
Percepções de estudantes de psicologia acerca das experiências religiosas: uma reflexão sobre a formação profissional

| **André Bomfim Dias**
UFBA

| **Luís Augusto Vasconcelos da Silva**
UFBA

| **Marcus Welby-Borges**
UFBA

| **Wellington Zangari**
USP

RESUMO

Objetivo: O presente artigo visa identificar linguagens utilizadas por estudantes de Psicologia ao se referirem a experiências religiosas e verificar a presença (ou não) de ideias relacionadas à patologização das mesmas com a finalidade de produzir uma reflexão sobre a formação profissional. **Método:** Um questionário estruturado sobre religiosidade na prática clínica foi aplicado em trinta estudantes da Universidade Federal da Bahia. As respostas de duas questões abertas foram selecionadas para este estudo e submetidas à análise de conteúdo temática. **Resultados:** Observou-se que o olhar dos discentes para as experiências religiosas envolveu conhecimentos científicos, religiosos, elementos subjetivos e estéticos. Além disso, foi possível perceber que a formação do psicólogo é um processo que se realiza em um espaço de encontro entre linguagens e formas de conhecimento. Não foi identificada uma aprendizagem uniforme quanto as relações entre experiências religiosas e adoecimento mental. A patologização e a “normalização” dessas vivências entre pessoas não religiosas destacaram-se como temas a serem debatidos na graduação. **Conclusão:** A alusão a crenças religiosas pessoais na avaliação das experiências e a identificação de ideias patologizantes reiteram a recomendação do Conselho Federal de Psicologia de manter o diálogo sobre a temática.

Palavras-chave: Formação dos Profissionais de Saúde, Educação Superior, Diagnóstico Diferencial, Experiências Religiosas, Psicopatologia.

■ INTRODUÇÃO

O Conselho Nacional de Educação publicou, em 2004, novas Diretrizes Curriculares para os cursos de Psicologia. No entanto, este documento tem sofrido críticas da comunidade científica. De acordo com Ferreira Neto (2010), as Novas Diretrizes orientam os currículos a se organizarem de modo a atender às demandas do mercado, sustentando o ideal de um profissional flexível a suas modulações. Conforme Senne (2012), o que se operou foi uma subordinação acadêmica ao mercado de trabalho sob a forma de reestruturação curricular.

A lógica de mercado, segundo Gomes (2017), requer especialistas que realizem análises deslocadas das realidades políticas, históricas e culturais, e as Novas Diretrizes parecem ter reduzido a clínica a uma ação técnica e instrumental, negligenciando sua dimensão ético-política, afirma Ferreira Neto (2010). Vale salientar que a ideia de uma instrumentalidade técnica neutra está a serviço de um sistema econômico e social extremamente excludente (SEVERO; DIMENSTEIN, 2009). Diante disto, torna-se pertinente interrogar se os cursos de Psicologia das universidades brasileiras têm formado profissionais sensíveis às questões culturais.

O Conselho Regional de Psicologia de São Paulo, reconhecendo que as religiões são sistemas complexos presentes em todas as culturas, sugere que aspectos das experiências religiosas sejam estudados ao longo da formação para evitar o preconceito contra manifestações culturalmente reguladas (CRP-SP, 2016). De modo semelhante, a Associação Mundial de Psiquiatria recomenda que a análise das relações entre religião, espiritualidade e diagnóstico de transtornos mentais seja parte da formação profissional (MOREIRA-ALMEIDA *et al.*, 2016).

Contudo, estudos apontam que as relações entre Psicologia, Religião e Espiritualidade são pouco debatidas em nossas universidades (ESTEVES, 2009; COSTA; NOGUEIRA; FREIRE, 2010; FREITAS, 2014; ASSIS; MEDEIRO, 2017; SERRA, 2021). Some-se a isso o fato de que teorias e sistemas psicológicos, ao longo dos anos, descreveram experiências religiosas como sintomas de regressão do eu, histeria, episódio psicótico ou mesmo psicose borderline (VIETEN *et al.*, 2013). Torna-se assim relevante investigar se ideias relacionadas à patologização destas experiências ainda circulam no ambiente acadêmico.

Considerando, desse modo, que a reforma curricular desprivilegia o eixo ético-político da formação, que o tópico Psicologia, Religião e Espiritualidade é raramente abordado e que ideias vinculadas à patologização destas experiências podem persistir nas instituições de ensino superior, o presente artigo objetiva analisar percepções de estudantes de Psicologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA) acerca das experiências religiosas para refletir sobre a formação profissional.

■ MÉTODO

Esta é uma pesquisa exploratória, descritiva, de abordagem qualitativa. Sua amostra é composta por 30 estudantes do Instituto de Psicologia da UFBA. Os critérios de inclusão foram: ser maior de 18 anos e já ter cursado o componente curricular obrigatório IPSC24 – Psicopatologia. Cada participante (P) recebeu um número (P1 a P30) para preservar o anonimato e o sigilo.

