



## Cuidado religioso e cuidado psicológico: uma questão de fronteiras

### The religious care and the psychological care: a matter of borders

Vanildo de Paiva

Tânia Mara Marques Granato

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Brasil

#### Resumo

Partindo do pressuposto de que as religiões se propõem ocupar um lugar significativo de suporte às vulnerabilidades humanas, investigamos o imaginário de um grupo de pessoas que buscam auxílio na Igreja Católica, mas ainda não se vincularam a ela; de um grupo já vinculado às práticas religiosas, e de um grupo de cuidadores religiosos, em termos das motivações que imaginam orientar essa busca. Apresentamos aos participantes uma Narrativa Interativa sobre o cuidado religioso, pré-elaborada pelo pesquisador, a fim de que cada participante a completasse associativamente. As narrativas resultantes foram tomadas como expressão daquele coletivo e interpretadas à luz da psicanálise winnicottiana, objetivando levantar campos de sentidos afetivo-emocionais subjacentes. Os resultados apontam para motivações pessoais variadas, além de uma profunda imbricação das dimensões religiosa e psicológica, relação esta que desafia o preparo dos cuidadores, e coloca a questão da fronteira interdisciplinar, o que nos propomos discutir neste trabalho.

**Palavras-chave:** cuidado religioso; pós-modernidade; imaginário; narrativa interativa; psicanálise

#### Abstract

Assuming that religions are proposed to play a significant role supporting the human vulnerabilities, we investigated the imaginary of three groups: a group of people seeking aid in the Catholic Church, but who haven't been able to link themselves to it yet; a group that has already linked itself to religious practices; and a group of religious caregivers; In this investigation, we searched for information in terms of what each group imagines to be the reasons underlying that demand for help. We presented the participants an Interactive Narrative, preconceived by the researcher, regarding religious care, which was supposed to be completed associatively by each one of the participants. The resulting narratives were taken as an expression of each group and interpreted in the light of winnicottian psychoanalysis, in order to find fields of affective-emotional senses. The results suggest varied motivations and a profound connection between the psychological and the religious dimensions which defies the religious caregivers' capacities and poses the question of interdisciplinary borders.

**Key words:** religious care; post modernity; imaginary; interactive narrative; psychoanalysis



## Introdução

Vivemos um momento histórico controvertido. Ao lado de imensos avanços, como o desenvolvimento tecnológico, o maior acesso das pessoas aos bens de subsistência, a ampliação dos meios de comunicação com a internet, as conquistas sociais de grupos minoritários e o crescente processo de libertação das ditaduras políticas e econômicas em várias partes do mundo, assiste-se, paradoxalmente, ao crescimento do individualismo e às conseqüentes dificuldades nos relacionamentos interpessoais, à proliferação de incertezas quanto ao futuro, ao sentimento de insegurança relacionado à rapidez com que tudo muda, à perda das referências até pouco tempo tidas como absolutas ou sustentáveis, ao aumento da depressão e de outros sofrimentos emocionais, à ameaça de desintegração planetária, ao consumismo que fomenta a competição e à busca de status e poder como condição para “ser alguém”.

Testemunhamos hoje o colapso das grandes propostas trazidas pela modernidade, bem como a dolorosa consciência da relatividade, caducidade e finitude iminente da vida. Se a proposta moderna se contrapunha à “era das trevas” – assim era chamada a Idade Média – e trazia consigo a presunção de resolver os sérios problemas da humanidade pelo uso da razão, prometendo o “paraíso terrestre” do bem estar, da prosperidade, da saúde, da paz mundial, do progresso e da felicidade, o século XXI deixa entrevera frustração dessas promessas e o cansaço de lutas infindas por resultados tão contraditórios. A realidade contemporânea é plural e, para uma boa parcela das pessoas, assustadora. As inúmeras possibilidades e caminhos, e principalmente a atribuição da escolha direcionada ao próprio sujeito, resultam nos sentimentos de desamparo e caos. No dizer de Crespi (1999), o momento atual é marcado pelo

aumento de complexidade decorrente da acentuada diferenciação dos âmbitos de significado e pelo pluralismo das fontes de produção dos valores e dos modelos culturais. Neste contexto, tanto os indivíduos quanto os grupos sociais têm dificuldade para achar referências de sentido suficientemente unitárias e coerentes (p. 09).

Reduzir tal complexidade é uma das principais razões – talvez a mais importante – que explica a emergência da busca espiritual e religiosa atual, o reaparecimento da “sedução do Sagrado e do Divino, des-reprimido e incontrollável” (Bingemer, 1998, p. 79), ainda que não se assista, concomitantemente, ao fortalecimento das instituições. Em muitos casos, a palavra do representante religioso ou de alguém por ele autorizado passa a ser fonte de orientação, e funciona como “bússola” a apontar alguma direção. Satisfeita essa demanda, pode acontecer, e não raras vezes isso se verifica, que a instituição religiosa tenha sua importância relativizada, restando a vivência da pessoa e as marcas do atendimento oferecido no âmbito da religião. Já não são as igrejas ou religiões institucionais que criam necessariamente o



espaço da experiência religiosa. Antes, pelo contrário, elas perdem força e deixam o sagrado solto, entregue às vivências pessoais, individuais em processo crescente de privatização e individualização (Libânio, 1998).

A necessidade de encontrar um sentido para a vida é elemento constitutivo do ser humano, racional e criativo. Organizar a existência, ter certa clareza quanto aos rumos a ser trilhados, ver alguma lógica nos fatos, são desdobramentos da nossa capacidade de pensar e refletir sobre a vida. Não satisfaz simplesmente viver. É necessário interpretar. E o caos se instaura quando não se encontra um porquê. “Nas situações decisivas da vida: na confiança humana, na amizade, no amor, na doença, no falimento diante da morte, coloca-se sempre o problema do sentido, da totalidade de sentido da vida” (Costa, 2010, p. 10).

A religião se propõe preencher um espaço de respostas às questões fundamentais da vida humana, oferecendo chaves interpretativas. Atribuir ao Sagrado o destino humano, apoiar-se num código de ética tido como seguro, ter alguém – que pode ser tanto o cuidador espiritual como o próprio Deus – que aponte uma direção credível, pode representar um porto seguro para o sujeito desorientado ou em situação de vulnerabilidade. As funções da religião não se resumem a satisfazer as angústias dos fiéis frente às grandes questões da vida, oferecendo-lhes justificativas e argumentações razoáveis. Na verdade, a experiência religiosa é composta de um conjunto de expressões, que perpassam as dimensões do afetivo, do intelectual, do simbólico, do prático, do ritual, do curativo, etc. Especialmente desempenha uma função cuidadora, ao disponibilizar àquele que a busca espaço propício à renovação das forças e reabilitação para seguir o caminho da vida.

No entanto, nota-se não raras vezes uma relação complexa, quando não ineficaz, entre cuidadores religiosos e aqueles que procuram a igreja católica em busca de algum tipo de cuidado ou serviço. Onde estariam os principais desafios dessa relação? Os desencontros viriam da parte de alguns cuidadores, despreparados humana e psicologicamente para a função? Têm eles aguçada percepção das demandas trazidas pelos fiéis? Haveria pouca clareza da parte de muitos fiéis que solicitam cuidados, ao buscarem respostas a questões que extrapolam a capacidade da Igreja, como aquelas que necessitariam de tratamento psicológico? Tais questões motivaram esta pesquisa.

## 1. O cenário contemporâneo

A compreensão da chamada “pós-modernidade<sup>1</sup>” é um desafio a todo pesquisador, visto se tratar de um fenômeno complexo, por conta da fragmentação nos diversos setores da

---

<sup>1</sup>O termo “pós-modernidade” é discutível. Há pensadores em todos os campos (Filosofia, Sociologia, Psicologia Social, etc.) envolvidos na polêmica. Como não objetivamos focar nesse trabalho a pós-modernidade em si mesma, mas apenas contextualizar as características mais fortes dos tempos atuais que impactam o sujeito que procura na Igreja Católica algum cuidado, não entraremos nos debates terminológicos e optaremos pelo termo “pós-modernidade”, conscientes de sua limitação. Para maiores aprofundamentos dessa questão sugerimos o



realidade: sociedade, política, religião, etc. Diferentemente de períodos precedentes, cujo tecido cultural era mais unitário, fica difícil lançar sobre a pós-modernidade um olhar que a apreenda na sua totalidade, já que há pouca coesão e vínculos rarefeitos entre as diversas áreas que a compõem.

A pré-modernidade se caracterizava pela presença de princípios organizadores bem definidos. Um deles, e talvez o mais forte, era a religião, que funcionava como um crivo ou uma lente para se considerar a sociedade, as pessoas e as suas relações. A centralidade de Deus e da religião - e aqui se leia cristianismo -, afirmando a figura simbólica paterna, naturalmente se desdobrava no patriarcalismo cultural e social, evidenciado no modo de organizar a configuração familiar, o governo e o exercício de poder. A perspectiva teocêntrica também se expressava na dependência da moral cristã e da “lei” divina, na falta de autonomia das ciências, na adjetivação de “suspeita” quase sempre atribuída a qualquer iniciativa que tomasse rumos diferentes daqueles indicados pela religião.

A modernidade surgiu como produto de revoluções sociais, econômicas, políticas e filosóficas, empunhando ideais de transformação e as bandeiras da liberdade, da ascensão da subjetividade, da autonomia da razão e das ciências, e da elevação do humano à posição de organizador do mundo. Ela trouxe consigo uma mentalidade não mais assentada em Deus, mas no ser humano, na sua subjetividade, e no poder da razão. Doravante, o homem não precisaria mais “pedir licença” para Deus, mas nele mesmo se concentrava o princípio do discernimento e da decisão.

