



Entre o ópio e o numinoso: um diálogo sobre religiosidade, experiência religiosa e religião

Gisele Cristina LARANJEIRA

Pontifícia Universidade Católica – PUC/SP. São Paulo, SP, Brasil.

Resumo

O artigo reflete sobre o tabu entre ciência e fé, colocando-se frente à pergunta “afinal, religião faz bem?”. Para elaborar uma resposta possível, o texto primeiro abordou uma proposta conceitual sobre religião, religiosidade e experiência religiosa e como esses conceitos são construídos de forma interligada na psique humana. Com base na obra de Jung, o texto assume o termo religiosidade como expressão de um instinto psíquico, a partir da compreensão desse espaço como inato na psique humana, o texto discutiu o lugar da experiência religiosa individual, referenciando a construção da religião como uma resposta institucionalizada. Para melhor elaboração do potencial significativo social dessa formalização da experiência religiosa em religião, utilizou-se a teoria de universo simbólico, de Berger e Luckmann, que trabalha aquilo que se entende como crença enquanto uma forma de confecção de realidade, individual e coletiva. Em conclusão, mostra-se a impossibilidade de uma resposta que finde a discussão sobre os efeitos da religião na saúde mental de um indivíduo ou sociedade, uma vez que essas qualidades são essencialmente subjetivas a cada experiência e seus atores e, por tal, não cabem nos extremos de bem ou mal absolutos.

Descritores

psicologia junguiana, religião, religiosidade, misticismo, saúde mental.

Nota da autora:

Este artigo é derivado de uma palestra realizada no Simpósio Religiões e (In)Tolerâncias, pela Faculdade Unida, sediada na Igreja da Vila em São Paulo, em 03 de junho de 2023. Para assistir ao evento acesse o link: <https://www.youtube.com/watch?v=AREfZp5gqYo>

Conflito de interesses:

A autora declara não haver nenhum interesse profissional ou pessoal que possa gerar conflito de interesses em relação a este manuscrito.



Recebido: 01 out 2023; 1ª revisão: 15 jan 2024; Aprovado: 05 fev 2024; Aprovado para publicação: 17 abr 2019

Between opium and the numinous: a dialog on religiosity, religious experience and religion

Abstract

The article reflects about the tabu between science and faith, ask the question "after all is religion good? To elaborate a plausible answer, the text first elaborated a conceptual proposal about religion, religiosity and religious experience, and how these concepts are constructed in an interconnected way in the human psyche. Based on the work of Jung the text assumes the term religiosity as an expression of psychological instinct considering this space as innate in the human psyche. The text debates the place of the individual religious experience, referencing the construction of religion as an institutionalized response. To better elaborate the meaningful social potential of this formalization of the religious experience into religion, the theory of the symbolic universe of Berger and Luckmann was used, which deals with what is understood as belief as a way of creating reality, individual and collective. In conclusion, the impossibility of an answer that end the discussion about the effects of religion on the mental health of an individual or society, since these qualities are essentially subjective to every experience and their actors and, because of that, are not in the extremes of absolute good or evil.

Descriptors

jungian psychology, religion, religiosity, mysticism, mental health.

Entre el opio y lo numinoso: un diálogo sobre religiosidad, experiencia religiosa y religión

Resumen

El artículo reflexiona sobre el tabú entre ciencia y fe, situándose frente a la pregunta "al final ¿la religión hace bien?". Para elaborar una respuesta posible, el texto primero abordó una propuesta conceptual sobre religión, religiosidad y experiencia religiosa y cómo estos conceptos se construyen de forma interconectada en la psique humana. Con base en la obra de Jung, el texto asume el término religiosidad como la expresión de

un instinto psíquico, a partir de la comprensión de este espacio como innato en la psique humana, el texto debatió el lugar de la experiencia religiosa individual, referenciando la construcción de la religión como una respuesta institucionalizada. Para una mejor elaboración del potencial significativo social de esta formalización de la experiencia religiosa en religión, se utilizó la teoría de universo simbólico, de Berger y Luckmann, que trabaja aquello que se entiende como creencia como una forma de confección de realidad, individual y colectiva. En conclusión, se muestra la imposibilidad de una respuesta que concluya la discusión sobre los efectos de la religión en la salud mental de un individuo o sociedad, pues esas cualidades son esencialmente subjetivas a cada experiencia y sus actores, por eso no están en los extremos del bien o del mal absolutos.

Descriptoros

psicología junguiana, religión, religiosidad, misticismo, salud mental.

