



ISSN

# A inclusão dos excluídos?: Um Paradoxo na Historiografia da Psicologia da Religião

Ano 2 | Número 1 | 2013



A inclusão dos excluídos? Um paradox na historiografia da psicologia da religião. *Multitextos*, 2013 (...): an earlier version of this text was published as: The inclusion of the excluded? A paradox in the historiography of psychology of religion. *Teori & Modelli, Rivista di storia e metodologia della psicologia*, 1997, 2 (2), 41-64.

# A INCLUSÃO DOS EXCLUÍDOS? UM PARADOXO NA HISTORIOGRAFIA DA PSICOLOGIA DA RELIGIÃO<sup>1</sup>

Jacob A. Belzen<sup>2</sup>

*Não é meu desejo para descobrir algo novo,  
mas minha alegria e mais cara ocupação é  
ponderar sobre isso que é completamente simples.*  
Kierkegaard (p.50)

Embora apenas uma única analogia não pareça ser capaz de fazer justiça ao complexo semântico que é a religião, ao menos em certos aspectos, seu exemplo parece ser como o da música: mesmo que não faça nada por um indivíduo, ele é totalmente absorvido e se torna gradualmente fascinado por ela. Há as pessoas que praticam a música arduamente e, mesmo que façam o seu melhor, nem sempre são bem sucedidas; outras nunca dedicaram a ela mais do que o tempo do chuveiro ou no trabalho simplesmente assobiam sua pequena melodia bem desafinada para o desânimo do resto dos mortais. Os povos fazem todos os tipos de música, porém, o mais importante é recordar que é a música que faz os povos. Um ouvido musical é um produto histórico específico (Stäuble, 1990), o resultado de um processo sócio-cultural formativo também específico. Se e como os povos ouvem e fazem a música, da mesma forma que o tipo da música que ouvem ou fazem, parece depender primeiramente de sua socialização e aculturação, do que aprenderam em casa, muito embora às vezes utilizem talentos naturais.

Toda essa analogia com música pode ser muito abrangente. Enquanto os pitagóricos postularam um tipo onipresente de música (Platão, *A República*, par. 530, 617), a música das esferas celestiais, que, entretanto, não é perceptível ao ouvido humano, alguns teóricos contemporâneos falam em “religião implícita” ou “invisível,” mesmo quando não há nenhuma religião a ser distinguida. Faremos bem se exagerarmos a aplicabilidade da analogia: embora a religião pode talvez ser comparada com a música e embora a música, sob alguns aspectos, possa mesmo ser um equivalente funcional da religião, a verdade é que religião não é música. A analogia aqui proposta é, portanto, de validade limitada. Em todo o caso, meu objetivo neste ensaio não é determinar o que é a religião, pois meu propósito é muito mais modesto. Desejo somente arriscar a refletir sobre a pergunta: Que tipo de “empreendimento” é a

---

<sup>1</sup> Tradução: André Muniz de Moura; Revisão: Gilda Carvalho

<sup>2</sup> Universidade de Amsterdam

psicologia da religião? E, que tipo de estudo é necessário para responder tal pergunta? Nesse sentido, quero explorar o quão útil pode ser um tanto divertida a analogia entre a religião e a música.

Para alguns de nós, o questionamento acerca da identidade da psicologia da religião talvez pareça um tanto supérfluo; afinal de contas, é uma área de investimento em expansão. Cada vez mais estudos estão sendo publicados neste campo; vários periódicos e coleções especializadas têm sido lançados nos últimos anos; um número crescente de pessoas tem participado de congressos na área; associações e sociedades profissionais foram lançadas; os estudos de campo têm surgido e nos últimos anos, foi lançado um manual. Todas essas iniciativas são sinais da manifesta profissionalização da disciplina<sup>3</sup>. Em particular, nos Países Baixos a disciplina parece ter logrado êxito definitivo ao se estabelecer na universidade – em praticamente todas as universidades holandesas, foram instituídas cadeiras para a psicologia da religião. Que mais se pode querer? Certamente essa situação pode ser um convite para refletirmos mais intensamente sobre as regras básicas e fundamentos, sobre realizações e, possivelmente, sobre promessas não realizadas, nas aparências e nas realidades de uma disciplina profissional. Contudo, o “empreendimento” da psicologia da religião não é autoevidente, para não dizer sobre o fato de que há não muito tempo determinados pensadores de primeira ordem declararam ser um negócio impossível (cf., por exemplo, Van den Berg, 1958).

Ainda hoje a ideia de que a religião e a psicologia possuem todo o tipo de conexões tem que ser explicada repetidamente a muitos povos, não somente fora da universidade mas também nos laboratórios psicológicos. Entretanto, o fato é que as conexões entre a religião e a psicologia são extraordinariamente numerosas: a religião pode exercer uma influência significativa nos pontos de partida, na visão do ser humano e na epistemologia, na orientação e na metodologia teóricas, na forma como as questões são formuladas e na maneira pela qual

---

<sup>3</sup> Para mencionar alguns fatos: desde 1976 a principal associação de Psicologia americana passou por uma “divisão 36” que em 1993 era “psicologia recristianizada da religião”; os periódicos novos são o *Jornal Internacional de Psicologia da Religião* (publicado desde 1991); *Jornal de Psicologia da Religião* (desde 1992); nos Países Baixos desde 198, existe uma série nomeada *Studies op het terrein der godsdienstpsychologie* (“Estudos no campo da psicologia da religião”); em 1990 a série internacional sobre a psicologia da religião foi adicionada. Hoje em dia, os “Psicólogos europeus da religião” encontram-se uma vez a cada três anos e também ocorrem simpósios especializados entre estes intervalos; o da “Federação Mundial para a Psicologia da Religião” está sendo organizado. Exames detalhados, entre outros, como o de Meadow & Kahoe (1984), Spilka e outros (1985), Crapps (1986), Brown (1987 e 1988), Grom (1992), e por algum tempo o trabalho padrão foi o de Wulff (1997).

as coisas são organizadas em uma psicologia que se considera uma ciência (cf. Jones, 1994; Ter Meulen, 1988; Van Strien, 1993a).

Como regra geral, certamente nas suas articulações teóricas, a religião guarda em si alguma antropologia e, conseqüentemente, uma psicologia implícita que possa ser explicitada e confrontada ou harmonizada com a psicologia secular atual. Por sua vez, a psicologia pode auxiliar ou com suas teorias, ou na pesquisa empírica sobre os aspectos religiosos da conduta e da experiência humanas; algumas partes da psicologia estão dirigidas especificamente para esta finalidade e são bem-vindas por alguns crentes como uma inspiração ou um instrumental, ainda que outros desejem apenas tomar notas desconfiadas.

Em determinadas regiões do Ocidente parecemos testemunhar um desenvolvimento histórico-sociológico que consiste em uma tendência na qual a psicologia assume várias tarefas e funções da religião e dos seus representantes.<sup>4</sup> De acordo com alguns observadores, a psicologia teria mesmo assumido o ar de uma (nova) religião (Vitz, 1994). Assim se pode mencionar mais exemplos de várias relações possíveis, em níveis muito diferentes, entre a religião e a psicologia, sem, entretanto, necessariamente ter em vista a *psicologia da religião*.

Neste ensaio, consideraremos esses últimos e somente essa relação específica entre a religião e a psicologia. Mas, o fato de que há possibilidades diversas para relacionar os dois deve nos fazer cautelosos: a pergunta sobre quais dessas relações pode ou não pode (já ou em qualquer tempo) ser subsumida sob o título “Psicologia da Religião” seria presumivelmente avaliada de forma muito diferente por juízes diversos. Não se deve subestimar os problemas conceituais nessa área, normalmente relacionados à problemática mais geral da definição da psicologia e do seu objeto. Sabe-se que nem todos os membros dos “círculos profissionais”, como são chamados, concordam com essa definição, e o problema não se transforma em mais fácil quando se tenta definir uma forma de psicologia que seja endereçada a um domínio da realidade, que resiste igualmente à tentativa de aprisionar em uma camisa-de-força um conceito ou uma definição. Psicólogo da religião? Isto exige um diploma de Psicologia aceito pelo órgão regulamentador da profissão ou ter um trabalho em um consultório de psicologia?

