

Uma leitura brasileira de "Para uma Psicologia Cultural da Religião", de Jacob A. Belzen *A Brazilian Way of Reading Jacob A. Belzen's "Para uma Psicologia Cultural da Religião"*

Edênio Valle*

Resumo: O autor tem como objetivo fazer uma leitura do livro recentemente traduzido ao português ("Para uma Psicologia Cultural da Religião", do psicólogo holandês da Religião Jacob A. Belzen,), analisando-o desde a realidade religiosa polimorfa do Brasil. Na primeira parte, com base na perspectiva interdisciplinar e na hermenêutica que Belzen pretende dar à abordagem psicológica da Cultura e da Religião, o autor comenta os princípios, aproximações e aplicações que, segundo seu entendimento, poderão, no futuro, conduzir a uma Psicologia verdadeiramente *cultural* da Religião. Na segunda parte, tomando como referência dois casos holandeses marcadamente patológicos descritos e analisados de forma interdisciplinar por Belzen, Valle faz uma releitura de um caso de milenarismo e suposta intervenção demoníaca acontecido em um remoto lugarejo de Catulé-MG. Mostra que, nesse caso brasileiro – bem estudado por cientistas da religião da USP ainda nos anos 50, quando se deu –, a hermenêutica interdisciplinar e as orientações metodológicas de Belzen poderão ser aplicadas com grande proveito, sendo capazes de trazer nova luz tanto a casos patológicos quanto aos que se situam dentro da normalidade cultural e religiosa de cada grupo.

Palavras-chave: psicologia cultural, religião, milenarismo, demônios, conversão religiosa, surtos doentios.

Abstract: The article presents a Brazilian reading of the recently translated Belzen's book "Para uma Psicologia Cultural da Religião" (original in English: "Towards a Cultural Psychology of Religion"). Taking into account the religious pluralism of Brazil the author presents a short overview of Belzen's main concepts of Culture and Religion, showing a possible interdisciplinary approach to the relations between both in the Psychology in general and more specifically in the Psychology of Religion to. The author comments also the usefulness of the belzian principles, approaches and applications to other non European cultural

* Professor da PUC-SP, <edeniovalle@uol.com.br>.

and religious contexts, like ours. Following his indications, Valle shows its effectiveness in today's increasing complexity of the Brazilian religious field, going back to a famous and well studied high pathological case of milenarism in a lost and small place of Minas Gerais, called Catulé. He tries at the same time to show that many theoretical and methodological hints suggested by Belzen about the relations between psychology, culture, religion and history can be a very useful instrument in order to bring in a new light to some otherwise hidden psychosocial and cultural aspects of religious tragedies like this happened in Catulé in the fifties.

Key words: cultural psychology of religion, milenarism, religious conversion, demons, religious pathological cases.

1. Religião e cultura na visão de Belzen

Começo por duas observações de cunho bem pessoal. Como não podia deixar de ser para quem vive em um país com a enorme diversidade cultural e religiosa do Brasil, o que mais me impressionou ao ler este trabalho de Belzen foi a defesa que o autor faz da necessidade de toda a Psicologia ser sensível à dimensão da cultura. A cultura, segundo ele, é uma dimensão constitutiva do enfoque de qualquer aspecto ou dimensão da psique humana e, como tal, deveria ser assumida e trabalhada especialmente pelo psicólogo que se debruça sobre o comportamento religioso, seja o individual, seja o coletivo. Além disto, do ponto de vista epistemológico, é urgente pensar a Psicologia da Religião em chave hermenêutica interdisciplinar e não fragmentada em abordagens justapostas ou sob a forma de análises interculturais como já fazemos, por vezes, nas Ciências da Religião e – também – nas Ciências Psicológicas. Uma Psicologia da Religião bem articulada não se reduz a um estudo comparativo sobre a maneira como cultura, psique e religião se associam em cada dado contexto cultural-religioso.

É a partir de tal concepção de fundo que, já na contracapa da edição inglesa de seu livro, Belzen escreve, a modo de um ambicioso princípio geral, que os

padrões culturais de ação, pensamento e experiencição são criados, adotados e promulgados sempre conjuntamente por certo número de indivíduos. Sendo a subjetividade humana diferenciada cultura a cultura, a Psicologia cultural não está interessada [somente] em investigar comparativamente como se dão as experiências e os comportamentos, as atitudes e as relações sociais no contexto das diferentes condições culturais.¹

¹ J. A. BELZEN, *Para uma Psicologia Cultural da Religião*, quarta-capa.

Além disto, devido a contatos anteriores com o pensamento de Belzen, eu já sabia das concepções que ele há tempos vinha defendendo no campo da Psicologia da Religião. Fiz uma primeira leitura de alguns de seus artigos científicos quando, em 1998, ao escrever uma espécie de introdução à Psicologia da Religião para psicólogos brasileiros,² eu procurava me informar melhor sobre a produção europeia dos principais psicólogos da religião. Nesse meu livro, eu pretendia oferecer aos leitores brasileiros uma informação sintética sobre o que se fazia cientificamente na Europa no campo da teoria e da pesquisa psicológicas. Minha intenção era a de deixar para trás referências já pisadas e repisadas e quase exclusivas dos pioneiros da Psicologia, da Psicoterapia, da Psiquiatria e, principalmente, das Psicanálises de maior destaque. Ao pesquisar mais a fundo o que vinha sendo discutido na Holanda e também na Suécia – duas minas de conhecimento pouco divulgadas e exploradas em nosso país –, pude perceber que Belzen exercia uma posição de liderança nessa área de estudos. A partir daí, travei conhecimento com outros textos de sua autoria e/ou por ele mencionados nas copiosas referências bibliográficas que costumam fundamentar seus argumentos teóricos e suas sugestões metodológicas. Travei, assim, mais tarde, contato também com os autores que pouco depois se reuniram na revista *Culture and Psychology*,³ talvez o periódico que melhor divulga hoje, em nível internacional, o que se escreve sobre o tema da Psicologia e Cultura a Psicologia Cultural.

Em 2006, em um Congresso da Sociedade Internacional de Psicologia da Religião em Praga, República Tcheca, tive a satisfação de encontrar-me pessoalmente com Belzen. Na ocasião, ele estava deixando a presidência da Sociedade Internacional de Psicologia da Religião. Convidei-o, na oportunidade, a vir ao Brasil, o que se deu em 2008, quando ele participou intensamente de um Simpósio sobre “*A Psicologia da Religião na Europa, hoje*”. As palestras por ele pronunciadas nesse Simpósio foram seguidas por debates com alguns dos mais destacados psicólogos do Brasil, entre os quais psicanalistas e psicólogos da Religião como Geraldo Paiva, Marília Ancona Lopes e Gilberto Paiva, entre outros. A ênfase de Belzen no cultural da Psicologia da Religião ficou mais do que patente, agradando em especial ao grupo de pesquisadores do Programa de Ciências da Religião da PUC-SP (Grupo de Pesquisa “Psicologia e Religião: peculiaridades”) que, como eu, já caminhava em uma direção semelhante. Foi nessa ocasião que Belzen nos falou de seu intento de escrever algo mais substancial sobre o que entendia por uma Psicologia *Cultural* da Religião. O resultado dessa promessa é o livro que

² E. VALLE, “Medo e esperança :uma leitura psicossociológica”. In: *Espaços*.