Introdução

A constante presença das religiões espalha-se desde as preces católicas ensinadas nas escolas aos testemunhos proclamados no Congresso Nacional; encontra-se em nossas festividades tradicionais, nas produções de novelas, séries e filmes; está no dia a dia, nas conversas casuais, nos dilemas mais profundos, nos círculos, nos afetos, nos comércios, nos entornos e nas moradas onde o sagrado hoje se faz constantemente presente na vida comum. Sua indubitável influência na vida das pessoas tem nos colocado diante de determinados dilemas enquanto profissionais; em tempos de negacionismos e extremismos, é preciso edificar a nossa postura enquanto agentes de saúde mental. Afinal, a religião em si se opõe ou não à zelosa prática científica da psicologia? Somos parceiros, antagonistas ou cúmplices das variações religiosas que se encontram e se confrontam em nosso *setting* analítico?

É justo destacar a familiaridade com a qual a psicologia analítica dispõe sobre esse objeto – o fenômeno religioso – e como sua base teórica lhe é apropriadamente útil. A obra de Jung nos fornece ferramentas para (re)discutir de forma abrangente e contemporânea o impacto da religiosidade e suas expressões no ser humano, e é a partir de seus textos que este artigo analisou aspectos da diferença entre religião, religiosidade e experiência religiosa. Como instrumento de nosso ofício, seja na clínica, nos espaços sociais, nas áreas de pesquisa ou nos debates em comum, este artigo propõe uma análise dos lugares em que os

componentes religiosos atravessam a psique: primeiro, como um **instinto psíquico (religiosidade)**, depois como **experiência religiosa**, ou ainda, como **religião** formalmente instituída. Não se pretendeu, de nenhuma forma, encerrar esses objetos em suas definições, que aqui são somente propostas de contornos a serem desenhadas na nossa prática profissional; mas convida-se ao debate do tema com novas reflexões sobre a dinâmica social que tem se conduzido para essa não-secularização do mundo. Ao ponderar sobre essas questões, este trabalho buscou (atrevidamente) uma resposta possível à inquietante pergunta: afinal, ter religião faz bem ao indivíduo?

O que vem do corpo e da alma

No debate sobre a influência da religião na saúde mental, uma antiga afirmação se faz bastante presente: de que a religião seria o ópio do povo. O teórico Karl Marx, em sua "Crítica da filosofia do direito de Hegel" (1843/1843), descreveu o fenômeno da religião como um lugar de alienação do povo, com uma funcionalidade social de apreensão de realidade que faria suportável os aspectos mais miseráveis deste mundo material diante da expectativa de uma recompensa futura, de uma vida após a morte no Paraíso. Inserido nesse pensamento, Marx (1843/1843) descreveu a religião como **o ópio do povo**, em referência à droga anestésica que provoca alucinações e é altamente viciante. A associação da religião com a droga incita definir suas qualidades às experiências religiosas, as quais, por sua vez, seriam então também vistas como viciantes e alucinógenas - algo que nos tira da realidade. Freud (1929/1974), influenciado pelo pensamento marxista, utilizou a mesma designação em sua obra "O mal-estar na civilização", de 1929, e intitula a religião como um mecanismo de resposta à condição do desamparo humano. O ópio, como remédio anestésico, é uma metáfora da busca religiosa do ser humano por um alívio para a miséria da vida (Ataide, 2021; Vargas, 2018). Ainda que a ideia sugerida por Freud (1929/1974) fosse de que a religião seria um recurso de suporte para lidar com a tragédia da realidade humana, a frase se destacou como recurso para as teorias que incompatibilizam o diálogo entre religião e qualquer forma de ciência.

Anos depois, ao formular sua própria teoria, Jung (1940/2014) afastou-se do conceito do desamparo e da religiosidade como um instrumento para contê-lo. A partir de seu olhar fenomenológico, Jung constrói um conceito de religião como instrumento humano, configurando-a como uma atuação cultural consequente da inata religiosidade humana, que seria, em si, um aspecto primitivo da psique. Além dos padrões psíquicos bem

conhecidos como arquétipos, Jung destacou determinados padrões menos sofisticados, ainda mais primitivos e que teriam uma funcionalidade específica de sobrevivência e adaptação: os instintos. Ele define que “o instinto é uma misteriosa manifestação de vida, de caráter em parte psíquico, em parte fisiológico. Ele pertence às funções mais conservadoras da psique e é difícil ou mesmo impossível modificá-lo” (Jung, 1911-1912/2016a, p. 170, §199). Para o autor, o elo entre corpo e psique não é uma construção subjetiva, mas uma concepção originária e ininterrupta, que nos atravessa em mútua influência e que será compreendida pela psique dentro de suas próprias possibilidades.

A base instintivo-arcaica de nosso espírito é um fato objetivo, preexistente, que não depende de experiência pessoal nem de qualquer arbitrariedade subjetiva pessoal, tampouco quanto a [sic] estrutura hereditária e a [sic] disposição funcional do cérebro ou de qualquer órgão. Assim como o corpo tem a sua evolução, de cujas diferentes etapas ainda traz vestígios nítidos, assim também a psique (Jung, 1911-1912/2016b, p. 50, §38).

