

FACULDADES EST  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO

ROBSON SOUZA

A REPRESENTAÇÃO SOCIAL DE JOVENS BATISTAS DO SUBÚRBIO  
FERROVIÁRIO DE SALVADOR:

REFLEXÃO PARA UMA TEOLOGIA DO CUIDADO ENTRE JOVENS  
EVANGÉLICOS ESTIGMATIZADOS E EM SITUAÇÃO DE VULNERABILIDADE  
PSICOSSOCIAL

São Leopoldo

2008

ROBSON SOUZA

A REPRESENTAÇÃO SOCIAL DE JOVENS BATISTAS DO SUBÚRBIO  
FERROVIÁRIO DE SALVADOR:

REFLEXÃO PARA UMA TEOLOGIA DO CUIDADO ENTRE JOVENS  
EVANGÉLICOS ESTIGMATIZADOS E EM SITUAÇÃO DE VULNERABILIDADE  
PSICOSSOCIAL

Dissertação de Mestrado Profissional

Para obtenção do Grau de Mestre em  
Teologia  
Faculdades EST  
Programa de Pós-Graduação  
Educação Comunitária com Infância e  
Juventude

Orientadora: Laude Erandi Brandenburg

Co-Orientadora: Gisela Isolde Waechter Streck

São Leopoldo

2008

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S729r Souza, Robson

A representação social de jovens batistas do subúrbio ferroviário de Salvador : reflexão para uma teologia do cuidado entre jovens evangélicos estigmatizados e em situação de vulnerabilidade psicossocial / Robson Souza ; orientadora Laude Erandi Brandenburg ; co-orientadora Gisela Isolde Waechter Streck. – São Leopoldo : EST/PPG, 2008.

74 f.

Dissertação (mestrado) – Escola Superior de Teologia. Programa de Pós-Graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo, 2008.

1. Jovens – Brasil – Condições sociais. 2. Jovens – Brasil – Conduta. 3. Jovens – Vida religiosa. 4. Juventude – Atitudes. I. Brandenburg, Laude Erandi. II. Streck, Gisela Isolde Waechter. III. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

ROBSON SOUZA

A REPRESENTAÇÃO SOCIAL DE JOVENS BATISTAS DO SUBÚRBIO  
FERROVIÁRIO DE SALVADOR:

REFLEXÃO PARA UMA TEOLOGIA DO CUIDADO ENTRE JOVENS  
EVANGÉLICOS ESTIGMATIZADOS E EM SITUAÇÃO DE VULNERABILIDADE  
PSICOSSOCIAL

Dissertação de Mestrado Profissional  
Para obtenção do Grau de Mestre em  
Teologia  
Faculdades EST  
Programa de Pós-Graduação  
Educação Comunitária com Infância e  
Juventude

Data:

Laude Erandi Brandenburg - Doutora em Teologia - Faculdades EST

---

Gisela Isolde Waechter Streck – Doutora em Teologia - Faculdades EST

---

*Agradecemos a Deus,  
a nossa família,  
a nossa professora orientadora,  
aos jovens da Igreja Batista Central de Paripe e  
ao pastor Ivan Luna.*

## **RESUMO**

A presente pesquisa teve como objetivo verificar em que medida fatores como a estigmatização, a discriminação, o determinismo social, a situação de vulnerabilidade psicossocial, a fé, a imagem de Deus e o relacionamento com Deus influenciam na representação social dos jovens batistas da Igreja Batista Central de Paripe. Sujeitos a situações de exclusão social presentes no discurso, mais especificamente, buscou-se compreender a relação que os jovens mantêm com as normas da Igreja e a fé em Deus, além de identificar a associação entre essas estruturas e a auto-estima dos jovens em questão.

**Palavras-chave:** representação social, vulnerabilidade psicossocial e auto-estima.

## **ABSTRACT**

This research aimed to ascertain the extent to which factors such as stigmatization, discrimination, social determinism, situation of vulnerability psychosocial, faith, image of God and relationship with God influence the way the social representation of youngs Igreja Batista Central from Paripe. Subjects in situations of social exclusion, in this speech, more specifically, trying to understand the relationship that young people have with the standards of the church and faith in God, and identify the association between these structures with self-esteem of young people in question.

**Key-words:** social representation, psychosocial vulnerability and self-esteem.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1 AS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS .....	13
1.1 Caracterização da representação social .....	13
1.2 A representação social no espaço social.....	22
1.3 Representação social dos batistas .....	26
1.3.1 <i>Através da história</i> .....	26
1.3.2 <i>Atualmente</i> .....	29
2 REPRESENTAÇÃO SOCIAL DA RELIGIÃO, PODER TEOLÓGICO, IDENTIDADE E AUTO-IMAGEM .....	31
2.1 Representação social e a caracterização da identidade e auto-imagem.....	31
2.2 Representação social e a religião .....	33
2.2.1 <i>Política e religião</i> .....	34
2.2.2 <i>Religião e as conseqüências sociais</i> .....	35
2.3 A representação social do poder teológico .....	37
3 REPRESENTAÇÃO SOCIAL DA AUTO-IMAGEM, AUTO-ESTIMA E RELACIONAMENTO COM DEUS.....	42
3.1 Representação social da estigmatização, da auto-estima e do relacionamento com Deus .....	42
3.1.1 <i>Abordagem psicanalítica da estigmatização e baixa auto-estima</i> .....	42
3.1.2 <i>Abordagem neuropsicológica da baixa auto-estima</i> .....	45
3.1.3 <i>Abordagem cognitiva e auto-estima</i> .....	46
3.2 Relacionamento com Deus, imagem de Deus e auto-estima.....	48



3.2.1 <i>A religião é necessária para o bom funcionamento psicológico do homem?</i>	48
3.4.2 <i>O dilema para um relacionamento com Deus</i>	54
3.3 Discussão	61
CONCLUSÃO	64
REFERÊNCIAS	66
ANEXO A – Gráficos e tabelas da pesquisa	69
APÊNDICE A: Questionário utilizado na pesquisa	72

## INTRODUÇÃO

Esta pesquisa teve como objetivo analisar as relações associadas à representação social de jovens batistas afro-descendentes do subúrbio ferroviário de Salvador e a discriminação social, religiosa e étnica, além das variáveis: fé/imagem de Deus e auto-imagem, relacionamento com Deus e auto-estima. Esta última sendo compreendida como um fator fundamental para que a fé religiosa possa ser um elemento importante de resiliência para os jovens evangélicos estigmatizados e/ou em situação de vulnerabilidade<sup>1</sup> psicossocial.

Para alcançar tais objetivos, foi utilizada uma amostra de 16 jovens membros da Igreja Batista Central de Paripe, do subúrbio ferroviário de Salvador – Bahia. Região pobre da capital baiana, com idade média de 23 anos e tempo de igreja de 7 anos, em média, no primeiro semestre de 2008. Os procedimentos de coleta de dados foram através de aplicação de questionários com perguntas fechadas e entrevistas com os jovens da amostra, classificando esta pesquisa como de campo de formato qualitativo e quantitativo.

Esta pesquisa utilizou uma abordagem teórica que nos permitiu interagir de forma dialógica com varias áreas das ciências humanas, principalmente, as ciências sociais, a psicologia e a teologia.

Para isso, tomamos como referencial teórico a *representação social*, que tem uma epistemologia bastante ampla. Surge a partir do conceito de *representação coletiva* da sociologia *durkheimiana* para explicar a unidade da vida social. Durkheim a denominou de *realidade social*. Esta realidade social minimiza as diferenças individuais, dando lugar a uma unidade social cuja vida se manifesta pelas representações coletivas, ou seja, a *consciência coletiva*.

---

<sup>1</sup> *Vulnerabilidade psicossocial*: a possibilidade de uma criança ou de um jovem apresentar um problema de comportamento e psicopatológico. BEE, Helen. **A criança em desenvolvimento**. 9. ed. Porto Alegre: Artmed, 2003.

Além desse conceito de Durkheim, a decisão de valorizar o estudo das representações sociais, uma categoria analítica das áreas da educação e da psicologia social, baseia-se na crença de que essa valorização representa um avanço significativo para o enriquecimento e aprofundamento dos novos paradigmas dos estudos teológicos.

Uma pesquisa teológica utilizando uma abordagem epistemológica, como a *representação social*, pode ser um instrumento indispensável para uma melhor compreensão da subjetividade religiosa. Bem sabemos que as representações sociais são construções simbólicas que os seres humanos expressam mediante o uso da palavra e da ação social. No caso do uso da palavra, o ser humano utiliza a mediação da linguagem oral ou escrita, para explicitar o que pensa como percebe esta ou aquela situação, que opinião formula acerca de determinado fato ou objeto, que expectativa desenvolve a respeito de um construto social. Estas crenças, mediadas pela linguagem, são constructos<sup>2</sup> socialmente compartilhados e estão, necessariamente, ancorados no âmbito da situação real e concreta dos indivíduos que as emitem. Isto é, apesar de ser uma construção simbólica da realidade, os indivíduos se relacionam com estas construções de forma institucional.

Portanto, para estudá-las, foi necessário, em primeiro lugar, conhecer o contexto social dos jovens envolvidos na pesquisa. Isto porque entendemos que as representações sociais são construtos temporais e estão vinculadas aos diferentes grupos sociais, econômicos, culturais e étnicos. São expressas por meio de crenças, e que se refletem nas diferentes ações e nas diversificadas práticas sociais. Reiterando: há que considerar que as representações sociais – muitas vezes idealizadas a partir da disseminação de crenças e de percepções advinda do “senso comum” – sempre refletem as condições contextuais dos indivíduos que as constroem. Daí a importância de conhecer os atores sociais envolvidos na pesquisa, não somente as condições de convivência ou de sua situação educacional ou ocupacional, mas também compreender a sua subjetividade. É preciso ampliar as fronteiras desse conhecimento, principalmente, pela compreensão que o ser humano é um sujeito histórico, inserido em uma determinada realidade, com expectativas diferenciadas, com dificuldades individualizadas e, por último, diferentes níveis de apreensão crítica da realidade.

---

<sup>2</sup> O Dicionário Houaiss define constructo como “construção puramente mental, criada a partir de elementos mais simples para ser parte de uma teoria”. Constructo. In: HOUAISS, Antonio. **Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa**. versão 1.0. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. CD-ROM. Um *constructo social* ou *construção social* é qualquer entidade institucionalizada no sistema social, “inventado” ou “construído” por participantes numa cultura ou sociedade em particular, e que existe porque as pessoas concordam em agir como se ela existisse de fato, seguindo determinadas normas. Um exemplo de constructo social é o *status social*.

Ainda que a sua importância seja enfatizada em várias áreas do conhecimento científico, o estudo das representações sociais não tem sido explorado suficientemente por grande parte dos pesquisadores da educação e tampouco pelos teóricos da teologia acadêmica, sob alegação que “entre o que se diz” e o “que se faz” existe uma grande diferença.

Entretanto, quando falamos em representações sociais, partimos por outros parâmetros. Acreditamos que elas são estruturas mentais construídas socialmente a partir da dinâmica que se estabelece entre a atividade psíquica do sujeito e o objeto. Relação que se dá na prática social, na história, e que se generaliza pela linguagem como instrumento de mediação social, segundo Vygotsky. Só para complementar, para Moscovici, sujeito e objeto não são estruturas distintas, eles formam um todo. Isso quer dizer que um objeto não existe por si mesmo, mas apenas em relação a um sujeito (indivíduo ou grupo social); é a relação sujeito-objeto que determina o próprio objeto. Freud chamou esta relação de *anima*<sup>3</sup>. Ao formar sua representação de um objeto, o sujeito, de certa forma, o constitui, o reconstrói em seu sistema cognitivo (dar vida), de modo a adequá-lo ao seu sistema de valores e crenças, o qual, por sua vez, depende de sua história, do contexto social e ideológico no qual está inserido o sujeito.

Aqui não há ruptura entre objeto e sujeito do conhecimento (corpo e espírito), é o todo que atribui consistência epistemológica à teoria das representações sociais. Isso nos leva a concluir que objeto institucionalizado socialmente é, portanto, fruto da atividade humana, ou seja, uma construção interiorizada pela mediação social, e não há objeto sem o sujeito: e nem vida humana sem corpo e alma.

Nesse sentido, concordamos com Jodelet, que afirma: “as representações sociais são comportamentos em miniatura”. Por este motivo atribuímos ao sujeito uma virtude proativa e não passiva (alienação social), na concepção do mundo, como também a sua orientação de vida. Por esta razão, a percepção das representações sociais é um importante instrumento para o teólogo analisar a subjetividade religiosa na prática social do cotidiano, isto é, na ação social.

Alguns requisitos foram considerados com atenção nesta pesquisa com base epistemológica das *representações sociais*. Vários desses requisitos poderiam ser aqui arrolados. Entretanto, vamo-nos ater apenas aqueles que julgamos primários e fundamentais. No que diz respeito ao conhecimento dos pressupostos teórico-epistemológicos, já

---

<sup>3</sup> Anima no latim *animare*: dar alma, dar vida, movimento, coragem, entusiasmo; dar vivacidade; desenvolver. Disponível em: <<http://www.infopedia.pt/pesquisa?qsFiltro=14>>. Acesso em: 12 jun. 2008.

comentamos nos parágrafos supracitados que, a partir deles, podemos justificar a importância desta abordagem teórica na pesquisa teológica. Além disso, é necessário distinguir, claramente, a diferença que se estabelece entre a compreensão teórico-metodológica para a condução dos estudos sobre as representações sociais e os procedimentos metodológicos que foram adotados. E, finalmente, há que se destacar a relevância social do problema aqui investigado, a consistência interna da pesquisa, a adequação dos procedimentos para as etapas de coleta, análise e interpretação dos dados, o envolvimento do pesquisador e dos pesquisados e, com certeza, o possível e efetivo retorno destes resultados para comunidade eclesial envolvida na pesquisa.