³ *Culture and Psychology*. Revista internacional da Sage Publication, Los Angeles/London, editada por Jaan Valsiner.

aqui estou comentando, elaborado durante o ano sabático que Belzen gozou na Universidade de Cambridge, creio que em 2009.

Passando mais diretamente à apresentação do livro, devo dizer que me agradaram muito e chamaram minha atenção os tópicos: a) - sobre a Teoria do Self Dialógico dos holandeses H. J. M. Hermans e H. J. G. Kempen;⁴ b) - o espaço e importância que Belzen concedeu a William James e Wilhelm Wundt;⁵ e c) - a descrição minuciosa que ele faz do debate que se seguiu, na Psicologia europeia da Religião, à primeira divulgação das ideias daqueles dois pioneiros.⁶ James, como se sabe, estava mais preocupado com a experiência subjetiva das pessoas religiosas – tanto dos gênios quanto das pessoas comuns, para ele um dado inerente à própria natureza e condição humanas –, enquanto W. Wundt tinha consciência da urgência em se fazer uma conexão mais orgânica entre religião e cultura. Essa foi a razão pela qual, ainda que sem a devida base empírica, Wundt teria se aventurado a lançar as bases do que chamou de “*Völkerpsychology*”, ou seja, de uma abordagem empírica cujo objetivo era o de

investigar os processos psíquicos sobre os quais repousa o desenvolvimento geral das comunidades humanas, assim como a origem das produções mentais e dos valores que propiciam uma análise psicológica dos fenômenos resultantes da interação de uma multiplicidade de indivíduos.⁷

As ideias de Wundt, embora nem sempre precisas, abriam espaço para se perceber a convivência social desde uma valorização efetiva do dado cultural. O “*völkerpsychological approach*” por ele delineado teve, no entanto, uma influência bastante limitada na Psicologia alemã, um dos mais fecundos berços da Psicologia da Religião. Essa repercussão um tanto fraca se deveu, provavelmente, à concepção epistemológica das escolas e teorias psicológicas de matriz fenomenológica, experimental e psicanalítica que acabaram por configurar as vertentes mais significativas da nascente Psicologia da Religião europeia, julgando que a cultura não precisava ser “*considerada um objeto para a pesquisa psicológica e quando se tratava disto, ela (deveria ser) apenas um objeto ao qual os conhecimentos psicológicos poderiam ser aplicados.*”⁸

Não foi bem esse o acolhimento que Wundt encontrou nos Países Baixos. Tem-se a impressão de que Belzen queria lembrar este fato, mostrando ao leitor

⁴ J. A. BELZEN, *Para uma Psicologia Cultural da Religião*, p. 245-270.

⁵ J. A. BELZEN, *Para uma Psicologia Cultural da Religião*, p. 218-237.

⁶ J. A. BELZEN, *Para uma Psicologia Cultural da Religião*, p. 254-264.

⁷ J. A. BELZEN, *Para uma Psicologia Cultural da Religião*, p. 229.

⁸ J. A. BELZEN, *Para uma Psicologia Cultural da Religião*, p. 236.

que Wundt – fundador da Psicologia *experimental!* – enfatizava simultaneamente, também, a importância a ser dada à “*Psicologia dos povos*”. Belzen mostra detalhadamente que as propostas de Wundt encontraram acolhida e renderam fruto em grandes mestres da Universidade de Nimega/Holanda – como F. J. M. Roels, M. F. J. Th. Rutten, H. M. M. Fortmann⁹ e, mais tarde, H. J. G. Kempen, H. J. M. Hermans,¹⁰ todos eles professores com os quais Belzen conviveu de alguma forma e/ou com quem chegou a trabalhar. É como se ele quisesse mostrar que os aspectos mais centrais da proposta destes dois pioneiros da Psicologia da Religião – W. Wundt e W. James – caíram em boa terra na Holanda, trazendo à Psicologia da Religião impulsos e direcionamentos que não lhe podiam faltar. Eis como Belzen sintetiza esse ponto de vista:

A proposta de Wundt de uma Psicologia Cultural da Religião parece ser particularmente relevante. Mesmo concedendo que as contribuições de Wundt ao que ele chama de *Völkerpsychologie* possam ter lá suas falhas e possam ter limitado este ramo da Psicologia pelo menos no modo como ele a promovia, suas compreensões profundas dos aspectos teóricos e metodológicos, em geral, continuam ainda tendo valor [...] Mostrando, em termos contemporâneos, que todas as condições do funcionamento do psiquismo, seja em termos limitativos (tais como a dimensão psicofisiológica ou as condições sociais e geográficas), operativos (tais como as atividades adquiridas ou aprendidas) ou normativos (tais como as regras e normas), são sempre culturais e históricas e que, por isso, todas as funções psíquicas mais elevadas são constituídas, facilitadas e reguladas por processos culturais.¹¹

No Brasil, há décadas contamos com cientistas sociais e psicólogos sensíveis à necessidade de se levar a sério a dimensão da cultura como um componente indispensável ao estudo da religião. Não é o caso aqui de enumerá-los, pois todos os conhecemos. No entanto, é preciso reconhecer que a maioria desses pesquisadores brasileiros possuía pouco conhecimento do que era produzido na Holanda no campo da Psicologia da Religião. O que sabíamos a respeito dos psicólogos dos Países Baixos nos vinha pela via indireta da Bélgica, através de nomes que nos são familiares, como os de J. Nuttin e A. Vergote. Recordo esse fato porque considero que as informações e a rica bibliografia flamenga e francesa citada por Belzen nos põem em contato com ao menos duas gerações de psicólogos holandeses preocupados com a relação cultura-religião, o que traz uma notável ampliação

⁹ J. A. BELZEN, *Para uma Psicologia Cultural da Religião*, p. 131-143.

¹⁰ J. A. BELZEN, *Para uma Psicologia Cultural da Religião*, p. 249-264.

¹¹ J. A. BELZEN, *Para uma Psicologia Cultural da Religião*, p. 237.

de nossos horizontes e pode representar um *input* significativo para os cientistas sociais e os psicólogos brasileiros.