Os instintos, como ferramentas naturais do ser humano para preservar sua vida e a da espécie, não estão alocados somente na estrutura biológica do ser, mas também se alinham em profunda correlação ao psiquismo e suas necessidades. Ao mesmo tempo em que a psique compreende as exigências do corpo biológico para sobreviver e estar no mundo, também dispõe de suas próprias necessidades.

Inicialmente, Jung apresenta dois instintos ligados à preservação básica da vida: o **instinto de autopreservação**, que nos impele às necessidades básicas como comer, dormir, se abrigar; e o **instinto de preservação da espécie**, que remete à segurança ocasionada pela inserção em um grupo. Porém, mais do que uma busca pela própria preservação e pelo companheirismo da espécie, esse instinto também está na base da sexualidade, da busca por afetos, alianças e parcerias de todas as formas (Jung, 1947/2014, p. 62).

Nesse ponto, uma vez asseguradas as necessidades básicas de sobrevivência, o ser humano diverge dos demais animais através de outros três instintos, que são basicamente necessidades psíquicas próprias. O **instinto de impulso à ação** é o agente motor do desenvolvimento humano, onde afloram os aspectos lúdicos e da imaginação (Jung, 1947/2014, p. 62). A humanidade supera um estado de sobrevivência e passa a construir modos de existência mais elaborados.

Mas o impulso de agir não é o único instinto que rege nossa ânsia por uma vida mais significativa. O **instinto de reflexão** é uma busca por respostas sobre o mundo, sua origem, sua finalidade e existência. Por que existimos? Alguém nos criou? Para quê? E esse mundo, qual seu propósito? Essa busca por preencher com algum significado essas questões existenciais impulsiona um instinto que, curiosamente, é tanto a origem da religiosidade e da cultura, como também é a força por trás da busca pela ciência e do conhecimento racional.

Graças ao instinto de reflexão, o processo de excitação se transforma mais ou menos completamente em conteúdos psíquicos, isto é, torna-se uma experiência; um processo natural transformado em um conteúdo consciente. A reflexão é o instinto cultural *par excellence*, e sua força se revela na maneira como a cultura se afirma em face da natureza (Jung, 1947/2014, p. 63, § 243).

O instinto da reflexão é, portanto, o ponto da psique humana que, ao evoluir, passa a buscar compreender a própria existência.

Por último, há o **instinto da criatividade**, que expressa a habilidade da psique humana de criação e destruição, inovação e renovação, que resultaria no processo de individuação (Jung, 1947/2014, p. 64, § 245). Diferentemente dos outros instintos, a criatividade psíquica não é constante e tampouco apropriada por toda e qualquer psique; de fato, o autor destaca que nem toda psique reproduz o instinto da criatividade, pelos mais diversos fatores.

Dentre os instintos apresentados, o foco deste trabalho está na extensão do **instinto da reflexão**, enquanto terreno fértil em idealizações e representações da psique em si e do mundo que lhe cerca, lugar em que se passa a elaborar a **religiosidade**. Do latim *religare* (reconectar, religar), a religiosidade busca dar significado ao vínculo entre a existência reconhecida pela psique (o Eu) e a existência do mundo em si, de representações que expressam a natureza dessas existências e suas correlações. A religiosidade é uma das faces do instinto da reflexão e, por isso, é um aspecto individual que existe em todo e qualquer psiquismo, que pode se expressar ou não em uma experiência religiosa. Isso porque a busca de sentido e conexão com a existência do mundo, do outro, e de outras forças além do Eu, não necessariamente perpassa uma experiência religiosa. Esses exemplos não serão abordados neste trabalho, onde o foco é quando o instinto da reflexão se apresenta através da **experiência religiosa**. É nessa experiência que se dá a busca pelo preenchimento de sentido da vida, de motivos e destinos para a

jornada de vida de cada um. Apesar de ser experimentada de forma individual, a experiência religiosa pode também ser uma experiência social, seja influenciada pelo cenário que nos cerca, seja pelos grupos de pertença e os vínculos estabelecidos por eles.

Nossa concepção em todas as coisas problemáticas é altamente influenciada por certas ideias coletivas que configuram nossa atmosfera espiritual, raras vezes de forma consciente e, na maioria dos casos, de forma inconsciente. Essas ideias coletivas estão em íntima relação com a concepção de vida ou cosmovisão dos séculos ou milênios passados. Se esta dependência é consciente ou inconsciente não vem ao caso, pois já somos influenciados por essas ideias através do próprio ar que respiramos. Essas ideias coletivas têm sempre caráter religioso e uma ideia filosófica só chega a ter caráter coletivo quando exprime uma imagem primordial, isto é, uma imagem coletiva primitiva. O caráter religioso dessas ideias provém do fato de exprimirem realidades do inconsciente coletivo e permitirem, com isso, a liberação de energias latentes do inconsciente (Jung, 1921/2015, p. 233, §423).