## 1 AS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS

Neste capítulo, buscamos contextualizar o conceito de *representação social*, o desenvolvimento do espaço da representação com seus atores sociais, além da contextualização histórica e ideológica dos batistas da Convenção Batista Brasileira.

### 1.1 Caracterização da representação social

O conceito de *representação coletiva* surge na sociologia de Durkheim para explicar a unidade da vida social. Durkheim entende o indivíduo como produto da realidade social e suas representações como causas objetivas universais.<sup>4</sup> Essa associação dos indivíduos, em síntese, produz um todo (realidade social) que se sobrepõe às partes que o formam. A realidade, Durkheim, a denominou de *consciência coletiva*, na qual há um nivelamento, minimizando as diferenças individuais, dando lugar a uma unidade social cuja vida se manifesta pela constituição e ação das representações coletivas.

Os modos de agir, o sentir e o pensar são apenas efeitos psicológicos provocados pela consciência coletiva em sua ação sobre os indivíduos.<sup>5</sup> Assim, é o caráter objetivo das representações coletivas, para Durkheim, devem ser estudadas, pois são passíveis de observação através das ações sociais, as quais ele classificou como fatores sociais, podendo ser encaradas como coisas que exercem poder coercitivo. Então, as representações coletivas teriam uma existência concreta, materializada, que se manifestariam não apenas no comportamento coletivo, por meio da socialização, mas também, na internalização de valores – subjetividade dos indivíduos – na estrutura jurídica e organizacional de uma formação social, nos mecanismos de controle social e nas relações sociais. Com isso, as representações coletivas dariam sustentação a uma moral específica, desempenhando o papel estruturador,

---

<sup>4</sup> DURKHEIM, E. **As regras do método sociológico**. 14. ed. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1990.

<sup>5</sup> A exemplo do conceito *poder simbólico* do sociólogo Pierre Bourdieu.

eliminando as contradições entre o que é da ordem do individual e do coletivo, mantendo assim a ordem e o equilíbrio social.<sup>6</sup>

Na década de 60 o conceito de *representação coletiva* de Durkheim foi retomado por Moscovici, no contexto da psicologia social. Nesta perspectiva da psicologia social, o ser humano é concebido como um ser social, que se constitui mediante um processo de interação. Através da linguagem, seja verbal ou não, significados são repassados através de um processo de comunicação socializada – mediação social. Assim, as normas, as regras e as concepções da sociedade vão sendo internalizadas pelo sujeito. Moscovici, dentre outros teóricos, destaca que a pessoa não absorve os conteúdos tais quais lhe são repassados. Pelo contrário, segundo ele, os sujeitos os reformulam de forma subjetiva, perceptiva e de forma dialética, interacional. Essa reformulação ocorre principalmente devido ao fato do indivíduo ser um sujeito ativo na aprendizagem social e não um ser meramente passivo diante do mundo. Ele pode, às vezes, simplesmente reproduzir os significados recebidos, mas em outras circunstâncias, a apropriação que faz da realidade passa por um processo de reorganização dos significados que lhes foram fornecidos. Uma das maneiras do indivíduo se apropriar dos aspectos da realidade seria pela via da representação social, compreendida como “uma forma de conhecimento elaborado e compartilhado, tendo uma perspectiva prática e concorrendo para a construção de uma realidade comum a um conjunto social”.<sup>7</sup> A representação social é desenvolvida no próprio processo de interação social e, particularmente, naquelas situações relativas à difusão dos conhecimentos científicos e artísticos. Segundo Jodelet, as representações sociais poderiam ser consideradas, num sentido mais amplo, como uma forma de pensamento social, da mesma forma que esse pode ainda ser concebido como a realidade que é formulada pelos sujeitos dos diversos segmentos de uma sociedade. São esses significados compartilhados que possibilitam a construção de perspectivas comuns.<sup>8</sup>

Nessa perspectiva, as representações sociais passam a ter um aspecto de significante, ou seja, ser representante de algo – estar em lugar de. A representação acaba obscurecendo o algo que representa, assumido, ela mesma, um papel autônomo. Para chegar ao estágio de autonomia, as representações devem constituir-se, e o fazem tendo por referência um preciso objeto ou uma situação significativa para o grupo social que as produz. Podem ser identificadas em seis tendências explicativas:<sup>9</sup> uma destas tendências enfatiza a atividade

---

<sup>6</sup> DURKHEIM, 1990.

<sup>7</sup> MOSCOVICI, S. **A representação social da psicanálise** Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 76.

<sup>8</sup> JODELET, D. **A representação social: fenômenos, conceitos e teorias**. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

<sup>9</sup> JODELET, 1980.

cognitiva pela qual o sujeito constrói sua representação. A representação apresenta duas dimensões – uma dimensão contextual (o sujeito se encontra em situação de interação social ou diante de um estímulo social, então, surge a representação) e outra da dimensão de pertença (sendo o sujeito um ser social, intervêm, na elaboração de sua representação, idéias, valores e modelos provenientes do grupo ao qual pertence, bem como as ideologias que circulam na sociedade na qual vive).<sup>10</sup> Um segundo enfoque acentua os aspectos significantes da atividade representativa. O sujeito expressa em sua representação o sentido que dá à sua experiência no mundo social.<sup>11</sup> O caráter social da representação deriva da utilização de sistemas de codificação e interpretação proporcionada pela sociedade ou da projeção de valores e aspirações sociais.<sup>12</sup> Neste sentido, a representação também é considerada a expressão de uma determinada sociedade.<sup>13</sup> A terceira tendência é a que considera a representação como uma forma de discurso. As propriedades sociais de tais representações são dadas pela situação de comunicação, pela pertença dos sujeitos falantes e pela finalidade de seus discursos.<sup>14</sup> O quarto enfoque representa a prática social do sujeito que toma relevância.<sup>15</sup> O ator social inscrito em uma posição ou lugar social, o sujeito produz uma representação que reflete as normas institucionais derivadas de sua posição ou as ideologias relacionadas com o lugar que ocupa no espaço social.<sup>16</sup> Na quinta perspectiva, enfatiza as relações intergrupais que determinam a dinâmica das representações. O desenvolvimento das interações entre os grupos modifica as representações que os membros têm de si mesmos, de seu grupo, de outros grupos e de seus membros.<sup>17</sup> E a sexta perspectiva, mais sociologizante, faz dos sujeitos portadores de determinações sociais. A atividade representativa é entendida como reproduções dos esquemas de pensamento socialmente estabelecidos, de visões estruturadas por ideologias dominantes.<sup>18</sup>

Na visão de Jodelet,<sup>19</sup> a reconstrução do objeto da representação forma um novo objeto que tem certa independência do original – se é que se pode falar em “objeto original”, pois, geralmente, as representações sociais dão-se já sobre ou acerca de outras representações sociais. Desta forma, da representação para o seu objeto, portanto (quando possível a

---

<sup>10</sup> MOSCOVICI, 1978.

<sup>11</sup> JODELET, 1980.

<sup>12</sup> PEDRA, J. A. **Currículo, conhecimento e suas representações**. Campinas: Papyrus, 2003. p. 15-30.

<sup>13</sup> PEDRA, 2003.

<sup>14</sup> PEDRA, 2003.

<sup>15</sup> PEDRA, 2003.

<sup>16</sup> PEDRA, 2003.

<sup>17</sup> PEDRA, 2003.

<sup>18</sup> GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

<sup>19</sup> JODELET, 1980.



distinção), as distâncias são variadas, sendo suas formas principais: a) *distorção*: todas as características do objeto estão presentes, umas mais exageradas ou minimizadas que outras; b) *suplementação*: seriam investidos aspectos inexistentes e imaginários no objeto, com a finalidade de torná-lo adaptado aos valores dominantes; e c) *impressão*: parte dos aspectos através dos quais formamos objetos é eliminada por critérios conativos.<sup>20</sup> O objeto não coincide necessariamente com a representação, embora dele dependa para existir. Ele seria reconstruído, interpretado e expresso pelo sujeito num movimento bilateral: a representação seria uma forma de conhecimento particular, modelando o objeto com diversos suportes lingüísticos, de comportamentos e materiais, mas modelando também o sujeito (dialeticamente), como prática intrinsecamente relacionada com a experiência social (no nível interativo, biopsicossocial-cultural e temporal).<sup>21</sup> A representação seria, ao mesmo tempo, uma construção do objeto afastado do original, ou seja, uma presença do mundo exterior na mente do indivíduo. Ela é um duplo objeto, no sentido do qual o indivíduo atualiza o ser ou a qualidade do ser, mesmo quando ele/ela estão ausentes ou diante de sua eventual presença. Ela não deixa de ser uma apropriação subjetiva do mundo, embora seja sentida como uma presença objetiva da realidade.<sup>22</sup>

Como se apresenta, a questão da representação social é colocada no nível da percepção<sup>23</sup> e da cognição. Nessa abordagem, colocar a representação social como uma “falsa consciência” não procede. Mas fica claro que, ao estudar as representações sociais, lidamos não apenas com materiais simbólicos ou subjetivos, mas também com a sua “materialidade”, em dois sentidos: primeiro, em sua gênese, tendo em vista os referenciais, os dados da realidade social – concretos ou conceituais – aos quais se referem às representações;<sup>24</sup> segundo, em sua atualidade e objetificação, ou seja, na forma como se convertem em práticas, inscrevendo-se nas relações sociais e tendo repercussões concretas na vida das pessoas.<sup>25</sup> Com relação à abordagem cognitiva, este último aspecto revela mais claramente a dimensão social da representação: o fato de que as “representações” convertem-se em “práticas” (caráter performativo) e tornam-se, com isso, elementos “objetivos”, “reais” do ambiente social. Tal

---

<sup>20</sup> JODELET, 1980.

<sup>21</sup> JODELET, 1980.

<sup>22</sup> MOSCOVICI, 19878.

<sup>23</sup> *Percepção* é o conjunto de processos pelos quais reconhecemos, organizamos e entendemos as sensações recebidas dos estímulos ambientais. STERNBERG, Robert. **Psicologia cognitiva**. Porto Alegre: Artmed, 2000.

<sup>24</sup> MOSCOVICI, 1978.

<sup>25</sup> MOSCOVICI, 1978.

dimensão é determinada, sobretudo, pela comunicação social, que tem um papel fundamental nas mudanças e nas interações formadoras do “consenso” social.<sup>26</sup>

Embora as diferentes tendências operem com diferentes ênfases e, por vezes, coloquem-se em posições antagônicas, estão de acordo em, pelo menos, dois pontos: o primeiro deles refere-se à interferência do meio social na constituição das representações, e o segundo ao fato de que as representações necessitam de uma consciência que as sustente.

As investigações de Moscovici<sup>27</sup> apontaram para dois processos fundamentais para elaboração das representações sociais: a objetivação e a ancoragem.

A objetivação faz com que se torne real um esquema conceptual, ou seja, ela traduz em perceptos os conceitos, transformando o que era abstrato em elementos concretos. Assim, este processo, o da objetivação, está presente tanto nas conversações cotidianas quanto também nas interpretações da realidade. Mas não é um processo simples, ele apresenta três fases distintas: a) *construção seletiva*, que trata do processo pelos quais os diferentes grupos sociais e os indivíduos que os integram apropriam-se, de forma específica a cada um deles, das informações e dos saberes sobre um objeto determinado. Esta apropriação faz-se sobre determinados elementos de informação com o respaldo de outros, ou seja, a concepção de um determinado objeto pelo indivíduo é reforçada pela concepção do grupo social sobre o objeto no qual ele faz parte; b) *esquematização estruturante*, que seleciona as informações circulantes sobre determinado objeto ou situação e que é a etapa necessária para a organização de uma imagem do objeto ou da situação que seja suficientemente coerente e expressável. Tal imagem conduz a uma visão menos abstrata do objeto representado, substituindo suas dimensões abstratas mais complexas por elementos figurativos mais acessíveis ao pensamento concreto (semelhante ao processo de esquematização<sup>28</sup> de Piaget); c) *naturalização*, que materializa uma das características do esquema figurativo, de modo que ele passa a pertencer à natureza, toma vida própria, como algo que sempre esteve aí esperando ser percebido ou pensado (coisificação e institucionalização).<sup>29</sup>

Com essas referências, as representações sociais, compreendidas em sua dinâmica e complexidade, podem ser assim esquematizadas: ao pensar nas representações sociais do

---

<sup>26</sup> MOSCOVICI, 1978.

<sup>27</sup> MOSCOVICI, 1978.

<sup>28</sup> *Esquema* é a ação de conhecer, por meio da interação do sujeito com um objeto da aprendizagem. Isto é, esquema é uma estrutura cognitiva, ou padrão de comportamento ou pensamento, que emerge da integração de unidades mais simples e primitivas em um todo mais amplo, mais organizado e mais complexo.