2. Aspectos básicos da visão de cultura em Belzen

Já na parte introdutória do livro, Belzen¹² deixa explícito que não tem a pretensão de escrever uma *introdução* à Psicologia Cultural da Religião, mas apenas sugerir elementos (“*Princípios, Enfoques e Aplicações*”) que possam ajudar a caminhar nessa direção. Seu objetivo é apenas o de apontar as vias que podem conduzir à formulação de uma correlação mais bem articulada entre Psicologia, Cultura e Religião. Para Belzen, a conjunção dessas três aproximações não deve se deter no plano da enunciação retórica. Indo além, a Psicologia contemporânea da Religião precisa partir para uma articulação sistemática entre os três campos acima mencionados, campos estes que a maioria dos psicólogos – também os que se dedicam ao estudo da religião – tendem apenas a justapor.

Com esse objetivo básico em mente, Belzen, ainda na Introdução do livro,¹³ discute alguns dos aspectos específicos que julga fundamentais nessa aproximação. Ao explicitar os caminhos teóricos e metodológicos, ele cita uma impressionante fileira de pesquisadores que já tentaram, em parte ao menos, abrir veredas nessa direção, no esforço de tentar a superação de uma fissura que há séculos já havia sido detectada por filósofos como G. Vico e J. G. Herder. Seria errôneo, portanto, supor que, para Belzen, esteja já tudo claro e no devido lugar. Ele sabe que a Psicologia Cultural da Religião trabalha ainda na definição de sua identidade e de seu lugar no conjunto da Psicologia da Religião e, igualmente, no campo de sua interlocução com as demais Ciências da Religião. Não obstante, ele ousa ensaiar uma aproximação preliminar e esboça uma primeira organização teórica e metodológica do que poderia vir a constituir uma Psicologia propriamente *cultural* da Religião. Ele escreve que,

dito de modo simples, a Psicologia Cultural da Religião não busca pesquisar dentro do ser humano suas crenças, sentimentos, raciocínios e comportamentos., mas, antes, tenta compreender como a forma específica de vida em que uma pessoa está imersa constitui e constrói os sentimentos, os pensamentos e a conduta dela.¹⁴

¹² J. A. BELZEN, *Para uma Psicologia Cultural da Religião*, p. 51-132.

¹³ J. A. BELZEN, *Para uma Psicologia Cultural da Religião*, p. 51-133.

¹⁴ J. A. BELZEN, *Para uma Psicologia Cultural da Religião*, p. 122.

Ao ler passagens como a acima citada, tomei consciência da existência de uma vizinhança entre meus esforços e os de Belzen. Mais do que suas argumentações teóricas, em si quase sempre agudas e pertinentes, foram os capítulos 9 a 12¹⁵ que me convenceram definitivamente. Neles, Belzen descreve e analisa pormenorizadamente alguns comportamentos (e casos) bem concretos, todos com forte conotação religiosa. O primeiro deles é o de um grupo ligado a uma comunidade da "*Bevindelijke traditie*",¹⁶ ramo pietista bastante fechado do Calvinismo holandês; o segundo é o caso de uma senhora esquizofrênica chamada *Doetje*, uma convertida que deixou um diário pessoal extremamente rico para o olhar de um psiquiatra,¹⁷ e o terceiro, de natureza sociológica, é o da *pillarization*, processo institucional que equacionou a organização político-religiosa da Holanda do século XIX e que só pode ser compreendido à luz da história do Calvinismo holandês. Belzen exemplifica nessas páginas, com maestria, o que entende serem o método empírico e o enquadramento teórico de uma Psicologia da Religião capaz de fazer pontes entre a História a Antropologia e a Psicologia, dela não excluídas a Psicanálise¹⁸ e a Psiquiatria Social.¹⁹ São interessantes as hipóteses psicológicas que ele propõe, de modelos empíricos para a pesquisa histórica²⁰ no estudo de biografias individuais.²¹

Retomando aspectos já insinuados nos parágrafos anteriores, vou resumir em três pontos o que me parece merecer uma maior atenção da parte dos psicólogos da Religião no Brasil. Primeiro, o sugestivo título do capítulo inicial: "*Construindo pontes*".²² A construção de pontes entre a Psicologia da Religião, a Psicologia Geral e a Psicologia da Cultura correspondia a uma preocupação presente em meu trabalho desde, ao menos, os anos setenta.²³ Por trabalhar em um Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião ao lado de colegas especializados em Sociologia, História, Antropologia, Filosofia, Teoria Literária e Teologia, dei-me conta, de imediato, da validade do que Belzen propunha nessas páginas. Reconheci ainda como também vizinhas às minhas as indagações e as perspectivas lançadas pelo colega holandês. Lembrei-me de um simpósio há trin-

¹⁵ J. A. BELZEN, *Para uma Psicologia Cultural da Religião*, p. 271-434.

¹⁶ J. A. BELZEN, *Para uma Psicologia Cultural da Religião*, p. 271-302.

¹⁷ J. A. BELZEN, *Para uma Psicologia Cultural da Religião*, p. 331-392.

¹⁸ J. A. BELZEN, *Para uma Psicologia Cultural da Religião*, p. 355-370.

¹⁹ J. A. BELZEN, *Para uma Psicologia Cultural da Religião*, p. 378-387.

²⁰ J. A. BELZEN, *Para uma Psicologia Cultural da Religião*, p. 370-376.

²¹ J. A. BELZEN, *Para uma Psicologia Cultural da Religião*, p. 376-379.

²² J. A. BELZEN, *Para uma Psicologia Cultural da Religião*, p. 19-50.

²³ E. VALLE, *Religiosidade popular, evangelização e psicologia*; E. VALLE, *Psicologia Social e Catolicismo popular*. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*.

ta anos,²⁴ quando dávamos início a uma série de pesquisas sobre a o pluralismo cultural das religiões brasileiras e a originalidade das que nasciam diretamente do chão das culturas de origem popular.²⁵ Essa tomada de consciência veio a facilitar minha compreensão da hermenêutica interdisciplinar que Belzen²⁶ para associar a subjetividade humana à dupla perspectiva da construção cultural e do desenrolar sócio-histórico. Julgo essa visão hermenêutica e empírica como uma base para assegurar a validade qualitativa da pesquisa psicológica da religiosidade pluriforme que surge no Brasil pós-moderno e aparentemente já afeito à globalização liberal-capitalista e ao consumo ditado pelo mercado midiático.

Em segundo lugar, à medida que ia escrevendo este artigo e quase recensão, reforçou-se minha certeza de que a proposta de Belzen pode auxiliar a Psicologia da Religião a escapar de uma série de debates que a emperram enquanto disciplina científica que precisa estar aberta às demais abordagens sócio-históricas e etnoculturais da religião. Ao mesmo tempo, fui vendo melhor como Belzen nos brinda com pistas válidas para o encaminhamento de questões da direta competência e interesse da Psicologia da Religião. Exemplos: a espiritualidade,²⁷ a conversão religiosa²⁸ e os estados religiosos anômalos.²⁹ Esse último fenômeno corresponde a um traço cultural típico das três grandes tradições presentes na religiosidade do povo brasileiro: a indígena, a afro e a europeia portuguesa que, desde meados do século XIX, foram enriquecidas pela chegada de levas de imigrantes provenientes das mais diversas partes do mundo, inclusive do Oriente Médio e da Ásia.