Se isto é como nós raciocinamos, podemos terminar em uma situação análoga a de Duchamp quando coloca um urinol em um museu. É melhor que olhem o que as pessoas realmente fazem. Tomemos Freud, por exemplo, uma pessoa cotada para ser um dos patriarcas da psicologia da religião. Seria ele realmente um psicólogo da religião? Em sua

---

<sup>4</sup> Como representativo de muitos outros, mencionarei tão somente London (1986), que se referiu aos psicoterapeutas como “um sacerdócio secular.”

obra prima, a parte voltada à religião é muito modesta; além disso, de acordo com muitos, a psicanálise não é psicologia em seu sentido estrito. Então, Freud não era um psicólogo da religião? Pessoas como William Stern, cujo nome nunca está ausente de qualquer registro sério sobre história da psicologia, nunca são mencionadas na literatura especializada sobre psicologia da religião. Além disso, ele não escreveu especificamente sobre psicologia da religião (Stern, 1928, 1931)? E quando Agostinho escreve sobre fenômenos psicológicos relevantes (para colocar de forma cautelosa) em sua autobiografia inequivocamente religiosa, estaria ele escrevendo psicologia da religião?<sup>5</sup> E o que dizer de um livro importante como o de Don Browning (1987), que mostra que várias partes da psicologia atual, em especial da psicologia clínica, tratam-se, de fato, de versões da reflexão ético-religiosa, pertence à psicologia da religião?

Levar a cabo tais perguntas não nos levarão à parte alguma (até mesmo porque não foram bem formuladas). Uma maneira simples de parar o processo de questionamento é, naturalmente, apresentar uma definição estrita que introduza uma fronteira bem definida entre “carneiros e cabras”. Ainda que atraente, apropriado, ou mesmo necessário, tal procedimento pode estar sob o efeito de muitas circunstâncias, e não é o viés que adotaremos neste ensaio, pois a definição pode facilmente se tornar arbitrária. Uma pessoa percebe rapidamente que há muito mais beleza no campo do que o olho do observador acidental pode discernir. Além disso, estaríamos em desacordo com o pensamento contemporâneo ao tratarmos identidade, mesmo que da psicologia da religião, como uma matéria definitiva e inequivocamente definível.

Assim, como em primeira instância, uma pessoa não existe, interna e individualmente mas está sendo constantemente moldada pela interação com os seres humanos com os quais convive, do mesmo modo, algo como a psicologia da religião mudará sua forma dependendo do ambiente no qual opera. Consciente do que Wittgenstein ensinou a respeito dos jogos e das semelhanças familiares (Wittgenstein, 1960, par. 66-67), neste ensaio quero tratar a psicologia da religião como pertencendo a uma família muito maior, sem dúvida um clã antigo e venerável com uma árvore de família que remonta aos dias em que os seres humanos começaram a se observar em um contexto religioso.

Desta forma, considero as múltiplas e diversificadas relações entre a religião e a psicologia como os descendentes numerosos que eclodiram dos contatos entre os dois. Desse

---

<sup>5</sup> Datar os primórdios da psicologia da religião apenas tardiamente — por ocasião da inauguração de um laboratório em Leipzig, como é frequentemente para a psicologia geral — é um *nonsense* histórico.

clã maior, escolherei de uma família que vive no presente, as filhas que tentarei retratar e que, naturalmente, exibirão uma maior semelhança do que seus primos de segundo grau, e sobre quem eu como um pintor-retatista - deixe-me ser honesto - não saberei tudo. Para evitar enganos, quero indicar que cada filha é um tipo único e esta última expressão deve ser compreendida no sentido Weberiano: não ocorrem tais na realidade (1904). Ao apresentar esses esboços provisionais quero retornar à analogia com que este ensaio começa e tentar caracterizar algumas das relações da psicologia e seu objeto como jovens senhoras em relação à música clássica. Por conta da associação imagética que agora sou forçado a manter, convido o leitor a juntar-se a mim em uma visita à *Concertgebouw* (sala de concertos) de Amsterdã.

### *Ancilla*

A primeira senhora que quero apresentar compartilha do destino de muitos: uma filha mais velha em uma família grande. É advertida a cooperar e oferece fielmente seus serviços. É encontrada em vários lugares no *Concertgebouw*: limpa os assoalhos e lustra os bronzes, ajuda as pessoas a encontrar seus caminhos nos edifícios e oferece refrescos aos visitantes. *Ancilla* é seu nome. Todos seus esforços são realizados para atrair pessoas, para que ansiosamente retornem e continuem vindo. Esta filha serve à causa paterna e se põe ou permanece inteiramente “dentro do círculo” (Tillich): ajuda a religião a alcançar seu objetivo. E o faz de várias maneiras, dentre quais listarei três. A primeira é a tentativa de descobrir, articular e inspirar, implicitamente ou não, a introspecção na psicologia (clássica) que é inerente às grandes religiões - se necessário ou útil - com o auxílio (contemporâneo) de categorias psicológicas (e/ou antropológicas). Desse modo, a forma de vida e os desenvolvimentos espirituais como são pressupostos pelas religiões são revelados e tornados acessíveis aos seres humanos contemporâneos.<sup>6</sup> Uma segunda maneira consiste naquelas formas da psicologia cujo alvo é ajudar a apoiar profissionais religiosos em seu trabalho ou torná-los melhor preparados em suas tarefas. As situações nas quais a psicologia pode ser útil a um pastor, ou qualquer um que trabalhe com público, são naturalmente incontáveis, seja

---

<sup>6</sup> Na Holanda, encontramos exemplos finos desta aproximação no trabalho de H. de Wit (1987, 1993). Embora em certa medida eu endosse sua desaprovação de grande parte da psicologia da religião, eu acredito que De Wit é um tanto supérfluo: descartá-la como “a psicologia em terceira pessoa” é impreciso em minha opinião (que ainda espero mostrar no texto); seu argumento para “a psicologia em primeira pessoa” obstrui seu acesso à outra pessoa e corre o risco de solipsismo. A fim de evitar a problemática corretamente empunhada por De Wit, espero mais de uma orientação para uma psicologia hermeneuticamente informada, como expressa, por exemplo, Shotter em seu argumento por algo “que começa no toque” e por uma “segunda pessoa que confere uma perspectiva de sentido” (Cf. Shotter, 1992, 1993).

referindo-se à detecção prévia de uma desordem psíquica, no caso do conhecimento dos estágios da vida humana, seja abordando técnicas de retórica, ou, até mesmo, a psicologia organizacional visando ao desenvolvimento da igreja. Da mesma maneira que quando esta assim chamada “psicologia pastoral” se compreende mais como o investigador para o pastor, para os fiéis, e/ou para a sua interação, seu objetivo continua a ser melhorar o próprio desenvolvimento do pastor.<sup>7</sup>

Em terceiro lugar, há o gigantesco campo do auxílio e do acompanhamento psicológicos em que, profissionalmente ou de outra maneira, e após um treinamento, extensivo ou não, a religião é escolhida por ser o ponto de entrada na tentativa de promover o bem estar humano. Aqui também, a escala de variação pode ser muito larga: da assistência por um pastor no caso dos problemas, por exemplo, relacionais (Cf. p.ex., Miller & Jackson, 1985; Wicks et al., 1993), através do apelo aos valores religiosos (cf. Burton, 1992), e incluindo a oferta de, ou o desejo de mudar para, um enquadramento de referência religiosa em uma psicoterapia secular (Cf. por exemplo, Wapnick, 1985; igualmente alguém como Frankl pertence nesta categoria). No momento, silenciaremos sobre o fato de que há uma discussão, e que precisa ser uma discussão completa, sobre diversas das práticas mencionadas aqui como exemplo. Nosso interesse aqui é unicamente relatar que esta é uma das maneiras nas quais a psicologia e a religião seguem em conjunto e, às vezes estão contaminadas *per si*. Mesmo que o objetivo fundamental aqui seja diferente, o esforço é por sua natureza religiosa e procura criar e promover o que é visto como a disposição e o estilo de vida religiosos corretos. Como dito acima, se deve recordar que *Ancilla* opera “dentro do círculo”: reflexiva ou não, ela serve à sua própria religião.