Para a coleta de dados, foram utilizadas questões sociodemográficas e um questionário estruturado construído a partir da leitura de textos históricos e científicos sobre a temática. O questionário foi submetido à validação semântica por meio da avaliação de pesquisadores vinculados a quatro universidades brasileiras. Ele possui 28 questões e integra uma pesquisa maior, um projeto guarda-chuva que investiga a percepção dos estudantes com relação à aprendizagem recebida para a avaliação clínica de experiências religiosas. Para a produção deste artigo, foram selecionadas e analisadas as respostas das seguintes questões: 1) “Experiências religiosas afetam as pessoas que as vivenciam? Comente.”; 2) “Comente a seguinte situação: o que pode estar acontecendo com pessoas que não são religiosas e apresentam experiências religiosas (ex.: contato íntimo com Deus ou outra força espiritual, transe, contato com espíritos, sentir-se fora do corpo etc.)?”.

Os dados obtidos – em sua maioria respostas curtas – foram submetidos à análise de conteúdo temática conforme proposta por Bardin (2011). Este processo envolve a identificação de núcleos de sentido que compõem uma comunicação, cuja presença ou frequência signifiquem alguma coisa para o objetivo analítico visado. Ele possui três etapas: pré-análise, exploração do material e tratamento dos resultados com inferência e interpretação. São inicialmente realizadas leituras flutuantes sem destaque ou marcação. Depois são feitas novas leituras em que palavras-chave são destacadas e são atribuídos nomes aos temas que as descrevem. Os temas são então revisados, condensados e consolidados em categorias. Na etapa final, são realizadas inferências e interpretações baseadas nos objetivos e na revisão prévia de literatura. Ressalta-se que, em virtude do ineditismo e da originalidade desta pesquisa, a revisão de literatura envolveu um número reduzido de estudos.

O presente estudo foi autorizado pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Escola de Enfermagem da UFBA conforme parecer nº. 3.951.919 emitido em 3 de abril de 2020. Após a aprovação, foi realizada uma aplicação-piloto online (por meio do aplicativo Formulários Google). Um *flyer* foi utilizado para o recrutamento de voluntários/as. Constatou-se que os/as participantes levaram 20 minutos em média para responder ao questionário e não foram relatadas dificuldades na compreensão das questões.

Posteriormente foram encaminhados e-mails para os/as professores/as do curso, solicitando que encaminhassem o link do questionário para os/as alunos/as matriculados/as.

Procedeu-se à coleta de dados entre 08/05/2020 e 04/06/2020, apenas na modalidade online, em virtude das recomendações relacionadas à pandemia da COVID-19. Foi registrada ciência e anuência de todos/as os/as participantes por meio de Termo de Consentimento Livre e Esclarecido em versão online. Todos os procedimentos obedeceram às diretrizes e normas nacionais regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos.

■ RESULTADOS E DISCUSSÃO

Participaram desta pesquisa dezenove mulheres e onze homens. A média de idade foi 25 anos. Quatorze estudantes se autodeclararam heterossexuais, dez bissexuais e seis homossexuais. Dezesesseis deles se autodeclararam de cor branca, enquanto dez afirmaram serem pardos e quatro da cor preta. Metade dos/as participantes estava no terceiro ano do curso de Psicologia. Acerca da denominação religiosa, metade deles/as se autodeclarou religiosa (oito católicos/as, dois espíritas, duas evangélicas, um cristão, um espiritualista e uma umbandista), sendo a outra metade composta por ateus/ateias ou agnósticos/as.

Os dados produzidos através da aplicação do questionário serão apresentados e discutidos em duas categorias: “Percepções descritas por meio de múltiplas linguagens” e “Início de uma religiosidade ou sintomas psicopatológicos?”. Cabe esclarecer que tais categorias foram criadas a partir dos aspectos mais contemplados nas respostas no que tange aos objetivos específicos de identificar linguagens utilizadas pelos estudantes e verificar a presença (ou não) de ideias relacionadas à patologização das experiências religiosas.

Percepções descritas por meio de múltiplas linguagens

Esta categoria descreve quatro modalidades de linguagem presentes nas respostas à questão 1 (Experiências religiosas afetam as pessoas que as vivenciam? Comente.). Entende-se que linguagens “são pontos de vista específicos sobre o mundo, formas de sua interpretação verbal, perspectivas específicas objetais, semânticas e axiológicas” (BAKHTIN, 2002, p. 98). Os quatro tipos de linguagem identificados, que por vezes se sobrepõem, foram: linguagem científica, religiosa, espiritual não religiosa e poética.

O emprego da linguagem científica foi percebido nos seguintes relatos:

As experiências religiosas afetam as pessoas que as vivenciam. Tais experiências tem potencial de mudar a estrutura de tradução e assimilação de toda realidade para algumas pessoas. (P19).

Elas podem ser usadas para reforçar um comportamento que já se manifesta. (P29).