Em terceiro lugar (não, porém, em último), impressionaram-me os casos psiquiátricos narrados por Belzen. Por trabalhar há vários anos em um instituto³⁰ especializado no atendimento clínico a religiosos/as da Igreja Católica e, além disto, por dirigir um Grupo de Pesquisa da PUC-SP (“Psicologia e Religião: peculiaridades”) que se dedica a estudos sobre aspectos peculiares à Psicoterapia de religiosos/as e padres católicos, pude ver que a maneira como Belzen relaciona aspectos narrativos, diagnósticos e terapêuticas de cada caso com os *cultural patterns* que condicionam os comportamentos dos pacientes em estudo³¹ oferece vantagens heurísticas superiores aos métodos e teorias que eu mesmo adotava anteriormente

²⁴ E. VALLE e J. QUEIROZ, *A cultura do povo*.

²⁵ E. VALLE e J. QUEIROZ, *A cultura do povo*.

²⁶ J. A. BELZEN, *Para uma Psicologia Cultural da Religião*, p. 51-74.

²⁷ J. A. BELZEN, *Para uma Psicologia Cultural da Religião*, p. 83-142.

²⁸ J. A. BELZEN, *Para uma Psicologia Cultural da Religião*, p. 181-214.

²⁹ J. A. BELZEN, *Para uma Psicologia Cultural da Religião*, p. 165-180.

³⁰ Instituto Terapêutico Acolher-ITA. Para mais informações sobre o ITA, veja-se o site do Instituto: www.institutoacolher.org.br.

³¹ J. A. BELZEN, *Para uma Psicologia Cultural da Religião*, p. 147-214.

como psicólogo social. Para mim, é nessa maneira empírica de leitura dos casos que se revelam as virtudes maiores da proposta de Belzen. Penso que essa metodologia pode ser aplicada, *mutatis mutandis*, também à pesquisa e ao atendimento clínico de pessoas religiosas que manifestam inconsistências e distúrbios, inclusive os de índole psiquiátrica. Ao invés de forçar os comportamentos dos pacientes a entrarem na camisa de força de teorias e métodos que pouco têm a ver com a real situação dos sujeitos assistidos, a observação e a escuta que essa metodologia permitem que nos mantenhamos o mais próximo possível do mundo e dos grupos de referência em que vivem os sujeitos. Aprendi a ver tais vantagens, sobretudo, no uso que ele faz da *Narrative Psychology* e da análise autobiográfica,³² da *Dialogical Self Theory* de Hermans e Kempen³³ e da Psicanálise de H. Kohut.³⁴

Discutindo esses aspectos com meus doutorandos e alunos, não me foi difícil encontrar pontos de contato das propostas de Belzen com métodos e teorias que já adotava, baseados em associações com a Antropologia interpretativa de C. Geertz³⁵ e em autores como T. R. Sarbin,³⁶ J. Bruner,³⁷ D. P. Mc Adams,³⁸ D. W. Winnicott,³⁹ K. J. Gergen⁴⁰ e muitos outros que há tempos já me eram úteis para superar os limites que encontrava em teóricos da Psicologia, inclusive em psicólogos da Religião antigos e contemporâneos.

O que eu e meus alunos percebíamos com cada vez maior clareza foi assim expresso por Eliana Massih, uma das psicoterapeutas de nosso Grupo de Pesquisa que empregou a Teoria do Self Dialógico de Hermans e Kempen⁴¹ em casos clínicos concretos:

Nossa principal meta [do Grupo de Pesquisa] era a de demonstrar que Self e Cultura acham-se fortemente associados no amadurecimento psicológico de pessoas que dão à espiritualidade um valor central em suas vidas. Tomamos de maneira especial a Teoria do Self Dialógico como parâmetro de orientação para nossa escuta terapêutica das narrativas (sonhos, dúvidas vocacionais, ideais religiosos, representações bíblicas, relacionamentos com as autoridades etc. de sacerdotes católicos em tratamento clínico, estimulando neles o diálogo

³² J. A. BELZEN, *Para uma Psicologia Cultural da Religião*, p. 330-370.

³³ J. A. BELZEN, *Para uma Psicologia Cultural da Religião*, p. 245-270.

³⁴ J. A. BELZEN, *Para uma Psicologia Cultural da Religião*, p. 195-203.

³⁵ C. GEERTZ, *The interpretation of cultures*; C. GEERTZ, *Local Knowledge*.

³⁶ T. R. SARBIN, *Narrative Psychology*.

³⁷ J. BRUNER, *Acts of Meaning*.

³⁸ D. P. Mc ADAMS, *The stories we live by*.

³⁹ D. W. WINNICOTT, *O brincar e a realidade*.

⁴⁰ K. J. GERGEN, *Invitation to social construction*.

⁴¹ J. A. BELZEN, *Para uma Psicologia Cultural da Religião*, p. 245-270.

intra e interpessoal com outras pessoas significativas, incluída figura de Deus. Nosso objetivo era especialmente o de fazer emergir e explorar as posições do eu” (“*I positions*”) escondidas ou perdidas de sua infância pessoal e cultural. Ao assim fazer, usamos as ideias de Hermans e Kempen para estabelecer um intercâmbio entre essa teoria e certos *insights* nossos e de outros autores por nós adotados na expectativa de poder assim construir uma nova ponte cognitiva e emocional entre as variadas vozes provenientes de suas culturas de origem e da espiritualidade por eles realmente vivenciada. Além disto, em nível mais ambicioso, é esperança nossa contribuir para o avanço da Psicologia Cultural da Religião no Brasil.⁴²

Para finalizar esta parte de meu artigo, volto a recordar um ponto que considero fundamental: Belzen não tem a pretensão de resolver todos os problemas que a construção de uma Psicologia Cultural da Religião levanta. Nesse sentido, o título que ele deu ao seu livro começa com a palavra “*Towards*”. Isto é, indica um rumo a ser seguido e discutido como base em seus frutos. Aponta, portanto, um objetivo ainda não alcançado e que ele próprio vem elaborando só em pesquisas, reflexões e pesquisas elaborados entre 1999 e 2009,⁴³ ou seja, decorrem de ideias e intuições relativamente recentes que pedem uma ulterior verificação crítica e complementação.