### **Crítica**

Desejo apresentar a segunda filha da família que é – especialmente em relação à mente da irmã mais velha mencionada antes – um tipo totalmente diferente. Se isto é realmente verdadeiro ou não, permanece por ser esclarecido. Muitos membros da família e agregados pensam que essas duas são as que mais se assemelham. Não se pode negar, entretanto, que suas condutas públicas diferem sensivelmente, considerando-se que uma executa sua tarefa diligentemente e sem muito alarido e a outra é uma pessoa ruidosa e recalcitrante. Ela mais ou menos se encaixa na imagem estereotipada que muitas pessoas em nossa sociedade possuem

---

<sup>7</sup> A Psicologia Pastoral atualmente está prosperando. Como análise instrutiva, podemos mencionar os trabalhos de Rebell (1988), Blattner (1992a, 1992b), e Baumgartner (1990).

do estudante dos anos sessenta: dissidente no comportamento e no modo de se vestir, ideologicamente animado, sempre pronto para se engajar em discussões ruidosas, mas não produtivo, sempre crítico, sempre na oposição, negativo e não-construtivo. Para muitas pessoas isto é o que é a psicologia da religião: um tipo de crítica da religião, uma tentativa de minar a fé e a devoção, uma criança do Iluminismo que nem se compreende corretamente, nem tampouco ao seu oposto; uma iconoclasta. Ignorando todas as nuances, as pessoas veem, então, a psicologia da religião como um caso essencialmente reducionista: seu alvo é notoriamente reduzir a religião a nada além do que os processos psíquicos.

Tudo isto naturalmente tem a ver com o legado do pai da psicologia psicanalítica da religião cujas perguntas de avaliação e comparações metodológicas em diversas áreas e que muito frequentemente resultaram em ondas, e cujo ateísmo pessoal é atribuído equivocadamente também à sua prole intelectual (Freud, 1913, 1927). Mas, os trabalhos de outros psicólogos, na realidade muito mais inocentes, foram frequentemente tratados com a mesma desconfiança: por que Stanley Hall (1904) teve que se afastar da discussão espiritual padrão sobre conversão e relacioná-la a questões de aparente trivialidade como gênero, idade e adolescência? E embora William James (1902), com a Bíblia em suas mãos como estava, desejou julgar a experiência religiosa pelos seus frutos – por que ele se negou a falar sobre a origem dessa experiência e por que não empregou um critério religioso?

Entretanto, embora as pessoas sejam frequentemente alarmadas pelo o que os psicólogos apresentam sobre a religião, deve-se, contudo, distinguir as várias formas de crítica. Nem toda crítica surge da aversão. Assim como uma abordagem da perspectiva histórica foi inicialmente empregada como uma ameaça, o enfoque a partir das ciências humanas mostra ser algo com o qual as pessoas precisam se acostumar e, mesmo hoje em dia, os psicólogos da religião devem regularmente explicar que o agnosticismo metodológico não implica ainda o ateísmo ontológico. Pelo contrário: tenho uma forte impressão de que as perguntas críticas levantadas às vezes dentro da psicologia relacionada com fenômenos e práticas religiosos geralmente pretendem - como no caso dos profetas e reformistas – chamar a atenção da religião para o que tais psicólogos acreditam ser seu núcleo “verdadeiro”. Desejam, portanto, diferenciar a religião verdadeira das suas – admitidas como muitas – distorções. O exemplo mais claro e talvez o mais encantadoramente ingênuo foi o de Oskar Pfister, um clérigo suíço que abraçou a psicanálise como um meio de remover a fé (Pfister, 1928) e em seu entusiasmo foi tão longe a ponto de incluir Freud entre os melhores cristãos de todos os tempos (Freud/Pfister, Briefe, 64).

A construção da psicologia da religião parece ser frequentemente sustentada por um interesse pessoal sobre a religião (e seus determinados aspectos), como o *enfant terrible* Benjamin Beit-Hallahmi que nunca (e certas vezes injustamente) desistia de lutar (Beit-Hallahmi, 1992, 1993). Algumas vezes esse interesse aparecia em comentários incidentais ou em publicações não-científicas. A familiar distinção de Allport (1960) (entre a religião “extrínseca” e “intrínseca”, por exemplo) não está certamente em última instância conectada com a observação, que inicialmente o perturbou, de que a religiosidade mostra uma elevada correlação com preconceitos éticos (cf. Allport, 1962, 130). Seu uso dos conceitos gêmeos “extrínseco-intrínseco”, já conhecidos na literatura precedente anterior, restaurou o pensamento das pessoas: a existência das formas de religião que se associam com preconceito e outros vícios não precisa ser negada; considerá-los ao mesmo tempo traz à mente que a religiosidade intrínseca é “muito diferente” e não faz isto. A extensiva e influente – ao menos nos Países Baixos – obra de Han Fortmann é similarmente marcada pelo interesse na (restauração da) experiência religiosa. Valeria a pena conhecer profundamente o trabalho dos psicólogos da religião com o foco em seus pressupostos e polarizações implícitas: é provável que as duas filhas que foram apresentadas até agora se mostrem muito mais semelhantes do que à primeira vista pudessem parecer. Não é sem significado que Paul Pruyser, um autor que já escreveu artigos muitos bons e espinhosos, em um trecho que lida (notem bem!) com “o lado desagradável” da fé, faça a afirmação aparentemente paradoxal: “Agradeça a Deus pelos críticos da religião” (1991, 49).

Assim, essa segunda filha é como muitos jovens não-conformistas e dissidentes: rebeldes em sua puberdade conformam-se mais tarde, adotando eles mesmos uma conduta mais rigorosa do que as dos pais que criticaram. Realmente, esta filha não deseja mesmo entrar no *Concertgebouw*: ela gostaria de ocupar o edifício, impedir os demais de entrarem, ou organizar uma grande manifestação de protesto na entrada, tudo com o propósito de boicotar a música que está sendo executada lá dentro. Ou, se não tiver nenhuma escolha a não ser entrar no edifício, ela deveria permanecer conferindo os bilhetes, lembrando a todos que entram que um preço tem que ser pago pela música e que não o cobra porque é contrária à música como tal. De modo algum ela o fará, por pensar que a música que está sendo tocada não pode ser chamada música, ou não é a música correta, ou porque pensa ser escandaloso que a música apresentada em nosso amado *Concertgebouw* esteja sendo executada de uma maneira tão terrível. Não odeia a música, somente a sua deformação; vive para a música, mas

é uma purista. Embora seja considerada por muitos como uma criança degenerada, escondida atrás de sua rebelião, sente um forte amor pelo pai.

### *Scientia*

Uma outra filha desejosa de ser logo aqui apresentada também tem assento no *Concertgebouw* e em uma posição muito favorável: está assentada no salão grande, onde assiste ou escuta. Muitas pesquisas sobre psicologia da religião se apresentam como se estivessem precisamente nessa forma: como um interessado na música, que realmente participa dos concertos, nos quais toma nota do que os músicos estão executando. Neste tipo de pesquisa as pessoas mandam questionários, submetem artistas aos testes e registram as reações nos laboratórios. Em todas essas atividades *Scientia* procura ser tão imparcial e objetiva quanto possível; continuamente registra e permanece dizendo que há uma lacuna entre ela e as pessoas que está examinando.