Essas respostas são claras e precisas. Como as linguagens muitas vezes se diferenciam pelo vocabulário (BAKHTIN, 2002), iremos aqui analisá-lo. Observemos as expressões “estrutura de tradução e assimilação de toda realidade” e “reforçar um comportamento que já se manifesta”. Elas parecem ser referências às definições de processos de tradução da realidade e assimilação da Psicologia Cognitiva, bem como, de comportamento manifesto e reforço comportamental da Psicologia Comportamentalista. Como “cada palavra evoca um contexto ou contextos” (BAKHTIN, 2002, p. 100), é possível inferir que os/as participantes recorreram ao conhecimento científico na elaboração dessas respostas.

O conhecimento científico caracteriza-se por ser aproximadamente exato, factual, sistemático e verificável (LAKATOS; MARCONI, 1986 apud ARAÚJO, 2006). No entanto, ele é limitado em sua forma, pois lança um olhar empobrecido sobre a natureza, ao tomá-la como autômato (DE SOUSA SANTOS, 2018). As respostas apresentadas acima não se revestem de valor estético e não produzem encantamento. Entretanto, é necessário reconhecer que a ciência é uma ferramenta essencial para a democracia e fonte de esperança (SAGAN, 2006).

Na resposta abaixo, verificou-se o emprego da linguagem religiosa:

Sim. Quando um Orixá manda uma mensagem para o filho ou quando ocorre a incorporação do mesmo ou de outros guias espirituais, toma-se outra dimensão de vínculo e sincronia com o sagrado. Assim, toma-se consciência do que a vida na terra e em outros planos espirituais significa, elucidando nosso papel no mundo, como devemos agir e o que o destino espera de nós. (P27).

As expressões “orixá”, “planos espirituais” e “guias espirituais” remetem às religiões de matrizes africanas. Tendo em vista que esta resposta foi produzida por uma estudante que se autodeclarou umbandista, inferimos que a participante recorreu a ideias relacionadas a esta tradição religiosa específica. O conhecimento religioso se caracteriza por ser inspiracional, valorativo, infalível, organizado e não verificável (LAKATOS; MARCONI, 1986 apud ARAÚJO, 2006). Nesta modalidade de conhecimento cabe apenas ao sujeito compreender o mundo a partir da verdade revelada pelo sobrenatural, não sendo possíveis novas formulações sobre ela.

Latour (2004) afirma que, mais do que enunciar “verdades” inquestionáveis, o discurso religioso corresponde a uma fala que parte da experiência, conduzindo tanto o falante quanto o ouvinte a uma proximidade. O que está em jogo na interação entre aqueles que trocam a mensagem é uma transformação, não se trata apenas do transporte de informação, esclarece o autor.

A resposta da estudante indica a penetração do conhecimento religioso no espaço acadêmico. Além disso, cabe observar que a descrição dos benefícios da experiência

religiosa, a exemplo da revelação do sentido da vida, põe em destaque o caráter transformador da conversão.

A linguagem espiritual não religiosa pode ser constatada na resposta a seguir:

Sim. Embora eu não creia em Deus e veja com ceticismo as experiências religiosas pelas quais a maioria das pessoas diz passar, eu me considero uma pessoa religiosa, na acepção mais secular do termo. Alguns dos meus autores preferidos - por exemplo: Rilke, o poeta, e Rumi, o dançarino sufi - eram cristãos, e eu não tenho dúvida de que a obra de ambos foi altamente influenciada por experiências religiosas. Acontece que, assim como um rodopio sufi, uma dança belíssima, é uma experiência religiosa, um suposto exorcismo em uma igreja neopentecostal também o é. Na minha vida, a meditação tem papel central; não somente como prática, mas como estilo de vida. Não sinto qualquer necessidade de crer em Deus, em espíritos ou em quaisquer entidades afins, ainda que eu me sinta profundamente religioso e receptivo à vida. Eu acredito profundamente na vida. Não vejo, por exemplo, por que rezar, por que realizar alguma oferenda a uma suposta divindade, por que acreditar em espíritos que estão influenciando-me a todo momento... Em uma de suas belíssimas músicas, o trio d'Os Tincoãs, banda que surgiu em Cachoeira-BA, diz: "O meu silêncio é uma eterna oração!" Não sei se falam do mesmo silêncio que eu, mas o silêncio é minha experiência religiosa, e ela me afeta substancialmente. (P17).

Apesar de ter utilizado a expressão "pessoa religiosa" para se descrever, o estudante complementou: "na acepção mais secular do termo". Logo depois, ele seguiu descrevendo suas crenças espirituais não religiosas. A expressão "pessoa espiritual, porém não religiosa" parece mais adequada para representar suas ideias. O termo espiritual designa aqui a busca "daquilo que confere sentido à existência", entendimento proposto pelo Conselho Federal de Psicologia (CFP, 2013, p. 2).

O discurso espiritual não religioso emergiu, nas últimas décadas, do movimento anticlerical, antidogmático, anti-institucional e antihierárquico, do pluralismo cultural e do individualismo levado às últimas consequências (SIQUEIRA, 2008). Ele se sustenta na valorização da espiritualidade. No relato acima é possível percebê-la ao lado de uma oposição a algumas ideias religiosas, quando reafirma a crença na vida ou vincula o silêncio à sua experiência transcendente.