O que o psicólogo da religião pode encontrar nesse livro é apenas um mapa da mina. O cainho se fará caminhando. É o próprio Belzen quem o diz, já no prefácio:

Paradoxalmente, as metas buscadas por este volume serão alcançadas se os leitores, depois de lido o livro, colocarem-no de lado como insuficiente ou não suficientemente bom e buscarem algo melhor e, com isto, forem inspirados a descobrir semelhanças por eles mesmo. *Bon appétit!*⁴⁴

3. Conectando a visão de Belzen à releitura de um caso brasileiro

Na sequência, seguindo o conselho do autor, passo a dar um exemplo concreto de como nós, psicólogos da religião no Brasil, podemos melhorar a valorização do fator cultura(s) na compreensão de certos fenômenos religiosos que atravessam toda a história passada de nosso país e adquirem contornos novos na religiosidade brasileira de nossos dias. O fenômeno a ser estudado tem a ver com o que nossos

⁴² E. MASSIH, The narrative Psychology of religious persons: improving cultural Psychology of Religion. In: *The 6th. International Dialogical Self Conference*.

⁴³ J. A. BELZEN, *Para uma Psicologia Cultural da Religião*, p. v-vi.

⁴⁴ J. A. BELZEN, *Para uma Psicologia Cultural da Religião*, p. 7.

sociólogos da Religião chamam de messianismo e milenarismo, cujas conotações judaico-cristãs são bem conhecidas.

Há alguns anos, estudei um episódio milenarista que ilustra bem em que sentido as ideias de Belzen podem trazer novas luzes para nós que trabalhamos em um campo religioso em permanente e rápida movimentação. Se conhecesse, então, as aplicações e análises da parte aplicada do livro,⁴⁵ eu teria certamente feito uma leitura psicossocial bem mais apurada da que me foi possível quando me debrucei sobre um dramático episódio religioso acontecido em um remoto lugarejo do interior do Brasil, de nome Catulé (Fazenda São João), no município mineiro de Malacacheta.

Nesse local de todo isolado do Brasil que emergia no "Sul Maravilha" graças à modernização da economia brasileira no imediato pós-guerra, um pequeno grupo de mestiços, constituído por cerca de 12 famílias, estabeleceu-se e aí viveu apartadamente durante por alguns anos, pobrementemente, da agricultura tradicional. Os fatos que passo a narrar se deram em 1954. A região em torno a Catulé desconhecia, à época, a eletricidade, o rádio, as máquinas e os veículos a motor. Vivia como em fins do século XIX, graças a uma economia familiar de subsistência. O modo de vida, os costumes, festas e crenças não possuíam outros moldes que não os da própria comunidade. A religiosidade católico-popular era o pilar de sustentação de sua coesão grupal, organização social e estrutura de parentesco. Todos viviam segundo um mesmo padrão de vida e trabalho. Um tanto repentinamente foi implantado aí um ramo adventista norte-americano, conhecido pelo radicalismo de suas crenças quanto ao retorno de Cristo e ao fim do mundo. A nova religião chegou de maneira abrupta ao povoado, provocando um choque cultural sem precedentes na pacata vida daquela gente.

Muito raramente Catulé recebia a visita de um sacerdote católico, que vinha da vizinha cidade de Malacacheta. O padre rezava a missa, realizava os casamentos e batizados, ouvia as confissões e tentava trazer ao povo alguma formação catequética segundo os moldes da Igreja Católica. Na realidade, a vida religiosa do povoado era, toda ela, conduzida por um líder leigo de nome Manuel, um homem de seus 64 anos, muito respeitado por todos. Manuel era o guardião das tradições e valores que sustentavam a comunidade. A chegada da nova religião, através de duas pessoas de nome Onofre e Joaquim, aparentadas com as demais, representou para a pequena população uma inversão de rota. Ao mesmo tempo, sociologicamente falando, a formidável virada cultural que ela provocou era uma prova irrefutável de que a modernização experimentada pelos grandes centros industrializados do

⁴⁵ J. A. BELZEN, *Para uma Psicologia Cultural da Religião*, p. 271-434.

sul do país já atingia mesmo os núcleos mais remotos do sertão mineiro. A via de acesso das novidades era a religiosa. Pergunto-me se outra seria possível e, mais ainda, se essa via religiosa não continua, hoje ainda, sendo uma via importante da inovação cultural.

Essa breve contextualização de Catulé é suficiente para mostrar que, como Belzen insiste, uma pesquisa sócio-histórica é indispensável a uma leitura psicológica adequada de fatos como os de Catulé, que atraíram a atenção dos grandes jornais de São Paulo e Rio de Janeiro. Uma boa análise sociológica ou psicológica não pode ser construída com base em relatos e interpretações jornalísticas.⁴⁶ Ela pressupõe que os pesquisadores, indo a campo, saibam inserir os fatos e os personagens nas reais condições que os produziram. Isto inclui, também, o estudo psicobiográfico dos sujeitos envolvidos. Esse ponto é fundamental e Belzen insiste, repetidamente, na necessidade de a análise psicológica ser sensível ao histórico-cultural, muito particularmente quando está em jogo a religiosidade. Construtos psicológicos e sociológicos de tempo e espaço elaborados em um dado contexto não dão conta, sem mais, do que se passa em outros. Os atos e atividades humanas, suas emoções e expectativas, adquirem seu verdadeiro significado psicossocial só quando colocadas dentro de cada cultura específica e, aí, são lidas a partir de uma hermenêutica interdisciplinar. Esse é um alerta quanto ao uso generalizado das grandes teorias, frequentemente elaboradas em ambientes urbanos modernos, para o que se passa em ambientes cuja dinâmica psico e sociocultural é muito distinta.

Passo a contar mais detalhadamente o dramático acontecimento de fundo religioso sucedido em Catulé, que muito lembra o que se passou com surto psicótico de Betuwe, na Holanda, narrado e analisado por Belzen.⁴⁷ Dois jovens de Catulé, de nome Onofre e Joaquim, resolveram buscar trabalho em uma próspera cidade do interior de São Paulo. Após três anos de muitas dificuldades, se converteram a um grupo religioso fanaticamente marcado pela expectativa milenarista. A conversão os ajudou a se situarem melhor na grande cidade. Eles passaram a sentir-se bem no ambiente intensamente pietista de seu novo grupo de pertença, em parte constituído por migrantes recém convertidos como eles próprios. Para eles, o novo grupo representava uma ponte entre seu velho mundo (de tradição

⁴⁶ Pesquisadores da USP compreenderam a importância do estudo in loco do fenômeno. Sob a direção de Maria Isaura Pereira de Queiroz (1957), um grupo de jovens antropólogos e psicólogos, entre os quais Carolina Martucelli, Eunice Ribeiro Durham e Carlo Castaldi, estiveram no local dos acontecimentos e coligiram uma informação fidedigna Dos fatos (cf. Pereira M. I. et al., 1957; Castaldi, C. A.; Queiroz, 2009; Rodrigues, 1981), o que tornou o estudo deste episódio um modelo para outros que se seguiram, tornando a temática do milenarismo e do messianismo um tema de destaque nas Ciências Sociais brasileiras. Hoje, porém, alguns autores criticam o uso demasiado rápido e às vezes inapropriado destes conceitos (cf. Vasconcellos P. L., 2011).