<sup>29</sup> MOSCOVICI, 1978.

ponto de vista da psicologia, há de se considerar a articulação entre o mundo individual e social, contextualizando essas relações com contexto presente e com os discursos de momento, e situando-os na história e na cultura da formação social em questão. A compreensão do contexto sócio-histórico, nesse sentido, vem a ser instrumento indispensável da análise psicossociológica. Assim, pode-se concluir que é o processo de representação que permite a comunicação entre os indivíduos de um grupo social, que possibilita compreender a visão, as idéias e imagens dos sujeitos sobre a realidade que os cerca, às quais estão vinculadas as suas práticas sociais.<sup>30</sup>

Face ao exposto, estrutura-se como problema de pesquisa investigado verificar em que medida fatores como a estigmatização, discriminação, determinismo social, situação de vulnerabilidade psicossocial, fé, imagem de Deus e relacionamento com Deus influenciam no modo como a representação social dos jovens batistas da Igreja Batista Central de Paripe, sujeitos em situação de exclusão social, presente no discurso. Mais especificamente, buscou-se compreender a relação que os jovens mantêm com as normas da Igreja e a fé em Deus, além de identificar a associação entre essas estruturas com a auto-estima dos jovens em questão.

As hipóteses que orientaram este estudo basearam-se na literatura sobre a representação social, fé, relacionamento com Deus e das doutrinas da igreja batista tradicional que indica que:

1) A representação social da disciplina protestante (batistas tradicionais), como aquela percebida pela sociedade como quem forma indivíduos que têm domínio sobre o seu próprio corpo, que se manipula, modela-se,<sup>31</sup> treina-se, que obedece, que responde, torna-se hábil ou cujas forças se multiplicam: “crente não erra”.<sup>32</sup> É a idéia do *homem-máquina*, como uma expressão de reducionismo materialista da alma humana, que pode ser adestrada e manipulada ou “docilizada”. A disciplina ou a doutrina batista tende a produzir corpos submissos e exercitados, corpos “dóceis”.<sup>33</sup> Essa disciplina tem por finalidade aumentar o domínio sobre o próprio corpo –aquele que resiste às tentações da carne. Nesta perspectiva foucaultiana, a disciplina batista foi incorporada à nossa cultura como um “modelo ideal”: “os

---

<sup>30</sup> PEDRA, 2003.

<sup>31</sup> WEBER, M. **Economia e sociedade**. v. 2. Brasília: UNB, 1999.

<sup>32</sup> FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1987.

<sup>33</sup> FOUCAULT, 1987.

jovens crentes são sérios e não têm problemas mundanos”,<sup>34</sup> o modelo perfeito para estruturar os jovens frente às tentações do “mundo”.

2) Na perspectiva sócio-antropológica, as *representações sociais* são consideradas construtos culturais morais no coletivo,<sup>35</sup> em termos, psicológicos, são normas e valores da sociedade ao qual o indivíduo está contextualizado. As igrejas batistas tradicionais passam uma representação de um modelo de educação moral exemplar, eficaz, “capaz” de forjar um caráter, preparando os jovens batistas para enfrentar os desafios da vida moderna ou “pós-moderna”. “*Rogo-vos, pois, irmãos, pelas misericórdias de Deus, que apresenteis os vossos corpos por sacrifício vivo, santo e agradável a Deus, que é o vosso culto racional*” (Rm 12.1) é o texto básico da disciplina batista da Convenção Batista Brasileira.

Para isso, mantém uma estrutura social baseada na disciplina protestante puritana, sem levar em conta as ambigüidades de uma sociedade complexa<sup>36</sup> como a soteropolitana. As individualidades e as conseqüências que tais doutrinas provocam nos jovens que estão inseridos nestas instituições religiosas, são ignoradas.

Essa estrutura social pode ser observada pela representação da população (comunidades batistas tradicionais) concretizada em seus comportamentos, padrões e redes (ou sistemas) de relações predominantes entre atores sociais, em sua capacidade de desempenhar os papéis sociais constituídos ou legitimados pela comunidade e a macro-sociedade. O conceito de *papel social* aqui apresentado é conjunto de comportamentos esperados, levando-se em conta o *status* do indivíduo na estrutura social, enquadrado num contexto representacional mais abrangente.<sup>37</sup>

Assim, para além do papel social, é necessário um ator que o desempenhe. Mas, tanto o ator quanto o papel têm um espaço próprio no qual devem situar-se. Ora, os espaços próprios são os espaços destinados à representação, que se situam entre os bastidores e o público.<sup>38</sup> Isto é, o papel social do jovem batista tradicional, será desempenhado no espaço físico da instituição igreja e na representação de suas vestes (os jovens batistas tradicionais utilizam uma espécie de uniformes – roupas compostas e Bíblia na mão – que os diferenciam

---

<sup>34</sup> WEBER, 1999.

<sup>35</sup> GOFFMAN, Erving. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

<sup>36</sup> O conceito *sociedade complexa* refere-se à heterogeneidade cultural que deve ser entendida como a coexistência, harmoniosa ou não, uma pluralidade de tradições étnicas, religiosas etc. VELHO, Gilberto: **Individualismo e cultura**. 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2002. p. 16.

<sup>37</sup> GOFFMAN, 1978.

<sup>38</sup> GOFFMAN, 1978.

dos outros jovens em seu contexto social: no bairro que mora) que os jovens levam nos ambientes sociais nos quais eles circulam.

O espaço representacional é um espaço envolto numa “mística” de uma construção histórica, e, por esse fato, não deve ser quebrado o *tabu* – a realidade não deve ser desmascarada, ou seja, não pode haver o desencantamento do mundo;<sup>39</sup> salvo as vezes que, estrategicamente, o responsável pela representação entenda ser necessário fazê-lo. Se assim for, os atores poderão descer até junto dos espectadores (a sociedade), ou estes poderão subir ao palco e com isso surge uma reconstrução social.<sup>40</sup> É daí que nascem as grandes transformações sociais, ou seja, constituições de novos paradigmas sociais. De fato, os espaços sociais não são inócuos; têm significados simbólicos que dão à representação uma dimensão que só o ser humano percebe e sente. Por isso, ao trocar de papel, através da permuta de espaços, o ator (sujeito) corre o risco de criar e alimentar uma espécie de “promiscuidade” funcional e espacial que, posteriormente, pode lhe ser difícil controlar. Sendo assim, no espaço representacional (Igreja Batista Central de Paripe) o ator (o jovem crente, sujeito) pode, em seu papel principal de batista tradicional, ser tentado a incorporar ou permutar outros papéis sociais. Na verdade, isso pode realimentar a “promiscuidade” funcional e espacial no seu discurso, no seu comportamento, nas cobranças pessoais, na forma de compreender a realidade e nas frustrações. Ou seja, há uma projeção de papéis de jovens batistas com relação a jovens negros de periferia e vice-versa sem perceberem tais dimensões relacionais a sua real identidade.

Como se configuram e se estabelecem os pólos antagônicos e, simultaneamente, relacionais da mentira e da verdade em um papel social dado? De que forma os membros de uma determinada organização são levados a aceitar ou rejeitar, ou a serem aceitos ou rejeitados, posicionados ou estigmatizados? Estas são questões que perpassam a preocupação metodológica de uma teologia clássica, porém compreensiva para o reconhecimento e apreensão das complexas estruturas de hierarquias na construção cotidiana do social, enquanto sinais de reconhecimento dos homens por si próprios e da imposição da semelhança ou de distância em relação aos demais.<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> WEBER, 1999.

<sup>40</sup> GOFFMAN, 1978.

<sup>41</sup> GOFFMAN, 2002.

3) O medo está sendo visto e objetivado como um elo fundamental, enquanto conjunto coercitivo,<sup>42</sup> compreensivo e organizativo, para o entendimento dos processos societários, pois se faz necessário codificar o conjunto de elementos simbólicos e sua representação, enquanto instrumento de controle social. Este enfoque permite compreender as bases da construção social possível em um dado espaço e temporalidade singular, como produto da construção e constituição das relações reais e imaginárias dos homens ou atores sociais, bem como sua conformação e naturalização (os papéis sociais), onde se assentam e se acentuam os códigos do silêncio e da discricção como significantes socializadores.<sup>43</sup> Estes fundamentam ou parecem recriar as práticas simbólicas do segredo, os tabus, enquanto mecanismos estruturadores de ordenamentos sociais que unem indivíduos, grupos e fundam comunidades, e os elementos de proteção, de confiança e de confissão que alimentam e reforçam uma rede simbólica efetiva, ao mesmo tempo em que constroem os seus membros a um controle acima deles mesmos e sempre renovados enquanto prova de sua lealdade.<sup>44</sup> Sendo assim, é necessário verificar quais são os papéis desempenhados pelos atores (jovens batistas tradicionais) no espaço representacional (comunidade batista do subúrbio ferroviário de Salvador), e como o medo, a resistência e a imposição da disciplina protestante batista puritana estão sendo incorporada em seu discurso e comportamento.

Então, a questão da disciplina protestante puritana batista é central na análise do relacionamento dos jovens batistas pesquisados têm com Deus e sua auto-estima.

4) Entretanto, a Igreja Batista Central de Paripe não pode ser analisada como uma instituição removida do seu contexto sócio-histórico e dos aspectos dialéticos em que está situada. A Igreja também é um espaço político envolvido na construção dos discursos ideológicos, da significação e das subjetividades,<sup>45</sup> que em vez de impor a docilidade dos corpos<sup>46</sup> e opressão, constitui um ambiente favorável, dialeticamente, de relações de poder existentes sutilmente. Com isso, a ideologia dominante da Igreja propicia uma contra-ideologia por parte dos jovens em forma de resistência. O comportamento de oposição tem uma função reveladora, que contém uma crítica consciente da dominação e fornece atitudes

---

<sup>42</sup> GOFFMAN, 1978.

<sup>43</sup> ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

<sup>44</sup> GOFFMAN, 1978; FOUCAULT, 1987.

<sup>45</sup> GIROUX, H. **Teoria crítica e resistência em educação**. Petrópolis: Vozes, 1986.

<sup>46</sup> FOUCAULT, 1987.

reais de uma auto-reflexão sobre os seus atos:<sup>47</sup> o valor do construto de resistência está em sua função crítica, em seu potencial para resistir conscientemente.

Portanto, esse conceito de resistência pode ser aplicado na compreensão do comportamento dos jovens batistas em questão, em suas diversas formas de manifestações, desde um simples discurso de insatisfação ante a doutrina da igreja até transgressões (pecados) ou “subversões”, sub-culturas de resistências<sup>48</sup> que, de forma explícita e implícita, atuam na manutenção da defesa do sujeito; da sua identidade.

## 1.2 A representação social no espaço social

A cidade de Salvador, fundada em 1549, obedecia ao plano de cidade fortaleza, concebida a partir de um esquema estratégico, fruto de um projeto de dominação da Coroa Portuguesa. A cidade já surgiu dividida entre Cidade Alta, onde morava a aristocracia (população branca) e a Cidade Baixa, região do porto, onde descarregavam as “mercadorias”, em especial, os escravos (população negra):

**Figura 1:** Divisão da cidade de Salvador em Cidade Baixa e Cidade Alta



<sup>47</sup> FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. 27. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

<sup>48</sup> GOFFMAN, 2002.

Com pouco mais de 2,6 milhões de habitantes, segundo o IBGE em 2004, Salvador é a terceira cidade mais populosa do país e comanda a sexta região metropolitana brasileira. A cidade cresce, em média, à taxa de 1,9% ao ano: crescimento superior a Recife e Belo Horizonte. A metrópole soteropolitana, que já é urbana desde a sua fundação, urbaniza-se cada vez mais. Em concomitância ao processo de urbanização, temos a consolidação de um complexo quadro de “periferização” e empobrecimento urbano.

O conceito de pobreza guarda em si um complexo cruzamento de variáveis, quando não é bem equacionada podem gerar análises arbitrárias. Assim, para as necessidades desta reflexão, daremos importância à pobreza como um fenômeno social e como ela se manifesta no tecido urbano de Salvador.

É uma obviedade necessária se afirmar que Salvador guarda um dos maiores índices de desigualdade social do país. Dentro da amplitude dimensional que o fenômeno da pobreza e suas figurações urbanas podem tomar, focalizaremos a pobreza de Salvador em suas interfaces com a segregação, periferização, cor e exclusão social; a pobreza e o pobre configuram-se como um subproduto de um poderoso esquema econômico de acumulação de capital.