Como um pêndulo que, jogado com força, oscila entre os extremos até que repouse no centro, ao extremo radical da modernidade segue-se a pós-modernidade. Esta veio marcada pela crise dos ideais modernos, trazendo questionamentos profundos a respeito da sua viabilidade. Seria ela a denúncia do esgotamento e superação da modernidade? Certo é que ela não é um estágio puro, de modo que se possa dizer que a modernidade já desapareceu. Nossos tempos são híbridos, e convivem elementos da modernidade e da pós-modernidade, em contínua tensão e reedição.

O sociólogo Bauman (2003, 2007) cunhou o adjetivo “líquido” para caracterizar os tempos que estamos vivendo. Essa liquidez atinge todos os setores da vida humana, tornando cada vez menos delimitados os terrenos onde se pisa. Já não há muitas fronteiras nem divisórias, sejam elas culturais, geográficas, econômicas, políticas ou sociais. Há uma “porosidade” que perpassa todas elas, trazendo a sensação de certa desordem ou caos. Se, de um lado, isso rompe a rigidez de sistemas e estruturas engessadas do passado, abrindo espaço para novas construções, por outro lado traz temores e incertezas sobre o que vem pela frente. Ele aponta a dissolução de instituições e organizações sociais antes consagradas e pela consequente falta de referências para que projetos de vida se delineiem, a separação

---

livro “Para entender pós-modernidade”, de Mary Rute Gomes Esperandio (2007), citado na bibliografia desta pesquisa.



entre poder e política, a redução do sentido de comunidade e as vulnerabilidades resultantes desse desamparo social, o colapso do pensamento, do planejamento e ações alongo prazo, bem como a individualização das responsabilidades, a globalização dos conhecimentos e dos bens materiais, os impulsos segregacionistas, a rapidez e a obsolescência do uso dos bens, entre outras características. Há uma sensação de efemeridade que tende a uma desconstrução, beirando o niilismo, não raras vezes.

No que se refere aos relacionamentos e laços humanos, Bauman (2003) cita: o medo do outro; a falta de amizade e de apoio entre as pessoas; a baixa nos padrões do amor, principalmente o amor interesseiro (“relação de bolso”); a concepção do outro como competidor; a banalização das conexões – elementos estes que fragilizam os relacionamentos, deixando às pessoas a difícil e tensa tarefa de estreitar laços ao mesmo tempo em que os mantêm frouxos. Araújo (2007) desenvolve essa complexa questão, apontando um esgarçamento antropológico do sujeito pós-moderno, uma “desvitalização de estruturas antropológicas típicas do ser humano” (p. 80), que vê elementos essenciais de sua vida sendo sacrificados pelo pesado processo produtivo e pela mentalidade predominantemente técnico-científica dos tempos atuais. De acordo com seu pensamento, dimensões como a gratuidade, a afetividade, o simbólico, o espiritual, a historicidade, a perspectiva do futuro e da utopia, acabam sendo profundamente relegadas a um lugar secundário ou mesmo ignoradas. E o homem se dissolve, não conseguindo realizar a própria humanidade, como comenta Giussani (1997):

O homem não só perdeu o significado da sua existência, mas constatou também que não é capaz de realizar a sua humanidade. O homem é impotente de ser homem. Não há lei ideal, não há mais uma diretriz que esteja disposto a seguir, não há mais um porto seguro (p. 122).

A não consideração dessas dimensões faz com que o sujeito exija uma sobrecarga de experiência emocional nas relações interpessoais, resultado de uma carência e um vazio afetivo, que não podem, no entanto, ser preenchidos em relações duradouras, porque a sensação de instabilidade e fugacidade não lhe permitem fixar-se no seu semelhante. Desse modo, ao mesmo tempo em que o ser humano precisa e quer alteridade, a perspectiva do outro desaparece, criando-se uma intensa ambivalência. O sujeito se apoia em si mesmo, tenta satisfazer suas necessidades, busca o outro quando lhe convém, mas logo o descarta. Na realidade, nunca está satisfeito, pois não demora a confrontar-se com a própria solidão e seu vazio.

Uma tônica dos tempos atuais é o avanço e a popularização das mais diversas versões e possibilidades de tecnologias. A relação entre o “real” e o “virtual” se dá de maneira dialética. São duas formas de viver a mesma experiência de estar aqui, presente no mundo, às vezes contraditórias, às vezes complementares. Ao mesmo tempo em que o sujeito está envolto na crueza do mundo concreto, da sua realidade muitas vezes estreita e limitada,



abre-se-lhe a possibilidade de “viajar” em um mundo ideal, onde o limite tem o tamanho de seu grau de eficiência e condições de acesso à “máquina de sonhos”. Quanto mais facilidade de acesso às novas tecnologias, especialmente à internet, mais ele pode se descolar da realidade, e ver-se diante de novas possibilidades. Pode inclusive fugir dos seus problemas, maquiagem sua personalidade, forjar nova identidade, ampliar sua “rede de amigos”, igualar-se imaginativamente àqueles aos quais cobiça. Tudo isso até que o relógio ecoe as badaladas da meia noite, maldição que desencanta e faz Cinderela voltar ao borralho! Mas o virtual também pode ser “real” enquanto possibilita a troca de informações e dados importantes, o contato com pessoas especiais, a pesquisa e a ampliação dos conhecimentos, a comunicação instantânea e eficiente, o gerenciamento dos negócios e transações comerciais, o lazer, etc. E tudo isso numa rapidez impressionante (Araújo, 2007).

A subjetividade, conquista da modernidade, é ambígua. O que deveria configurar como posse de si mesmo e emergência do sujeito autônomo, afirmação da identidade e da independência, pode ter se tornado grilhão a prender o ser humano dentro de si mesmo, e torná-lo cada vez mais sozinho e distante dos outros. A subjetividade desembocou em um individualismo do eu narcísico. O fechamento em si mesmo, que “conduz no melhor dos casos ao esquecimento do outro, mais amiúde à rejeição dos estranhos” (Araújo, 2007, p. 78), tem consequências que vão desde relações interpessoais embotadas, marcadas pela desconfiança do outro e pelo medo de vincular-se, até o fortalecimento de países e grupos sociais centrais, em detrimento dos países pobres ou em lento crescimento. Estes são colocados em uma posição secundária, quando não descartável, por conta de um processo de colonialidade do poder, do saber e do próprio ser (Maldonado-Torres, 2008).

Ao mesmo tempo em que há um discurso de igualdade entre as pessoas, respeito pela alteridade, e constantes reivindicações de superação de qualquer forma de discriminação ou postura excludente das minorias, seja em que instância for, o capitalismo, nos moldes liberais atuais, é promotor de exclusão e seleção das pessoas. A lei de Darwin, inúmeras vezes reeditada, perpassa as relações (des)humanas, visando à sobrevivência econômica do mais apto, aquele que detém os bens do dinheiro e do consumo. “Manipulado e mecanizado, reduzido a consumidor e mero objeto do sistema de produção, o ser humano é levado a procurar incessantemente a satisfação de ‘necessidades’ criadas artificialmente” (Araújo, 2007, p. 74).

## **2. O homem contemporâneo e a busca de sentido**

O cenário atual instaura no homem contemporâneo uma sensação generalizada de insegurança, medo, incerteza e angústia. De acordo com Birman (2003), “foi no vazio existencial produzido pela evaporação das visões de mundo, numa ordem social inteiramente perpassada pela ciência, que o desamparo do sujeito se tornou agudo e assumiu



formas até então inexistentes” (p. 229). Este “desamparo originário e inevitável” (Birman, 2003) se justifica, sobretudo, pela real impossibilidade que o homem pós-moderno tem de controlar a própria vida, por estar imerso em uma rede de relacionamentos tão complexa quanto tênue, que escapa ao seu controle e a qualquer planejamento futuro.

Em meio a tudo isso, surge a busca pelo sentido da vida, ainda que nem sempre essa necessidade seja percebida claramente pelo sujeito. A saudade de sentir parece ser uma característica marcante do homem pós-moderno (Pessini, 2010), sempre à procura de alguma razão mais forte que justifique suas escolhas e preencha seu vazio existencial. No entanto, nem sempre ele tem consciência de que lhe falta um sentido e precisa encontrá-lo, como já disse Dostoiévsky, citado por Giussani (1997): “A abelha conhece a fórmula de sua colmeia, a formiga conhece a fórmula do formigueiro, mas o homem não conhece a sua fórmula” (p. 112). Isso é paradoxal, mas real. No dizer de Ferry (2007), “brutalmente nos confrontamos com a questão do sentido, ou melhor, com o seu eclipse” (p. 12) e, de projeto em projeto, o homem contemporâneo corre atrás de um sentido que não sabe exatamente qual é.

Se essa questão do sentido é constitutiva da experiência existencial humana, ela emerge de modo muito mais forte em momentos como esse que estamos vivendo, quando se faz necessário questionar o significado do próprio fato de existir e estar no mundo. O sentido que determinada pessoa atribui à sua vida e às suas experiências se dá em um processo interativo entre o que a comunidade objetivamente lhe oferece do seu “reservatório social de sentido” (Berger & Luckmann, 2004, p. 20) e as formulações subjetivas que realiza. O homem, desse modo, apropria-se do sentido que determina seu agir, do mesmo modo que o produz. “O sentido objetivado está em constante interação com o sentido subjetivamente constituído e com o projeto individual de ação” (Berger & Luckmann, 2004, p. 25). Na concepção de Viktor Frankl (2005), o sentido a ser atribuído à vida é inerente ao contexto em que cada experiência é vivida, e “a realidade sempre se apresenta na forma de uma particular situação concreta e, uma vez que cada situação de vida é irrepetível, segue-se que o sentido de uma dada situação é único” (p. 31). Sendo assim, não podemos falar de ‘sentido’ de uma maneira abstrata, mas de ‘o’ sentido específico que o sujeito pode extrair de cada situação ou a ela atribuir.