É difícil afirmar se uma experiência religiosa pode ser considerada algo exclusivamente individual, uma vez que é profundamente influenciada pelo seu entorno. Mas, isso significa que toda experiência religiosa nos acarreta, necessariamente, uma religião? E o que é religião? Para não nos perdermos na vasta discussão sobre como se define religião, propõem-se somar ao conceito de Jung duas elaborações teóricas que podem contribuir a uma caracterização de religião que concilie aspectos individuais e coletivos.

Um dos critérios de Jung para definir religião é sua característica de codificar e dogmatizar as experiências religiosas. Para o autor, as religiões são “[...] organizações ou sistemas de símbolos (σύμβολον = credo), que possibilitam ao ser humano construir uma posição contraposta à natureza instintiva primitiva, uma atitude cultural diante da mera instintividade. Foi esta desde sempre a função de todas as religiões” (Jung, 1928/2014, p. 73, §111). A religião, como a formalização de um conjunto de símbolos, expressões e crenças, é a ferramenta que direciona e dá sentido aos instintos humanos; embora seu princípio seja através do instinto da reflexão, todos os demais são influenciados por este sistema simbólico.

Ao tratar do sistema simbólico, complementando o pensamento junguiano, acrescenta-se uma abordagem apresentada pelos

sociólogos Berger e Luckmann (2014), que irão partir do mesmo pressuposto de Jung – de que a religião é um sistema de crenças, estruturada com sua respectiva simbologia e mitologia – somando a esse sistema de crenças (religião) e de experiências religiosas a construção de um **universo simbólico**, que opera como uma realidade em si mesma. A mitologia religiosa, que dá contornos às normativas e expressões da religião, conta as histórias sobre quem criou o mundo e a humanidade, qual o papel de cada um nessa sociedade, seus deveres, direitos, temores e graças. Os significados propostos pelo universo simbólico no qual o indivíduo está inserido são, em si, sua base de concepção de realidade, sua interpretação de si mesmo, do mundo e do outro. Sob esse prisma, a religião não é apenas um sistema de crenças, mas uma elaboração social do tecido da própria realidade. Não se trata mais de acreditar; os religiosos passam a ter a certeza do que é a realidade, de forma absoluta e indubitável.

Sendo um cientista fenomenológico em sua atuação, Jung (1952/2012) observou a experiência religiosa e as religiões considerando que, apesar de ser incognoscível a existência de qualquer divindade, espírito, entidade e afins na materialidade, sua presença no imaginário coletivo é inegável. Para o autor “Deus é uma realidade psíquica evidente, e não um dado físico, ou seja, é um dado que só pode ser constatado do ponto de vista psíquico, e não do ponto de vista físico” (Jung, 1952/2012, p. 123, §751). Isso quer dizer que, para a psicologia analítica, a factibilidade de Deus ou de qualquer entidade não é mais importante do que a crença nessa existência pela psique; diante da realidade psíquica de um sujeito ou de um grupo, o que é real ou não, que sequer é factível, não está em jogo. O que importa é a realidade construída por esse sujeito ou grupo em si. Nesse ponto, as duas teorias se entrelaçam, também para Berger e Luckmann (2014) a construção de toda cultura, normas e valores é alicerçada na base mítica desse conjunto de crenças, ou melhor, dessa realidade construída socialmente. Ainda que construída por um grupo, esse sistema de pensar, agir, sentir e reconhecer o mundo e a si mesmo não opera somente em nível coletivo, ao mesmo tempo, constrói no sujeito sua própria base de identidade.

A religião é o encontro (ou desencontro) com o divino?

Durante suas pesquisas sobre o tema da religião e da experiência religiosa, Jung foi profundamente influenciado por outros estudiosos de seu tempo, como William James, Mircea Eliade e Rudolf Otto. Foi a partir do trabalho de Otto (1927/2007) que Jung aproximou-se do conceito de **numinoso**, termo que define um

objeto embutido de aspectos do divino. Ao representar uma divindade suprema, um objeto numinoso simboliza o deus criador ou aquele que é o mantenedor da criação; e toda divindade suprema, por sua vez, simboliza a totalidade psíquica (o *Self* ou si-mesmo). Isso se deve ao fato de que o *Self* é o objetivo de todo ego, que busca alcançar essa totalidade, uma plenitude de si (que é humanamente impossível). Ao contrário do caráter absolutamente vicioso ou negativo de um modo de alienação egóica, Jung (1911-2012/2016b, 1958/2013) creditava à experiência religiosa a possibilidade de um caminho para a individuação, como uma possibilidade simbólica do encontro do ego com a totalidade.