Segundo Siqueira (2008), a contínua exploração de um sentido para o viver é um elemento central do discurso espiritual não religioso. No relato descrito acima, a exaltação da vida é o ponto de convergência entre religião e espiritualidade. Siqueira (2008) também observa que neste discurso é bastante comum a defesa de práticas tradicionalmente religiosas, mas sem adesão às crenças relacionadas a elas em seu contexto original. A meditação, referida pelo estudante, é um exemplo de prática espiritual secularizada. Desse modo, o relato que demonstra que é possível construir um sentido para a vida a partir de práticas

espirituais e sem estabelecer vínculos com sistemas religiosos. Além disso, o discente ao descrever sua experiência pessoal ressalta o caráter transformador da prática.

O uso da linguagem poética pôde ser observado nas respostas abaixo:

Deus “existe”, afeta; deuses também e tudo o mais. Guerras santas são feitas, vidas mudam, lutos são elaborados, enfrentamentos dos sofrimentos são facilitados ou não. (P15)

Assustam. Elevam. (P25)

[...] Em uma de suas belíssimas músicas, o trio d’Os Tingoãs, banda que surgiu em Cachoeira-BA, diz: “O meu silêncio é uma eterna oração!” Não sei se falam do mesmo silêncio que eu, mas o silêncio é minha experiência religiosa, e ela me afeta substancialmente. (P17).

O emprego de figuras de estilo e conotações se destaca nestes relatos. A linguagem poética situa-se no campo das artes, em que as afirmações são inexatas, as proposições indiretas e imprecisas (ARAÚJO, 2006).

A arte não apresenta discursos fechados e definitivos sobre a realidade, mas, antes, formula enunciados abertos às diferentes interpretações, convoca os sujeitos para com o uso da imaginação, produzirem diferentes representações daquilo que lhes é apresentado. (ARAÚJO, 2006, p. 130).

Bachelard (1988), observando o empenho dos psicólogos na descrição objetiva do humano por meio da utilização de uma linguagem precisa e estável, afirmou que neles as palavras não sonham. Segundo o autor, a poética traz outras luzes a respeito do homem que escapam à ciência, possibilitando a inclusão da imaginação e da leveza, assim ampliando o campo psicológico. As respostas supracitadas possuem valor estético, possibilitam a polissemia e abrem campo para a imaginação.

Além da existência dessas modalidades de linguagem, observou-se que, em alguns momentos, elas se revelaram imbrincadas, dialogicamente, no mesmo discurso. Este fato pode estar relacionado à imprecisão das suas fronteiras. Bakhtin (2002) utiliza a expressão hibridização para descrever a mistura de duas linguagens sociais em um enunciado. Na resposta a seguir, pode-se observar como linguagem poética e espiritual não religiosa se interpenetram:

[...] Não vejo, por exemplo, por que rezar, por que realizar alguma oferenda a uma suposta divindade, por que acreditar em espíritos que estão influenciando-me a todo momento... Em uma de suas belíssimas músicas, o trio d’Os Tingoãs, banda que surgiu em Cachoeira-BA, diz: “O meu silêncio é uma eterna oração!” Não sei se falam do mesmo silêncio que eu, mas o silêncio é minha experiência religiosa, e ela me afeta substancialmente. (P17).

Aqui o participante afirma sua espiritualidade sem a mediação de crenças religiosas: uso da linguagem espiritual não religiosa. Ao mesmo tempo, estão presentes conotações e figuras de estilo, conferindo valor estético ao relato e incluindo a imaginação – elementos característicos da linguagem poética.

A linguagem religiosa e a linguagem poética encontram-se misturadas na resposta abaixo:

Deus “existe”, afeta; deuses também e tudo o mais. Guerras santas são feitas, vidas mudam, lutos são elaborados, enfrentamentos dos sofrimentos são facilitados ou não. (P15).

Observam-se aqui referências à existência de Deus e de deuses, o que denota uma linguagem religiosa. Paralelamente, verificam-se figuras de estilo, que conferem valor estético e possibilitam a polissemia: características da linguagem poética. Pode-se, pois, perceber a complementariedade entre linguagem poética e linguagem religiosa ou espiritual não religiosa.

As respostas dos estudantes revelam uma riqueza de leituras e combinações de perspectivas sobre o mesmo objeto: as experiências religiosas. Alguns se serviram da complexidade de conceitos científicos. Houve quem projetasse um olhar encantado, provocando a imaginação do interlocutor e quem trouxesse a perspectiva de quem já passou pela experiência. Em alguns momentos, poesia, saberes religiosos e espirituais combinaram-se. Em outros, saberes espirituais se opuseram ao conhecimento religioso. Bakhtin (2002) esclarece que as linguagens se interceptam de múltiplas formas, podendo se opor mutuamente, se confrontar, se complementar ou mesmo se corresponder dialogicamente.