⁴⁷ J. A. BELZEN, *Para uma Psicologia Cultural da Religião*, p. 312-332.

católico-mineira e popular-rural) para o Brasil urbano e mais avançado que encontraram na cidade grande. Levados, ao que tudo indica, pelo fervor proselitista de seus novos irmãos e correligionários, os dois resolveram regressar a Catulé para anunciar aos seus conterrâneos a fé que os entusiasmara. A mãe deles, duas de suas irmãs e também um tio de nome Manuel, que era o líder natural do aglomerado de famílias, aderiram à sua pregação. Formou-se em Catulé uma pequena e fervorosa comunidade da Igreja Adventista da Promessa. Aos poucos, outros seguiram o mesmo caminho. Criou-se um cenário religioso cindido, agressivo e ambíguo; mas a vida continuou a seguir seu rumo.

Os convertidos, quase todos, eram ligados entre si por parentesco direto, compadrio e vicinato e se deixavam influenciar de imediato pela pesada pregação que era a tônica dos cultos e das orações centradas em conhecidos textos apocalípticos do Antigo e do Novo Testamento. O grupo adventista abandonou quase de todo seu antigo estilo de vida. Tornaram-se intolerantes e ameaçadores na pregação de "sua" verdade. Não encontraram resistência organizada por parte da população restante, mas provocaram, provavelmente, uma resistência tácita em alguns, inclusive entre os próprios neoconvertidos. Fenômenos religiosos de tipo pentecostal impressionavam profundamente a população local. Entre os mais assustadores estavam o da ação explícita do demônio (do Anticristo) e o da presença dos sinais visíveis de que o fim do mundo era iminente.

No *in group* dos convertidos deu-se, ao que tudo indica, um reforço inicial da pertença, mas sem que se consolidasse um senso seguro de sua identidade. A partilha entusiástica dos sentimentos e emoções religiosas propiciadas pela nova religião atingia profundamente os convertidos, mas não os alienava, contudo, inteiramente das influências de seu antigo ambiente cultural. Mapas psicorreligiosos novos conviviam, nem sempre pacificamente, com mapas de extração bem mais remota. Embora se esforçassem por se diferenciar dos demais habitantes, o grupo adventista, no nível inconsciente, partilhava com seus conterrâneos e parentes não convertidos as mesmas fontes que, antes, haviam configurado a identidade religiosa mais profunda de todos eles. Eram vozes profundas que Hermans e Kempen, autores respeitados por Belzen, chamavam de posições do eu ("*I positions*"), que, malgrado as aparências, continuavam vivas e atuantes.

Uma antropóloga brasileira, Arakcy Martins Rodrigues da USP, que, me parece, se envolveu de maneira direta nas discussões acadêmicas em torno dos eventos e interpretações, concluiu que a vivência psicológica do grupo se alicerçava, provavelmente,

em um tipo de associação [que] tem muito a ver com o conteúdo específico, tanto de ações conscientes, como das fantasias inconscientes daquele grupo

naquele determinado momento [de sua evolução]. Da mesma forma, a liderança que emerge é aquela que pode captar e realizar a “mente do grupo.”⁴⁸

Como essa antropóloga, também eu penso que a antiga formação do grupo não havia desaparecido de todo sob a pressão avassaladora das novidades trazidas pelos adeptos da nova religião e tem a ver com a exacerbação comportamental que culminou com a crise psicótica que, de uma ou outra forma, atingiu todos os habitantes do minúsculo lugar e não apenas os crentes. Vista por esse ângulo, pode-se dizer que a conversão de mais da metade da população resultou das contradições e dissonâncias entre a cultura tradicional e a explosiva mensagem trazida pelas novas crenças. A isso, há que se associar a privação e o isolamento em que vivia toda a população. Aquela conversão repentina e massiva, na opinião de autores brasileiros que se inspiram em premissas marxistas, representava também um *protesto* (em chave simbólica) contra a *exclusão* daquele grupo do Brasil moderno, do qual Onofre e Joaquim traziam uma amostra. Em um texto que ficou famoso, Antônio Cândido disse, ao apresentar a famosa peça teatral “*Vereda de Salvação*”, que Catulé exemplificava bem como a conversão religiosa representa a posição dos dominados e não dos dominadores. Haveria, assim, por trás de tudo, um desejo de inverter a ordem, algo bastante frequente em movimentos milenaristas, de índole messiânica ou não. Novamente tem razão Arakcy, ao acentuar que

as pessoas, em situações de exacerbação repentina [...] não emitem mensagens globais sobre seu destino: estão dando pequenos recados que se referem a alguma coisa aqui e agora, e isso tem que ser entendido dentro da história do grupo, com suas determinações e trajetórias dos indivíduos.⁴⁹

O êxito logrado por Onofre e Joaquim chamou a atenção da central adventista de São Paulo, que mandou a Catulé dois pastores credenciados. O senso de valor e a autoestima dos neoconvertidos foram engrandecidos por essa demonstração de apreço vinda da matriz. O grupo sentiu-se motivado a levar a nova fé também a um lugarejo vizinho chamado Tabocal. Como não é raro acontecer em ambientes rurais, existiam rixas e diferenças entre os dois agrupamentos. Alguns dos convertidos resistiram, talvez por esse motivo, à ideia de uma missão tão arriscada.

Parece que os pastores não permaneceram por muito tempo, mas sua presença foi suficiente para aumentar o número de adesões com manifestações do espírito. A liderança passou a Joaquim, que era uma pessoa psicologicamente

⁴⁸ A. M. RODRIGUES, O do Catulé e outros demônios. In: *Almanaque*, p. 25.

⁴⁹ A. M. RODRIGUES, O do Catulé e outros demônios. In: *Almanaque*, p. 25.

instável. Entre Joaquim, um jovem de 26 anos e o velho Manuel, o membro de maior prestígio na comunidade, não tardaram a surgir divergências. Opiniões e posições contrastantes, brigas até, não tardaram a aparecer. Tratava-se, de fato, de algo maior que uma diferença de personalidades ou de uma mera luta pelo poder. Era fruto do ambiente carregado que reinava na comunidade adventista e foi um dos fatores que favoreceram a radicalização acelerada das tensões inconscientes latentes no grupo.

Para entender o que se deu é preciso descrever, mesmo que sumariamente, o que aconteceu nos dias que antecederam a missão a ser cumprida em Tabocal, defendida fanaticamente por Joaquim, que não contava mais com a presença mediadora de Onofre, que retornara a São Paulo. Joaquim organizou uma semana de vigílias, jejuns e orações penitenciais como preparação à ida missionária a Tabocal. Também Manuel esteve presente, mas guardando certa distância. Sua presença trazia um relativo apaziguamento à ansiedade do grupo.