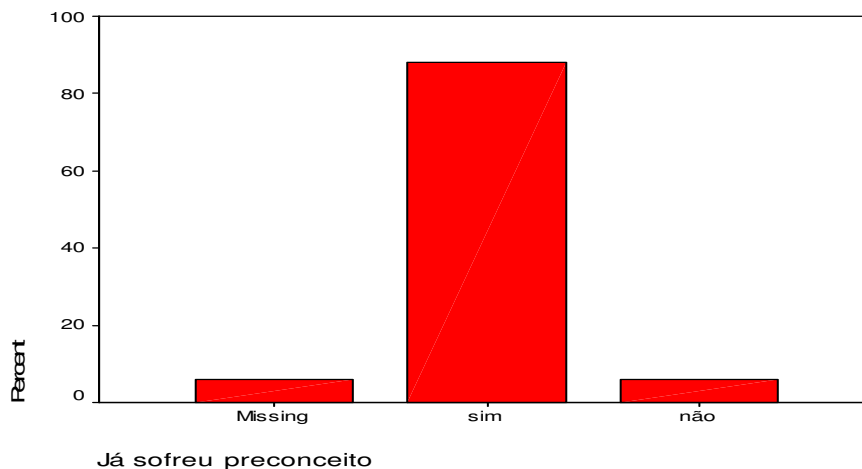
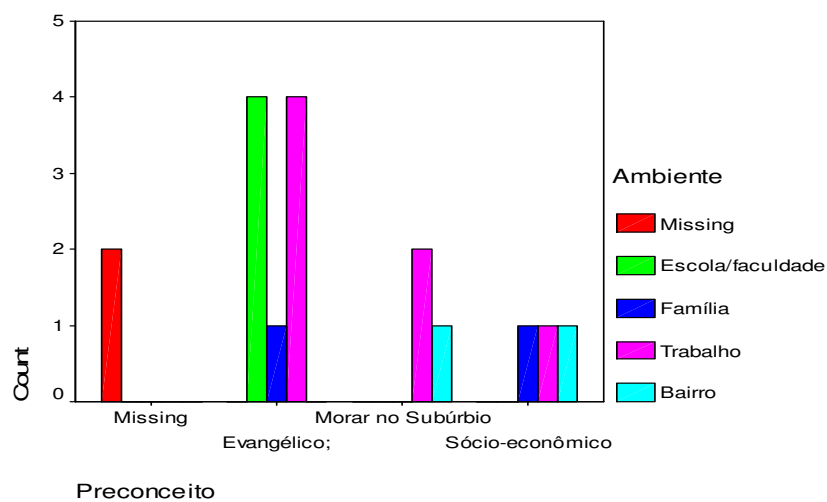
Segundo Serge Paugam,<sup>49</sup> “nas sociedades modernas, a pobreza não é somente o estado de uma pessoa que carece de bens materiais; ela corresponde, igualmente, a um status social específico, inferior e desvalorização”. O conceito de indivíduo pobre está associado ao de fracasso social, e ao de excluído, por não ter acesso em termos espaciais e temporais: os jovens da nossa amostra do subúrbio ferroviário de Salvador, espaço focal da pesquisa, têm vergonha de colocar seus endereços nos currículos de emprego. Mais de 80% dos jovens da nossa amostra já sofreram algum tipo de discriminação, principalmente na escola e no trabalho, por sua religião e por morar no subúrbio ferroviário.<sup>50</sup> A questão da pobreza remete também à exclusão urbana e à construção cotidiana de um desequilíbrio social que coloca em risco a vida humana: com privação de renda estável, desclassificação profissional e social; a falta de acesso aos serviços básicos etc. A pobreza, em seu quadro de “desposseções”, não implica somente impacto econômico, mas também psicológico, social, político e espiritual.

---

<sup>49</sup> PAUGAM, Serge. Que sentido é possível dar à exclusão? In: VERAS, M. P. B. (Org.) **Hexapolis: desigualdades e rupturas sociais em metrópoles contemporâneas**. São Paulo: EDPUC, 2004. p. 15-25.

<sup>50</sup> Gráficos 1 e 2.



**Gráfico 1:** Percentual das pessoas entrevistadas que sofreu algum tipo de preconceito**Gráfico 2:** Local em que sofreu preconceito e motivo

Em Salvador, a pobreza tem espaço e tem cor, sendo possível perceber a segregação em uma perspectiva de cruzamento de variáveis sócio-espacial e étnico-racial: em uma clara relação na qual os bairros pobres são habitados por uma população de maioria negra e os bairros ricos por uma população de maioria branca.

Segundo registros da Secretaria Estadual de Justiça e Direitos Humanos, órgão responsável pelo Sistema Penitenciário da Bahia, cerca de 80% da população carcerária de Salvador é de origem afro-descendente. Estes dados podem ser considerados, por alguns especialistas da burocracia do Estado ou intelectuais acadêmicos, como algo perfeitamente normal, levando-se em conta que a maioria da nossa população desce de afro-brasileiros. Registros como estes nos levam a crer que este fenômeno não tem nenhuma relação com processos sociais que tem como “pano de fundo” o problema da discriminação racial na Bahia e no Brasil.

Todavia, os dados supra-referenciados têm soado de forma ínfima dentro do planejamento estratégico de políticas públicas, voltadas para inclusões sociais durante décadas no Brasil e, principalmente, na Bahia, como algo que ainda não mereça atenção especial, pois ao verificar os dados étnicos dos alunos dos cursos universitários das principais universidades públicas na Bahia (UFBA e UNEB) essa proporção se inverte: em cursos como de Medicina e Direito, 90% dos alunos são brancos, mesmo as duas instituições utilizando o sistema de cotas.<sup>51</sup>

As Igrejas Evangélicas, em Salvador, que têm por missão ética o dever de preservar a dignidade humana, têm sido instituições sociais muitas vezes omissas, quase sempre indiferentes a essa discussão. Por outro lado, algumas poucas ações missionárias, isoladamente, estão desenvolvendo projetos sociais que vêm resgatando jovens em comportamento de risco (criminalidade) na periferia da cidade, como vítimas ou parte de conflitos.

Ao lado disso, percebe-se que a questão da *representação social* desses jovens, agora evangélicos, pobres, negros e de periferia, não são analisados como variáveis externas que têm uma relação direta com a sua baixa auto-estima desses jovens “crentes” de nossas igrejas. Na cultura evangélica, o jovem “crente” é um ser diferente, uma pessoa talhada para atuar sem envolver-se emocionalmente com as tentações do “mundo”. Admitir que está desejoso em se envolver com a “galera” do bairro ou do colégio para escapar das chacotas dos colegas, é sinônimo, na Igreja, de fraqueza espiritual, entre outras coisas. Mas quais são as crenças que permeiam estes jovens evangélicos quando são tachados de “crentes”? Que tipo de

---

<sup>51</sup> Secretária Geral de Cursos da UFBA e da UNEB.

*representação social* estes jovens evangélicos afro-descendentes têm de si mesmos? Segundo Bleger,<sup>52</sup> as organizações reproduzem a estrutura social idêntica a de sua sociedade macro.

Para Goffman,<sup>53</sup> o indivíduo, uma vez estigmatizado, passa a ser alvo de tratamento diferenciado pela sociedade, a qual espera dele um certo tipo de comportamento.

Os territórios de pobreza e riqueza em Salvador possuem pigmentação diferenciada e associada com o poder aquisitivo de sua população. Então, afirmar que a pobreza em Salvador é estrutural e a exclusão social tem cor, engendradora, etarizada e especializada, ou seja, tem cor, gênero ou sexo, idade, religião e localização. Isto é, a pobreza mais extrema de Salvador tende a ser preta, feminina, evangélica, jovem ou idosa e localiza-se no subúrbio ferroviário de Salvador, principalmente.

A nossa pesquisa teve o objetivo, em primeiro lugar, em denunciar que este quadro de exclusão social, no subúrbio ferroviário de Salvador, tem conseqüências perversas para a auto-estima da nossa juventude. Em segundo lugar, conscientizar as igrejas evangélicas de nossa cidade que nossa atuação missionária carece de amplitude mais inclusiva, ou seja, de um evangelismo integral.

Penso que nenhuma pessoa nasce com preconceito. A intolerância é assimilada e construída historicamente pela sociedade, muitas vezes resistente quando se trata de lidar com as diferenças. A discriminação surge da necessidade que temos de qualificar (classificar) as coisas e os indivíduos dentro do que é socialmente considerado “normal”. Goffman afirmou, em seu livro *Estigma*, “pior do que uma pessoa estigmatizada, tachada, pelo grupo social. É ela acreditar no discurso das pessoas, fazendo com isso um auto-controle, um auto-preconceito”.<sup>54</sup> Temos que resgatar a auto-imagem dos nossos jovens, que eles percebam que são belos, capazes, dignos, tenham orgulho de si e, que são preciosos para o Senhor Deus.

### **1.3 Representação social dos batistas**

#### ***1.3. Através da história***

A Igreja Batista surgiu no século XVII, em 1609, na Holanda, com John Smith, do movimento pietista, que obedecia à teoria da graça, com embasamento no versículo: “*pela*

---

<sup>52</sup> BLEGER, José. **Temas da psicologia**: entrevista e grupos. Tradução Rita M.M. de Moraes. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

<sup>53</sup> GOFFMAN, 1978.

<sup>54</sup> GOFFMAN, 1978.

*graça sois salvos, e isso não vem de vós é dom de Deus*". Ela tem o Batismo e a Eucaristia como uma ordenança de Cristo, e não um sacramento, além disso, possui como característica a individualidade espiritual: cada crente é um sacerdote.

O batista deve ser um exemplo no mundo, pois deve manifestar a glória de Deus na vida dele, isto é, precisa refletir como espelho a glória de Deus, pois através disso ele transmite a graça que esta intrínseca.<sup>55</sup>

A segunda e a terceira gerações de batistas tornaram-se a classe média burguesa norte-americana: engenheiros, médicos, advogados e etc. Para os batistas, colocar o filho no ápice da vida acadêmica não tem significado para sua própria glória, mas para a glória de Deus. Os filhos dos batistas, do século XVII, tinham que ser os melhores alunos, a fim de refletir a glória de Deus (testemunhar a graça de Deus em suas vidas). Como consequência, esta ideologia puritana serviu de base para formação da classe média burguesa inglesa, holandesa e americana.<sup>56</sup> Influenciados por essa ideologia puritana, os primeiros missionários batistas – o casal Bagby – trazem o evangelho para o Brasil no século XIX. Em 1882, nasce a Primeira Igreja Batista do Brasil, em Salvador, Bahia, com o objetivo missionário de atingir à classe média brasileira, pois os pioneiros batistas entendiam que primeiras igrejas batistas no Brasil deveriam ser auto-sustentáveis e auto-administráveis. No início, a classe média brasileira se identifica com essa ideologia espiritual e liberal.<sup>57</sup>

Os batistas brasileiros acabariam apoiando a ideologia burguesa de uma república liberal para o Brasil. O modelo republicano brasileiro vai se espelhar no modelo republicano americano, que foi fortemente influenciado pela ideologia puritana batista na Constituição Americana: liberdade de expressão – a individualidade. Até o início do século XX, os batistas tiveram um papel importante na formação política da classe média brasileira, principalmente nas grandes cidades: Recife, Salvador, São Paulo, Rio de Janeiro e Belo Horizonte. E utilizando como instrumento missionário os colégios americanos batistas.<sup>58</sup> Por exemplo, o colégio batista Taylor Egídio, em Salvador, onde vários governadores da Bahia foram seus alunos. Como outro exemplo, Gilberto Freyre estudou no Colégio Batista Americano de

---

<sup>55</sup> WEBER, 1999.

<sup>56</sup> WEBER, 1999.

<sup>57</sup> CAVALCANTI, Robinson. **Cristianismo e política**: teoria bíblica e prática histórica. Viçosa: Ultimato, 2004.

<sup>58</sup> CAVALCANTI, 2005.

Recife.<sup>59</sup> Mas algumas situações de conflitos político interno e com a Igreja Católica enfraqueceram os colégios batistas no Brasil:

1- Disputa interna entre os batistas brasileiros, em 1914, principalmente no Nordeste: lutavam por mais autonomia e independência dos batistas americanos, na administração dos colégios batistas e outras instituições da denominação;

2- A chegada do pentecostalismo ao Brasil – com a Assembléia de Deus, no início do século XX – e o surgimento da renovação carismática entre os batistas brasileiros provocaram outra divisão interna. E, por consequência disso, as missões batistas se volta para as classes populares brasileira.

A primeira lei federal sobre educação, na primeira Constituição Republicana do Brasil, trouxe um artigo que proibia pessoas que não tivessem curso superior habilitado no Brasil de lecionar. Essa lei nasceu das forças políticas contrárias ao crescimento das igrejas protestantes no Brasil. Com a aprovação dessa lei, os colégios batistas, em número aproximado de 114, perderam significativamente a sua força, reduzidos para apenas 6. A maioria dos seus professores era de origem norte-americana e, logo depois da aprovação destas leis, esses professores foram proibidos de lecionar no Brasil. Essa derrota só aconteceu porque os batistas brasileiros deixaram de observar as manobras política da Igreja Católica na época, pois as suas atenções estavam voltadas para os conflitos internos da denominação, apesar dos batistas tivessem muita influência na política brasileira naquele período. Eles não se deram conta da aprovação daquelas leis, o fracasso não foi evitado: esqueceram de olhar para fora de seus muros.<sup>60</sup>

Os batistas tinham até a década de 1960: hospitais, escolas, faculdades, um banco privado – Banco Batista do Brasil – e um fundo de previdência privada<sup>61</sup>.

Com o desgaste iniciado na década de 1920, da década de 1940 até a década de 1950, os batistas passaram por um segundo grande momento de conflito interno provocado de novo pelo movimento de Renovação Carismática, numa época em que o mundo vivia o fim da Segunda Guerra Mundial, e o Brasil, o fim do Governo Vargas. Os batistas continuaram afastados das transformações sociais brasileiras e, principalmente na política, estavam

---

<sup>59</sup> CAVALCANTI, 2005.

<sup>60</sup> CAVALCANTI, 2005.