A experiência e a *praxis* religiosas estudadas não precisam ser dela. Metodologicamente, não se importa se precisa examinar as pessoas em suas orações, sentada na frente de um aparelho de televisão ou circulando em um supermercado. De preferência, faria de ambos os modos e compararia os diversos grupos em termos das variáveis relevantes como presumivelmente possíveis. Pergunta-se, por exemplo, que função recreativa uma peregrinação supre em comparação a assistir televisão. Quer saber o quanto o fenômeno de lidar com o esforço está presente quando as pessoas preticam abluções rituais, quando estão enfileiradas em uma fila grande antes de chegar uma caixa registradora, ou ir à comunhão. Ela investiga a frequência e as circunstâncias sob as quais as pessoas oram e qual sua relação entre o assistir à televisão e outras atividades de tempo livre. Se os pais estão acostumados a orar de uma forma ou de outra, as crianças fazem o mesmo ou “contactam o céu” de uma maneira diferente de seus pais? *Scientia* é sempre cuidadosa em se apresentar, sobretudo como sendo estritamente empírica em sua orientação e raciocina da seguinte forma: para as pessoas é básico que façam algo com o seu tempo; assim, se elas não oram ou já não oram, elas têm que passar seu tempo de alguma outra maneira. Como? Sempre que possível, ela publicará seus resultados em jornais prestigiosos como, por exemplo, o *Journal for the Scientific Studies of Religion*, o periódico que aborda o estudo científico da religião.

Numerosos estudos foram feitos desta maneira e produziram resultados significativos. Essa forma de pesquisa psicológica exige a modéstia. Cada vez que alguém oferece uma conversa persuasiva sobre determinados aspectos psicológicos da religião, *Scientia*, como o

cientista verdadeiro, pergunta: Como isso realmente se encaixa? Quão frequentemente você pode observar de forma empírica as sequências indicadas?

Inegavelmente, este tipo de atitude produziu muito. Para mencionar apenas um exemplo: no amplo campo da religião e da saúde mental, que parece relevante à sociedade, a abordagem invalidou numerosas afirmações arrebatadoras e indicou que a relação entre religião e saúde mental está longe de inequívoca. O que quer que pode ser imaginado procura provar que realmente também pode ocorrer na vida real: a religião pode ser uma expressão do distúrbio psíquico, mas pode igualmente ser a maneira desenvolvida para canalizar ou reprimir distúrbios psíquicos. A religião pode ser um perigo à saúde mental, assim como pode ser um agente terapêutico ou mesmo o meio de impedir a enfermidade mental (Spilka e outros, 1985; Schumaker, 1992). Em seu esforço para manter a neutralidade metodológica e evitar andar na armadilha de suas próprias preferências, *Scientia* se afasta tanto quanto possível dos índices e dos significados e procura somente as estruturas psicológicas (cf. por exemplo, Brown, 1987). Por essa razão, examina não somente a religião que ela conhece – obviamente de maneira acidental – do seu próprio passado, mas, igualmente, apresenta suas escalas da atitude e instrumentos de medição para estilos cognitivos aos grupos religiosos. O prestígio científico que a psicologia da religião acumulou solidamente nas últimas décadas pode ser atribuído, em grande parte, ao esforço e à tenacidade dessa distinta senhora, que provou ser academicamente competente e de mente aberta. Interessada na música geralmente escutará um concerto com atenção e prazer; se os músicos tocarem romanticamente ou de forma autêntica, lhes oferecerá igualmente a benevolência e o aplauso à música experimental e aos clássicos vienenses. Afastando-se de sua carreira ocupada, essa terceira filha aprecia ir a um concerto e, fecha seus olhos, para render-se às harmonias que a cercam, à uma reflexão e ao relaxamento...

### **O crítico musical**

A quarta filha também está no salão do *Concertgebouw*, mas senta-se lá por uma razão diferente. Para ela, a música que é tocada, de que maneira e por quem é executada não é, de modo algum, imaterial. Veio unicamente para este concerto e é “toda ouvidos”. A razão é que quer aprender algo sobre o verdadeiro concerto que ocorre neste noite particular. É talvez, como sua irmã, uma distinta pessoa também, mas é intensamente envolvida. Está procurando uma resposta a um número de perguntas: Que tipo da música é esta, deste compositor em particular? Como a música é conduzida pelo maestro? Como a orquestra toca uma

determinada passagem ou outra? O que o solista está fazendo nesse trecho em particular? Com um bloco de notas em seu colo, senta ereta em sua cadeira. Caso necessário, não hesitará em se aproximar de qualquer um dos músicos para perguntar por que interpreta a música como faz. Essa senhora escuta a música na virtude de sua ocupação e você poderia dizer: escolheu ser uma crítica profissional. Em relação a isto foca especialmente nos músicos que executam. A psicologia da religião, apesar de tudo, estuda pessoas concretas, aquelas que são envolvidas na prática de uma religião particular. Seu interesse não é definitivamente na religião em geral. A psicologia deste tipo não se afasta deliberadamente dos aspectos materiais da religião. Da mesma forma que o revisor não é solicitado a escrever sobre a música, mas sobre o quê e o como de um desempenho específico, também esta psicologia não está voltada para testar uma definição ou uma determinação essencial da religião, mas para estudar os aspectos psíquicos de uma experiência ou um comportamento religioso concreto, quase sempre situado histórica e culturalmente. Ao assim fazê-lo, certamente não foca, em primeira instância, no maior denominador comum compartilhado com todos os tipos de comportamento funcional da espécie humana (como faz, por exemplo, Wenegrat, 1990), a menos que isto possa servir para recuperar a especificidade da subjetividade a ser examinada. Para esta psicologia, a fim de interpretar uma expressão específica da religiosidade, deve-se de fato considerar a religião na pergunta. Se falhar nisso, não se compreende o que está se olhando, não se sabe mesmo o que procurar, não se vê coisa alguma.

Para que um crítico musical seja capaz de dar um relatório apropriado a um desempenho especial ele tem que saber muito sobre as práticas da música e do desempenho musical em si. Da mesma forma a psicologia, por exemplo, para fazer justiça à estrutura e ao significado de uma experiência religiosa, tem que se colocar no âmbito das referências religiosas que precederam sua gênese (cf. Vergote, 1984). Naturalmente, que se diga com ênfase, a crítica não está relatada na música que ela mesma executou; nós estamos falando sobre a música executada por outro, mas isto não significa de modo algum que a subjetividade do autor não desempenhe nenhum papel na revisão. Chamar isto de perspectiva externa é, conseqüentemente, inadequado. Na psicologia da religião, o objetivo de um é sempre participar da vida e do mundo do outro religioso – e como isso poderia acontecer se um permanecer fora? Por outro lado, a psicologia da religião não se identifica com a religião e seus assuntos sob revisão, uma vez que planeja relatar, no fórum e para si mesma, a respeito daquilo que está acontecendo internamente.

Para falar completamente de dentro, não está produzindo a psicologia da religião mas documentos para que a psicologia da religião possa ser ela mesma sujeita à análise. Certamente que a psicologia da religião como ciência hermenêutica vive por metáfora, mas torna-se melhor ao abandonar o mais rapidamente possível as metáforas “internas” e as “externas”, para escapar das armadilhas de uma dialética criada pelos conceitos de que, quando conjurados sobre uma revisão feita por si mesmo, pode já não saber como se livrar. Estar em conformidade com as condições para uma execução correta da tarefa de um crítico de música não é uma coisa fácil. Para fazer justiça aos músicos, o revisor crítico não deve somente ter um bom alcance de música mas deve, idealmente falando, saber igualmente o que significa e o que é exigido para fazer música. Um crítico ideal sabe dos anos de prática disciplinada e de progressão laboriosa, do entusiasmo, do esforço, e dos recuos durante o desempenho. Deixe-nos tentar tomar um olhar mais atento nessa participação especial da psicologia da religião com seu objeto, tal como um crítico com um interesse especial nos músicos.