Pôde-se, pois constatar a presença de lógicas heterogêneas e de jogos de linguagem. De acordo com Senne (2005), a familiarização com esses dois elementos é relevante para a formação de psicólogos em uma perspectiva crítico-reflexiva. Entretanto, o Conselho Federal de Psicologia recomenda aos profissionais “cautela para que seus conhecimentos, fundamentados na laicidade da ciência, não se confundam com os conhecimentos dogmáticos da religião” (CFP, 2013, p. 2). Além disso, segundo o Código de Ética Profissional do Psicólogo (CFP, 2005), é vedado a este profissional induzir a convicções religiosas. Dessa forma, o diálogo entre Psicologia e conhecimento religioso requer prudência e envolve restrições de acordo com os documentos reguladores do exercício da profissão no Brasil.

Os resultados apresentados acima são congruentes com a proposta de universidade como ponto privilegiado de encontro de saberes (DE SOUSA SANTOS, 2018). Nesta perspectiva, as diferentes linguagens e formas de conhecimento podem ser reconhecidas, respeitadas e valorizadas em suas diferenças e convergências. Os conflitos podem ser identificados e articulações construídas.

O projeto de uma universidade democrática envolve a construção de uma comunidade de comunicação e isto implica processos de aprendizagem complementares para religiosos e

não religiosos. Segundo Habermas (2007, p. 12), é possível que secularistas aprendam que as religiões podem trazer consigo intuições racionais e que religiosos busquem “encontrar um enfoque epistêmico que seja aberto às visões de mundo”.

Mostra-se assim relevante que o debate acerca da formação do psicólogo para a avaliação de experiências religiosas considere que os discentes se servem de diferentes linguagens e formas de conhecimento para interpretá-las. Neste escopo, cabe analisar a complexidade do diálogo entre ciência e saber religioso, considerando que a universidade pode se tornar um espaço democrático de produção de pensamento crítico e reflexivo.

Início de uma religiosidade ou sintomas psicopatológicos?

A presente categoria descreve as percepções dos/as estudantes acerca das experiências religiosas de pessoas não religiosas, considerando a atribuição ou não de patologia. Para alguns/mas deles/as, há duas possibilidades: as experiências indicam adoecimento mental ou o começo de uma religiosidade. As respostas a seguir exemplificam:

Há duas hipóteses, ou essa pessoa está tendo pela primeira vez uma experiência religiosa ou ela pode ter algum transtorno mental e pensa que está tendo alguma manifestação espiritual. Precisa investigar a situação. (P22).

Pode ser o início de uma ‘religiosidade adormecida’ (manifestação de questões não trabalhadas às vezes trazidas de modo transgeracional, manifestações de demandas psíquicas que envolvam memórias familiares ou outras relações, que fazem o indivíduo ser incluso nessa forma de pensar) ou pode ser sintoma de um quadro delirante. (P20).

Reconheço que a psicopatologia compreenderia isso como delirium ou como delírio a depender do contexto, mas não se pode desconsiderar a possibilidade de que seja a primeira experiência religiosa da pessoa. (P29).

Este entendimento é compatível com os resultados de pesquisas realizadas há mais de quarenta anos, que revelam que experiências psicóticas (delírios, alucinações etc.) com conteúdo religioso ou não podem ocorrer entre pessoas sem transtornos mentais (VAN OS *et al.*, 2009; MOREIRA-ALMEIDA; CARDEÑA, 2011; NUEVO *et al.*, 2012; ALMINHANA *et al.*, 2017).

Van Os *et al.* (2009) realizaram uma meta-análise de todos os estudos de prevalência e incidência de taxas populacionais de experiências psicóticas subclínicas publicados entre 1950 e 2007 (47 artigos no total). Os resultados mostraram que, na última década, os fenômenos psicóticos (experiências não patológicas) foram bastante prevalentes na população geral e que em 75% a 90% dos casos, tais experiências não estiveram relacionadas com transtornos psicóticos. Poder-se-ia então calcular um risco de até 90% de falsos positivos, segundo Moreira-Almeida e Cardeña (2011).

O estudo realizado por Nuevo *et al.* (2010) em 52 países (256.445 sujeitos investigados) revelou uma alta prevalência (12,52% na amostra total) de fenômenos psicóticos na população geral nos 12 meses anteriores ao levantamento. Estes fenômenos não ocorreram quando o sujeito estava dormindo, sonolento ou sob a influência de substâncias psicoativas. A associação entre fenômenos psicóticos e diagnóstico de esquizofrenia verificou-se em apenas 10% dos casos.

No cenário nacional, destaca-se o estudo realizado por Alminhana *et al.* (2017). Sua amostra foi composta por 115 pessoas que apresentavam fenômenos dissociativos e psicóticos e foram identificadas como médiuns por atendentes de centros espíritas. Os resultados revelaram que 63% dos participantes apresentavam alucinações visuais, 53% alucinações auditivas, mas apenas 7% atendiam aos critérios diagnósticos para transtorno psicótico.