No nível do que alguns psicólogos sociais chamam de *agenda oculta* travava-se, porém, uma batalha entre vozes e apelos dissonantes. No plano simbólico, Joaquim representava as novas "veredas de salvação" que o Adventismo trouxera para aquela gente "sem eira nem beira". Era, ao menos nesse plano, um caminho que negava, com a força de convicções religiosas exacerbadas, a decadência real do grupo. A crença milenarista do grupo significava uma fantasia de grandeza e controle do mundo e de seus destinos, uma fantasia que não tinha correspondência na realidade de medo e insegurança que se contrapunha a uma esperança que a cada hora se tornava mais precária. A ida a Tabocal punha à mostra duas posições: a milenarista de Joaquim e a dos mais fanáticos, e a mais realista que continuava atraindo os adeptos de Manuel, o porta-voz do sentimento coletivo mais equilibrado.

Na semana que precedeu à sonhada missão, os cerca de então meia centena de adeptos do *in group* adventista compareceram unânimes aos infundáveis e cada vez mais frequentes cultos que iriam culminar, segundo as inflamadas palavras de Joaquim, no arrebatamento final dos eleitos ao Céu. Significativamente, é nessa exata conjuntura psicológica do grupo que Manuel torna público o seu dissentimento com relação ao projeto Tabocal. Com a aproximação do momento da partida, a tensão chega ao seu limite máximo. Joaquim percebe que o que mexe com a comunidade é a posição proclamada por seu líder natural. Na noite que antecedeu a tragédia, Joaquim tentou uma conciliação, mas acabou por esmurrar a Manuel, o que provocou um aumento da agressividade grupal até então razoavelmente contida. Abriu-se, então, um ciclo de reações no qual o patológico se mesclava cada vez mais a alucinações e distúrbios de todo tipo. Uma irmã de Joaquim, ao ver que uma criança dormia durante uma vigília de oração, declarou

que essa criança estava possuída pelo demônio. Joaquim espancou em público a criança para fazer frente ao inimigo oculto. A presença do demônio passou a ser percebida e acusada nos mais diversos lugares, objetos e pessoas. O demo foi visto no terreiro de uma casa e até numa cama da casa do próprio Joaquim. Deu-se um crescendo assustador de violências físicas que se alternavam com rezas sombrias, falas em línguas e manifestações diretas do tentador. O clima geral que se formou era o de total desvario religioso.

A questão da ida missionária a Tabocal se mostrava cada vez mais problemática e inviável. Joaquim percebeu isso e, falando profeticamente em línguas, numa tentativa canhestra de captar o sentimento inconsciente do grupo, ele se confessou pecador. Diz-se, porém, capaz de limpar os pecados coletivos e os dele próprio, através de rezas fortes, penitências e exorcismos capazes de deter e afastar os demônios que ameaçavam a todos.

Suas tentativas de alijar os medos e realimentar o senso do dever missionário da comunidade não surtiram efeito. Nesse momento, Manuel, já com mais apoio, proclamou em alta voz o que não haveria mais a planejada ida a Tabocal. Essa posição, que era a do bom senso, não trouxe, contudo, serenidade ao grupo. Ao contrário, deu mais força aos seus demônios interiores e provocou em Joaquim reações ainda mais descontroladas. Em pleno surto psicótico, ele anunciou que era chegada a hora do arrebatamento final e que ele mostraria o caminho que levaria à libertação. Suas palavras refletem bem seu estado mental:

Eu sei como subir para o céu; eu sei dar um pulo que só eu sei dar, acompanhado de um assobio que só eu sei fazer, e ao fazer esse assobio e dar esse pulo deste jeito que conheço, eu vou para o céu.⁵⁰

A partir daí, o grupo assumiu progressivamente a mesma postura destrutiva que, no início, parecia ser só ou mais de Joaquim. Já não era necessário que o quase-pastor enlouquecido incentivasse a comunidade a resistir ao demônio presente por toda a parte. Estabeleceu-se uma concordância tácita entre Joaquim e o grupo. Começaram os assassinatos. A primeira a ser executada foi uma menina de cinco anos. Uma mulher, cuja filhinha fora trucidada a pancadas, estava de volta ao local dos cultos apenas meia hora após a morte da criança. Outra, que ao saber que seu bebê estava possuído pelo demônio, se negou a lhe dar o seio, pois não queria alimentá-lo. Instaurou-se a certeza obsessiva de que não havia como escapar à sanha onipresente do maligno. Todos passaram a obedecer, sem tergiversar, às ordens de Joaquim. Na linguagem de W. Bion, dir-se-ia que essa

⁵⁰ A. M. RODRIGUES, O do Catulé e outros demônios. In: *Almanaque*, p. 24.

resposta coletiva (de “*pairing*” e “*splitting*”) buscava dar alguma vazão à insuportável angústia que se apossara de todos. O que interessava ao grupo, a essa altura, era dar largas à fantasia inconsciente que o dominava. Joaquim deixou de insistir na viagem missionária a Tabocal. O que passou a interessá-lo foi a viagem para o Céu. As orações e purificações eram por ele justificadas como um passo nessa direção. A loucura de Joaquim tomou ainda um rumo novo. Ele mandou que todos se ficassem nus e entrassem numa lagoa que existia perto do lugarejo para um banho purificador final.

Os que se afastaram em tempo da comunidade ensandecida se recolheram, àquela altura apavorados, às suas casas. Não se sabe bem quem chamou a polícia da cidade vizinha. Ao chegar, os policiais precisaram recorrer à força bruta. Deu-se um tiroteio e Joaquim tombou morto. Ao todo, foram seis os mortos. Cessou, com isso, o pesadelo morboso imediato, mas ficaram os traumas de um episódio religioso que só trouxe sofrimento para todos.

A leitura atenta do livro de Belzen levantou em minha mente algumas perguntas essenciais sobre esses acontecimentos macabros. Estaria a motivação psicológica dos episódios narrados apenas nas doenças das pessoas ou também e sobretudo sua raiz estava (também) no contextos histórico-cultural do grupo e nas psicobiografias das pessoas? As categorias em geral demasiado amplas que geralmente empregamos em Sociologia e em Psicologia da Religião dão conta da complexidade psicológica do acontecido em Catulé? Permitem-nos chegar ao que as pessoas viveram realmente naqueles dias?