A sociedade contemporânea é plural, em todos os setores que a constituem. Com a fragmentação, não se permite mais que haja instâncias sociais absolutas ou totalitárias que orientem a produção e atribuição de sentidos para a vida. Não há uma única ordem de valores, obrigatória a todos. Parece, em todo caso, que há certo número de morais, distribuído entre diversas comunidades de vida e de convicção e que poderia ser identificado sob a forma de ‘catecismos parciais’ e programas ideológicos particulares (Berger & Luckmann, 2004, p. 87). No entanto, nossas referências são relativizadas, não alcançando consenso social, como as antigas instâncias do passado, sendo, inclusive, abandonadas, tão logo se mostrem insatisfatórias. Não raras vezes a pessoa se sente sozinha,



em meio a uma multiplicidade de opções, tendo que assumir individualmente o risco de uma escolha e a angústia que acompanha essa escolha, sem contar com o respaldo seguro de outros que lhe digam o que é certo ou errado, bom ou desaconselhável. Não há a voz unívoca da sociedade apregoando valores únicos e consolidados.

É de se pensar que o cenário atual seja bastante instigador e até propício para o exercício da liberdade e da autonomia, bem como para a afirmação das subjetividades. No entanto, parece-nos que a sensação globalizada de medo e incerteza acaba por fazer ruir os projetos individuais de realização e felicidade, não lhes dando sustentação e sentido. Em não havendo “reservas de sentido” (Berger & Luckmann, 2004) em níveis significativos, pode ocorrer que pontos de vista bastante relativos da realidade tentem se passar por absolutos, sendo naturalizados como grandes referências. O esvaziamento do sentido pode levar o homem a buscas que acabam por esvair-se feito miragem. Assim, ele “corre atrás de uma imagem, não chegando a colher o seu significado. Assim a pessoa pode chegar a realizar aquela imagem, mas cai no vazio” (Mahfoud, 2012, p. 91). É desse modo que se impõem pela força, pelo poder, pelo convencimento - sobretudo midiático - as ditaduras da estética, do dinheiro, da fama, do consumismo, entre outras. Quem não se conforma aos padrões estabelecidos por essas instâncias, corre o risco de não ver mais sentido até em continuar vivendo. Perdem, nas palavras de Safra (2000), o “mistério do próprio ser” (p.50), esgarçando a sua subjetividade para se ajustarem a estes padrões estereotipados, ou acabando por recusar a realidade externa, abrindo mão de viver e se refugiando numa solidão absoluta.

Mas o ser humano é um projeto infinito. Traz em si a teimosia existencial de viver e encontrar alguma razão que justifique estar vivo. Sua constituição ontológica faz dele um ser de esperança, um descontente com o que está aí, sempre em mira do que pode ser. Por isso reage, briga, pergunta, desafia, transcende, renasce das cinzas. Em estado de relativo equilíbrio emocional busca se reorganizar e encontrar, em meio ao caos, caminhos e possibilidades. Desse modo, se a pós-modernidade é cheia de desafios, decepções e incertezas, também pode ser a oportunidade de forjar uma nova maneira de estar no mundo e ser feliz.

### **3. Cuidado psicológico e cuidado religioso como possibilidade de sentido**

Somos hoje interpelados a pensar seriamente na dimensão do cuidado, atitude essencial a quem se propõe lidar com o sofrimento humano, seja na área da saúde mental, da espiritualidade, ou em qualquer outra que se pré-ocupe do ser humano. A falta de sentido leva a um adoecimento do sujeito, que se vê muitas vezes imerso no vazio ou desmotivado para seguir vivendo, já que a vida fica desprovida de razões que legitimem a árdua tarefa de fazer a própria história. E este adoecimento precisa ser cuidado, não de uma maneira qualquer, mas de maneira que a pessoa seja auxiliada na experiência de construir ou reaver o sentido perdido.





Todo ser reivindica para si algum tipo de cuidado. Sendo assim, podemos falar do cuidado à casa comum de todos nós, o planeta, e a tudo o que nele existe. Até as coisas feitas pelo ser humano demandam cuidados. De modo especial e bem mais complexo, o ser humano possui as condições de cuidador de outros e de necessitado de cuidados, desde a sua concepção até a sua morte. “Cuidamos atenta e conscientemente de tudo, de nossas palavras, de nossos gestos, de nossos pensamentos, de nossos sentimentos e de nossas relações para que sejam benfeitorias para nós e para os outros” (Boff, 2012, p. 38).

No uso comum da palavra, cuidado significa atenção, precaução, cautela, desvelo, zelo, ou responsabilidade com alguém ou alguma coisa. O termo pode ter procedido tanto do verbo latino *cogitare* (pensar, meditar, ocupar a mente com uma reflexão, o que dá ao cuidado um sentido amplo de ocupação de alguma pessoa com alguém ou coisa pelo que tem desvelo e julga merecer sua atenção), ou de *coera* (cura), palavra usada mais em contextos de amizade ou amor. Ambas as acepções trazem a ideia de cuidado como atitude e postura ética, e não somente como contemplação teórica de um determinado objeto. Implica o sair de si mesmo para ir em direção a alguém tido como importante e merecedor da sua solicitude. No dizer de Boff (2003),

cuidar é entrar em sintonia com, auscultar-lhe o ritmo e afinar-se com ele. A razão analítico-instrumental abre caminho para a razão cordial, o *esprit de finesse*, o espírito de delicadeza, o sentimento profundo. A centralidade não é mais ocupada pelo *logos* razão, mas pelo *pathos* sentimento (p. 96).

Normalmente usamos a palavra “descuido” para falar da negligência ou ausência de cuidado, seja da pessoa por si mesma, seja por outras pessoas ou pelas coisas. Os que se cuidam pouco podem estar com sua autoestima comprometida ou presos a situações emocionais impeditivas de auto-realização, que tornam difícil o olhar para si mesmas, ou roubam delas a complacência e o desejo de ocupar-se dos outros, como é o caso da depressão. Além de não encontrarem forças para cuidar de si mesmos, criam barreiras àqueles que se aproximam com a intenção de cuidar deles. Há outro pólo não menos reducionista e preocupante: o excesso de cuidado (Figueiredo, 2012), podendo gerar a obsessão por cuidar de tudo e de todos. Esse excesso se desdobra em comportamentos unilaterais de superinvestimento da pessoa em si própria, a ponto de se perder no próprio narcisismo. O perfeccionismo imobilizador também reflete essa obsessão, bem como posturas invasivas de pessoas que perdem o respeito pelas fronteiras da subjetividade alheia, criando dependência e submissões empobrecedoras.

No campo da psicologia, Donald Winnicott (1896-1971), pediatra e psicanalista, foi alguém que se dedicou ao tema do cuidado, e toda a sua obra pode ter como chave de leitura essa perspectiva, visto que ele concebe a saúde mental como consequência da experiência de termos sido bem cuidados: “a saúde mental, portanto, é o produto de um cuidado incessante



que possibilita a continuidade do crescimento emocional” (Winnicott, 1952/2000, p. 306). Ele compreende o “cuidar-curar” como uma extensão do conceito de “segurar”, que começa já quando o bebê está no útero da mãe, “depois com o bebê no colo, havendo um enriquecimento a partir do processo de crescimento da criança, pois a mãe que conhece aquele bebê específico que ela deu à luz torna esse enriquecimento possível” (Winnicott, 1968/2011, pp. 112-113). Desse modo, o cuidado materno específico é o protótipo de todas as outras formas de cuidado, que Winnicott chama de “*holding*” (segurar). Trata-se do modo como a mãe oferece o colo e outros cuidados físicos que visam ao bem estar da criança, cuidado que se amplia de acordo com a crescente complexidade do desenvolvimento, o que inclui a manutenção de um clima de tranquilidade e regularidade. Este “segurar” não é apenas o segurar físico da criança, quando a mãe lhe oferece um berço seguro e acolhedor nos próprios braços, mas uma atitude permanente de “*holding a situation*”, isto é, “sustentar a situação no tempo, que é uma disponibilidade tranquila que permanece, que se estende demoradamente no tempo e não exige que nada aconteça; apenas aguarda os movimentos do bebê e o acompanha em suas inúmeras idas e vindas” (Dias, 2003, p. 207). O *holding* é premissa fundamental para que a criança sintam-se segura e confiante em relação ao ambiente humano, atitudes que se espera sejam estendidas ao longo de toda a sua vida.

De acordo com o pensamento de Winnicott, a criança que passou por um processo saudável de desenvolvimento, ao longo de toda a sua vida poderá contar com a possibilidade de resgatar, em qualquer momento, as experiências de confiança e segurança que ficaram “registradas”, e ela o fará certamente em momentos de maior vulnerabilidade. “Sempre, a cada momento, há um movimento de ‘retorno’ ao ambiente familiar, como que na busca de um ‘reabastecimento’. *Eu diria que se o holding de algum modo nos estruturou, o retorno a ele nos reabastece*” (Campos, 2005, p. 70, grifo do autor). De fato, a vida é marcada por crises e inúmeras situações que fragilizam e ameaçam o ser humano. Nessas horas o cuidado se faz ainda mais necessário, e o desejo de acolhimento e segurança se faz presente de modo mais contundente, como nos primeiros momentos do desenvolvimento, quando o ambiente suficientemente bom sustentava o ser do bebê.