Esta compreensão está presente na quinta versão do Manual de Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM) da Associação Americana de Psiquiatria. O DSM-5 orienta que elementos relacionados à religião e espiritualidade sejam avaliados, pois os profissionais podem “atribuir o diagnóstico errado (p. ex., explicações espirituais pouco familiares podem ser entendidas erroneamente como psicose)” (APA, 2014, p. 759). Pôde-se, pois perceber que este entendimento foi aprendido por parte dos/as estudantes.

Outros/as participantes mencionaram apenas a possibilidade das experiências serem manifestações de religiosidade, como mostram as respostas a seguir:

A pessoa pode estar descobrindo sua religiosidade. (P6).

Acho que a manifestação da religiosidade existe e escolhe a quem se apresentar mesmo que a pessoa não tenha proximidade com essa realidade ou a rejeite. (P23).

Há aqui o entendimento de que a religiosidade não se reduz a crenças religiosas, pois ela pode se manifestar entre pessoas que não as possuem. Além disso, cabe observar que nas respostas acima não foi feita referência à possibilidade das experiências indicarem transtorno mental. Será que alguns estudantes a desconsideram?

Constatou-se também que cinco participantes descreveram as experiências apenas como alterações psicopatológicas resultantes de alterações biológicas, como ilustram as respostas abaixo:

Essa pessoa estaria apresentando sintomas da Síndrome Psicótica e suas variantes (psicose). (P16).

Alguma patologia, delírio, uso de entorpecentes, esquizofrenia. (P4).

Desregulação hormonal, lesão cerebral. (P2).

Expressão de transtornos de percepção ou juízo. (P19).

Algum indício de esquizofrenia, delírio, alucinação. (P9).

Eles/as não declararam que as experiências poderiam não indicar doença ou intoxicação. Talvez não tenha sido cogitada a possibilidade de se tratarem de vivências não patológicas.

Em resumo, o entendimento de que pessoas não religiosas podem apresentar experiências religiosas e que tais expressões humanas não são necessariamente patológicas foi identificado. Constatou-se também que estudantes podem afirmar apenas a possibilidade de patologia ou o oposto, apenas a possibilidade de manifestação de religiosidade. Essas duas posições podem induzir ao erro diagnóstico. Seguiremos reconhecendo o risco de estudantes de Psicologia excluïrem a possibilidade de experiências religiosas indicarem patologia e analisando o problema da patologização destas vivências.

A patologização é o fenômeno que transforma artificialmente uma questão não médica em um problema médico, escamoteando problemas sociais, culturais e políticos (MANIFESTO DO FÓRUM SOBRE MEDICALIZAÇÃO DA EDUCAÇÃO E DA SOCIEDADE, 2010). Assim, questões coletivas são tomadas como problemas individuais de ordem biológica.

Foucault (1975/2001) descreve como as relações políticas entre poder eclesiástico e saber médico contribuíram para a patologização das experiências religiosas nas sociedades ocidentais. Conforme o autor, a Igreja Católica, nos séculos XVII e XVIII, solicitou que a medicina interferisse de modo a conter a expansão de misticismo protestante e jansenista, sendo assim formulada uma crítica médica aos fenômenos de êxtase, profetismo e possessão (FOUCAULT, 1975). Essas experiências que, até o século XVII, se revestiam de sentido social, artístico e/ou religioso passaram a indicar loucura.

No século XIX, a Igreja Católica apelou à psiquiatria para que atribuisse caráter patológico às experiências de possessão (FOUCAULT, 2001). Isto porque este fenômeno fazia resistência à cristianização. Durante a possessão, o corpo manifestava poderes, produzia enfrentamentos. Através dele o “diabo” falava, agia, escandalizava, rompia a ordem e questionava poderes. E isto ocorria até no interior das instituições católicas. Aqui temos o corpo sede de resistência à cristianização. Por este motivo, a Igreja buscou no poder laico da medicina outro modo de gestão dos corpos para que fossem instaurados novos aparelhos de controle e tecnologias de poder. Os psiquiatras então reivindicaram a possessão para a esfera de sua competência, atribuindo-lhe doença.

Por tais razões, Foucault (2001, p. 271) considera a patologização das experiências religiosas no Ocidente um fenômeno político, associado à história de disputas entre as religiões e a “história das relações entre o corpo e os mecanismos de poder que o investem”. De modo semelhante, Almeida e Lotufo Neto (2003) afirmam que este é um fenômeno determinado por fatores históricos e políticos, inserido em uma dialética de relações de poder como estratégia de controle social.

Estudos empíricos demonstram que pessoas que se descrevem como espirituais, mas não religiosas apresentam altos índices de experiências espirituais (HOOD; CHEN, 2005). Zangari e Machado (2015) ressaltam que estas experiências, mesmo que inicialmente gerem conflito afetivo e cognitivo, podem ser compatíveis com tradições culturais, ganhando sentido e sendo bem integradas simbolicamente pelo sujeito. Desse modo, desconsiderar que pessoas não religiosas podem ser saudáveis e ter vivências religiosas não é compatível com a compreensão hegemônica na comunidade científica na atualidade.