Mas, como qualquer encontro, o contato com o numinoso pode reverberar de diversas formas no desenvolvimento do ego, podendo ser construtivo, curador, como também pode ser terrível e devastador. Otto (1917/2017) definiu essa característica dúbia do numinoso como seu aspecto *tremendum*, que é ao mesmo tempo inebriante e aterrorizante:

Essa sensação pode ser uma suave maré a invadir nosso ânimo, num estado de espírito a pairar em profunda devoção meditativa. Pode passar para um estado d'alma a fluir continuamente, em duradouro frêmito, até se desvanecer, deixando a alma novamente no profano. Mas também pode eclodir do fundo da alma em surtos e convulsões. Pode induzir estranhas excitações, inebriamento [sic], delírio, êxtase. Tem suas formas selvagens e demoníacas (Otto, 1917/2017, p. 44-45).

Essa dualidade é muito bem ilustrada no livro "Um mito moderno sobre coisas vistas no céu", no qual Jung (1958/2013) aborda sonhos e sonhadores a respeito do mito dos OVNIS, uma forma projetada da intervenção do que "vem de cima", do alto, que é hora salvador, pacífico e belo, hora assustador e destrutivo. Diante da imagem numinosa, a direção para onde o ego irá reagir pode ser definitiva para conceber uma relação saudável ou não com o que lhe é sagrado ou divino. Dentre os relatos do livro, há o sonhador que, diante da imagem de seres e/ou objetos gigantes, vindos do céu, percebe-se frágil, pequeno, humano. Nesse sentido, o encontro com um mito numinoso dá ao ego seu lugar apropriado na relação com o *Self* – que ele busca, mas, certamente, não o é. Há uma severa dose de percepção sobre nossa própria pequenez, da efemeridade humana, o que é bastante positivo. Por outro lado, há sonhadores que vão se confrontar com o símbolo da totalidade e se perder nele, como o sonhador que vislumbra uma teia de aranha e se deixa encantar por ela. Ao se deixar seduzir pelo brilho do numinoso, o ego é

engolido pela sua potência arquetípica, o que é consideravelmente danoso à saúde do ego (Jung, 1958/2013).

Ainda que seja bastante sedutor, o ego não deve se deixar levar pelo aspecto *tremendum* do numinoso, sob o risco de se identificar ou projetar uma identificação com o arquétipo, sofrendo assim desproporcional inflação. Um ego que se identifica com o objeto numinoso torna-se inflado e pode se colocar no pólo extremo do arquétipo do herói. No contexto religioso, o ego pode ser constelado pelo complexo do salvador, aquele que por saber a real verdade tem por missão salvar os demais – da ignorância, das ilusões, ou seja, de outras realidades. Ou ainda, identificar-se como um grande guru, aspecto negativo do velho sábio em que o sujeito é aquele que tudo sabe, mas só ele sabe. Seja como salvador, seja como guru, a inflação do ego o força a romper contato com toda e qualquer realidade que não compactue com a sua própria posição numinosa. Tal como um ópio, o ego identificado (inflado) com o numinoso pode se tornar delirante, incapaz de discernir o senso comum da fantasia de sua inflação egóica.

Há casos em que a identificação com o numinoso não está no ego em si, mas no outro; e, esse ego, ao invés de inflar, pode ser completamente subjugado. Otto (1917/2017) denominou essa qualidade numinosa como *majestas*, em que sentimentos de dependência e submissão são provocados no ego em contato com o objeto numinoso. Nesse cenário, podem eclodir os complexos de autoridade; no contexto religioso, encontramos esses complexos quando a figura do mediador (seja o pastor, o padre, a mãe de santo) é identificada pelo ego como o próprio Grande Pai ou Grande Mãe e, assim, recebem características divinizadas. Esses representantes divinos passam a ser adorados, seguidos fielmente e nunca, sob nenhuma circunstância, deverão ser contrariados.

Não raro, esse estado alienado de adoração a um objeto externo numinoso torna-se comum para um grupo ou uma sociedade, esse efeito é parte do próprio processo de manutenção da realidade construída pelo grupo, uma forma de proteger seu universo simbólico (Berger & Luckmann, 2014). Há uma recusa de contato com qualquer objeto dissidente e o grupo se insere cada vez mais profunda e incondicionalmente em seu universo simbólico, dessa forma, mantém suas verdades intactas do contato com tudo que for diverso.

Um grave efeito colateral dessa alienação é a naturalização de violências sob o apelo de uma incumbência ou permissão divina. No passado, a crença de que povos não-europeus (e não cristãos) não tinham alma foi o baluarte para a escravidão, a

perseguição e até a dizimação desses povos. O que foi o Holocausto, senão resultado de uma crença alienante sobre uma raça superior a outra? No Brasil, há muito se enfrenta alienação semelhante de determinados grupos sociais que, em nome da manutenção de suas crenças sobre o que é família, sociedade e papéis de gênero, têm naturalizado diversas formas de violências contra mulheres, negros, pessoas LGBTQIA+ e outros grupos religiosos (Assis, Meira, & Castro, 2021; Cunha, 2014, 2021; Nunes & Souza, 2021; Sung, 2014; Westin, 2023)¹. O que todas essas violências possuem em comum é a intolerância ao que diverge da crença fundamental do grupo, ou seja, a discrepância mítica com os alicerces de **um** universo simbólico. A violência decorre do fanatismo, em que a crença do mito em sua literalidade se sobrepõe à existência do outro, do diferente que é, ainda, tão humano quanto esse Eu. A dificuldade em aceitar um outro é associada por Berger e Luckmann (2014) com o sentimento de ameaça à sacralidade e à integridade do universo simbólico. Em outras palavras, o diferente é um risco à indubitabilidade da realidade conhecida.