É a partir da interação mãe-bebê como matriz referencial que Winnicott propõe o cuidado clínico. A interação analista-paciente deverá oferecer oportunidade ao paciente de experimentar tanto situações de *holding* quanto de frustrações necessárias ao seu amadurecimento, bem como vivenciar partes dissociadas na relação primitiva mãe-bebê (Forlenza Neto, 2008). Alguns dos pacientes procuram a experiência da dependência absoluta na relação com o terapeuta, tendo na clínica a chance de reviver ou viver pela primeira vez os cuidados ambientais adequados para o fortalecimento de seu self. Daí a preocupação de Winnicott em propor um fazer clínico coerente com essa demanda, que sustente o paciente para “curá-lo” do sentimento de não se sentir real e vivo (Aiello-Vaisberg, 2003). Por isso Winnicott prefere a expressão “facilitar o crescimento” a “aplicar



um tratamento”, substituindo o “tratar” pelo “cuidar”, que por sua vez se iguala ao “segurar”, dar sustentação, ajudar o paciente a conquistar sua relativa independência e autonomia perante ele próprio e o ambiente com o qual se relaciona. Essa postura clínica tem como pressuposto a confiança do analista na capacidade que o paciente tem de criar, se lhe é dada a sustentação necessária, fruto de uma sensibilidade clínica e de uma postura devotada, como uma mãe comum, que o leva a estar com o paciente na sua singularidade existencial. E a postura acolhedora e disponível do analista traz consigo a capacidade de sustentar um campo inter-humano significativo que encoraje o paciente a se vincular com sua condição de vivente, libertando-se das agonias impensáveis que tornam inviáveis a sua existência (Aiello-Vaisberg 2003).

Também a religião pode ser pensada na teoria winnicottiana a partir das experiências de cuidado vividas pela pessoa desde os primeiros momentos de sua vida. Crer em Deus e abandonar-se nas “mãos” do Transcendente supõe uma base humana bem alicerçada. Se a capacidade de “crer em” alguém ou em algo é possibilitada pelo processo natural de desenvolvimento da criança, a religião, que se fundamenta nesse pressuposto para se organizar como vivência subjetiva, também terá o seu espaço no sujeito adulto. A relação que a pessoa estabelecerá com o sagrado durante a sua vida dependerá, e muito, no que se refere à sua qualidade e significado, do quanto as vivências básicas da criança foram experimentadas como experiências de alegria, encantamento, júbilo e confiança. “É só na continuidade com a experiência pré-verbal da ‘confiabilidade humana’ colhida no sentir-se abraçada que a criança estará em condições de aproximar-se do conceito de ‘braços eternos’ de Deus” (Aletti, 2004, p. 28). É o próprio Winnicott quem afirma:

A uma criança que desenvolve a “crença em” pode-se transmitir o deus da casa ou da sociedade que aconteça ser a sua. Mas para a criança sem nenhuma “crença em”, Deus é na melhor das hipóteses um truque do pedagogo; e na pior das hipóteses, uma peça de evidência para a criança à qual falta em relação à figura dos pais confiança no processo de maturação da natureza humana e cujos pais têm medo do desconhecido (Winnicott, 1983, p.88-89).

“Crer em” é função psíquica muito ampla e essencial à constituição da pessoa como sujeito de relações e de desejos. O outro no qual se crê é objeto não somente desejado, mas também investido de confiança. “O crer e o desejar subentendem uma imprescindível leitura interpretativa e valorativa... O outro é bom, belo, confiável... e por isso desejável” (Aletti, 2004, p. 38). Se a psicologia normalmente não se ocupa do objeto da crença do sujeito - visto que não lhe compete discutir ou analisar Deus ou qualquer outro “objeto” religioso -, o ato de alguém “crer” (seja em outra pessoa, no ambiente, em um ideal, ou em um ser transcendente, seja ele qual for) lhe diz respeito, já que esta confiança básica, enraizada nas experiências de bem estar físico e emocional, perpassa “experiências relacionais fortemente



significativas” e atravessa “todos os percursos e conflitos da vida intrapsíquica e das interações interpessoais e culturais” (Aletti, 2004, p. 38).

Em busca de saídas, desorientadas e confusas neste contexto contemporâneo plural e fluido demais, são muitas as pessoas a perguntar por um significado autêntico para sua existência. A busca de uma racionalidade e de uma moralidade que norteiem suas vidas (Houtart, 2003) faz com que elas empreendam uma marcha paradoxal na direção daquelas instâncias tradicionais das quais sentem falta, ainda que questionem a sua validade, já que elas lhes inspiram ainda, e talvez de novo, alguma credibilidade e segurança. Entre elas está a religião. A busca pelo sagrado se manifesta como fenômeno marcante dos nossos tempos, ainda que seja esta uma expressão plural, destituída de seu vínculo tradicional prioritário com o catolicismo, como nas sociedades pré-modernas. Assiste-se ao surgimento e ao crescimento de várias religiões e seitas, bem como a representativa entrada das tradições orientais no universo religioso do Ocidente. No entanto, esse reemergir do “*homo religiosus*” se dá com características bem diferentes daquelas do passado.

O despertar religioso contemporâneo parece refletir o desgaste da onipotência humana e de sua tentativa de construir um mundo perfeito. Ele expressa se não uma consciência, ao menos uma necessidade subjetiva de referências transcendentais, e, no dizer de Bingemer (1998), um “desejo ardente e incontrolável de entrar em comunhão com esta incompreensível realidade que se chama sagrado” (p. 83). A sensação de desamparo comum em nossos dias, e o fato de ver-se encostado nos próprios limites, levam o ser humano a repropor a experiência do sagrado, em muitos casos mediada pela religião, como caminho de reanimação de suas forças.

Mas esta “inundação religiosa” (Libânio, 1998, p. 62) à qual assistimos, ao mesmo tempo em que reage a um momento histórico e denota cansaço em relação a ele, paradoxalmente tem suas características e se adapta ao seu perfil ideológico. Seguindo um viés capitalista de expressão neoliberal, também o movimento religioso segue o caminho da individualização e da privatização das experiências: “a individuação da forma religiosa corresponde, por conseguinte, ao sistema de ideias e valores reinantes nesse momento sócio-político, econômico e cultural” (Libânio, 1998, p. 63). Justamente por situar-se nesse momento histórico de saturação de antigos ideais e perplexidade diante de novos projetos a construir, contexto de certa forma angustiante, a experiência religiosa passa, não raras vezes, pela ampliação das vivências emocionais.

A emergência da subjetividade, aliada a um pluralismo que coloca no mercado inúmeras opções e produtos religiosos, bem como a crescente inserção da religião no espaço público, fortalecem o campo religioso como espaço para o sujeito construir o seu sistema próprio de significados (Araújo, 2007) e buscar a “cura” para suas emoções feridas. Desse modo, é legítimo para a pessoa o que mais favorece seu bem-estar, o que vem ao encontro de suas necessidades afetivas, aquele espaço ou proposta que mais favorece experiências



emocionais que atendam às suas carências. Mas tudo se resume àquele momento intenso de emoção, sem mais vinculação a projetos ou a compromissos com a Igreja. Aqui se revela fortemente a ambigüidade do homem “líquido” (Bauman, 2001), que sabe-se necessitado de vivências alteritárias, que está desgastado pela solidão e pelo medo, que sente necessidade de sair de si e ajudar seu semelhante, mas que teme vincular-se, e por isso mantém frouxos os seus laços fraternos.

Permanece, portanto, um grande desafio para as religiões acolher essa demanda emocional que motiva a participação dos fieis, favorecendo-lhes espaços de segurança e (re)conexão com eles mesmos, com os outros e com o transcendente, mas sem perder seu tônus crítico-social, sua dimensão depurativa da realidade, cuidando para não se tornar um lugar de refúgio escapista e de não enfrentamento da realidade. Nesse contexto, as religiões, nas suas mediações concretas e rituais que são as igrejas, de um modo geral têm buscado desempenhar uma função de suporte às mais variadas vulnerabilidades a que hoje as pessoas estão expostas e tentam responder satisfatoriamente a essas buscas. Elas se propõem como instâncias dispensadoras de cuidados e atribuidoras de sentido, e, cada qual a seu modo, lida com o humano e com suas questões mais profundas e complexas.

Muitos recorrem ao expediente religioso, nas diversas denominações religiosas, em busca de amparo, conforto e, sobretudo, algo (ou alguém) que lhes auxilie a dar sentido e continuidade à sua vida. São pessoas que, a princípio, não estão em busca de teologia, dogmas, teorias religiosas, mas de um significado maior para o cotidiano, que seja capaz de ajudá-las a compreender que a vida vale a pena. O sofrimento que comunicam, seja ele espiritual ou psicológico, pode estar associado ao fato de que a mera atenção aos aspectos formais e externos da religião não gera conforto suficiente, sobretudo em uma época de *nonsense*, como é a nossa.

O interesse científico pela dimensão curativa das religiões têm motivado pesquisas na área. Rabelo (1993, 1994), Cerqueira-Santos, Koller e Pereira (2004), Corrêa (2006), Pessini (2010), Esperandio e Ladd (2013), são alguns exemplos mais recentes de trabalhos que investigam a relação entre saúde (física e mental) e religião ou espiritualidade. Koenig (2007) publicou um interessante estudo na Revista de Psiquiatria Clínica apontando que, em um levantamento bibliográfico por ele realizado, focalizando trabalhos publicados entre 2001 e 2005, foram encontrados 6.437 artigos sobre aquela relação.<sup>2</sup>

Certamente a busca por cura, seja essa entendida como bem-estar físico, mental, psicológico ou espiritual, é uma das mais frequentes no terreno religioso, em nossos dias.

---

<sup>2</sup>“De fato, uma pesquisa *on-line* na PsycINFO (uma base de dados que contém 2,3 milhões de pesquisas e artigos acadêmicos de 49 países em 27 idiomas), usando as palavras-chave ‘religion’, ‘religiosity’, ‘religious beliefs’ e ‘spirituality’, revela algumas tendências interessantes. Quando restringi os anos da busca de 1971 a 1975, foram identificados 1.113 artigos, mas ao repetir a pesquisa restringindo-a aos anos entre 2001 e 2005, obtive 6.437 artigos, havendo um aumento de mais de 600% em 30 anos. Assim, parece ocorrer um rápido incremento na pesquisa e discussão acadêmicas relacionadas à relação entre religião, espiritualidade e saúde mental” (Koenig, 2007, pp. 5-6).