### **Sobre a historiografia da psicologia da religião**

Apresentamos quatro filhas de uma família que é muito maior e oriunda da relação entre a religião e a psicologia. Cada uma das filhas foi descrita de maneira muito breve e um tanto inadequada. Tentamos destacar suas diferenças, ainda que qualquer indivíduo minimamente envolvido com elas logo observará que características que parecem tão óbvias em uma, não estão totalmente ausentes na outra. Desde o início, entretanto, com referência a Wittgenstein, tentei chamar a atenção para esta realidade. A grosso modo, pode-se tomar como regra que a psicologia da religião se recorda que necessita manter a distinção entre si mesma e os músicos instrumentistas: a psicologia da religião é convocada a funcionar como uma ciência que busca a compreensão, para obter a inspiração científica, para julgar a “razão” e não para atuar como um articulador da religião nem, sobretudo, para construir uma religião própria. Também não se deve tomá-la para fazer um julgamento material no que diz respeito à afirmação da verdade que, de maneiras diferentes, jaz incorporada em todas as religiões; nem tampouco, deve-se ignorar a importância das afirmações da verdade para as pessoas envolvidas. Se o faz, perde de vista um dos aspectos específicos da forma de vida religiosa e ameaça perder seu objeto antes mesmo da pesquisa inicial. Torna-se então trivial, procurando tão-somente ilustrar coisas já discutidas e comuns, não se identificando com a afirmação religiosa da verdade.

A psicologia da religião não é uma forma de direcionamento espiritual, não é uma psicoterapia religiosa, nem psicologia pastoral, embora possa usar de inspirações de cada um destes campos. Como disciplinas irmãs como, por exemplo, a filosofia, a história e a fenomenologia, a psicologia possui sua própria perspectiva e concentra sua atenção sobre a maneira pela qual a integração e a autonomia como critérios de bem estar se expressam na interação de uma pessoa com seu ambiente, e na interação dinâmica entre os elementos e as funções da vida psíquica. Dentro de seu próprio ângulo de visão e de responsabilidade crítica, ela investiga como as atividades essenciais à vida e ao trabalho humano – a comunicação, o amor e a fruição – manifesta-se e são revistas pela religiosidade. (Vergote, 1988). Por sua natureza, conseqüentemente, a psicologia da religião não é *Ancilla*, uma serviçal da religião.

Tal afirmação soa agora como muito firme e, certamente, não deve desmentida. Indicamos anteriormente, entretanto, que em muitas formas aparentemente críticas da psicologia da religião o que há na verdade é uma tendência para proteger a religião reconhecida como verdadeira. De uma maneira muito diferente daquela – um pouco óbvia – que abordou a primeira filha, o aspecto “*ancilla*” não está ausente na segunda filha e seria tão interessante quanto relevante traçar o caminho que este aspecto desempenha nas outras filhas.

O trabalho da história da ciência - de maneira distinta daquela que os positivistas lógicos tinham em mente - é necessário para a reflexão da psicologia da religião e a problemática dos seus alicerces, fazendo-nos evocar tais perguntas para estimular a recontextualização da pesquisa. Assim como uma psicologia da religião como tal deve se esforçar para desenvolver a introspecção na especificidade da vida religiosa, também a pesquisa da história da ciência deve manter um olhar sobre os pressupostos - frequentemente implícitos - e nas determinações das escolhas relativas a esta especificidade. O contextualismo e o construtivismo que nos últimos anos foram tão vantajosamente introduzidos na historiografia da psicologia<sup>8</sup> devem ser expandidos e radicalizados para a psicologia da religião. A pesquisa básica não deve se ocupar somente de aspectos sociais e circunstâncias técnico-econômicas, mas envolver também contextos pessoais e ideológicos em suas reflexões. Em todo caso, a psicologia da religião é uma província muito pequena da psicologia para conduzir sua historiografia em pleno acordo com, por exemplo, o excelente estudo de Danziger “Construindo o Sujeito?”. Será necessário desenvolver um *modus operandi* que se combine suas dimensões. Se desejarmos compreender porque nos Países Baixos a psicologia

---

<sup>8</sup> Cf. Bem (1985, 1990), Ash & Woodward (1987), Danziger (1990) e as discussões regularmente conduzidas em *Psychologie en Maatschappij* e nos círculos de *Cheiron, Sociedade Européia para a História do Comportamento e das Ciências Sociais*.

da religião não poderia criar raízes na Universidade Livre (não obstante a elevada atenção que angariou nesta universidade privada) vemos que isto parece ter a ver com fatores sociais – dificilmente com condições econômicas – mas sobretudo com o que, por uma questão de conveniência, nós chamamos de maneira simples, mas não pejorativamente, de seu clima ideológico, que inclui pressupostos não somente relativos à psicologia mas que também dizem respeito à religião e à religiosidade.

A reflexão crítica como a que foi desenvolvida na psicologia – certamente desde os anos sessenta – ainda nos deixa com a pergunta a respeito do papel de *Ancilla* da psicologia da religião em todas as suas formas, incluindo o profissional mais afastado da área. Quem é atendido pela psicologia da religião? Quais os interesses que estão em questão? Quais valores são manifestos no que se oferece como resultado de sua pesquisa? Por que as pessoas destinam seu tempo, seu dinheiro e seus interesses para isso? Quem ou o quê determinou suas prioridades no ensino e na pesquisa? Quais os temas que foram definidos e por qual motivo? Em resumo: a quem ela beneficia e por quê? Todas estas perguntas precisam ser respondidas se vamos determinar o que é a psicologia da religião, uma vez que ela não consiste somente em suas teorias e possui pressupostos que vão além do meramente filosófico e teológico.

Deixe-me dizer aqui algo sobre o contexto pessoal em que todo trabalho feito na psicologia da religião pode estar e, em minha opinião, necessita ser moldado. Na identificação de todos aqueles para quem a psicologia da religião se debruça ou foi a *Ancilla*, nós podemos desenvolver um frutífero uso heurístico do modelo relacional descrito por Van Strien (1993b) para a historiografia da psicologia em geral, desde que a expandamos com a noção, importante para toda a psicologia da religião, de ela é igualmente a *ancilla* dos próprios psicólogos da religião. Dessa maneira, especialmente desde Foucault, nós começamos a descobrir que o conhecimento (científico) é não somente uma questão de saber mas também (um expoente) de poder, pois algumas partes da psicologia chamam a atenção para o fato de que o conhecimento pode igualmente ser desconstruído como a reprodução da dinâmica de uma história de vida.<sup>9</sup> A psicanálise demonstra que a natureza e o conteúdo do trabalho de qualquer pensador mostram definitivamente os traços dos conflitos e das configurações dinâmicas que pertencem à estrutura da sua personalidade.

---

<sup>9</sup> Esta introspecção foi operativa na formação de teoria feminista por algum tempo (Cf. Riger, 1992), como um exemplo que funcione na psicologia da religião, Cf. Goldenberg (1990).

A vontade (enfim!) de começar a considerar a afirmação anterior pode ser um impulso significativo para uma psicologia da ciência<sup>10</sup> que ainda permanece evoluindo de forma relutante, e pode ampliar a historiografia da psicologia do viés sociopsicológico com orientação individual (cf. Graumann, 1994; Van Strien, 1991) e que é quase inexistente.