<sup>61</sup> PEREIRA, J. Reis. **História dos batistas no Brasil: 1882 – 1982**. 2. ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1985.

fechados. A Igreja estava alienada a essa situação, apesar de o primeiro capelão evangélico do Exército Brasileiro ter sido um pastor batista, João Francisco Soren.<sup>62</sup>

Da década de 1950 até a Ditadura Militar, houve um movimento estudantil iniciado pelos membros das igrejas batistas tradicionais, já que eram da classe média. Porém, é necessário salientar que esse movimento não diz respeito à instituição Igreja Batista e, sim, aos jovens batistas. Essa mocidade batista participou ativamente do Congresso do Nordeste, o qual declarou Jesus na perspectiva revolucionária. Este fato provocou na Convenção Batista Brasileira uma forte reação dos conservadores, que solicitaram a possibilidade de expulsão desses jovens batistas e a denominação se voltou para extrema direita do país.<sup>63</sup>

A Convenção Batista de 1963, marca de forma explícita o apoio da Convenção Batista Brasileira à direita brasileira, que, conseqüentemente, vai apoiar a Ditadura Militar de 1964. Agora estamos falando da participação ativa da instituição nas questões políticas do Brasil.<sup>64</sup> A Igreja Batista Tradicional Brasileira encontra na Ditadura Militar DE 64 “uma estabilidade política, econômica e social”, a Igreja visualiza essa situação como um sinal da “Graça Divina” que proporcionou o retorno da sua evangelização e missão.

### ***1.3.2 Atualmente***

Essas estruturas ideológicas puritanas permanecem ainda hoje nas igrejas batistas brasileiras: é uma igreja essencialmente burguesa. Boa parte dos seus membros continua apoiando a direita, é necessário estudar em um Seminário para ser consagrado pastor, os filhos têm que estudar como exemplo da glória de Deus, é uma igreja que não apóia o ecumenismo, entretanto, apresenta traços de uma igreja progressista. A igreja não mais se envolveu com a política nacional enquanto instituição desde a eleição de 1989. E, com relação à prática social, desenvolve projetos nas igrejas locais, mas, enquanto denominação, não tem projeto social de destaque, pois a ideologia puritana burguesa da igreja não acredita na transformação social do homem através do assistencialismo, mas sim pela conversão em Cristo Jesus.

Entretanto, é essa ideologia e prática religiosa que estão presente também nas igrejas batistas nas periferias das grandes cidades brasileiras, especialmente no subúrbio ferroviário

---

<sup>62</sup> CAVALCANTI, 2005.

<sup>63</sup> CAVALCANTI, 2005.

<sup>64</sup> CAVALCANTI, 2005.

de Salvador: É o encontro da ideologia puritana burguesa e a exclusão social em sua plenitude.

## **2 REPRESENTAÇÃO SOCIAL DA RELIGIÃO, PODER TEOLÓGICO, IDENTIDADE E AUTO-IMAGEM**

Neste capítulo, buscamos contextualizar o conceito de *relacionamento* entre os jovens com a religião, com o discurso teológico, associando à auto-imagem dos jovens pesquisados e suas possíveis conseqüências para o desenvolvimento da sua auto-estima.

### **2.1 Representação social e a caracterização da identidade e auto-imagem**

Desde a infância, por meio das relações que estabelece com o mundo e com os outros, o ser humano constrói sua identidade: a partir do grupo social a que pertence, do contexto familiar, das experiências individuais, de acordo com os valores, idéias e normas que organizam sua visão de mundo. É na relação com os outros que a identidade se desenvolve, pois não há um “eu” ou um “nós” senão frente ao outro – jogo de papéis sociais e suas representações. Ninguém pode construir sua identidade independentemente das relações estabelecidas com os outros e da representação que os outros possuem a seu respeito. Para cada um construir em sua singularidade, é fundamental a visão que os outros têm de sua pessoa.

Na pós-modernidade, cada vez mais a singularidade de cada indivíduo aparece como um valor e a construção da identidade se apresenta, então, como um processo que envolve a ação do próprio indivíduo. Cada indivíduo dispõe hoje de uma gama bastante ampla de informações – ainda que de qualidades muito diversas – que apresentam diferentes modos de ser, diferentes modos de viver. Mesmo o ser homem ou mulher – dimensão básica de constituição da identidade – é objeto de diferentes representações, diferentes modelos que se apresentam. Por meio da intensificação da velocidade das informações, os componentes da sociedade entram em contato e interagem de alguma forma, simultaneamente, com as dimensões *locais* e *globais*, que se determinam mutuamente, mesclando singularidades e universalidades, interferindo diretamente nos processos de *identificação*.



São as referências sócio-culturais, locais e globais, o campo de escolhas que se apresenta ao indivíduo e, dessa forma, amplia-se a esfera da liberdade pessoal e o exercício da decisão voluntária. A resposta às perguntas “quem sou eu”, “com quem me reconheço” e “de quem me diferencia” não está dada: ela deve ser construída. A identidade é vivenciada, assim, como uma ação, e não tanto como uma situação; é o indivíduo que constrói a sua consistência e seu reconhecimento, no interior dos limites postos pelo ambiente e pelas relações sociais. É uma interação social na qual o indivíduo não se sente ligado aos outros apenas pelo fato de existir interesses comuns, mas, sobretudo, porque esta é a condição para que possa reconhecer o sentido do que faz, e se afirmar como sujeito de suas ações.

Vive-se uma época de constantes rupturas e questionamentos acerca do tema *identidade*, bem como as formas e artimanhas que esta utiliza para se fazer representar. No Brasil e em outros países subdesenvolvidos, tais inquietudes assumem proporções extraordinárias, na medida em que a identidade nacional só produz símbolos a partir do olhar estrangeiro, um olhar que, ao observar, impregna o objeto visto com juízo de valores preconcebidos; tal olhar obviamente joga com forças de poder hierarquizante da sociedade capitalista, a construir um ideário de identidade que, apesar de possuir elos com outras identidades, prefere fechar-se num narcisismo exacerbado.

A questão da identidade fora de si, e em si, e no outro é extensamente discutida nas ciências sociais. Noções de exclusão e discriminação social nascem justamente da incapacidade de se ver – auto-imagem – ou enxergar no outro a sua imagem e a sua cultura, com seus referenciais múltiplos e diferentes dos ideais legitimadores da identidade a ser cegamente copiada.

Quando surge a discussão em torno da identidade marginal,<sup>65</sup> faz-se necessário trazer à tona, a idéia de alteridade, ou seja, o sentimento que o “eu” tem em relação ao outro e vice-versa. Tal noção implica uma espécie de jogo, em que a necessidade do eu – branco burguês – negar o outro – negro suburbano – torna-se verdadeira, traçada pelas vozes e ações de vários, que buscam imperar como superiores.

A ruptura, neste sentido, já ocorre. Ela encontra-se no questionamento da apropriação do outro, tendo reflexos sobre o mecanismo de ideologia dominante, e o maniqueísmo por ele adotado, a manipulação constante do poder e a aplicação do fator

---

<sup>65</sup> É válido assinalar que o termo marginal, neste contexto, significa aquele que está à margem da sociedade, o excluído.

desacreditado na cultura do outro.<sup>66</sup> Não basta compreender o discurso dominante, é necessário analisar a representação e o objeto representado, os símbolos que ele apresenta, seus significantes e significados.

A raça negra, historicamente, foi pensada pelo outro, a subjetividade foi forjada conforme normas e padrões do outro, tudo, é claro, por meio de um jogo de ideologias mascaradas e instrumentalizadas pela ideologia dominante: no nosso caso, a igreja batista puritana burguesa e branca.

Assim, o conceito de raça persiste como tema central nas reflexões sobre construção de uma identidade e de uma auto-imagem marginal, dada a relevância do conceito na gênese e o desenvolvimento das ciências sociais, da psicologia social e na teologia aqui no Brasil.

Dentro desta perspectiva, penso que a construção de uma identidade integrada (*Self*) requer um redirecionamento que busque a contramão do senso comum, para que, de repente, não continuemos reproduzindo os estereótipos do belo, inteligente, bom e normal que normalmente confronta-se com o real, o visível e o sentido.

## 2.2 Representação social e a religião

Segundo Rubem Alves,

Não sabemos nem onde e nem quando o homem teve pela primeira vez, uma experiência religiosa. Cremos, entretanto, que a primeira experiência religiosa marca a transição do macaco nu para o homem. Surgiu, naquele momento, de forma inexplicável, o desenvolvimento do ser simbólico mediado pela linguagem, uma maneira de ser perante o mundo, um novo tipo de consciência.<sup>67</sup>

Desta forma, a religião é uma construção cognitiva, simbólica, humana, instrumentalizada pela aquisição da linguagem: no processo de anima e totem, segundo Freud. Conceito este muito parecido com a definição de religião do Peter Berger<sup>68</sup>,

“A religião é um dos sistemas de símbolos fundamentais dos seres humanos. Trata-se de um “edifício de representação simbólica” elaborado pelos seres humanos, e que para eles parece elevar-se sobre a realidade da vida cotidiana, garantindo-lhe uma normalização peculiar. Entendida como um empreendimento humano de cosmificação sagrada, que transcende e inclui o ser humano, a religião exerce de fato

<sup>66</sup> As igrejas batistas do Subúrbio Ferroviário de Salvador ignoram ou discriminam a cultura local. Os jovens, mesmo sem condições financeiras, vestem-se como os jovens batistas das igrejas centrais: roupas sociais.

<sup>67</sup> ALVES, Rubem. **O que é religião**. São Paulo: Brasiliense, 1981. p. 24.

<sup>68</sup> BERGER, Peter. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1985. p. 183 e 184.

para os que a ela aderem uma ordenação da realidade, servindo de um potente escudo contra o terror da anomia. A religião consiste na “ousada tentativa de conceber o universo inteiro como humanamente significativo”.

Entretanto, não vemos a religião como um simples efeito simbólico-psicológico e ritualístico, voltado para a mística e o mito, mas uma conseqüência de uma necessidade existencial do ser humano de sublimar a crise da finitude e do desconhecido, além da necessidade de relacionar-se com o Sagrado. Segundo Freud, existe um vazio existencial no ser humano, o qual ele o chamou de “faltas”. Uma das características humanas é buscar o conforto da “certeza”, da “normalidade” e do controle. Segundo Berger, a manutenção da realidade subjetiva depende essencialmente de estruturas específicas de plausibilidade, ou seja, de estruturas que conferem a base social para a conservação da realidade, eliminando o risco dissolvente da dúvida. É com base em tal plausibilidade que o conhecimento da vida cotidiana pode se manter como tal. Então, a religião tem uma função social extremamente complexa que passa pela alienação e a dialética social, além de proporcionar um constructo de resignificação na auto-imagem do homem: O ser humano é a imagem e semelhança de Deus.

### **2.2.1 Política e religião**

Embora a política e a religião sejam esferas autônomas da ação humana, elas se mesclam tanto no que diz respeito às grandes estruturas sociais, como também são instituições que despertam comportamentos passionais. Na realidade, a política muitas vezes se utiliza do discurso religioso para se manter no poder, como, por exemplo, o patriotismo. Em certas circunstâncias, o discurso religioso cumpre uma função claramente política. Portanto, o dissidente político passa a ser tratado como o herege, os que não aceitam o poder político hegemônico passam a ser classificados como representantes das forças do “mal” – Satanás. Isto é, no embate político ideológico, principalmente em países subdesenvolvidos, extremamente religiosos, apropriar-se do discurso teológico da luta do “Bem” contra o “Mal” é sem dúvida uma boa estratégia de propaganda política;<sup>69</sup> ou para manter a ordem social vigente: é vontade de Deus. Esta dimensão normalizadora da religião é tratada por Berger como uma das funções exercidas pela religião na sociedade. *Como uma função de legitimação*, a religião “foi historicamente o instrumento mais amplo e efetivo de legitimação”.<sup>70</sup> Logo, a legitimação religiosa consiste em manter a realidade transcendente

<sup>69</sup> Lembro da candidatura de Lídice da Mata para prefeitura de Salvador, que quase perdeu a eleição devido a uma acusação de ateísmo, pelas forças carlistas.

<sup>70</sup> BERGER, 1985.

associada à realidade humanamente construída. Com base nesta relação, a religião acaba servindo para manter a realidade do mundo socialmente construído. Para Berger, trata-se de um processo de alienação, pois as instituições humanas recebem da religião um *status* de reconhecimento divino, ofuscando, com isso, a compreensão da relação dialética entre o indivíduo e seu mundo. Com isso, a percepção do indivíduo que “este mundo foi e continua a ser co-produzido por ele” é ignorada, mas é compreendida com respostas da vontade de Deus, segundo Berger.<sup>71</sup>

A modernidade pretendeu romper as amarras da superstição e instituir a razão; pleiteou a separação do Estado das amarras da moral religiosa e do poder espiritual, representado pelas autoridades eclesiásticas. Segundo Maquiavel<sup>72</sup>, a ação política tem um *status* próprio e diferente da moral religiosa. Contudo, em pleno século XXI, o discurso religioso e político, parece-me, estão extremamente afinados.

O crescente envolvimento de igrejas de forma direta no processo sucessório político-administrativo municipal, estadual e federal é uma realidade. O envolvimento, na militância política, das igrejas evangélicas – principalmente da Igreja Universal do Reino de Deus – e da Igreja Católica, nos movimentos sociais, fazem parte do panorama político no Brasil de hoje: da bandeira da Ordem – moral religiosa – e Progresso – capitalismo laico.