Ainda que em toda a história da humanidade se possa dizer que a dimensão curativa estivesse presente nas religiões como um aspecto essencial, os tempos atuais, com toda a gama de desafios e angústias que geram, favorecem a necessidade de recorrência ao expediente religioso em busca de auxílio curativo.

Elementos fundamentais no processo da cura religiosa são os símbolos, os rituais e a oração. Eles proporcionam ao fiel uma visibilidade do sagrado, instaurando formas de comunicação e de acesso a um mundo misterioso que possivelmente ficaria interdito ou seria de difícil trânsito não fossem essas mediações. Os rituais, o que inclui desde os cultos no espaço sagrado do templo até as práticas privadas ou domiciliares, podem ser entendidos como campos organizados de práticas e representações onde os símbolos são manipulados para a cura (Rabelo, 1993). Eles têm um papel transformativo, produzindo mudanças na perspectiva subjetiva pela qual a pessoa percebe o seu contexto. A liturgia, ação ritual e simbólica da comunidade religiosa, oferece aos fiéis um espaço favorável ao “encontro” com o transcendente e à redefinição de significados para suas vidas à luz desse encontro. No conjunto de sua organização (sinais, gestos, músicas, objetos sagrados, palavras, silêncio), o participante é envolvido pelo mistério que atrai e desafia sua subjetividade, desperta as vias da sensibilidade, da emoção e da intuição, e o envolve num clima favorável à criação e recriação de sentidos.

A oração perpassa a vida religiosa do crente e torna-se para ele um poderoso meio para o cuidado de seu bem-estar, servindo-lhe de suporte nas situações aflitivas e de expressão agradecida nos momentos alegres. Com ela a pessoa se mune de forças, poder e entusiasmo para o enfrentamento dos desafios da vida, mantendo viva a sua espiritualidade, e fazendo dela critério constante de discernimento e clareza nas suas decisões. A orientação espiritual também pode ser incluída na análise da dimensão curativa, visto ter, quase sempre, um efeito regenerador da pessoa assistida. Nela se estabelece uma relação de ajuda, visto que o orientador espiritual se dispõe a auxiliar o fiel no apontamento de situações que o aproximem mais da sua concepção de sagrado e das exigências que daí decorrem. Ela objetiva, segundo Aletti (2008), o “amadurecimento da fé do sujeito”, o que comporta “tanto uma fidelidade ao nível maturacional do indivíduo quanto a coerência com a concepção de Deus da religião de referência” (p. 121).

#### 4. Metodologia

Neste estudo optamos por uma pesquisa qualitativa que faz uso de um procedimento dialógico baseado no potencial heurístico e mutativo do narrar e da transicionalidade de Winnicott - a Narrativa Interativa, cuja interpretação foi realizada à luz da psicanálise, de modo especial segundo as proposições winnicottianas sobre o cuidado materno-infantil. Como técnica facilitadora de acesso aos campos de sentidos afetivo-emocionais emergentes



do imaginário dos participantes desse estudo, a narrativa foi construída de modo a fazer interagir o pesquisador e os pesquisados, acreditando no seu potencial desvelador, como acentuam Granato, Corbett e Aiello-Vaisberg (2011):

numa investigação psicanalítica como a que propomos não poderíamos nos furtar ao desafio de criar um procedimento que fizesse jus ao potencial elaborativo do narrar e preservasse maximamente a característica dialógica do encontro humano. Assim chegamos às narrativas interativas, procedimento que privilegia a interlocução entre pesquisador e pesquisado na produção de um conhecimento que se assente sobre a dramática humana (p. 160).

Narrar é prática tão antiga como a própria humanidade. Todos os povos primitivos têm seu *corpus* de narrativas, mitos, lendas, que vão muito além de simples histórias. Na palavra partilhada seguem as experiências de vida, a cosmovisão de um povo, suas crenças, valores, costumes e tradições. Por trás das palavras escondem-se vivências as mais diversas, que se atualizam sempre que as experiências são narradas, sendo reeditadas e carregadas de novos sentidos e emoções. Entre narrativas milenares e modernas vão-se veiculando elementos fundamentais na tessitura da existência humana em cada época e lugar, tais como o modo de ver o mundo e a vida, os princípios éticos, as concepções religiosas, os elementos da cultura e da tradição, dentre outros. Se vivemos não em um universo, mas em um “multiverso”, buscamos sempre “significar essa multirrealidade na sua complexidade e diversidade” (Gonçalves, 1998). Ao atribuímos à narrativa um valor hermenêutico, estamos afirmando que ela é um modo fecundo e pessoal de atribuir significações à história, e que essas significações não estão pré-determinadas, à espera que alguém as aplique aos fatos, mas podem ser criadas e recriadas sempre (Yamane, 2000).

As narrativas mantêm uma dialética sempre original com a vida, refluindo para ela. A narrativa fala a realidade subjetiva, e o modo como as pessoas apreendem o mundo em que vivem. Fala “inventando”, contando casos, poetizando a vida, metaforizando a história, bordando enfeites na crueza dos fatos, escapando à lógica fria da pura explicação. Fala de realidades complicadas, de uma maneira atraente, como se fossem simples. Fala de modo tão fantástico que quase parece mentira, daquelas que tornam a vida mais compreensível, como diz a poetisa mineira Adélia Prado (2001): “Preciso mentir um pouco para que o ritmo aconteça e eu própria entenda o discurso” (p. 355). Se não é mentira, é fala no auge da criatividade, como revela Clarice Lispector (1964): “criar sim, mentir não. Criar não é imaginação, é correr o grande risco de se ter realidade” (p. 15). Mas fala a verdade profunda, que talvez a palavra despida da imagem sugestiva não daria conta de trazer à tona. “Não há como fugir da metáfora (...) quando o fenômeno é transbordante e as palavras que teimam em explicar a experiência humana não bastam para dar conta de sua complexidade” (Granato, Russo & Aiello-Vaisberg, 2009, p. 45).



No campo psicanalítico, talvez Anna O. tenha sido a primeira a proclamar a importância da narrativa com a sua famosa *talking cure*, o que possibilitou a Freud a valorização da fala e da narrativa como elemento metodológico fundamental para o conhecimento das comunicações inconscientes dos pacientes. Desde então, a Psicanálise vem possibilitando a cada paciente condições de recuperar sua “experiência pessoal que se perdera no tempo, restabelecendo conexões de sentido entre fatos psicológicos e desvendando sintomas de sofrimento psíquico” (Granato, Corbett & Aiello-Vaisberg, 2011, p. 158).

O procedimento das narrativas interativas consiste em apresentar a cada participante, individualmente ou em grupo, uma mesma narrativa fictícia, elaborada pelo pesquisador, versando sobre a temática que este pretende estudar, em nosso caso o cuidado religioso. Uma vez que a narrativa se encontra inacabada, o participante é chamado a engajar-se na sua construção, finalizando-a como um coautor. Aos participantes deste estudo foi solicitado que completassem a narrativa de modo livre, sem se preocupar com a linguagem, com algum tipo de censura, com o estilo da escrita ou com as expectativas do pesquisador (Granato, Russo & Aiello-Vaisberg, 2009). O que se pretende, então, com esse procedimento é facilitar o envolvimento emocional do participante, já que a elaboração da narrativa interativa se orienta pela busca de uma “forte relação com a vida e seus desafios” (Granato, Corbett & Aiello-Vaisberg, 2011, p. 160).

A seguir, uma discussão a respeito da experiência realizada é proposta ao grupo, o que vem agregar elementos preciosos ao material já reunido. Aspectos relevantes dessa discussão foram registrados por escrito pelo pesquisador, os quais revelaram as impressões, percepções, sentimentos e intuições vivenciadas na relação pesquisador-participantes em seus aspectos transferenciais e contratransferenciais, o que entendemos abrir horizontes compreensivos, e enriquecer a investigação científica com uma multiplicidade de olhares (Tachibana, 2011). A análise dos resultados passou pelo levantamento de campos dos sentidos afetivo-emocionais subjacentes às narrativas e pela apreciação de seus aspectos relevantes. Em seguida, foi feita a articulação teórico-metodológica a partir da teoria psicanalítica, com ênfase na leitura winnicottiana. A narrativa proposta para esta pesquisa versou sobre o tema do cuidado religioso, levando cada participante a imaginar uma situação na qual o personagem protagonista da história busca uma Igreja Católica. Sentindo-se acolhido por outra pessoa que ali está, o personagem teve a oportunidade de falar a respeito dos motivos que o levaram até lá.

Era fácil perceber que algo especial estava acontecendo com aquela pessoa. Mesmo à distância, podia-se sentir que ela estava emocionada. Seus lábios sussurravam o que parecia ser uma prece, e seus olhos fechados indicavam que ela se concentrava em uma experiência única e importante. Ela havia entrado na igreja fazia um bom tempo, e se colocara naquele lugar silencioso, reclinada e totalmente entregue àquele encontro. De vez em





quando, abria os olhos e olhava para o alto. Depois, os fechava novamente. A repetição daquele gesto dava a impressão que ela estava pensando e sentindo alguma coisa muito forte. Foi quando alguém se aproximou dela tão delicada e silenciosamente, como quem pisa em terreno sagrado. Num movimento leve, aquela pessoa tocou o seu ombro com respeito e afeto. Ela levantou os olhos e reconheceu a pessoa que estava ao seu lado, que lhe disse:

- Se precisar de mim, saiba que eu estou aqui, para o que for necessário!
- Ela esboçou um sorriso, mostrando que se sentira acolhida e, confiante, respondeu:
- Pois eu vou lhe contar o que me trouxe aqui.