Se me permite uma breve digressão, gostaria de comentar que a resistência dos filósofos do conhecimento, em princípio aqueles com uma disposição normativa, ao que eles equivocadamente desconsideram, chamando de psicologismo, guarda uma forte semelhança à acusação que foi dirigida, no passado, mas que ainda vive conosco, à psicologia da religião. Ao desejarem abandonar o conceito de Popper da estrita separação entre um “contexto da descoberta” e um “contexto da justificação” e reconhecerem que no estabelecimento da verdade e da validade, com exceção da lógica, fatores subjetivos básica e necessariamente desempenham um papel, lhes parece equivalente à blasfêmia. Seria interessante tomar um olhar mais atento neste pseudo-sacralização da ciência e considerar a extensão a que este último fala sobre a posição da religião em nossa sociedade.

É presumivelmente o temor de uma suposta recaída na assim chamada “abordagem dos grandes homens” que faz dos historiadores da psicologia tímidos a tudo que se assemelhe à psichistória (tal fenômeno, analogamente, ainda que de uma maneira mais geral, ocorre também nas ciências históricas; cf. Röckelein, 1993). Os ganhos metodológicos permanentes e necessários fornecidos pela contribuição da sociologia do conhecimento e da historiografia social geralmente não são descartados, entretanto, ao se considerar que todo o conhecimento (e, conseqüentemente, também o conhecimento apresentado de maneira científica formalizada) permanece uma criação humana. Certamente, se graças à reflexão hermenêutica, nós (não por meio de reação) perdermos de vista a percepção crítica de que os seres humanos são o produto e não os produtores de cultura, não haverá o risco de redução psicológica no estudo da religião em na história da psicologia.

Quando anunciei momentos atrás que deveríamos explorar o quanto a psicologia da religião avançou e quanto ela é a *Ancilla* dos próprios psicólogos da religião, tive em mente um enfoque diferente e talvez maior do que uma saudação ao viés psichistórico na historiografia. Isto, como eu indiquei, teria que ser definitivamente combinado com uma análise crítica dos pressupostos com os quais os psicólogos da religião se entretêm no que diz respeito aos seus objetos de estudo. Através deste processo, se tornará evidente que muito do

---

<sup>10</sup> Cf. a recente edição temática de *Psychologie en Maatschappij*, 1992, 16 (4), 347-425.

que foi incorporado à história como sendo a formação da teoria da psicologia da religião está marcado por um esforço individual para obter destaque intelectual e posição pessoal em relação ao que se pode e ao que se deve acreditar.

Podemos supor que os psicólogos da religião, como precursores de sua geração e/ou membros das bases de suas comunidades religiosas, detectaram antecipadamente e, às vezes, analogamente capturaram o confronto de sua própria religião com – bem como a necessária aculturação do processo – os novos costumes. Ansiosamente, em seu modo não-dogmático e raramente de modo anti-dogmático, procuraram por uma articulação contemporânea da fé, que fosse em primeiro lugar capaz não só de satisfazê-los mas à sua comunidade religiosa também já que, apesar de tudo, aquela os habita mais do que eles a habitam. Estes psicólogos, notem bem, que receberam inicialmente um treinamento teológico dedicam-se ao estudo da religião porque, a partir de seu próprio envolvimento, estão à procura de uma compreensão profunda e em uma relação pessoal com esse fenômeno. É claro que por um lado, isto não é nada grandioso: por que deve uma pessoa estudar um assunto se não está profundamente interessado nele? Mas para muitas pessoas que ainda compreendem a ciência de acordo com os ideais da modernidade e pensam que a subjetividade não desempenha um papel, isto é repreensível.

Como a terceira filha que descrevemos anteriormente, eles acreditam que, metodologicamente, não deve fazer nenhuma diferença se o psicólogo estuda jogadores de futebol, vendedores de queijo ou crentes. O psicólogo como *psicólogo*, como somos triunfantemente chamados, não tem nenhum julgamento próprio do – digamos assim – gosto dos diferentes tipos do queijo que está sendo vendido. Ou, registra somente se compram ou não e quantas pessoas o fazem e eventualmente consomem. Mais uma vez: é realmente verdadeiro e os ganhos de tais felizes descobertas não devem ser perdidos. Ao mesmo tempo isso também é ingênuo, pois o psicólogo como o psicólogo não existe empiricamente: é uma invenção de assinatura modernista. O psicólogo permanece sempre um ser humano de carne e osso, o ponto no qual a cultura e a história de vida de um indivíduo se cruzam. Dessa maneira, seu estudo da religião permanece codeterminado por sua subjetividade.

Mesmo quando opta por, metodologicamente, dar primazia à voz do objetivo ou, em todo caso, ao destacado homem de ciência, o coro de fundo de muitas outras vozes encarnadas continua a dar forma aos matizes como um todo. O pesquisador que ignora ou nega sua própria subjetividade se assemelha a um ouvinte em uma sala de concerto que não se importa com que está sendo tocado e como está sendo tocado no palco: escuta com um grau

apropriado de atenção ou de polidez, mas quando retorna ao lar sua mente já está centrada sobre outros assuntos e não pode mais submeter um relatório com todo o interesse. Tal forma da psicologia da religião produz, junto com todas as boas coisas, uma multiplicidade de fatos e factóides sem uma percepção profunda, uma introspecção ou coerência, e são substituídos tão rapidamente à medida em que são esquecidos. Tal psicologia foi asperamente julgada no conhecido artigo de Gergen, de 1973, e, em uma historiografia que visa a determinação da identidade, certamente não precisamos estudá-la em profundidade. As aproximações que são registradas ainda são aquelas que tiveram realmente algo substantivo para dizer, ainda que, às vezes, sejam unilaterais. Idealmente, o psicólogo da religião aprende a não esquecer sua própria subjetividade mas a empregá-la de tal maneira que sirva para tornar mais claro o que estuda e não para ocultá-lo.<sup>11</sup> Se uma resenhista apresenta uma exposição de sentimentos pessoais ou de julgamentos de valor, não conhece o seu ofício. Mas, se a fim de fazer justiça ao desempenho, traz o conhecimento e o entusiasmo, ninguém manterá a inevitável coloração subjetiva contra ela, embora isto não signifique de todo que os leitores endossarão cada opinião sua. A psicologia da religião – agora que a modernidade parece estar “mal das pernas” segundo alguns – deve aprender de maneira ainda mais rigorosa do que no passado a abandonar os últimos resquícios do positivismo e a ver a subjetividade não como um mal inegável mas como parte da estrada real do conhecimento, que não precisa ser imediatamente decorada com etiquetas morais. Com respeito a isto, vale a pena chamar a atenção para as continuadas discussões epistemológicas na psicanálise recente sobre o tema da “contratransferência.” Colocando em termos muito simplificados, o que vem à tona é que cada vez mais se está reconhecendo que aceder à subjetividade da pessoa que está sendo investigada não é nada além do que uma outra maneira do ver a subjetividade do próprio pesquisador (cf., por exemplo, Hirsch & Aron, 1991).<sup>12</sup> Também na historiografia da psicologia da religião, conseqüentemente, não se deve negligenciar a relação subjetiva do psicólogo relativa à religião.

Contrariamente ao que aconteceu no caso de *Scientia* - aquela filha que se apresentou como “a pesquisadora verdadeiramente científica” - as revisões subjetivo-coloridas da quarta

---

<sup>11</sup> Com frequência crescente, em outros lugares também, indico que a pesquisa psicológica precisa ir além do seu alheamento, a fim de encontrar algo significativo; não deve se separar assuntos de sua realidade diária mas empregar as técnicas amigáveis e a experiência (Cf. Voestermans, 1992).