¹ A disposição das referências em conjunto se dá pois, embora alguns textos tragam um foco específico, esses temas se entrelaçam como um efeito dominó da intolerância.

Quando o universo simbólico é estabelecido, normas e valores morais predeterminados dentro desse sistema são a base constituinte de uma realidade divina, que não pode ser de nenhuma forma desrespeitada ou violada. Portanto, se uma pessoa age de uma forma que não é condizente com as normas (a realidade cotidiana) desse universo simbólico, ela não está apenas atentando universal e divina estabelecida dentro desse sistema (Berger e Luckmann, 2014, p. 130-131).

Ainda que as experiências religiosas sociais ou coletivas possam estimular estados de alienação, inflação ou submissão, há outros tantos pontos positivos possíveis. Certamente, um deles é o próprio encontro com o sentimento de pertença a um grupo. Sem o apoio da identificação social (com uma religião ou grupo religioso), uma experiência religiosa pode ser cheia de dúvidas e sofrimento; mas, quando há o contorno do grupo que compartilha o mesmo sistema de crenças, a saciedade do instinto de reflexão soma-se ao de autopreservação, em sua característica busca pela pertença social. Para exemplificar melhor esse contexto, veja-se a seguir trecho de uma entrevista da antropóloga Bettina Schmidt (2017) para o psicoterapeuta José Jorge de Moraes Zacharias – especialista em religiões afro-brasileiras, onde é comum experiências de transe e incorporações de orixás e entidades:

Imagine que uma adolescente começa a ver figuras e pessoas às vezes falam com ela. Se ela estiver em uma

Igreja bastante Católica ou Protestante, ela está louca, está com problemas, porque você não pode ver esse tipo de coisa. A idéia [sic] de que você está vendo alguma coisa é considerado [sic] alucinação; é loucura e será uma ameaça à sua identidade. Como resultado em ter a identidade ameaçada, ela se sente enlouquecendo. Essa ameaça de desintegração gera ansiedade. Essa ansiedade acentua o sentimento de desordem e traz medo, podendo causar até mesmo pânico. A pessoa pode desenvolver uma enfermidade e será mandada para o hospital onde darão drogas psiquiátricas para ele ou para ela. Você pode criar uma perturbação química no cérebro que, por consequência, irá gerar uma perturbação no ego. Por outro lado, e eu já vi isso acontecer muito, um parente ou um vizinho do indivíduo diz 'Vamos te levar no centro, ela deve estar vendo espíritos' [sic]. Quando essa informação é passada para a pessoa que convive com isso, ela pensa 'eu vejo espíritos' [sic]. Quem são esses espíritos? Oh, então há espíritos e há um plano espiritual, e acontece que algumas pessoas têm um dom. 'Ah, ainda que eu esteja os vendo, eu não estou louca, mesmo que os outros não os vejam' [sic]. A nova identidade é reforçada. 'Eu não estou ficando louca, eu vejo espíritos'. Depois de algum treinamento no centro espírita, o indivíduo começa a aprender o significado do fenômeno e se torna um membro ativo do grupo porque isso se torna uma forma de comunicação. Então, se inicia um processo de doutrinação, onde ela ou ele verá espíritos durante as sessões e por aí vai. A experiência se torna estruturada. Não há patologia, mas um conjunto de idéias [sic] (Schmidt, 2017, posição 1852, tradução nossa).

O apelo social não é algo irrelevante tampouco indiferente, na verdade, estar ou não integrado ao grupo é de extrema importância para a integridade física, mental e emocional do indivíduo. Para Berger (1985), mais do que promover um sentimento de pertença, há no entrosamento com o grupo o senso de identidade, uma vez que "o indivíduo é socializado para ser determinada pessoa e habitar determinado mundo" (Berger, 1985, p. 34). O autor ressalta que a expectativa de atender ao papel social que nos é embutido tem profundo impacto na construção da identidade do indivíduo e esse papel é fortemente influenciado pela crença que o grupo compartilha, ou seja, pelo seu universo simbólico.