Buscamos, assim, o que nomeamos como campos de sentido afetivo-emocional expressos nas narrativas. Eles constituem-se de elementos conscientes e inconscientes que mobilizam um modo de compreender, sentir e agir frente às mais diversas circunstâncias da vida, e dão sustentação às condutas, conferindo-lhes dinamismo. Após consideração psicanalítica das narrativas interativas chegamos a uma apreensão interpretativa de campos de sentido comuns ao grupo, tomados como uma produção coletiva, sem desconsiderar a contribuição pessoal de cada participante no que se refere à temática estudada.

Participaram desta pesquisa 29 pessoas adultas, de idades variadas, todas com mais de 18 anos de idade, divididas em três grupos: a) um grupo de pessoas que buscam auxílio na Igreja Católica, mas ainda não se vincularam a ela; b) um segundo grupo já vinculado às práticas religiosas, mas que não exercem serviços como cuidadores de outras pessoas; c) um terceiro grupo de cuidadores religiosos (padres e leigos). Todo o material narrativo foi colhido em uma Igreja Católica de uma cidade do interior de São Paulo, nos horários de atividades religiosas. Todos os cuidados foram envidados para que os participantes não fossem expostos a nenhuma forma de constrangimento, tendo como garantia o uso dos dados informados apenas nas finalidades específicas e únicas da pesquisa, resguardando-se o sigilo e a preservação da sua identidade. O pesquisador comprometeu-se a prestar auxílio em qualquer situação de mal estar psicológico que porventura a pesquisa viesse a acarretar. A realização desta pesquisa foi aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa da PUC-Campinas, sob Parecer de número 213.787, datado de 07.03.2013.

## 5. Resultados e Discussão

### 5.1. Campos de sentidos afetivo-emocionais

As narrativas foram apresentadas a três grupos diferenciados, com o intuito de obter um olhar mais abrangente e rico sobre o fenômeno da busca de cuidados religiosos, sem a pretensão, no entanto, de fazer um estudo comparativo entre os grupos. Entretanto, vale ressaltar as singularidades de cada grupo no que se refere ao imaginário produzido acerca



do cuidado religioso. O grupo de cuidadores se destacou pelo uso de uma linguagem um pouco mais formal, em algumas vezes reprodutora dos ensinamentos da instituição à qual servem. Vez ou outra eles assumiram o lugar do personagem acolhedor da história. No entanto, na maioria das narrativas optaram por ocupar o lugar do personagem a ser cuidado, compondo relatos de vida quase sempre autobiográficos. Isso nos leva a pensar na necessidade de um direcionamento de suas queixas a um cuidador - o próprio pesquisador-, que eles consideraram capaz de acolher suas angústias e ouvir suas demandas. Também poderíamos supor que esses cuidadores quisessem experimentar, mesmo que por um momento e indiretamente, o conforto de um cuidado e atenção especial, o que procuram oferecer àqueles que os buscam no dia-a-dia.

Os cuidadores enfatizaram o aspecto da gratidão, com a conseqüente necessidade de fazer algo pelos outros como retribuição a Deus pelas graças recebidas, bem como a busca por acolhida e aconselhamento espiritual. Um ponto de convergência das suas experiências foi a angústia desencadeada pelas próprias limitações no atendimento das pessoas, quando os problemas apresentados excediam o terreno do espiritual, entrando na esfera do psíquico. Entrar em contato com essa temática do cuidado religioso, especialmente no que tange aos aspectos mais vulneráveis das pessoas que solicitam ajuda aos cuidadores, possibilitou que entrassem em contato com as próprias carências e, conseqüentemente, com sentimentos de desamparo e impotência.

Entre os dois grupos de cuidados, tanto os que já se consideram católicos praticantes, como os não praticantes, não houve diferenças significativas no que se refere às razões que imaginam levar alguém a buscar o cuidado religioso. Os católicos não praticantes apontaram unanimemente para a ideia de conversão como motivação maior para a busca de cuidados religiosos. Trata-se de um grupo que se situa em uma faixa etária que varia de 21 a 36 anos. Suas narrativas trazem elementos suficientes para levar-nos a pensar em experiências de intenso sofrimento. A religião aparece, desse modo, como alternativa de libertação e instância de sentido, o que traz ao fiel a sensação de um recomeço, uma nova oportunidade de tentar um caminho que concretize seus anseios de felicidade e realização. Essas motivações também foram encontradas nas narrativas dos católicos praticantes mais jovens (18 a 30 anos). Isso certamente se justifica pela sensação generalizada de cansaço e desilusão advinda de uma adolescência e juventude vividas intensamente, o que pode incluir excessos e ritmos frenéticos de vida, e a tomada de consciência da importância de rever a vida e dar a ela novos significados.

Os católicos praticantes com idade entre 31 e 59 anos destacaram tanto o aspecto da conversão, quanto o da gratidão a Deus, e a conseqüente obrigação de retribuir, ajudando outras pessoas a viverem as mesmas experiências de fé por que passaram. Pesa o senso de responsabilidade em transmitir às novas gerações algo que julgam mais construtivo e edificante, atendendo ao apelo missionário que a instituição constantemente faz. Quanto aos



idosos, dos 64 aos 71 anos, esses se se dividiram entre a busca de atenção e aconselhamento, a gratidão e necessidade de falar de Deus aos outros, e a ideia da igreja como lugar oportuno para buscar a cura e ajuda nas horas de sofrimento. Já a ideia de conversão é rara nesse grupo, certamente por refletir histórias de vida nas quais a fé e a serenidade advindas de escolhas feitas, o que inclui a religião, já estão consolidadas, confirmadas pelas experiências pessoais ao longo da vida.

Em resumo, a análise do material construído na interação pesquisador-participantes nos levou aos sentidos que subjazem à busca por cuidado religioso na igreja católica, tais como: necessidade de aconselhamento, de conforto espiritual e de amparo da comunidade religiosa em momentos de dificuldades pessoais e familiares (doenças, drogadição, morte, desavenças conjugais), gratidão a Deus por benefícios recebidos, cultivo da espiritualidade, necessidades sacramentais, bem como a atribuição de sentido à vida. Tais questões foram discutidas e organizadas em campos de sentidos afetivo-emocionais, os quais foram elucidados pelo olhar psicanalítico, em diálogo com outros saberes que nos auxiliaram na compreensão e aprofundamento do fenômeno investigado:

**Campo 1: Um abraço pode falar mais do que muitas palavras.** Esse primeiro campo recolhe as questões ligadas à busca de “atenção”, “acolhida”, “afeto”, oportunidade para um “desabafo”, e “aconselhamento”, temas recorrentes nas narrativas dos três grupos. Ele aponta para uma tensão existente no atendimento dessas necessidades: em algumas situações uma palavra do cuidador será de grande valia; em outras, o gesto da acolhida afetuosa falará mais alto, como um abraço, como registrou um participante: “Um abraço pode falar mais do que muitas palavras” (P1). Nem sempre a atenção recebida vinculará a pessoa à instituição, mas certamente deixará nela impressas as marcas da experiência vivida, como recordou outro participante: “as pessoas choram e vêm buscar algo que precisam, estão em dificuldades. Depois que [isso] passa, somem, mas não marcadas” (P2).

**Campo 2: Devo oferecer mais a Deus, pois recebi muito dele.** Este segundo campo contempla as buscas referentes às necessidades de demonstração de *gratidão* a Deus por graças ou benefícios alcançados, o que, em algumas circunstâncias, traz consigo um sentimento de *dívida* para com Deus. Neste caso, a pessoa que se mostra de alguma forma devedora, se dispõe a servir a Deus assumindo alguma atividade na Igreja Católica como expressão da sua alegria por sentir-se beneficiada, o que equivale à sua realização existencial, ou a uma dimensão simplesmente retributiva. Também se incluem neste campo as necessidades de *redenção* e de *perdão divino* por conta de alguma *culpa* ou *transgressão* de preceitos decretados por Deus ou pela igreja.

**Campo 3: Se eu tive solução, todo mundo pode ter.** No terceiro campo reunimos as buscas referentes à esperança de uma *vida nova*. Como é comum se verificar na rotina das religiões, especialmente do cristianismo, o processo de *conversão* a Deus tem como base e



essência a chamada *metanóia*, expressão teológica que traz a exigência do abandono de um estilo de vida, em vista de um novo caminho. Inclui-se nesse campo o desejo de atribuir algum *sentido à vida*, várias vezes apontado pelos participantes, sendo esse fator o elemento sustentador da vida nova. O título desse campo: “*se eu tive solução, todo mundo pode ter*” soa como o testemunho de alguém que julga ter achado o rumo certo para sua vida, mas também como uma motivação para aqueles que ainda virão a aderir ao “estilo religioso” de viver.

**Campo 4. Hoje não me sinto mais só.** “*Hoje não me sinto mais só*” é a expressão que resume e qualifica esse quarto campo como aquele que reflete a busca da Igreja Católica como *comunidade afetiva*, espaço escolhido para a *vinculação* ou *associação* das pessoas com os chamados “*irmãos na fé*”. Alguns participantes disseram entender a comunidade religiosa como possibilidade de *superação da solidão*, local para construir *amizades, novas companhias* ou como *ambiente de sustentação*. À diferença do primeiro campo, que se refere às necessidades de acolhida e atenção daqueles que passam pela instituição, mas nem sempre decidem ficar nela, o presente campo contempla aqueles que permanecem na instituição, sobretudo participando de algum agrupamento religioso.

**Campo 5. Os olhos de alguém que crê e espera.** O quinto campo de sentidos afetivo-emocionais coloca-nos na perspectiva da Igreja Católica buscada como local de acesso da pessoa a Deus, a quem se pode implorar *cura* de doenças, *ajuda* na hora do sofrimento e da dor ou algum *milagre*. A igreja se configura, nesse campo, como última alternativa ou primeira, dependendo do nível de fé do participante. A expressão “*os olhos de alguém que crê e espera*” exprime bem a ideia de *fé* como motor das buscas, já que crer e esperar são termos correlatos e imbricados.