Há 15 anos, tentei fazer uma análise psicossocial dos episódios de Catulé.⁵¹ Creio que minha leitura tinha seu devido valor. No entanto, após ler o livro de Belzen, percebi que me escaparam aspectos importantes do que as pessoas viveram em Catulé. Utilizei em minha leitura interpretações de fundo psicanalítico e sociológico crítico (noções como as de privação, conflito, câmbio social, transição religiosa, modernização, tensão grupal, inconsciente, etc.). O cultural estava sem dúvida presente em minhas tentativas de análise, mas não ajudava a vencer certa justaposição entre o coletivo cultural e a vivência subjetiva das pessoas e dos subgrupos que se contrapuseram. Sobretudo, eram insuficientes para atingir as vivências reais dos diversos figurantes daquele drama religioso coletivo, algo fundamental para quem tenta compreender o fenômeno a partir de uma perspectiva propriamente psicológica. Hoje, julgo que, para chegar à subjetividade e historicidade que inevitavelmente caracterizam a religiosidade humana, é, psicologicamente falando,

⁵¹ E. VALLE, Medo e esperança :uma leitura psicossociológica. In: *Espaços*; E. VALLE, Medo e esperança. Análise psicossocial de um caso: Catulé (MG). In: *Espaços*.

indispensável usar, diacrônica e sincronicamente, a dupla perspectiva histórica e cultural apontada por Belzen.⁵²

Na mesma linha, de um ponto de vista técnico e pensando em pesquisas psicológicas empíricas melhor fundamentadas, as dicas psicobiográficas que Belzen oferece ao analisar os meandros subjetivos de pessoas como Doetje⁵³ me parecem preciosas como possível via de acesso à intimidade religiosa e emocional de indivíduos como Joaquim, Manuel e Onofre, assim como das mães que passaram a ver o demônio em suas crianças. Nesse sentido, os caminhos sugeridos por Belzen me abriram uma perspectiva promissora e nova. Lendo, por exemplo, sua descrição e análise do episódio de Betuwe,⁵⁴ muito semelhante ao de Catulé, e considerando o uso que ele faz da Teoria do Self Dialógico no caso de Doetje,⁵⁵ me convenci de que o modelo empírico que subjaz à sua aproximação histórico-cultural complementa o que outras abordagens não logram integrar.

Se eu tivesse conhecimento desse tipo de enfoque na ocasião em que li quase tudo do que se escrevia sobre Catulé, minha análise psicossocial do episódio teria sido mais apropriada ao que cabe a um psicólogo fazer. Eu teria prestado uma atenção bem maior à biografia dos participantes, tentando escutar as muitas vozes dissonantes das posições internas e externas do eu (das “*I positions*”) que, desde experiências, tanto longínquas quanto recentes, ressoavam no íntimo de cada um dos figurantes do drama catulense. Tive vontade de voltar a Catulé para ouvir os protagonistas, porventura ainda vivos, daqueles fatos dolorosos. Seria uma oportunidade excelente para testar com mais rigor a validade, no Brasil, dos conceitos e métodos empregados com tanto êxito por Belzen em sua nativa Holanda.

4. Observação conclusiva

Resumindo, termino minhas considerações com uma frase preme de significado de J. Valsiner, que me parece sintetizar algumas das intuições fundamentais de Jacob Belzen sobre as religiões enquanto construções culturais forjadas em processos históricos sempre bem situados e datados. A frase pode ajudar, também, a compreender, desde dentro do mundo cultural brasileiro de sessenta anos atrás, a complexidade da expectativa milenarista vivida em nível micro pela população de Catulé:

⁵² J. A. BELZEN, *Para uma Psicologia Cultural da Religião*, p. 60-73.

⁵³ J. A. BELZEN, *Para uma Psicologia Cultural da Religião*, p. 201-214.

⁵⁴ J. A. BELZEN, *Para uma Psicologia Cultural da Religião*, p. 168-181.

⁵⁵ J. A. BELZEN, *Para uma Psicologia Cultural da Religião*, p. 191-215.

Os seres humanos [...] do nascimento até a morte [...] operam sob a influência de um campo altamente heterogêneo e semioticamente redundante de sugestões codificadas. Eles não são recipientes passivos de tais sugestões e, sim, participantes ativos da reconstrução de uma dada ordem social. As ordens sociais encontram-se em um estado de não acabamento; em consequência, algumas pessoas assimilam de uma maneira, enquanto que outras tentam resistir a essas mesmas formas e eventos, buscando destruí-las ativamente. Ao trabalhar de maneira constante essas ordens através da assunção de diferentes papéis sociais, de fato, as pessoas estão transformando essas mesmas ordens, pois, ao assim fazer, elas fazem distinções e aderem aos valores correspondentes a tais distinções e o fazem através de um agir semiótico que se baseia nos novos valores que agregam aos anteriores, como se esses não tivessem sido adicionados por eles próprios.⁵⁶

Referências bibliográficas

- BELZEN, J. A. *Para uma Psicologia Cultural da Religião*. Princípios, Aproximações, Aplicações. São Paulo: Editora Ideias e Letras, 2010.
- BRUNER, J. *Acts of Meaning*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.
- GEERTZ, C. *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- GEERTZ, C. *Local Knowledge*. Further essays in interpretative anthropology. New York: Basic Books, 1997.
- GERGEN, K. J. “The social constructionist movement in modern psychology”. In: *The American Psychologist*, 40 (1985): 266-275.
- GERGEN, K. J. *Invitation to social construction*. London: Sage, 1999.
- MASSIH, E. The narrative Psychology of religious persons: improving cultural Psychology of Religion. In: *The 6th. International Dialogical Self Conference* (Athens: 2010): p 78 (summary paper).
- Mc ADAMS, D. P. *The stories we live by: Personal myths and the making of the self*. New York: Morrow, 1993.
- RODRIGUES, A. M. O do Catulé e outros demônios. In: *Almanaque*, 12 (1981).
- SARBIN, T. R. *Narrative Psychology: the storied nature of human conduct*. New York: Praeger, 1986.
- VALLE, E. *Psicologia e experiência religiosa*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- VALLE, E. *Religiosidade popular, evangelização e psicologia*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1976a.
- VALLE, E. Psicologia Social e Catolicismo popular. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, 36 (1976b):141-178.
- VALLE, E. & QUEIROZ, J. *A cultura do povo*. São Paulo: Editora Cortez-EDUC, 1982.
- VALLE, E. Medo e esperança :uma leitura psicossociológica. In: *Espaços*, 6 (1998):109-121.

⁵⁶ J. VALSINER, *Culture in Mind and Societies*, p. 24.

- VALLE, E. Medo e esperança. Análise psicossocial de um caso: Catulé (MG). In: *Espaços* (1999):7-21.
- VALLE, E. “L’illusione religiosa in um movimento parareligioso del Brasile”. In: *8º. Simposio dell’Associazione Italiana di Psicologia della Religione* (Centro Scientifico: Torino, 2001):261-270.
- VALSINER, J. *Culture in Mind and Societies*. Foundations of Cultural Psychology. Los Angeles and London: Sage, 2007.
- WINNICOTT, D. W. *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

Recebido:08/04/2012

Aprovado:15/04/2012