<sup>12</sup> Mantenha os diletantes afastados: aprendendo a cultivar e a lidar com “flutuação de atenção” é trabalhoso e raramente bem sucedido, e exige muito treinamento e autoconhecimento. Em vários aspectos é mais fácil, por meio apenas da cognição, passar um exame médico; é o que se diz na psicologia.

filha foram frequentemente preservadas. Embora de vez em quando fossem um pouco pessoais e, provavelmente, unilaterais, ela deu descrições muito impressionantes de determinadas partes do concerto, em algumas vezes de tal maneira que em apresentações posteriores, a orquestra chegou mesmo a contar com elas. As observações sobre a religião como neurose (Freud, 1907), por exemplo, ainda não foram esquecidas, em contraste com exames da avaliação tais como *A psicologia social da religião* (Argyle & Beit-Hallahmi, 1975). Podem até ter sido feitas a partir de uma perspectiva unilateral, mas partiram de uma participação subjetiva que, longe de querer ser religiosa, foi um incansável compromisso crítico durante toda uma vida com figuras religiosas, ideias e comportamentos.<sup>13</sup> O *Zeitschrift für Religionspsychologie* que ao mesmo tempo era publicado pelo Internationale Religionspsychologische Gesellschaft, teve como divisa na página de título da primeira edição: *Deum et animam scire cupio* (“eu desejo conhecer a Deus e a alma”).

Seria um erro histórico, naturalmente, recitar a psicologia Aristotélica, Agostiniana, e qualquer outro que seja, como os precursores diretos da psicologia de hoje. Ainda com esta divisa o editor, Karl Beth, parece ter percebido sensivelmente o fato de que os psicólogos da religião, pela via da religiosidade humana, estavam desempenhando definitivamente - de forma óbvia e simultânea - uma missão de busca para a percepção profunda do desvelamento específico da realidade oferecido pela religião. Compartilham do *desideratum* inicial de Agostinho e de tantos outros pensadores espirituais e/ou teológicos anteriores, como aqueles iniciais, a psicologia da religião como *quaerens intellectum* (“buscando compreensão”), uma expressão de *fides* (fé). Assim como pensadores anteriores quase sempre pensavam que baseados em sua reflexão sobre o *fides quae* deveriam, definitivamente, ter que dizer algo sobre o *qua* do *fides*, assim que muitos psicólogos da religião tentam similarmente descobrir algo sobre os *quae* do *fides* por uma análise do *fides qua*.

Presente na psicologia da religião, mesmo como sua distinta irmã *Scientia*, onde ela tenta se conduzir tão academicamente quanto possível, há o potencial genético de *Ancilla*, enquanto ela pertence ao mesmo tipo de sangue de *Critica*. Às vezes, a pensadores totalmente diferentes como Buber, Levinas, ou mesmo Derrida (1987) - ela ameaça perder de vista o limite entre a exposição acadêmica e uma real ressurreição do *interior*. Para si mesma e os outros, ela está procurando uma fé genuína, purificada, que possa suportar a crítica da ciência e da cultura, em um processo que ocasionalmente corre o risco de falar somente sobre figuras

---

<sup>13</sup> Isto foi descrito, entretanto, infinita e especificamente no caso de Freud, o “desmascarador” (Ricoeur) por excelência. Eu mencionarei somente uma publicação recente: Rice (1990), especialmente por opor tão ordenadamente a tese central do trabalho mais conhecido de Gay (1987).

etéreas e de esquecer que muitas das formas realmente encontrados na religião e na religiosidade são razoavelmente monstruosas na natureza.<sup>14</sup>

Para fazer apenas mais uma alusão às semelhanças da família: neste momento mesmo a teologia e a psicologia provam ser intimamente relacionadas. São ambas, ainda que de maneiras muito diferentes, formas do *fides quaerens intellectum*. Seria útil investigar em que extensão os psicólogos da religião foram os líderes espirituais de suas respectivas comunidades. Como suas publicações foram recebidas? Contribuíram de fato para o pensamento contemporâneo e o conduziram para a religião ou são muito mais uma reflexão de um deslocamento do assunto, como parece ter sido o caso em tantas áreas da cultura do século XX?

Para mencionar alguns exemplos dos Países Baixos<sup>15</sup> o trabalho de Fortmann não foi tão extensamente lido porque, em nome da parte católica da população holandesa, ele estava em busca de uma postura religiosa que poderia repelir o teste crítico da psicologia? Não foi a própria busca liberal de Faber para a espiritualidade perceptível como um movimento pendular para a psicologia da religião? De um lado, as estradas estratégicas que Vergote construiu para o lugar onde teologia, filosofia e psicologia tipicamente se reúnem em sua pátria flamenca? Tivesse ele vivido nos Países Baixos, não construiria mais pontes e na Suíça, mais túneis? Em resumo, poderia o trabalho de algum pensador e implicitamente do psicólogo da religião nunca ser compreendido no isolamento dos elementos sóciohistóricos e autobiográfico-espirituais? Isso seria mesmo desejável? Com exceção daqueles elementos, essa compreensão não seria largamente mítica?

---

<sup>14</sup> Para esta conexão, cf. a discussão crítica (e por vezes incorreta) de Smith & Handelman em L. Balter (1993).

<sup>15</sup> Para alguma informação sobre Psicologia da Religião na Holanda, cf. Belzen (1994) e, especialmente, (2007).

## Referências Bibliográficas

- Allport, G.W. Religion and prejudice. In: G.W. Allport. *Personality and social encounter* (pp. 257-267). Boston: Beacon Press, 1960.
- Allport, G.W. Prejudice: is it societal or personal? *Journal of Social Issues*, 18, 120-174, 1962.
- Argyle, M. & B. Beit-Hallahmi. *The social psychology of religion*. London: Routledge & Kegan Paul, 1975.
- Ash, M.G. & W.R. Woodward (Eds.) *Psychology in twentieth-century thought and society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Balter, L. [Review J.H. Smith & S.A. Handelman. *Psychoanalysis and religion*.]. *The Psychoanalytic Quarterly*, 62(3), 481-486, 1993.
- Baumgartner, I. (Ed.) *Handbuch der Pastoralpsychologie*. Regensburg: Pustet, 1990.
- Beit-Hallahmi, B. Between religious psychology and the psychology of religion. In: M. Finn & J. Gardner (Eds.). *Object relations theory and religion: clinical applications*. Westport, Connecticut/London: Praeger, 1992.
- Beit-Hallahmi, B. Three ideological traditions and the psychology of religion. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 3 (2), 95-96, 1993.
- Belzen, J.A. Between feast and famine. A sketch of the development of the psychology of religion in the Netherlands. *International Journal for the Psychology of Religion*, 1994, 4, 181-198, 1994.
- Belzen, J.A. *Psychologie en het raadsel der religie. Beschouwingen bij een eeuw godsdienstpsychologie in Nederland*. Amsterdam: Boom, 2007.
- Bem, S. (1985). *Het bewustzijn te lijf: een geschiedenis van de psychologie in samenhang met culturele en maatschappelijke ontwikkelingen van 1600 tot het begin van de 20e eeuw*. Meppel: Boom, 1985.
- Bem, S. Contextuele geschiedschrijving. In: P.J. van Strien & J.F.H. van Rappard (Eds.). *Grondvragen van de psychologie: een handboek theorie en grondslagen*. Assen: Van Gorcum, 1990.
- Berg, J.H. van den. *Psychologie en geloof: een kroniek en een standpunt*. Nijkerk: Callenbach, 1958.
- Blattner, J., B. Gareis & A. Plewa (Eds.) *Handbuch der Psychologie für die Seelsorge* (Band 1: Psychologische Grundlagen). Düsseldorf: Patmos, 1992a.