Além do sentimento de pertença, de o indivíduo estar em um lugar onde pode vivenciar sua religiosidade, há no contexto

religioso toda uma reformulação de papéis sociais que, certamente, não existe fora desse campo. O trabalho de Schmidt (2017) também evidencia como a religião é capaz de oferecer *status* e reconhecimento social que, de outra forma, não seriam alcançados por determinados indivíduos, principalmente aqueles que pertencem a grupos minoritários como mulheres, negros e LGBTQIA+. Paradoxalmente, se em determinados meios religiosos esses são os grupos mais perseguidos, é também nos meios religiosos que seus componentes podem ser considerados da mais alta estima para o grupo, por suas contribuições à comunidade, pelo fortalecimento mítico e simbólico das crenças, das normas sociais e pelo testemunho de suas próprias experiências religiosas.

O que nos coloca diante de uma encruzilhada: diante de tantos pontos positivos como negativos, tantas possibilidades e expressões diversas a cada contexto, como podemos simplesmente determinar se a religião faz bem ou não?

Religiosidade, experiência religiosa e religião: últimas considerações

Para entender o bem e mal na experiência da religião e da religiosidade, este artigo compôs um caminho que partiu da observação da concepção psíquica, desde sua base instintiva, passando por sua experiência individual e coletiva, até chegar à emancipação dessa experiência em um evento consolidado como algo real, provido de qualidades próprias, interna e externamente. Nessa trilha conceitual, viu-se que: (i) a **religiosidade** é a expressão do instinto da reflexão em que a psique humana busca respostas para os mistérios do mundo que a cerca e do mundo que carrega em si mesma; (ii) a **experiência religiosa** é a vivência de uma determinada forma de religiosidade, o modo como o instinto desloca-se da crença interior para o comportamento exterior, para a atitude e para a formação da moral de um indivíduo ou de um grupo; e (iii) a **religião** é a formalização das experiências religiosas de determinado grupo e/ou sociedade, que irá entrar em consenso sobre os significados que suas experiências lhe atribuem, determinando um sistema de crenças que fundamenta toda uma visão de mundo e de realidade.

Mas, como essa trajetória lógica pode oferecer alguma pista sobre uma convenção de valor: a religião faz bem? Ou é um vício, ou um instrumento alienante? E a resposta é: depende da qualidade da experiência. A religiosidade, enquanto resposta a um instinto, não é nem boa nem ruim, mas tão somente algo natural da psique. O que determinará sua qualidade serão as experiências

atreladas a essa religiosidade. Questionar a religiosidade do outro faz parte do ofício da psicologia; nosso trabalho é descobrir seus desdobramentos, suas facetas, perceber as raízes que o seio social lhe incumbiu e discernir os ramos que o próprio indivíduo fez florescer em si mesmo. Promover uma resposta tão simplória – e extrema – como um sim ou não, parece perder a riqueza do caminho do meio. Parece perder também a riqueza de conhecer outras realidades, sem o receio da perda da própria consciência.

Enquanto agentes de saúde, enquanto interlocutores das necessidades da psique ao indivíduo e ao mundo que o cerca, não devemos entender a religião como uma esfera oposta à prática científica da psicologia, quando podemos, pelo contrário, nos colocar como humildes expectadores do *mysterium tremendum et fascinans* e nos permitir vislumbrar outras realidades divergentes a nossa. Lidar com um universo simbólico, uma experiência religiosa ou mesmo uma religião com a qual não concordamos é um exercício de elasticidade do nosso próprio universo simbólico. Talvez a pergunta realmente importante seja: o quanto **eu** posso lidar com algo que não é crível na minha concepção de realidade? Não é sobre facilidade, mas sobre a possibilidade de lidar com o que, para nós, pode não ser real, mas o é para o outro.

Referências

- Assis, R. N., Meira, J. C., & Castro, E. H. B. (2021). Religião e o discurso de homens autores de violência doméstica. *REH - Revista Educação e Humanidades*, 2(2), 510-528. Recuperado de <https://periodicos.ufam.edu.br/index.php/reh/article/view/8565>.
- Ataide, G. (2021). A religião é o ópio do povo: o contexto da polêmica afirmação de Marx. In *FilopsiMag*. [s.l.]: Filosofia e Psicanálise, Recuperado de <https://www.filosofiaepsicanalise.org/2021/01/a-religiao-e-o-opio-do-povo-o-contexto.html>
- Berger, P. L. (1985). *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. (L. R. Benedetti, J. C. Barcellos, trad.). São Paulo: Paulus.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (2014). *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento* (36a ed., F. S. Fernandes. 36 ed. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Cunha, M. (2021). *Fundamentalismo religioso galvaniza massa de apoio de católicos e evangélicos ao governo Bolsonaro e coloca a democracia em crise* (Entrevista de R. Machado. São Leopoldo, RS: Instituto Humanitas Unisinos. Retirado de

<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/159-entrevistas/609069-fundamentalismo-religioso-galvaniza-massa-de-apoio-de-catolicos-e-evangelicos-ao-governo-bolsonaro-e-coloca-a-democracia-em-crise-entrevista-especial-com-magali-cunha>

Cunha, M. N. (2014). O lugar das mídias no processo de construção imaginária do "inimigo" no caso Marco Feliciano. *Comunicação Mídia e Consumo*, 10(29), 51-74. <https://doi.org/10.18568/cmc.v10i29.607>.

