, transculturais ou biológicos*” (Hermans e Hermans-Konopka, 2010, p. 50). Assim, as

subjetividades contemporâneas passam a ser vistas de modo mais amplo incluindo diálogos com imagens e símbolos, com “outros” diferentes e, do mesmo modo, iguais em sua possibilidade de trocar experiências que inovarão todos os envolvidos no diálogo, como numa teia em que os fios se interconectam.

Nas palavras de Geertz (2001, p. 199) “*fios que se intersectam e emaranham, um retomando o curso de onde o outro se rompeu*”. “Outros” que parecem estar fora e estão também – conceitualmente – dentro de cada indivíduo como membro de um grupo religioso que o configura e vai fornecendo elementos simbólicos para o desenvolvimento do que chamamos *self* espiritual. A espiritualidade tem origem remota nas experiências de cuidado.

Somos espirituais por termos tido alguém que nos forneceu mais do que o material e concreto para nossa sobrevivência. O bebê humano se alimenta do amor da mãe, do ambiente e/ou da imaginação dos cuidadores que ensinam a esperar rezando. O outro não é conhecido apenas na sua realidade objetiva e tampouco naquela internalizada pelo sujeito. Mas pode ser conhecido na medida em que o escutamos a partir de sua própria perspectiva (Hermans e Hermans-Konopka, 2010, p. 21). Deus fala a quem crê!

Os crentes pedem dons ao pai do céu e acreditam em sua generosidade. Pedem perdão e têm certeza de que serão perdoados. Humanos imaginam a partir de relatos de outros, de imagens registradas e não elaboradas. Humanos antropomorfizam brinquedos, se ajoelham diante de imagens, têm santos de devoção, sacralizam objetos e animais. Apesar e aquém de nossa racionalidade, o espiritual paira e nos assombra. E se apossa de nós em nossa fragilidade. Vamos ampliando nosso *self* no diálogo com estes personagens invisíveis e, assim, Deus se configura no cotidiano de modo quase profano, em cada atribuição de sentido, em cada acréscimo de valor que se dá a um gesto ou atuação: é coisa de Deus!

Representações religiosas em geral e representação de Deus em particular são de ordem prática. Retomando Boyer (2001, p. 312; Massih, 2013, p. 393), as representações dos agentes supernaturais não são sobre suas propriedades gerais ou poderes, mas sobre instâncias específicas de interação com eles. É no encontro dialógico com Deus que o *self* em permanente construção elabora e reelabora a representação vinda da cultura adequando-a a cada etapa do amadurecimento, sempre em direção ao mais-não-ser.

## Conclusão

Para a pesquisa de fenômenos complexos como a crença em Deus ou a vivência de experiências religiosas e/ou místicas, convém sempre perguntar sobre o estatuto do real com o qual estamos lidando. Narrativas estão em toda parte e norteiam o agir e o sentir

dos sujeitos e instituições que são objetos de estudo da Psicologia da Religião. Ouvir e reconfigurar as narrativas com a inclusão de novos interlocutores permite captar as nuances da cultura e das subculturas nas quais se inserem os sujeitos pesquisados. Sujeitos estes desejanter, condição inextrincavelmente humana.

O modo como os seres humanos querem satisfazer seus desejos passa pelos significantes culturais disponíveis na cultura. Nas palavras de Belzen (2010, p.125): *“de modo semelhante ao modo como Freud definiu pulsão como trabalho psíquico por causa da unidade intrínseca com o corpóreo, também a cultura impõe um labor, ela molda o campo psíquico”*.

Na visão narrativa e construtivista de Robert Neimeyer (2004, p.173), quando as histórias das pessoas se tornam caóticas ou incompreensíveis é comum que busquem explicações em personagens culturalmente reconhecidos como cuidadores. Esses processos interpessoais de narração sustentam a identidade em momentos de desamparo.

A Teoria do Self Dialógico, ao conceituar a descentralidade do eu, permite a ampliação para os outros diferentes que se agregam e, em conjunto, fornecem uma moldura para a identidade em construção. Assim se passa com a representação de Deus que – paradoxalmente por ser da ordem da imaginação – confere estatuto de real às vivências. Se à pessoa de fé lhe falta algo, este algo é Deus e/ou as figuras de intersecção fornecidas pela cultura.