Mostra-se assim relevante que a formação do psicólogo inclua a pauta da patologização das experiências religiosas de pessoas não religiosas, para que futuros/as profissionais não reforcem os aparelhos de vigilância e controle instituídos historicamente. Além disso, cabe inserir neste debate o risco de exclusão da hipótese patológica, que pode gerar desassistência.

■ CONCLUSÃO

A análise dos dados revelou que a formação do psicólogo é um processo que se realiza em um espaço de encontro entre linguagens (a exemplo da linguagem científica, religiosa, espiritual não religiosa e poética) e formas de conhecimento (como o científico e o religioso). Também foi possível constatar que o olhar do/a discente para as experiências religiosas pode envolver conhecimentos científicos, elementos subjetivos e estéticos. A identificação de referências a crenças religiosas e/ou espirituais em algumas respostas reforçam a necessidade de divulgação das recomendações do Conselho Federal de Psicologia de abrir perspectivas para o diálogo a respeito da temática, mantendo a clara a separação entre conhecimento científico e religioso, de modo a não realizar proselitismo.

Quanto às relações entre experiências religiosas e adoecimento mental, não foi observada uma aprendizagem uniforme entre os/as participantes. Três entendimentos foram constatados. Primeiro, que as experiências tanto podem sugerir adoecimento mental quanto eclosão de uma religiosidade. Esta compreensão abre campo para o estudo de diretrizes para um diagnóstico diferencial. Segundo, que as experiências indicam patologia, o que coloca a possibilidade de futuras condutas profissionais inadequadas, que gerem custos humanos e sociais, contribuindo para uma Psicologia que ratifica mecanismos disciplinares. E terceiro, que elas indicam início de uma religiosidade. A exclusão da hipótese patológica, neste caso, cria a possibilidade de desassistência com impactos individuais e coletivos.

O presente estudo analisou assim possíveis resultados da abordagem da temática no processo formativo, dando voz à população discente e contribuindo para a construção da democracia na universidade. Futuramente, estudos poderão se dedicar à análise dos jogos de linguagem presentes nas percepções dos/as estudantes e descrever características do recurso ao conhecimento religioso.

A patologização e a “normalização” de vivências religiosas entre pessoas não religiosas revelaram-se importantes temas a serem debatidos na graduação. Ao pautá-los, coordenadores/as e docentes dos cursos de Psicologia investirão na formação de profissionais culturalmente sensíveis, cujo compromisso social e responsabilidade histórica contribuam para a promoção da saúde coletiva.

■ REFERÊNCIAS

1. ALMEIDA, A. M; LOTUFO NETO, F. Diretrizes metodológicas para investigar estados alterados de consciência e experiências anômalas. **Rev. Psiq. Clín.**, v. 30, n. 1, p. 21-28, 2003.
2. ALMINHANA, L. O. et al. Self-directedness predicts quality of life in individuals with psychotic experiences: a 1-year follow-up study. **Psychopathology**, v. 50, n. 4, p. 239-245, 2017.
3. AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. **Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais: texto revisado (DSM-V-TR)**. 5ª Edição. Porto Alegre: Artmed, 2014.
4. ARAÚJO, C. A. A. A ciência como forma de conhecimento. **Ciências & cognição**, v. 8, p. 127-142, 2006.
5. ASSIS, C. L.; MEDEIRO, E. D. Religião e psicoterapia: um estudo a partir de psicólogos de CACOAL – RO, Brasil. **Integración Académica en Psicología**, v. 5, n. 15, p. 66-86, 2017.
6. BACHELARD, G. **A poética do devaneio**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
7. BAKHTIN, M. M. **Questões de literatura e de estética: a teoria do romance**. São Paulo: Annablume, 2002.
8. BARDIN, L. **A análise de conteúdo** (Luís Antero Reto e Augusto Pinheiro, tradução). Lisboa: Edições 70, 1977.
9. CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Código de ética profissional do psicólogo**. Brasília: Conselho Federal de Psicologia, 2005. Disponível em: <https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2012/07/codigo-de-etica-psicologia.pdf>. Acesso em: 10 de fev. de 2019.
10. CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Posicionamento do Sistema de Conselhos de Psicologia para a questão da Psicologia, religião e espiritualidade**. GT Nacional Laicidade e Psicologia. 2013. Disponível em: <https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2014/02/Posicionamento-do-Sistema-Conselhos-de-Psicologia-para-a-quest%C3%A3o-da-Psicologia-Religi%C3%A3o-e-Espiritualidade.pdf>. Acesso em: 10 de fev. de 2019.
11. CONSELHO NACIONAL DE EDUCAÇÃO. **Resolução CNE/CES nº 8, de 7 de maio de 2004**. Brasília, 2004. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/rces08_04.pdf. Acesso em: 10 de fev. de 2019.
12. CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DE SÃO PAULO. **Laicidade, religião, direitos humanos e políticas públicas**, v. 3. São Paulo: Conselho Regional de Psicologia, 2016. Disponível em: http://www.crpsp.org.br/diverpsi/arquivos/ColecaoDiverpsi_Vol1.pdf. Acesso em: 10 de fev. de 2019.