Freud, S. (1974). *O mal-estar na civilização*. (OC, Vol. 21). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1929).

Jung, C. G. (2013). *Um mito moderno sobre coisas vistas no céu*. (OC, Vol. 10/4, E. A. Abramowitz, J Bonaventure, rev. técnica, Reis, O, rev. literária). Petrópolis, RJ: Vozes. (Trabalho original publicado em 1958).

JUNG, Carl Gustav. (2014). *Psicologia e religião* (OC, Vol. 11/1, Pe. Dom M. R. Rocha, trad., D. F. Silva, rev. técnica). Petrópolis, RJ: Vozes. (Trabalho original publicado em 1940).

Jung, C. G. (2014). Determinantes psicológicas do comportamento humano. In *A natureza da psique* (OC, Vol. 8/2, pp. 60-71, Pe. Dom M. R. Rocha, trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Trabalho original publicado em 1947).

Jung, C. G. (2012) *Resposta a Jó*. (OC, Vol. 11/4, Pe. Dom M. R. Rocha, D. F. Silva, ver. téc. 10a ed. Petrópolis, RJ: Vozes. (Trabalho original publicado em 1952).

Jung, C. G. (2014). Os conceitos básicos da teoria da libido. In *A energia psíquica*. (OC, Vol. 8/1, pp. 44-75, M. L. Appy, trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Trabalho original publicado em 1928).

Jung, C. G. (2015). O problema dos tipos na arte poética: Prometeu e Epimeteu, de Carl Spitteler. In *Tipos psicológicos*. (OC, Vol. 6, pp. 178-285, L. M. E. Orth). Petrópolis, RJ: Vozes. (Trabalho original publicado em 1921).

Jung, C. G. (2016b). Sobre o conceito de libido. In *Símbolos da transformação: análise dos prelúdios de uma esquizofrenia* (OC, Vol. 5, pp. 162-172, E. Stern, trad., J. Bonaventure, rev. técnica). Petrópolis, RJ: Vozes. (Trabalho original publicado em 1911-1912).

Jung, C. G. (2016a). As duas formas de pensamento. In *Símbolos da transformação: análise dos prelúdios de uma esquizofrenia*. (OC, Vol. 5, pp. 27-54, E. Stern, trad., J. Bonaventure, rev. técnica). Petrópolis, RJ: Vozes. (Trabalho original publicado em 1911-1912).

Marx, K. (2010). *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (2a ed. Revista, R. Enderl & L. Deus, trans. e Leonardo de Deus, M.

- Backes, sup. e notas). São Paulo: Boitempo. (Trabalho original publicado em 1843).
- Nunes, A. C. A, & Souza, T. M. C. (2021). Análise das vivências de violência doméstica em mulheres evangélicas pentecostais e neopentecostais. *Revista SPAGESP*, 22(2), 58-72. Recuperado de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1677-29702021000200006&lng=pt&nrm=iso
- Otto, R. (2007). *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. (W. O. Schlupp, trad., B. A. Tornquist, rev.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Trabalho original publicado em 1917).
- Schmidt, B. E. (2017). *Spirits and trance in Brazil: an anthropology of religious experience*. (Bloomsbury Advances in Religious Studies series). London: Bloomsbury. Kindle.1940
- Sung, J. M. (2015). Prosperidade sim, família homossexual, não!: a nova classe média evangélica. *Psicologia USP*, 26(1), 43-51. <https://doi.org/10.1590/0103-6564D20140011>.
- Vargas, F. M. (2018). A religião como sintoma e a emancipação humana na modernidade de Marx e Freud. *Filogenese*, 11, 55-70. Recuperado de <https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/FILOGENESE/a-religiao-como-sintoma-e-a-emancipacao-humana-na-modernidade-de-marx-e-freud.pdf>
- Westin, R. (2023). Racismo religioso cresce no país, prejudica negros e corrói democracia. *Agência Senado*. Recuperado de <https://www12.senado.leg.br/noticias/infomaterias/2023/03/racismo-religioso-cresce-no-pais-prejudica-negros-e-corroi-democracia>

Minicurrículo: Gisele Cristina Laranjeira - Mestrado em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP; especialização em Psicoterapia Junguiana pela Universidade Paulista – UNIP; graduação em psicologia pela Universidade Guarulhos – UNG. Membro dos grupos de pesquisas RELAPSO (Grupo Interuniversitário de Pesquisa em Religião, Laço Social e Psicanálise) e UNUS (Grupo de Estudos de Psicologia da Crença: Psicologia Analítica, Experiências Religiosas e Anômalas do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo - USP). Psicóloga clínica. Guarulhos, SP, Brasil. *E-mail:* gicrila@gmail.com