- Blattner, J., B. Gareis & A. Plewa (Eds.) *Handbuch der Psychologie für die Seelsorge* (Band 2: Angewandte Psychologie). Düsseldorf: Patmos, 1992b.
- Brown, L.B. *The psychology of religious belief*. London/Orlando: Academic Press, 1987.
- Brown, L.B. *The psychology of religion: an introduction*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1988.
- Browning, D.S. *Religious thought and the modern psychologies*. Philadelphia: Fortress, 1987.
- Burton, L.A. (Ed.) *Religion and the family: when God helps*. New York: Haworth Pastoral Press, 1992.
- Crapps, R.W. *An introduction to the psychology of religion*. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1986.
- Danziger, K. *Constructing the subject: historical origins of psychological research*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Derrida, J. Chora. In: *Poikilia: études offertes à Jean-Pierre Vernant*. Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1987.
- Freud, S. Zwangshandlungen und Religionsübungen. In: *Gesammelte Werke: chronologisch geordnet. Band VII: Werke aus den Jahren 1906-1909* (pp. 129-139) (Eds. A. Freud et al.). London: Imago, 1941, 1907.
- Freud, S. (1913). *Totem und Tabu: einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker* (*Gesammelte Werke: chronologisch geordnet. Band IX.*) (Eds. A. Freud et al.). London: Imago, 1940.
- Freud, S. (1927). Die Zukunft einer Illusion. In: *Gesammelte Werke: chronologisch geordnet. Band XIV: Werke aus den Jahren 1925-1931* (pp. 325-380) (Eds. A. Freud et al.). London: Imago, 1948.
- Freud, S. & O. Pfister. *Briefe 1909-1939* (Eds. E.L. Freud & H. Meng). Frankfurt am Main: Fischer, 1963.
- Gay, P. *A godless Jew: Freud, atheism and the making of psychoanalysis*. New Haven/London: Yale University Press, 1987.
- Gergen, K.J. (1973). Social psychology as history. *Journal of Personality and Social Psychology*, 26 (2), 309-320, 1973.
- Goldenberg, N.R. *Returning words to flesh: feminism, psychoanalysis, and the resurrection of the body*. Boston: Beacon.
- Gorsuch, R. L. Psychology of religion. *Annual Review of Psychology*, 39, 201-221, 1988.

- Graumann, C.F. Die Forschergruppe: zum Verhältnis von Sozialpsychologie und Wissenschaftsforschung. In: W.M. Sprondel (Ed.). *Die Objektivität der Ordnungen* (pp. 381-403). Frankfurt: Suhrkamp, 1994.
- Grom, B. *Religionspsychologie*. München: Kösel, 1992.
- Hall, G.S. *Adolescence: its psychology and its relations to physiology, anthropology, sociology, sex, crime, religion, and education* (2 vols.). New York: Appleton, 1904.
- Hirsch, I. & L. Aron. Participant-observation, perceptivism, and countertransference. In: H.B. Siegel, L. Barbanel, I. Hirsch, J. Lasky, H. Silverman & S. Warshaw (Eds.). *Psychoanalytic reflections on current issues* (pp. 78-95). New York: New York University Press, 1991.
- James, W. (1902). *The varieties of religious experience. A study in human nature*. Hammondsworth: Penguin, 1982.
- Jones, S.L. A constructive relationship for religion with the science and profession of psychology: perhaps the boldest model yet. *American Psychologist*, 49 (3), 184-199, 1994.
- Kierkegaard, S. The concept of anxiety: a simple psychologically orienting deliberation on the dogmatic issue of hereditary sin. In: *Kierkegaard's writing, vol. VIII* (edited and translated with Introduction and notes by Reidar Thomte in collaboration with Albert B. Anderson) Princeton: Princeton University Press, 1980.
- London, P. *The modes and morals of psychotherapy*. Washington, DC: Hemisphere.
- Meadow, M.J. & R.D. Kahoe (1984). *Psychology of religion: religion in individual lives*. New York: Harper & Row, 1986-2.
- Meulen, R.H.J. ter. *Ziel en zaligheid: de receptie van de psychologie en van de psychoanalyse onder de katholieken in Nederland, 1900-1965*. Nijmegen: Katholiek Studiecentrum, 1988.
- Miller, W.R. & K.A. Jackson (1985). *Practical psychology for pastors*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1985.
- Pfister, O. (1928). Die Illusion einer Zukunft. In: E. Nase & J. Scharfenberg (Eds.). *Psychoanalyse und Religion*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.
- Pruyser, P.W. *Religion in psychodynamic perspective*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Rebell, W. *Psychologisches Grundwissen für Theologen: ein Handbuch*. München: Kaiser, 1988.

- Rice, E. *Freud and Moses: the long journey home*. Albany, NY: State University of New York Press, 1990.
- Riger, S. Epistemological debates, feminist voices: science, social values, and the study of women. *American Psychologist*, 47 (6), 730-740, 1992.
- Röckelein, H. (Ed.) *Biographie als Geschichte*. Tübingen: Diskord, 1993.
- Schumaker, J.F. (Ed.) *Religion and mental health*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Shotter, J. 'Getting in touch': the meta-methodology of a postmodern science of mental life. In: S. Kvale (Ed.). *Psychology and postmodernism* (pp. 58-73). London: Sage, 1992.
- Shotter, J. *Conversational realities: constructing life through language*. London: Sage, 1993.
- Spilka, B. et al. *The psychology of religion: an empirical approach*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1985.
- Stäuble, I. Historische Psychologie und kritische Sozialwissenschaft. In: M. Sonntag (Ed.). *Von der Machbarkeit des Psychischen*. Pfaffenweiler: Centaurus, 1990.
- Stern, W. Zur Religionspsychologie des Jugendlichen. *Zeitschrift für Pädagogische Psychologie, experimentelle Pädagogik und jugendkundliche Forschung*, 29, 584-585, 1928.
- Stern, W. Religiosität als "absolute Introzeption". *Zeitschrift für Religionspsychologie (Beiträge zur religiösen Seelenforschung und Seelenführung)*, 4, 57-60, 1931.
- Strien, P.J. van. Zu einer Psychologie der Wissenschaftsentwicklung. In: H.E. Lück & R. Miller (Eds.). *Theorien und Methoden psychologiegeschichtlicher Forschung* (pp. 54-65). Göttingen: Hogrefe, 1991.
- Strien, P.J. van. *Nederlandse psychologen en hun publik: een contextuele geschiedenis*. Assen: Van Gorcum, 1993<sup>a</sup>.
- Strien, P.J. van. The historical practice of theory construction. *Annals of Theoretical Psychology*, 8, 149-227, 1993<sup>b</sup>.
- Vergote, A. *Religie, geloof en ongelooft: psychologische studie*. Antwerpen/ Amsterdam: De Nederlandse Boekhandel, 1984.
- Vergote, A. *Guilt and desire: religious attitudes and their pathological derivatives*. Yale: Yale University Press, 1988.
- Vitz, P.C. *Psychology as religion. The cult of self-worship*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Voestermans, P.P.L.A. (1992). Cultuurpsychologie: van cultuur in de psychologie naar psychologie in 'cultuur'. *Nederlands Tijdschrift voor de Psychologie*, 47, 151-162, 1994.

- Wapnick, K. Forgiveness: a spiritual psychotherapy. In: E.M. Stern (Ed.). *Psychotherapy and the religiously committed patient*. New York: Haworth, 1985.
- Weber, M. (1904). Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr, 1988-7.
- Wenegrat, B. *The divine archetype: the sociobiology and psychology of religion*. Lexington, Mass.: Lexington Books, 1990.
- Wicks, R.J., R.D. Parsons & D. Capps (Eds.) *Clinical handbook of pastoral counseling, volume I*. Mahwah, NJ: Paulist (expanded edition), 1993.
- Wit, H.F. de. *Contemplatieve psychologie*. Kampen: Kok. (English translation: *Contemplative psychology*. Pittsburgh, Pa.: Duquesne University, 1991), 1987.
- Wit, H.F. de. *De verborgen bloei: over de psychologische achtergronden van spiritualiteit*. Kampen: Kok, 1993.
- Wittgenstein, L. *Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1960.
- Wulff, D.M. *Psychology of religion: classic and contemporary views* (2<sup>nd</sup> edition). New York: John Wiley & Sons, 1997.