Esperandio e Marques afirmam ser o Brasil um laboratório fascinante para pesquisas em Psicologia da Religião:

Brasileiros são, em geral, abertos e receptivos para falar sobre sua religiosidade e espiritualidade. Os pesquisadores não encontraram dificuldades para explorar e obter informações sobre as várias religiões ou para conversar (sobre experiências religiosas) com seus sujeitos (de pesquisa). (Esperandio e Marques, 2015, p. 263, tradução nossa)

Em meu campo específico, o da psicoterapia, o manejo clínico contribuiu para esta exploração e promoveu o amadurecimento da representação interna de Deus nas pessoas pesquisadas. Proponho a ampliação para outras pesquisas, já que o método possibilita as três formas de validação condizentes com as expectativas de uma ciência que se pretende humana (Belzen, 2010, pp. 153-154):

- validação ecológica, por respeitar e integrar a vida dos participantes nos procedimentos de pesquisa.
- validação comunicativa, por fazer com que os resultados e as interpretações retornem aos sujeitos de pesquisa.

- validação cumulativa, por combinar interpretações de resultados com os de pesquisas anteriores ou de outros estudos que empregaram outros métodos.

Belzen (2010, p. 93; Belzen, 2003 *passim*) opta pela linha narrativa e cultural por saber que qualquer religião é um reservatório de elementos verbais, de histórias e estórias, de interpretações, de prescrições ou de mandamentos que, com seu poder, determinam e legitimam a experiência e a conduta de seus membros.

Proponho que as pesquisas em Psicologia da Religião caminhem em direção à interdisciplinaridade imprescindível ao estudo de fatos religiosos. A definição de Geertz é clara:

Religião é um sistema de símbolos que agem para estabelecer um clima e motivações poderosos, pervasivos e duradouros nas pessoas através da formulação de concepções de existência de ordem geral e revestindo estas concepções com tal aura de factualidade que os sentimentos e as motivações pareçam inequivocamente realistas. (Geertz, 1973, p. 90)

Se somos seres de desejo e de utopias (Massih, 2006 *passim*; Aletti, 2004 *passim*) convém a um pesquisador em Psicologia da Religião compreender e estimular a reflexão em torno de valores, crenças e virtudes associados à pertença a grupos religiosos.

Esperandio e Marques (2015, p. 264) mostram a relevância de estudos longitudinais com a infância e a juventude que podem servir a políticas de prevenção de abuso de drogas e outras adições. Referem-se também às novas modalidades do ateísmo contemporâneo que, igualmente, passam pelas histórias de vida com suas experiências e tomadas de posição crítica em relação às denominações religiosas instituídas.

Parece ser vasto o campo de pesquisas que se abre a partir desse modelo. Espero encorajar novas buscas.

## Referências

AGOSTINHO, Santo. *Os pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

ALETTI, Mario. A representação de Deus como objeto transicional ilusório. Perspectivas e problemas de um novo modelo. In: PAIVA, Geraldo J.; ZANGARI, Wellington (Org.). *A representação na religião: perspectivas psicológicas*, 2004, pp. 19-51.

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. *Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais (DSM-V)*. 5ª edição. Porto Alegre: Artmed, 2014.

ANCONA-LOPEZ, Marília. As crenças pessoais e os psicólogos clínicos: orientação de dissertações e teses em psicologia da religião. In: ARCURI, Irene G.; ANCONA-LOPEZ, Marília. (Org.). *Temas em psicologia da religião*. São Paulo: Vetor, 2007, pp. 184-207.

BELZEN, Jacob A. Culture, religion and the 'dialogical self'. Roots and character of a secular cultural psychology of religion. *Archiv für Religionspsychologie*, v. 25, 2003, pp. 07-24.

BELZEN, Jacob A. *Para uma Psicologia Cultural da Religião: Princípios, enfoques, aplicações*. Aparecida: Ideias e Letras, 2010.

*Bíblia de Jerusalém*. Nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

BOYER, Pascal. *Religion explained*. The evolutionary origins of religious thought. New York: Basic Books, 2001.

CATALAN, Jean-François. *O homem e sua religião: enfoque psicológico*. São Paulo: Paulinas, 1999.

D'AQUILI, Eugene G.; NEWBERG, Andrew B. *The mystical mind: probing the biology of religious experience*. Minneapolis, Augsburg Fortress Publishing, 1999.

DROOGERS, André S. Espiritualidade. O problema da definição. *Estudos Teológicos*, v. 23, n. 02, 1983, pp. 109-128.

ESPERANDIO, Mary Rute G.; MARQUES, Luciana F. The psychology of religion in Brazil. In: *The International Journal for the Psychology of Religion*, v. 25, n. 04, 2015, pp. 255-271.

GEERTZ, Clifford. *The interpretations of cultures*. New York: Basic books, 1973.

GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

GODIN, André. *Les dieu des parents. Les Dieu des enfants*. Trois études de Psychologie Religieuse. Paris: Casterman, 1963.