13. COSTA, W.; NOGUEIRA, C.; FREIRE, T. The lack of teaching/study of religiosity/spirituality in psychology degree courses in Brazil: The need for reflection. **Journal of religion and health**, v. 49, n. 3, p. 322-332, 2010.
14. DE SOUSA SANTOS, B. **Construindo as Epistemologias do Sul**: Antologia essencial - Volume II: Para um pensamento alternativo de alternativas. Buenos Aires: CLACSO, 2018.
15. ESTEVES, M. C. S. **Os significados da religiosidade para docentes supervisores do curso de psicologia**. 2009. 178 f. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.
16. FERREIRA NETO, J. L. Uma genealogia da formação do psicólogo brasileiro. **Memoradum**, v. 18, p. 130-142, 2010.
17. FOUCAULT, M. **Os anormais**: curso no Collège de France (1974-1975). São Paulo: Martins Fontes, 2001.
18. FOUCAULT, M. **Doença Mental e Psicologia**. 6ª Edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
19. FREITAS, M. H. Religiosidade e saúde: experiências dos pacientes e percepções dos profissionais. **Rev. Pistis. Prax. Teol. Pastor**, v. 6, n. 1, p. 89-105, jan-abr 2014.
20. GOMES, G. S. L. **Dispositivo-formação em psicologia**: processos medicalizantes, silenciamentos, diferenças. 2017. 274 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Pará, Belém, 2017.
21. HABERMAS, J. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
22. HOOD, R. W.; CHEN, Z. Mystical, spiritual, and religious experiences. In: **Handbook of the psychology of religion and spirituality**. Guilford Publications, 2005, p. 348-364.
23. LATOUR, B. “ Não congelarás a imagem”, ou: como não desentender o debate ciência-religião. **Mana**, v. 10, p. 349-375, 2004.
24. MANIFESTO DO FÓRUM SOBRE MEDICALIZAÇÃO DA EDUCAÇÃO E DA SOCIEDADE. 2010. Disponível em: <http://medicalizacao.org.br/manifesto-doforum-sobre-medicalizacao-da-educacao-e-da-sociedade> Acesso em: 10 de fev. de 2019.
25. MOREIRA-ALMEIDA, A.; CARDEÑA, E. Diagnóstico diferencial entre experiências espirituais e psicóticas não patológicas e transtornos mentais: uma contribuição de estudos latino-americanos para o CID-11. **Rev. Bras. Psiquiatr.**, São Paulo, v. 33, n. 1 (supl.), p. s21-s28, 2011.
26. MOREIRA-ALMEIDA, A. et al. WPA position statement on spirituality and religion in psychiatry. **World Psychiatry**, v. 15, n. 1, p. 87-88, 2016.
27. NUEVO, R. et al. The continuum of psychotic symptoms in the general population: a cross-national study. **Schizophr. Bull.** v. 13, p. 1-11, 2010.
28. SAGAN, C. **O mundo assombrado pelos demônios**: a ciência vista como uma vela no escuro. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2006.
29. SENNE, W. Reforma Universitária e Diretrizes Curriculares: a formação reativa da graduação em Psicologia. **Mnemosine**, v. 8, n. 1, p. 178-193, 2012.

30. SENNE, W A. **Psicologia e psicodiagnóstico**: bases epistemológicas. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.
31. SERRA, A. P. E. **Inserção da espiritualidade/religiosidade na formação de profissionais de psicologia no Brasil**. 2021. 113 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2021.
32. SEVERO, A. K. S.; DIMENSTEIN, M. O diagnóstico psiquiátrico e a produção de vida em serviços de saúde mental. **Estudos de psicologia (Natal)**, v. 14, p. 59-67, 2009.
33. SIQUEIRA, D. O labirinto religioso ocidental: da religião à espiritualidade. Do institucional ao não convencional. **Sociedade e estado**, v. 23, p. 425-462, 2008.
34. VAN OS, J. et al. A systematic review and meta-analysis of the psychosis continuum: evidence for a psychosis proneness-persistence-impairment model of psychotic disorder. **Psychological Medicine**, v. 39, p. 179-195, 2009.
35. VIETEN, C. et al. Spiritual and religious competencies for psychologists. **Psychology of Religion and Spirituality**, v. 5, n. 3, p. 129-144, 2013.
36. ZANGARI, W.; MACHADO, F. R. Diagnóstico Diferencial de Transtornos Mentais e Experiências Anômalas/Religiosas: A importância do quadro de referência e dos transtornos mentais de base. *In*. X SEMINÁRIO DE PSICOLOGIA E SENSO RELIGIOSO, 2015, Curitiba. **Resumos**. Curitiba: PUCPR, 2015, p. 1-6.