**Campo 6. Um coração que tinha sede do Eterno.** Este último campo foca a espiritualidade e a busca dos Sacramentos na Igreja Católica. “*Um coração que tinha sede do Eterno*” remete-nos ao núcleo clássico de toda busca espiritual – a necessidade do ser humano saciar-se, preencher sua vida com a fruição do transcendente – e aos sinais da presença do Eterno na vida experimentada como tão passageira e fugaz, sinais esses que compõem o mundo das projeções simbólicas dos melhores ideais e anseios da humanidade.

Os resultados foram discutidos à luz do pensamento winnicottiano, tendo por base suas proposições concernentes ao cuidado como experiência vivenciada satisfatoriamente pela criança (ou não) desde muito cedo. Trata-se de um aprendizado que nos serve de fundamento tanto para nos sentirmos apoiados, compreendidos e amados ao longo da vida, bem como para exercermos o cuidado daqueles que a nós se confiam, necessitados de uma maternagem (clínica ou religiosa), para que prossigam a sua vida de modo criativo e autêntico. O cuidado tomado enquanto “*atitude geral*” (Winnicott, 1968/2011) inclui a implicação respeitosa do cuidador na vida das pessoas, a escuta e o afeto como posturas de acolhida, a comunicação silenciosa em situações quando o falar se torna desnecessário, o



amor acima de qualquer posicionamento moralista, a sustentação de suas fragilidades, a apresentação do transcendente como uma experiência de benfazeja, e a ajuda para que a pessoa elabore pessoalmente seu projeto de vida, e nele invista com autonomia e confiança.

## 5.2. Fronteiras entre cuidado religioso e cuidado psicológico

O que se depreende de todos os campos é o quanto a busca por cuidados na Igreja Católica contempla dimensões tanto do aspecto espiritual – em muitos casos religioso (aqui entendido no sentido institucional) – quanto questões de fundo claramente emocional ou psicológico. A distinção que academicamente fazemos entre Psicologia e Religião, suas epistemologias e objetos, na prática não faz muita diferença para a pessoa necessitada de cuidados, que recorre aos cuidadores religiosos para ser acolhida, ouvida e orientada. O desafio maior está em precisar não somente o que a pessoa busca, mas o que o cuidador religioso pode e tem condições de oferecer. Muitos deles manifestaram, durante a pesquisa, uma preocupação com a demanda emocional que excede seu preparo e exige atendimento especializado, sugerindo “fronteiras” tênues entre as dimensões do cuidado religioso e cuidado psicológico.

Em ambientes científicos, a religião é tratada de modo distinto da espiritualidade, ainda que totalmente imbricada nela e dela dependente, sendo tomada como um conjunto que inclui a instituição, os dogmas, a figura da autoridade, ritos, uma ética definida, etc. Já a espiritualidade é compreendida como uma dimensão da experiência pessoal, dos sentimentos e da busca de uma dimensão transcendente que agregue sentido à vida, muitas vezes sem vinculação com qualquer religião.

Paiva (2011) contribui com esta reflexão falando de Psicologia da espiritualidade e da Espiritualidade da psicologia. De acordo com esse autor, a psicologia pode ser portadora de uma espiritualidade (e não de uma profissão religiosa) enquanto favorece a realização do potencial humano, facilitando o desabrochar na pessoa do que de melhor existe nela, o que certamente inclui a sua comunhão com o outro e com o universo, experiências que a levam a uma abertura para uma totalidade maior, e pedem uma libertação do aqui e agora, da sua crueza, concretude e materialidade. A espiritualidade pode e deve ser objeto de estudo da Psicologia enquanto esta se vincula necessariamente às vivências humanas na sua integralidade, pois temas clássicos da Psicologia, tais como aprendizagem, desenvolvimento, personalidade, motivação, psicopatologias, entre outros, estão alinhados ao modo como a espiritualidade é concebida e experimentada pelo sujeito que recorre aos serviços psicológicos.

A espiritualidade e a religião, no entanto, não podem prescindir da psicologia enquanto suas vivências se dão no humano, ser no qual confluem inúmeras facetas existenciais, e “o bem-estar espiritual é uma dimensão do estado de saúde, junto às



dimensões corporais, psíquicas e sociais” (Peres, Simão & Nasello, 2007, p. 140). Se a Igreja Católica repetidamente reivindica para si o status de “perita em humanidade” (Papa Paulo VI, 1967, n. 13), o ser humano lhe é concreto, em toda a sua complexidade, e não apenas uma teoria. Desse modo seus principais temas e campos de ação, como a morte, o desamparo, a culpa, as relações fraternas e familiares, o amor, a paz, etc., só serão enfocados exitosamente enquanto se considerar a pessoa na sua inteireza, e aqui espiritualidade e psicologia intimamente se encontram.

Pesquisar a busca religiosa na interface da Psicologia com a Religião não é tarefa fácil. A consideração de cada uma delas na sua especificidade e dimensões idiossincráticas, mas sem perder os pontos de encontro e complementaridade de ambas, traz o desafio do rigor científico, que não permite a fusão e nem a confusão das duas dimensões. O propósito de salvaguardar o homem na sua integralidade e inteireza traz consigo a exigência da vigilância contra a tentativa e a tentação da fragmentação, ainda que se queira justificá-la pela intenção didática ou científica do estudo.

Cresce o número de estudos e pesquisas que procuram aprofundar as íntimas relações entre psicologia, religião e espiritualidade. Isso demonstra uma franca abertura de vários setores do saber para uma compreensão do fenômeno humano para além de qualquer pretensão exclusivista. Se ainda persiste algum ranço por parte daqueles que apologeticamente querem uma psicologia separada da religião, ou uma religião que ignore as contribuições da psicologia, este parece estar com as horas contadas. Evidências tanto teóricas quanto práticas têm nos mostrado a necessidade de colocar ao redor da mesma mesa todos aqueles que anseiam por uma humanidade feliz para uma troca fecunda de saberes. De fato, soluções isoladas têm se mostrado ineficazes na viabilização da tão sonhada qualidade de vida para o homem e para o planeta. Conhecimentos setorializados certamente não obterão êxito em seus intentos, se o preconceito ou o apego cioso dos seus propugnadores impedirem o diálogo, a partilha e a interação entre pessoas e suas reflexões.

O dia-a-dia do nosso exercício profissional, bem como as inúmeras pesquisas realizadas, têm mostrado que questões, tais como: tolerância, fé, sofrimento, compaixão, paciência, transformação, transcendência, sacralidade, esperança, renúncia, amor, perdão tem se apresentado com frequência cada vez maior ao psicólogo, advindas, muitas delas, das experiências espirituais dos seus pacientes. São expressões que não podem ser descartadas como se fossem mero sentimentalismo, mas que revelam anseios e emoções fortes, bem como uma maneira pessoal de ver a vida. A espiritualidade pode auxiliar a pessoa a enxergar sua existência como que por uma lente, em uma perspectiva ampliada e transcendente, em um processo de discernimento de verdades e valores mais profundos na sua experiência ordinária e extraordinária, dando-lhe segurança e direção para os ajustes necessários à sua vida (Pargament, 2007).



Outro eixo de enfeixamento da espiritualidade e também da religião na totalidade das dimensões do humano pode ser verificado nas áreas da saúde física e mental. São inúmeros os estudos que hoje procuram elucidar essa relação. Muitas pesquisas apontam uma íntima ligação da espiritualidade e/ou da religião com o bem-estar (ou o mal-estar) da pessoa. Questões como suicídio, drogas, alcoolismo, depressão, saúde, longevidade, quadros psicopatológicos, inteligência, etc., podem ser melhor compreendidas na sua referência às crenças professadas pelas pessoas (Ancona-Lopez, 1999).

## 6. Considerações Finais

Desconsiderar a relação da psicologia com a espiritualidade e a religião é fechar os olhos ao fenômeno da própria constituição do humano, seus modos de ser e estar no mundo. Afinal, não é simplesmente “um detalhe” o fato de que esta dimensão da espiritualidade venha ocupando o pensamento dos filósofos, místicos, educadores, psicólogos, profissionais da saúde, cientistas sociais, desde longínqua data. Aliás, desde que o homem se entende por homem, certamente quis saber o seu *quid* diferencial dos outros seres vivos e, ao perguntar, achou-se racional e, ao dar seus saltos de transcendência, surpreendeu-se como ser espiritual. Considerar esse homem por inteiro é não partir para uma psicologia cindida, é buscar um entendimento e equalização de dimensões da vida que só se empobrecem separadas uma da outra e, nessa pobreza, enfraquecem a compreensão mais integradora do ser humano a respeito de si próprio.

Essa concepção traz consequências e exigências para ambos os lados. Para os profissionais da psicologia fica o desafio da consideração do quanto a espiritualidade ou a religião podem se configurar na vida do paciente como elemento integrador (ou desintegrador) de sua personalidade e evolução do seu *self* (Genaro Júnior, 2011). Inspirados em Winnicott, de cujas proposições lançamos mão para fundamentar nosso trabalho, podemos dizer que cabe ao psicólogo exercer o cuidado do ser humano, dando vazão à sua espontaneidade e necessidade de ser, considerando a vida de seu paciente de maneira “menos dissociada e obturada de nomeações intelectuais” (Genaro Júnior, 2011, p. 39), na sua composição complexa e rica.

Aos cuidadores religiosos, especialmente católicos, permanece a exigência da sua capacitação para o atendimento e para o cuidado de pessoas com demandas cada vez mais crescentes de acolhida, afeto, escuta e atenção. Não é necessário que o cuidador seja um psicólogo para isso, mas alguém sensível no trato das questões humanas. Quanto aos problemas e necessidades que excedem os limites de sua atuação, fazemos eco ao que vários participantes acenaram a respeito da necessidade do encaminhamento ou oferecimento de serviços psicológicos especializados para seu tratamento por parte da instituição religiosa. Evitando-se os amadorismos, certamente menos estragos serão feitos na vida das pessoas.