HERMANS, Hubert. Dialogical Thinking and Self Innovation. *Culture and Psychology*, v. 05, n. 01, 1999, pp. 67-87.

HERMANS, Hubert. Theory of Personal and Cultural positioning. *Culture and Psychology*, v. 7, n. 3, 2001, pp. 243-281.

HERMANS, Hubert e HERMANS-JANSEN, E. *Self narratives*. The construction of meaning in psychotherapy. New York: The Guilford Press, 1995.

HERMANS, Hubert; HERMANS-KONOPKA, Agnieszka. *Dialogical self theory: positioning and counter-positioning in a globalizing society*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2010.

HERMANS, Hubert; KEMPEN, Harry. *The dialogical Self*. Meaning as movement. New York: Academic Press, Inc. Harcourt Brace e Co., 1993.

JAMES, William. *The principles of psychology*. Vol. 1. London: Macmillan, 1952.

JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa*. Um estudo sobre a natureza humana. São Paulo: Cultrix, 1991.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. *Vocabulário de Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

MASSIH, Eliana. Da ilusão à utopia. Psicologia da Religião e amadurecimento humano em Winnicott. *Espaços*, v. 15, n. 02, 2006, pp. 157-174.

MASSIH, Eliana. A teoria do self dialógico e a Psicologia Cultural da Religião na psicoterapia de religiosos. *Revista de Estudos da Religião*, v. 4, 2009, pp. 53-67.

MASSIH, Eliana. *O self dialógico no processo de amadurecimento do seminarista católico: uma ampliação para a prática psicoterapêutica desde uma perspectiva cultural da religião*. Tese (Doutorado em Ciência da Religião), PUCSP, São Paulo, 2012.

MASSIH, Eliana. Psicologia Evolucionária e religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Org.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013, pp. 383-398.

NEIMEYER, Robert A. Performing the self: therapeutic enactment and the narrative integration of traumatic loss. In: HERMANS, Hubert J. M.; DIMAGGIO, Giancarlo (Ed.). *The dialogical self in psychotherapy*. Hove e New York: Brunner-Routledge, Taylor and Francis Group, 2004, pp. 173-279.

NEIMEYER, Robert; BUCHANAN-ARVAY, Marla. Performing the self: therapeutic enactment and the narrative integration of traumatic loss. In: HERMANS, H.; DIMAGGIO, Giancarlo (Ed.). *The dialogical self in psychotherapy*. Hove and New York: Brunner-Routledge, 2004, pp. 173-189.

NEIMEYER, Robert; MAHONEY, Michael. *Construtivismo em psicoterapia*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

ORTEGA, Francisco. *Self e continuidades: entre Winnicott e William James*. In: BEZERRA Jr., Benilton; ORTEGA, Francisco (Org.). *Winnicott e seus interlocutores*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2007, pp. 126-165.

PAIVA, Geraldo José de. *A religião dos cientistas: uma leitura psicológica*. São Paulo: Loyola, 2000.

PAIVA, Geraldo J. Transcrições psicológicas da experiência religiosa. In: PAIVA, Geraldo J.; ZANGARI, Wellington (Org.). *A representação na religião: perspectivas psicológicas*, São Paulo: Loyola, 2004a, pp. 59-75.

PAIVA, Geraldo J. Representação da religião no encontro de culturas: o catolicismo na literatura do escritor japonês Shusako Endo. In: PAIVA, Geraldo; ZANGARI,

Wellington (Org.). *A representação na religião: perspectivas psicológicas*. São Paulo: Loyola, 2004b, pp. 113-127.

PAIVA, Geraldo J. Teorias contemporâneas da religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Org.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013, pp. 347-366.

PINKER, Steven. *How the mind works*. New York: Norton, 1997.

RIZZUTO, Ana-Maria. *O nascimento do Deus vivo*. Um estudo psicanalítico. Porto Alegre: Sinodal, 2006.

SANCHEZ, Wagner L. *Pluralismo Religioso*. As religiões no mundo atual. Col. Temas contemporâneos. Ensino Religioso. São Paulo: Paulinas, 2005.

SILKA, Bernard; McINTOSH, Daniel. Attribution theory and religious experience. In: HOOD Jr., Ralph W. (Ed.). *Handbook of religious experience*. Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1995, pp.421-445.

STIVER, Dan R. *The philosophy of religious language*. Sign, symbol and story. Malden, USA/Oxford, England: Blackwell Publishers, 1998, p. 112-133.

Recebido: 01/03/2017

Aprovado: 05/04/2017