### **2.2.2 Religião e as conseqüências sociais**

A conseqüência social de uma política ambígua do bem e do mal, do Divino e Satânico, foi à legitimação de uma violência social, principalmente da exclusão social dos negros no Brasil, calcada na razão e na fé. A ascensão política da burguesia exigiu rupturas fundadas no recurso da violação dos direitos humanos, da violência social em nome do “direto” e da “liberdade” individual. No ponto de vista econômico, também não foi diferente: a burguesia precisou expropriar violentamente os camponeses e transformá-los em “*mão-de-obra livre*”, da escravidão para servidão, isto é, prisioneiros do sistema industrial enquanto trabalhadores “assalariados”. A “revolução industrial”, pautada na razão, consumiu, literalmente, milhares de seres humanos, em especial os negros, as mulheres e as crianças. O progresso da civilização encontra-se estreitamente vinculado ao sangue de milhões, vítimas da

---

<sup>71</sup> BERGER, 1985.

<sup>72</sup> PINZANI, Alessandro. **Maquiavel: O Príncipe**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p. 16-19.

expansão colonialista e da escravidão. Eis o *pecado original* da burguesia racional ou “o segredo da acumulação primitiva”, percebido por Marx em *O Capital*<sup>73</sup>.

Como os poderosos e as nações capitalistas poderiam explicar o extermínio de populações inteiras? Seria possível explicar duas grandes guerras mundiais, o holocausto, o nazismo, desvinculados dos interesses políticos e econômicos em permanente disputa? Foi à lógica, a racionalidade da burguesia, que se impôs.

A revolução burguesa racional conseguiu através da política – Estado burguês laico – materializar a violência em toda a sua crueldade. Este fator, por mais bárbaro que se apresente, não é estranho à ação política.

Tudo isso parece que possibilitou uma aproximação do Estado com a religião. Determinados cidadãos religiosos, que são maioria aqui no nosso país, que vivem com um pé no mundo social e no outro no mundo místico, podem compreender as contradições sociais baseada na eterna luta do bem contra o mal. Como que num transe coletivo, “é a vontade de Deus”, paradoxalmente, ressurgindo na figura do político como o guardião da moral e dos bons costumes. É por isso que governantes e políticos não podem estar envolvidos em escândalos morais – adultérios e homossexualidade, por exemplo.

Essa associação trouxe conseqüências terríveis para o embate político, especialmente no Brasil. Os políticos adotam uma postura de moralistas tementes a Deus, são “*profetas*” bem intencionados que constroem as *idades de Deus*, ou seja, cuidam bem das almas – do cidadão. Já as questões sociais e a corrupção passam ao largo. Aí se pode entender no discurso do político corrupto a sua necessidade de falar que é “casado” há 50 anos com a mesma esposa, discurso moralista, pois para o “cidadão religioso” de uma moral cristã o que vale é a espiritualização da ação política.

Os problemas terrenos, sociais, econômicos e políticos, deslocados para um plano transcendental, também cumprem um papel político: alivia a pressão e funciona como uma espécie de “anestesia coletiva”. Afinal, este discurso político-religioso não deixa margem para questionar a realidade social desigual e desumana, nem inquire culpa sobre os responsáveis por tal situação. Induz ao conformismo. Que deixa para Deus o bônus e o ônus: É a vontade de Deus! Ele assim o quis! Assim o será!

---

<sup>73</sup> MARX, Karl. **O Capital**: o processo de produção do capital. Livro 1, vol. 1. São Paulo: Civilização Brasileira, 2001.

É assim que a religião adentra na política, afastando-se desta – não é papel da religião – ou procurando instrumentalizá-la em nome de uma moral fundamentalista – é vontade de Deus. Esta postura egocêntrica e/ou conservadora é a resposta aos que vêem na religião uma força que deve se aliar à política para construir o reino de Deus aqui na terra. Particularmente, acredito na fé religiosa, pois me considero uma pessoa religiosa, entretanto, a ação político-religiosa provoca nos jovens evangélicos negros em situação de extrema pobreza um comportamento de conformismo e alienação social. Na política, deve prevalecer a autonomia, a laicidade, o espírito público – para todos – com relação ao Estado: *Dai a César o que é de César e dai a Deus o que é de Deus*.

### **2.3 A representação social do poder teológico**

O presente discurso tentará esclarecer a complexidade das micro-relações de *poder*, a partir de Michel Foucault, procurando entender a constituição do sujeito, em sua subjetividade, no interior desta prática social, conhecida como *representação social*, segundo Erving Goffman.

Pois bem, a questão do poder não era o mais importante desafio formulado pelas análises de Foucault. Surgiu em determinado momento de suas pesquisas assinalando uma reformulação de objetivos teóricos e políticos que, mais tarde surgiria como uma arqueologia do saber pelo projeto de uma genealogia do poder. A resolução de estudar em diferentes épocas e sem se limitar a nenhuma disciplina e saber sobre a loucura, para estabelecer o momento exato e as condições de possibilidade do nascimento da Psiquiatria ou do poder médico. Projeto este que deixou de considerar a história de uma ciência como o desenvolvimento linear e contínuo, a partir de origens que se perdem no tempo e são alimentadas pela interminável busca de precursores, mas que também se realizava sem privilegiar a distinção epistemológica entre ciência e pré-ciência, tendo no saber o campo próprio de investigação. O objetivo da análise é estabelecer relações entre os saberes, cada um considerado como possuindo positividade específica: a positividade do que foi efetivamente dito deve ser aceito como tal e não julgado a partir de um saber posterior e superior, para que destas relações surjam, em uma mesma época ou em épocas diferentes, compatibilidades e incompatibilidades que não sancionam ou invalidam, mas estabelecem irregularidades que permitem individualizar formações discursivas.

A partir de então, a história da loucura deixava de ser a história da Psiquiatria. Esta era, ao mesmo tempo, o momento determinado de uma trajetória mais ampla, cujas rupturas ao nível do saber permitem isolar diferentes períodos ou épocas e o resultado desse mesmo processo. Outra novidade metodológica foi não se limitar ao nível do discurso para dar conta da questão da formação histórica da Psiquiatria. Neste sentido, a análise procurou centrar-se nos espaços institucionais de controle do louco, descobrindo, desde a época clássica, uma heterogeneidade entre os discursos teóricos, sobretudo médicos, sobre a loucura e as relações que se estabelecem com o louco nesses lugares de reclusão – a relação paciente-instituição. Então, o saber médico com suas práticas de internamento – institucionalização – consegue a sua legitimação social de forma plena, como a política, a família, a Igreja, a Justiça. E com isso a sociedade ocidental se rende a este *poder médico*. Então, foi possível mostrar como a Psiquiatria, em vez de ser quem descobriu a ciência da loucura e a libertou, se torna a *representação* da radicalização de um processo de dominação do louco, o sujeito doente, que agora está refém tanto do saber médico, o discurso, quanto das práticas médicas.

Com “O nascimento da igreja batista na Europa”, em 1609, retomo e aprofundo uma questão presente no texto acima apresentado, mas pouco tematizado na teologia clássica: que não há diferença entre o poder médico contemporâneo e poder do discurso teológico protestante burguês. Não quero me limitar a uma inter-relação conceitual de saberes que se desdobra entre o conhecimento da doença, considerada como essência abstrata, para uma relação direta entre o pecado: do indivíduo, como corpo doente, ou seja, a (des)humanização do corpo do paciente, para o indivíduo como corpo pecaminoso, ou seja, a (des)humanização do corpo dos crentes das igreja evangélicas brasileira.

Lembro o filme *Patch Adams*<sup>74</sup>, quando um dos personagens, o professor de medicina exalta a importância da (des)humanização da prática médica, “*pois os homens são falhos, mas os médicos não falham: imaginemos se a sociedade nos vis como seres humanos*”. E corpo doente pelo “pecado” e, conseqüentemente, a (des)humanização da prática pastoral também: “crentes não têm pecados e não pecam, logo o crente não tem problemas de saúde mental é coisa do Diabo”.

Rejeitando uma perspectiva de análise sobre o *poder* enquanto teoria acabada, Foucault nos chama a atenção para algumas considerações no uso desta categoria de análise, a partir de “precauções metodológicas”: afastando-se das análises que apontam o *Estado*

---

<sup>74</sup> Filme: **Patch Adams**: o amor é contagioso. Direção: Tom Shadyac. Universal Pictures, 1998.

enquanto instância primordial de emanção de *poder* e a Igreja ou a Religião, *locus* privilegiado de poder-saber, Foucault coloca:

Neste sentido, o deslocamento do Estado como ponto de partida para o exercício de Poder, permite a compreensão deste, enquanto um conjunto de relações, que se exercem permanentemente, irradiando-se de baixo para cima, como uma rede que permeia todo o corpo social, produzindo diferentes pontos de **Poder** ou “campos de forças”, que perpassam o cotidiano social e por isto mesmo não é localizado num ponto central que, isso significa que não é percebido pela sociedade. As relações de **Poder** supõem a existência correlata de um campo de saber, por exemplo, o saber científico, constituído a partir das relações de **Poder**.

Como já colocamos, segundo as análises foucaultianas, o *poder* não se localiza, *a priori*, em uma única instância, mas se expressa de várias formas – os micro-poderes – enquanto práticas sociais, ao nível do próprio cotidiano conhecido como *representações*. O surgimento dos saberes sobre a doença, a sexualidade e o pecado, por exemplo, enquanto mecanismos de poderes disciplinadores, afirmam-se como estratégias normalizadoras da sociedade e dos indivíduos, através de costumes próprios, que são: *as práticas discursivas e não-discursivas*.

As práticas discursivas são os elementos teóricos que integram o *poder* normatizado. O discurso: científico, filosófico, político, religioso, entre outros. As técnicas de controle social e corporal, estruturas coercitivas de controle, doutrinas religiosas – dogmas, ou estruturas administrativas denominacionais – estruturas hierárquicas eclesiásticas, técnicas de organização espacial, a ordem do culto; constituem os elementos discursivos ou práxis desse *poder* teológico.

As formas de sujeição dos indivíduos no interior destas práticas disciplinarizantes e das redes discursivas constituídas pelo *poder* disciplinador são assim comentadas por Foucault:

O momento histórico (séc. XVIII) das disciplinas é o momento em que nasce uma arte do corpo humano, que visa não unicamente o aumento de suas habilidades, nem tampouco aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente. Forma-se então uma política das coerções que são um trabalho sobre o corpo, uma manipulação calculada de seus elementos, de seus gestos, de seus comportamentos. O corpo humano entra numa maquinaria de **Poder** que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe. Uma “anatomia política”, que é também igualmente uma “mecânica do **Poder**”, está nascendo; ela define como se ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos “dóceis”. A disciplina aumenta



as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência).<sup>75</sup>

Nesse sentido, a constituição do sujeito, numa dada cultura religiosa, processa-se através de determinadas práxis e discursos. Enquanto subjetividade, pode ser anulada ou desassociada, ou seja, “o indivíduo é um efeito do **Poder** e simultaneamente, ou pelo próprio fato de ser efeito, é seu centro de transmissão. O **Poder** passa através do indivíduo que ele constituiu”.

Sendo o *poder* micro-físico, não subordinado a nada, existindo numa multiplicidade de formas e sendo produtor de realidades e coisas, ele possui uma positividade. A noção de *positividade do poder* é uma das importantes contribuições de Foucault neste campo teórico, dissociando *dominação* de *repressão*; transcendendo as análises que evidenciam os aspectos negativos – proibir, censurar, interditar, coagir, reprimir e etc. O *poder* possui positividade, é produtor de saberes, discursos, sujeitos, desejos.

Pois se o **Poder** só tivesse a função de reprimir, se agisse apenas por meio da censura, da exclusão, do impedimento, recalcamento, à maneira de um grande super-ego, se apenas se exercesse de um modo negativo, ele seria muito frágil. Se ele é forte, é porque produz efeitos positivos a nível do desejo - como se começa a conhecer – e também a nível do saber.

Dentro desta perspectiva, entendemos com Foucault que o *poder* é exercido através de micro-relações que perpassam o cotidiano dos indivíduos e das representações sociais, circundando-os e atravessando-os, através de redes sociais (o Estado, a família, a religião e outros). O *poder* teológico não se aplica apenas ao sujeito “crente”, mas para toda a sociedade. Entretanto, como seu centro produtor e transmissor, o sujeito está sempre em posição de exercer o *poder* e sofrer a ação deste mesmo *poder*, a partir da constituição dos seus discursos, desejos, ação do corpo e da subjetividade, a forma de pensar: “(...) o indivíduo não é o outro do **Poder**, é um de seus primeiros efeitos”.<sup>76</sup>

Não existe discurso ingênuo, tudo nasce de uma necessidade de potenciar o discurso ideológico do *poder*, por isso é necessário, para compreender o local da fala, qual a posição de quem fala; qual o seu foco, do ângulo. Segundo Rubem Alves<sup>77</sup>, o discurso teológico da

<sup>75</sup> FOUCAULT, Michel. **O poder psiquiátrico**: curso dado no College de France 1973-1974. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 127.

<sup>76</sup> FOUCAULT, 2006, p. 183.

<sup>77</sup> ALVES, Rubem. **O suspiro dos oprimidos**. 4. ed. São Paulo: Paulus, 1999. p. 165 e 166.

heresia e do dogmatismo depende de quem está falando na Igreja.<sup>78</sup> Durante muito tempo, várias vozes foram caladas, pela voz do outro – branco, europeu, etnocêntrico. Nota-se, então, forças de um *poder* que delimitam o discurso que sempre legitimou a supremacia de uma ideologia racial em relação às outras. Mesmo assim, com todo sistema de castração, a identidade cultural na pós-modernidade revela que, à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos fatalmente confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com as quais poderíamos nos identificar, ao menos temporariamente.