## Referências

- Aiello-Vaisberg, T. M. J. (2003). Ser e fazer: interpretação e intervenção na clínica winnicottiana. *Psicologia USP*, 14(1), 95-128.
- Aletti, M. (2004). A figura da ilusão na literatura psicanalítica da religião. *Psicologia USP*, 15(3), 163-190.
- Aletti, M. (2008). Atendimento Psicológico e Direção Espiritual: Semelhanças, Diferenças, Integrações e ... Confusões. *Teologia: Teoria e Pesquisa*, 24(1), 117-126.
- Ancona-Lopez, M. (1999). Religião e psicologia clínica: quatro atitudes básicas. Em M. Massimi & M. Mahfoud (Org.s). *Diante do Mistério: psicologia e senso religioso* (pp. 71-86). São Paulo: Loyola.
- Araújo, J. W. C. (2007). A noção de consciência moral em Bernhard Häring e sua contribuição à atual crise de Valores. Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Teologia, Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, RJ.
- Bauman, Z. (2001). *Modernidade líquida* (P. Dentzien, Trad.). Rio de Janeiro. Zahar. (Original publicado em 2000).
- Bauman, Z. (2004). *Amor líquido* (C. A. Medeiros, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 2003).
- Bauman, Z. (2007). *Tempos líquidos* (C. A. Medeiros, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 2006).
- Berger, P.L., & Luckmann, T. (2004). *Modernidade, pluralismo e crise de sentido* (E. Orth, Trad.). Petrópolis: Vozes. (Original publicado em 1995).
- Bingemer, M. C. F. (1998). A sedução do Sagrado. Em C. Caliman (Org.). *A sedução do Sagrado* (pp. 79-115). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Birman, J. (2003). Dor e sofrimento num mundo sem mediação. Em *Estados Gerais da Psicanálise: II Encontro Mundial*, (pp. 1-7). Rio de Janeiro, RJ. Recuperado em 01/10/2013, de [http://egp.dreamhosters.com/encontros/mundial\\_rj/download/5c\\_Birman\\_02230503\\_port.pdf](http://egp.dreamhosters.com/encontros/mundial_rj/download/5c_Birman_02230503_port.pdf)
- Boff, L. (2003). *Saber cuidar* (9ª ed.). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Boff, L. (2012). *O cuidado necessário*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Campos, E. P. (2005). *Quem cuida do cuidador: uma proposta para os profissionais da saúde*. Petrópolis, RJ: Vozes.





- Cerqueira-Santos, E., Koller, S. H. & Pereira, M. T. L. N. (2004). Religião, Saúde e Cura. *Psicologia, Ciência e Profissão*, 24 (3), 82-91.
- Corrêa, D. A. M. (2006). Religião e saúde: um estudo sobre as representações do fiel carismático sobre os processos de recuperação de enfermidades nos grupos de oração da RCC em Maringá, PR. *Ciência, Cuidado e Saúde*, 5, 134-141.
- Costa, P. C. (2010). Anunciar Jesus Cristo na pós-modernidade. *Teocomunicação*, 40(1), 3-20.
- Crespi, F. (1999). *A experiência religiosa na pós-modernidade* (A. Agonese, Trad.). Bauru, SP: Edusc. (Original publicado em 1997).
- Dias, E. O. (2003). *A teoria do amadurecimento de D. W. Winnicott*. Rio de Janeiro: Imago.
- Esperandio, M. R. G. (2007). *Para entender pós-modernidade*. São Leopoldo, RS: Sinodal.
- Esperandio, M. R. G., & Ladd, K. L. (2013). Oração e Saúde: questões para a Teologia e para a Psicologia da Religião. *Horizonte*, 11(30), 626-656.
- Ferry, L. (2007). *O homem-Deus ou o sentido da vida* (J. Bastos, Trad.). Rio de Janeiro: DIFEL. (Original publicado em 1996).
- Figueiredo, L. C. (2012). *As diversas faces do cuidar* (2a ed.). São Paulo: Escuta.
- Forlenza Neto, O. (2008). As principais contribuições de Winnicott à prática clínica. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 42(1), 42-88.
- Frankl, V. E. (2005). *Um sentido para a vida* (V. H. S. Lapenta, Trad.). Aparecida, SP: Ideias e Letras (Original publicado em 1978).
- Genaro Júnior, F. (2011). Psicologia clínica e espiritualidade/religiosidade: interlocução relevante para a prática clínica contemporânea. *Psic. Ver. São Paulo*, 20(1), 29-41.
- Giussani, L. (1997). *O senso de Deus e o homem moderno: a "questão humana" e a novidade do cristianismo* (D. Cordas & P. A. E. de Oliveira, Trad.s). Rio de Janeiro: Nova Fronteira. (Original publicado em 1985).
- Gonçalves, O. F. (1998). Psicologia e Narrativa: implicações para uma ciência e prática da autoria. Em R. Franklin & C. N. Abreu (Org.s). *Psicoterapia e Construtivismo* (pp. 129-153). Porto Alegre: Artmed.
- Granato, T. M. M., Russo, R. C., & Aiello-Vaisberg, T. M. J. (2009). O uso de narrativas na pesquisa psicanalítica do imaginário de estudantes universitários sobre o cuidado materno. *Mudanças: Psicologia e saúde*, 17(1), 43-48.
- Granato, T. M. M., Corbett, E., & Aiello-Vaisberg, T. M. J. (2011). Narrativa Interativa e Psicanálise. *Psicologia em Estudo*, 16(1), 157-163.



- Houtart, F. (2003). Mercado e religião (C. Berliner & R. Cordeiro, Trad.s). Rio de Janeiro: Cortez. (Original publicado em 2002).
- Koenig, A. G. (2007). Religião, espiritualidade e psiquiatria: uma nova era na atenção à saúde mental. *Revista de Psiquiatria Clínica*, 34(suplemento 1), 5-7. Recuperado em 23 de novembro, 2013, de <http://www.hcnet.usp.br/ipq/revista/vol34/s1/index.html>
- Libânio, J. B. (1998). O sagrado na pós-modernidade. Em C. Caliman (Org.). *A sedução do sagrado* (pp. 61-78). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Lispector, C. (1964). *A paixão segundo G.H.* Rio de Janeiro: Rocco.
- Mahfoud, M. (2012). *Experiência Elementar em Psicologia: aprendendo a reconhecer*. Brasília: Universa.
- Maldonado-Torres, N. (2008). A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento: modernidade, império e colonialidade. *Revista de Ciências Sociais*, 80, 71-114.
- Paiva, G. J. (2011). *Psicologia e Espiritualidade*. Em *Encontros na Psicologia/ IV Congresso de Psicologia* (pp. 1-7). Londrina, PR: Unifil Recuperado em 01/10/2013 de [http://www.unifil.br/portal/arquivos/publicacoes/paginas/2011/6/331\\_355\\_publicipg.pdf](http://www.unifil.br/portal/arquivos/publicacoes/paginas/2011/6/331_355_publicipg.pdf)
- Papa Paulo VI (1967). Carta encíclica *Populorum Progressio*, 13. Recuperado em 13 de outubro, 2013, de [http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_26031967\\_populorum\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum_po.html)
- Pargament, K. (2007) *Spiritually integrated psychoterapy*. New York: Guilford.
- Peres, J. F. P., Simão, M. J. P. & Nasello, A. G. (2007). Espiritualidade, religiosidade e psicoterapia. *Rev. Psiq. Clin.*, 34(1), 136-145.
- Pessini, L. (2010). *Espiritualidade e arte de cuidar: o sentido da fé para a saúde*. São Paulo: Paulinas.
- Prado, A. (2001). O despautério. Em A. Prado. *Poesia Reunida*. (pp. 354-355). São Paulo: Siciliano.
- Rabelo, M. C. M. (1993). Religião e Cura: Algumas Reflexões sobre a Experiência Religiosa das Classes Populares Urbanas. *Cad. Saúde. Públ.*, 9(3), 316-325.
- Rabelo, M. C. M. (1994). Religião, Ritual e Cura. Em P. C. Alves & M. C. S. Minayo (Org.s.). *Saúde e doença: um olhar antropológico* (pp. 47-56). Rio de Janeiro: FIOCRUZ.
- Safra, G. (2000). Uma nova modalidade psicopatológica na pós-modernidade: os espectrais. *Psyché*, 4(6), 48-53.



Tachibana, M. (2011). Fim do Mundo: O Imaginário da Equipe de Enfermagem sobre a Gravidez Interrompida. Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Psicologia, Pontifícia Universidade Católica, Campinas, SP.

Winnicott, D. W. (2000). Psicose e cuidados maternos (D. Bogometz, Trad.). Em D. W. Winnicott. *Da pediatria à psicanálise: obras escolhidas* (pp. 305-315). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1952).

Winnicott, D. W. (2011). O aprendizado infantil (P. Sandler. Trad.). Em D. W. Winnicott. *Tudo começa em casa* (pp. 137-144). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1968).

Yamane, D. (2000). Narrative and Religious Experience. *Sociology of Religion*, 61(2), 171-189.

### Nota sobre os autores

*Vanildo de Paiva* é filósofo, teólogo, psicólogo e mestrando em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas, SP. E-mail: vanildopaiva@yahoo.com.br

*Tânia M. M. Granato* é doutora em Psicologia Clínica pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Pesquisa de pós-doutorado sobre o uso de narrativas interativas na investigação do imaginário coletivo sobre a maternidade, financiada pela FAPESP. Docente e Orientadora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia na Pontifícia Universidade Católica de Campinas, SP. E-mail: taniagranato@puc-campinas.edu.br

Data de recebimento: 30/01/2014

Data de aceite: 08/11/2014