A ruptura, neste sentido, já ocorre. Ela encontra-se no questionamento da apropriação do outro, tendo reflexos sobre os mecanismos de defesa ou de resistência, e o maniqueísmo por ele adotado. A manipulação constante do *poder* e sua aplicação desacreditam a cultura do outro. Não basta representar a minoria, é necessário analisar a representação e o objeto representado, os símbolos que ele apresenta, seus significantes e significados.

Neste viés, a cultura e o *poder* se tornam uma prática desconfortável, perturbadora, de sobrevivência e suplementariedade entre o mundo social, a individualidade e a religiosidade, o passado e o presente, o público e o privado – na mesma medida em que seu ser resplandecente é um momento de prazer, esclarecimento e ou libertação – é também um momento de sofrimento, alienação e ou de escravidão psicológica: baixa auto-estima.

É o permanente revolucionar da produção, o abalar ininterrupto de todas as condições sociais, a incerteza e o movimento eterno [...] Todas as relações fixas e congeladas, com seu cortejo de vetustas representações e concepções, são dissolvidas, todas as relações recém-formadas envelhecem antes de poderem ossificar-se. Tudo que é sólido se desmancha no ar [...].<sup>79</sup>

---

<sup>78</sup> Se uma pessoa é considerada santa na igreja, tudo que ela fala é dogma, porém se uma pessoa é percebida como herege tudo que ela fala é heresia.

<sup>79</sup> MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. O Manifesto Comunista. 17. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2005. p. 57.

### **3 REPRESENTAÇÃO SOCIAL DA AUTO-IMAGEM, AUTO-ESTIMA E RELACIONAMENTO COM DEUS**

Neste capítulo, buscamos contextualizar o conceito de *relacionamento* entre os jovens com Deus e consigo mesmos, associando a auto-imagem dos jovens pesquisados e suas possíveis conseqüências para o desenvolvimento de sua auto-estima.

#### **3.1 Representação social da estigmatização, da auto-estima e do relacionamento com Deus**

##### ***3.1.1 Abordagem psicanalítica da estigmatização e baixa auto-estima***

Ao investigar o arcabouço dos conceitos psicanalíticos, vê-se que o termo *estigmatização*, em Freud, refere-se, na verdade, a estados de depressão, no qual, pela presença de uma dor psíquica, causada por uma perda, falta e baixa auto-estima exigiria uma redistribuição libidinal intensa: “[...] uma comparação adequada para chamar a disposição para o luto de ‘dolorosa’”. A perda ou falta de um objeto de amor ocorre tanto nos casos de luto quanto na melancolia, porém sabe-se que a melancolia, por ser patológica, aproxima-se mais da depressão e da ideação de inferioridade psíquica.

Sabe-se que a percepção da pessoa estigmatizada é distorcida ou disfuncional, o que possibilita um desconforto psíquico da sua auto-imagem, ou seja, o sujeito é capaz de perceber conscientemente que algo de valor lhe foi perdido, daí a percepção temporária de um mundo pobre e vazio. “[...] normalmente prevalece o respeito pela realidade, ainda que suas ordens não possam ser obedecidas de imediato”.<sup>80</sup> O luto permanente seria a constatação do indivíduo estigmatizado, provocando a perda do objeto real de investimento pulsional, seja uma pessoa, metas de vida, a liberdade, o amor próprio dentre outros. Deste modo, como o objeto passa a não mais existir, a energia pulsional que estava dedicada ao mesmo deverá ser desligada ou suspensa pelo ego e o investimento anterior terá que passar por uma espécie de

---

<sup>80</sup> FREUD, Sigmund. Atos obsessivos e práticas religiosas. In: **Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de S. Freud**. vol. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1975. p. 250.

redistribuição da libido. Assim, haverá um desinvestimento do objeto e reinvestimento da energia deste para o mundo externo. Observa-se, porém, que este processo de luto deveria ser finito, sendo assim, quando concluído, o ego retorna a liberdade, e o sujeito retorna a ser absolutamente capaz de dedicar libido a outro objeto e a si mesmo, porém, se as variáveis que condicionam o permanente estado luto não se modificam, este sofrimento psíquico pode durar por tempo indeterminado: uma pessoa com um sério problema de auto-estima. Como este processo deveria ser superado com o tempo, é normal que aconteça com o sujeito algumas reações psicossomáticas – baixo rendimento escolar, insônia, ansiedade, sentimento de frustração, sentimento de culpa e baixa auto-estima. Freud não situa a ideiação inferioridade psíquica como uma conseqüência natural deste processo de luto, mas estudos recentes sobre Bullying<sup>81</sup> escolar apontam para uma forte associação.

Pode-se perceber a presença de algumas semelhanças entre os processos de luto e baixa auto-estima. Dentre essas, encontram-se a reação à perda de um objeto de amor, o desânimo, a sensação de falta de interesse pelo mundo externo, a perda da capacidade de amar e a inibição de qualquer atividade. Deste modo, tanto o luto quanto a baixa auto-estima são produzidos pelas mesmas “influências ambientais” e pela mesma realidade de perda de um objeto, o que sugere o luto como um afeto correspondente à baixa auto-estima, devido ao desejo existente no luto de recuperar o objeto perdido.

A baixa auto-estima foi definida pela psicanálise como uma doença que se apropria do sujeito, devido a uma perda do objeto amado que pode ser a sua própria auto-imagem (perda real ou ideal, desconsideração ou decepção). Esta, diferentemente da perda característica do luto, promove ao sujeito uma identificação narcísica com o objeto perdido, o que promoverá duas instâncias no ego, uma em si e outra de conflito. A segunda possibilitará que impulsos hostis dedicados ao objeto sejam convertidos para o eu (regressão). Desta forma, encontra-se, além de um desânimo profundo, um desinteresse por tudo que lhe é externo, a perda da capacidade de dedicar energia libidinal e outro objeto de amor e uma diminuição da auto-estima e ainda alguns comportamentos de auto-recriminação.

Assim, devido à perda objetual não ser externa ou real, o sujeito não consegue conscientemente identificar qual o objeto que perdeu: “[...] perda objetual retirada da

---

<sup>81</sup> O termo *bullying* compreende todas as formas de atitudes agressivas, intencionais e repetidas, que ocorrem sem motivação evidente, adotadas por um ou mais estudantes contra outro(s), causando dor e angústia, e executadas dentro de uma relação desigual de poder. Portanto, os atos repetidos entre iguais (estudantes) e o desequilíbrio de poder são as características essenciais que tornam possível a intimidação da vítima.

consciência”,<sup>82</sup> não podendo, como no luto, transferir a sua energia libidinal para outro objeto, o que acaba por promover a não elaboração simbólica da perda do objeto. A libido, então, na baixa auto-estima, não é deslocada para um novo objeto, ao contrário, a mesma se retrai no ego, servindo para instituir uma identidade do eu com o objeto perdido, “[...] o que o paciente nos diz aponta para uma perda relativa do ego”.<sup>83</sup>

Vê-se que o sentimento de ambivalência dedicado ao objeto amado agora esta deslocado deste objeto para o eu, devido à identificação do mesmo com o ego, o que provavelmente explica as auto-recriminações, a expectativa de punição e, principalmente, o delírio de inferioridade: “no caso clínico da melancolia, a insatisfação com o ego constitui, por motivos de ordem moral, a característica mais marcante”.<sup>84</sup> Estes intensificaram a ideação de inferioridade, afinal o que o sujeito quer matar é aquilo que está em uma parte do seu ego e que lhe traz conflito. Sendo assim, o indivíduo com baixa auto-estima busca o seu sofrimento como uma forma de vingar-se do objeto perdido, o que demonstra uma postura sádica, visto que o mesmo, na verdade, tenta pela autopunição atingir outro objeto que esta no próprio ego: “[...] percebemos que as auto-recriminações são recriminações feitas a um objeto amado, que foram deslocadas desse objeto para o ego do próprio paciente”.<sup>85</sup> Portanto, um ato dedicado a uma parte de ego que traz conflito.

A partir do que foi esboçado pelos pressupostos psicanalíticos, conclui-se que o sujeito possui baixa auto-estima, ou se torna melancólico, devido a alguns fatores de extrema relevância para o processo, dentre eles encontramos a impossibilidade do sujeito de elaborar o luto mediante a perda do objeto amado, e, com isso, a incapacidade do sujeito de perceber o que foi perdido. Além disso, há o fato do sujeito se identificar com o objeto perdido e, logo, dirigir para si todos os impulsos hostis e de desejo de morte que seriam dedicados a este objeto. Deste modo, conclui-se que, na capacidade e no desejo de auto-punição, há, na verdade, uma busca inconsciente por estar assassinando o objeto da dor psíquica que se encontra localizado em uma parte do eu. Ao se matar o sujeito, está-se matando um outro no qual parte de seu ego se identificou.

---

<sup>82</sup> FREUD, 1975, p. 251.

<sup>83</sup> FREUD, 1975, p. 251.

<sup>84</sup> FREUD, 1975, p. 253.

<sup>85</sup> FREUD, 1975, p. 254.

### 3.1.2 Abordagem neuropsicológica da baixa auto-estima

A neuropsicologia, quando se refere à baixa auto-estima, reporta-se a uma hipótese teórica que está diretamente relacionada com a depressão. A “hipótese monoaminérgica” propõe que as causas da depressão ocorrem devido à deficiência de uma ou outra monomania, que seriam a serotonina, a noradrenalina e a dopamina. Estas, quando escassas, afetariam substancialmente os neurotransmissores, levando o sujeito a apresentar sintomas típicos da depressão como: baixa vitalidade, pouco prazer nas atividades, desânimo e até mesmo sensação de uma auto-imagem disfuncional, provocando sofrimento psíquico.

Antes de explicar os mecanismos presentes na baixa auto-estima, devemos ressaltar que um sujeito em estado normal, ou seja, boa auto-estima apresenta todos os elementos reguladores do neurônio normais, o que inclui o funcionamento da enzima MAO, que destrói o neurotransmissor; a bomba de recaptção de monaminas, e logo que interrompe a ação do neurotransmissor, retirando-o da sinapse; e permitindo que os receptores pós-sinápticos reajam à liberação do neurotransmissor.

No caso da baixa auto-estima, percebe-se que há a depleção do neurotransmissor, provocando sua deficiência. A consequência da depleção dos neurotransmissores é que os receptores pós-sinápticos ficam em *up-regulation* anormalmente, ou seja, sem funcionalidade, uma vez que, como teriam que receber o neurotransmissor, não os fazem devido à ausência do mesmo. Esta *up-regulation* correlaciona-se com a doença depressiva e está hipoteticamente relacionada à baixa auto-estima.

Pode-se pensar que se este sistema apresenta falhas significativas no seu funcionamento: haveria uma enorme possibilidade do sujeito com baixa auto-estima mostrar sintomas da depressão. Se esta a partir da “hipótese monoaminérgica”, ocorre devido a problemas nos neurotransmissores e estes afetariam todo o sistema vital do sujeito, então se torna possível, na neuropsicologia, estabelecer uma relação entre a depressão e a baixa auto-estima.

### ***3.1.3 Abordagem cognitiva e auto-estima***

A baixa auto-estima, na perspectiva da psicologia cognitiva, encontra-se em estreita relação com crenças disfuncionais, com relação à auto-imagem. Isso se deve porque a abordagem cognitivista parte do pressuposto de que, somente quando alguém tem uma percepção negativa da sua auto-imagem, o sujeito teria uma estrutura de inferioridade social. Sendo assim, torna-se necessário compreender a baixa auto-estima sob a ótica da teoria da cognição, já que a mesma motiva o indivíduo a auto-recriminação.

A baixa auto-estima pode definir a existência de um modelo cognitivo que postula três conceitos principais para explicar o substrato psicológico da auto-imagem disfuncional. São estes: a tríade cognitiva; os esquemas e os erros cognitivos, no que se refere ao processamento da informação. A tríade cognitiva refere-se à consideração empreendida pelo sujeito no tocante a si mesmo, ao seu futuro e às suas experiências. O primeiro elemento da tríade indica que o indivíduo se considera defeituoso, inadequado e até mesmo sem qualidades. E seriam esses fatores que tornavam o sujeito indesejável e sem valor. Nesse sentido, ele não alcançaria a felicidade, pois não é dotado de atributos que proporcionem esse resultado. O segundo elemento da tríade cognitiva diz respeito à valoração negativa empreendida pelo sujeito no que se refere às suas experiências atuais. O sujeito sempre acha que qualquer problema é insolúvel e negativo, pois nunca dispõe de elementos pessoais para vencer os obstáculos. Finalmente, o terceiro componente da tríade cognitiva refere-se ao eterno presente insuportável vivido pelo sujeito com baixa auto-estima. Este nunca acredita que terá instrumentos para resolver os problemas que surgirem no presente e no futuro. Por isso, seu futuro é percebido como algo que será insuportável o que pode beneficiar a falta de esperança.

O modelo cognitivo também verifica que a baixa auto-estima apresenta outros sinais e sintomas, tais como o pensamento pessimista, a baixa motivação, a dependência desenvolvida em relação ao outro ou à religião, de modo que este tem sempre mais capacidade do que o sujeito em resolver problemas, e sintomas físicos, tal como a inibição psicomotora. A mesma se torna conseqüência do sujeito cabisbaixo achar que ele está condenado ao fracasso em todos os sentidos da sua vida, até mesmo na sua experiência espiritual, portanto, não tem nada a ser feito.

Destaca-se também o conceito de esquema como relevante no modelo cognitivo, o que indica uma regularidade pessimista nas interpretações desenvolvidas por uma pessoa acerca das situações que ocorrem em sua vida. Quando uma pessoa se defronta com uma circunstância específica, um esquema relacionado à circunstância é ativado. O esquema é a base para moldar os dados em cognições. Um esquema, portanto, constitui a base para extrair, diferenciar e codificar os estímulos que confrontam o indivíduo. Ele categoriza e avalia suas experiências através de uma matriz de esquemas: se meu esquema de mim mesmo é de uma pessoa fracassada – jovem, negra, evangélica, pobre do Subúrbio Ferroviário de Salvador – tudo o que se refere a minha imagem será associado ao fracasso. Como também a minha relação com Deus.

Em estados psicopatológicos, como a auto-imagem disfuncional, as conceituações do sujeito são distorcidas para se encaixar em esquemas idiossincráticos. À medida que eles tornam-se mais ativos, menos o indivíduo assume sobre seus pensamentos um controle voluntário, sendo, portanto, incapaz de evocar outros esquemas mais construtivos. Assim, nos casos de baixa auto-estima mais severa, o indivíduo torna-se incapaz de ver seus pensamentos negativos com alguma objetividade, estando os mesmos dominados pelos esquemas idiossincráticos. Assim, ele passa a ter dificuldades em concentrar-se em estímulos externos, como os ritos religiosos e a própria fé em Deus, estando dominado por seus pensamentos negativos. Portanto, a organização cognitiva depressiva tornou-se tão independente que o indivíduo se mostra resistente a mudanças no seu ambiente externo.

Diante dessas informações, pode-se destacar que o sujeito com uma auto-imagem disfuncional tende a manter um processamento falho de informações, de modo que percebe suas experiências como privações totais ou derrotas – não dimensionais ou globais – e como irreversíveis – fixas. Concomitantemente, ele se categoriza como um perdedor – categórico, sentencioso – e condenado – déficits de caráter irreversíveis. Dessa maneira, é um sujeito que vive, sobremaneira, vinculado ao passado, de modo que sente o presente de forma intensa, nem muito menos, imagina ou estrutura perspectivas acerca do futuro.

No que se refere ao contato com o outro, percebe-se que há uma variação de um sujeito para o outro. Ou seja, existem indivíduos que, ao estarem se relacionando com outros sujeitos, melhoram o estado da auto-imagem. Outros, entretanto, acreditam que a interação com o outro é algo ruim, de modo que ocorre um agravamento da auto-rejeição e autocrítica pessoal. Desse modo, o que é mais comum para esse sujeito é o afastamento social, em função de um incômodo gerado por esse outro, que é melhor do que ele em tudo que faz.



### 3.2 Relacionamento com Deus, imagem de Deus e auto-estima

#### 3.2.1 A religião é necessária para o bom funcionamento psicológico do homem?

Em *O futuro de uma ilusão*<sup>86</sup>, Freud examina os objetivos da religião, pois foi preciso criar a representação de uma Autoridade Suprema, uma divindade que impõe suas leis morais, que julga e castiga os que as transgridem. Portanto, foi por necessidade vital que os seres humanos construíram a sociedade e por necessidade moral que construímos a religião. Segundo Freud, o ser humano construiu a idéia de Deus com base em uma lembrança profundamente associada à autoridade paterna, inscrita em seu psiquismo: a lembrança de um pai que o protegeu contra a natureza (no sentido positivo), a doença, a fome, o perigo e etc. Por outro lado, é também a figura do pai que o educou moralmente, que foi, portanto, protetor benevolente e juiz do bem e do mal. A religião é, portanto, “a forma maior e mais universal da nostalgia do pai”,<sup>87</sup> segundo, Freud.

Para Freud, a religião está associada ao desejo pulsional. Pode-se dizer “um desejo” bem determinado: aquele que vem da pulsão da auto-conservação, pulsão de vida. Então, para Freud, o ser humano busca na religião o desejo de conserva-se vivo, no primeiro momento, defendendo-se da agressão da natureza e dos outros. A religião deve sustentar e garantir o sistema social da auto-conservação, além da acomodação psicológica da crise da finitude.<sup>88</sup>

Freud não reduz a religião a uma abstração racional, como uma orientação para a ordem do transcendente ou da experiência do sagrado. Freud observou a religião na perspectiva da vivência humana. A religião não é somente uma concepção de mundo, diz ele, nem somente uma ética. Ela é um conjunto muito complexo porque é uma disposição e uma atividade relacional. Freud toma como modelo o monoteísmo bíblico porque, segundo ele, as religiões evoluíram para essa forma mais prática para desenvolver uma espiritualidade pessoal e relacional. Nesta religião, a divindade é uma figura humanizada, pessoal e com uma paternidade – a plenitude do amor perfeito.

As religiões sempre foram espaços da moral e da cura – espaços terapêuticos. Os sacerdotes cristãos, padres e pastores, são procurados para curar as doenças físicas e

<sup>86</sup> FREUD, S. O futuro de uma ilusão. In: **Edição Standard Brasileira das Obras psicológicas completas de S. Freud**. vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1975. p. 186.

<sup>87</sup> FREUD, 1975.

<sup>88</sup> VERGOTE, Antoine; MAHFOUD, Miguel. **Entre necessidade e desejo**: diálogos da psicologia com a religião. São Paulo: Loyola, 2001.

psicológicas, principalmente aquelas em que o sofrimento moral é um elemento central: rituais de cura, interpretação de sonhos e aconselhamento pastoral profético – o sacerdote é percebido como mediador entre os seres humanos e o sagrado. Essas concepções fazem parte da natureza integradora das religiões nas civilizações.<sup>89</sup>

Para a psicoteologia, de origem carismática católica dos Estados Unidos, diz-se que as doenças psicológicas são doenças da alma, logo, de ordem espiritual: a cura deve ser operada conjuntamente por Deus e pelo terapeuta. Entretanto, é importante manter separados estes papéis sociais: o papel do psicoterapeuta é a cura da alma, e, o papel do sacerdote cristão é a salvação da alma.<sup>90</sup> O cristianismo protestante calvinista, puritano, pentecostal e neopentecostal também defendem essa tese teológico-psicológica, que, segundo estas igrejas, no processo de conversão, Deus liberta o ser humano de todo o mal: o mal aqui é entendido não somente o pecado, mas também as doenças biopsicossociais.<sup>91</sup>

Para Jung<sup>92</sup>, a imaginação e a afetividade são a causa de muitas psicopatologias, pois os ritos e as imaginações mitológicas das religiões são necessárias para restaurar a unidade existencial do homem e, portanto, a sua saúde mental. Já Freud afirmou que os Ritos de Confissão poupam muitos homens de uma neurose de angústia de culpa<sup>93</sup>.

Para a psicanálise, o homem compartilha os seus afetos com outros seres vivos (relacionamentos), com os seres que pertencem à ordem da natureza biológica, a pulsão de auto-conservação.

Entretanto, para Freud, a sexualidade no ser humano não é um instinto programado de reprodução como nos outros animais, mas uma pulsão, que ele denominou de libido. Esta se desenvolve como motivadora da busca da união com outro desejado, portanto, só desejamos o outro através da libido. Sendo assim, nós gozamos naquilo que está associado a nossa sexualidade, naquilo que me dar prazer na vida. Será que o desejo conduz a Deus? Porque o desejo está aberto para aquilo que está além da necessidade.

O desejo pode direcionar para Deus quando o ser humano recebe, compreende e aceita a mensagem religiosa que revela que Deus torna-se presente e próximo, o não eu: um Deus pessoa. Isso produz um relacionamento de fé que os místicos cristãos vivem seu desejo

---

<sup>89</sup> VERGOTE; MAHFOUD, 2001.

<sup>90</sup> NOÉ, Sidnei Vilmar; HOCH, Lothar Carlos. **Comunidade terapêutica**: cuidando do ser através de relações de ajuda. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2005.

<sup>91</sup> VERGOTE; MAHFOUD, 2001.

<sup>92</sup> JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e religião**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

<sup>93</sup> FREUD, 1975.

de Deus, pois para o crente Deus é próximo e inteiramente outro: uma outra pessoa. Sendo assim, se Deus é um totalmente outro fora de mim, isso possibilita construir um relacionamento afetivo com este outro que não sou eu, por isso podemos construir uma história de amor, ódio, conflito, resistência e admiração com Deus.

A relação do ser humano com um Deus pessoal é essencialmente uma questão de experiência afetiva: alegria, admiração, espanto e medo. Para que se tenha sentimento religioso, tem que ter um objeto religioso. O próprio sentimento não produz o objeto religioso. Portanto, a religião é mais do que uma experiência afetiva que daria nascimento à religião como sistema de representações sociais. Se não houvesse a consciência ou a idéia do divino humanizado ou de um Deus Pai, não haveria essas experiências afetivas religiosas: seria somente uma experiência religiosa ritual.<sup>94</sup>

A religião é por essência a manifestação de um elo de um vínculo-afetivo das pessoas religiosas com sua divindade personificada.

Para entender esta relação, vamos compreender o conceito de pecado ou desvio de conduta para psicologia: pecado é um ato consciente pelo qual a pessoa contravém deliberadamente aos preceitos, às leis religiosas, às vontades divinas:<sup>95</sup> “[...] pequei contra Ti, contra Ti somente, e fiz o que é mal perante os teus olhos” (Sl 51.4). O sentido de pecado acentua o relacionamento do crente com o Deus pessoal. É um tanto impressionante quando alguém peca contra Deus, ativa os sentimentos de culpa de grave falta moral como se fosse contra uma outra pessoa: uma ofensa, uma decepção contra uma pessoa amada, uma mágoa, empatia, angústia, a vergonha e em seguida ao arrependimento.<sup>96</sup>

Quando uma criança comete uma falta considerada grave, como por exemplo, mexer no bolo sem autorização dos pais, e é pega no ato, o primeiro sentimento que se manifesta é o da vergonha. Quando eu era criança e aprontava uma, logo me escondia embaixo da mesa da minha casa: todo mundo sabia que fiz alguma traquinagem.

O conceito de sentimento de vergonha pode ser observado no livro de Gênesis:

abriram-se, então, os olhos de ambos [Adão e Eva]; e, percebendo que estavam nus, coseram folhas de figueira, e fizeram cintas para si [...] Quando ouviram a voz do Senhor Deus, que andava no jardim, à brisa da tarde, e se esconderam da presença do Senhor Deus [...] por entre as árvores do jardim [...] Senhor Deus chamou o

<sup>94</sup> VERGOTE; MAHFOUD, 2001.

<sup>95</sup> VERGOTE; MAHFOUD, 2001.

<sup>96</sup> VERGOTE; MAHFOUD, 2001.

homem: “Onde estás?” [...] disse ele. Respondeu o homem: “tive medo porque estou nu, e me escondi” (Gn 3.7-10).

Eles se escondem não por sentimento de culpa, do medo da punição, mas por terem tomado consciência de que estão nus: sentimento de vergonha.<sup>97</sup>

Com isso, percebemos que no sentimento de vergonha, a pessoa padece em sua auto-imagem, vê-se como insignificante ou com inferioridade física, social, intelectual, nacional ou moral. Como todo sentimento, a vergonha é uma forma de conhecimento.<sup>98</sup> O contrário da vergonha é a altivez.

Na narrativa do Gênesis, Adão e Eva se escondem porque perceberam Deus como uma espécie de Pai. Nessa exposição, Deus é humano, que passeia no frescor da tarde. O olhar que avalia é, antes de tudo, o olhar do outro. Mas a pessoa se olha e se julga a si própria pelos olhos do outro. É esse tipo de relacionamento com o outro que constrói a nossa identidade pessoal: sem o outro não existe o eu mesmo. Freud chamou esse tipo de relacionamento de narcisismo. Eu me vejo no espelho do outro, segundo Lacan.

Na formação do sujeito, certa consciência reflexiva de si se forma no desejo de se manifestar no olhar do outro, a fim de perceber nele a confirmação de si próprio. Por isso, a criança está atenta ao que o outro espera dela. Ela lê, no olhar do outro, certo ideal que esse outro espera ver realizado. Dessa maneira, forma-se, no ego, o ideal de eu como instância psicológica que orienta e constrói a sua identidade.

Esta relação se processa através do desenvolvimento do vínculo afetivo e do comportamento de apego. Vínculo afetivo é um laço relativamente duradouro em que o outro é importante como indivíduo único, e não pode ser trocado por nenhum outro. Em um vínculo afetivo, existe o desejo de manter a proximidade com este outro. Já o apego é uma sub-variedade do vínculo afetivo em que o senso de segurança da pessoa está estreitamente ligado ao relacionamento. Quando você está apegado, sente – ou espera sentir – especial segurança e conforto na presença do outro e pode usá-lo como uma base segura a partir da qual é capaz de explorar o resto do mundo.<sup>99</sup>

A estrutura psicológica aqui colocada é constitutiva do amor de si, que condiciona a saúde mental pessoal: ame o próximo como a ti mesmo.

---

<sup>97</sup> VERGOTE; MAHFOUD, 2001.

<sup>98</sup> VERGOTE; MAHFOUD, 2001.

<sup>99</sup> BEE, 2003.

Depois do sentimento de vergonha, e, retornando para explanação do Gênesis, sentir-se inferior, vem o sentimento de culpa. O conceito de sentimento de culpa é o estado de quem é culpado por haver cometido uma falta, falha em relação a uma regra moral. Sendo assim, o sentimento de culpa é a consciência afetiva do estado de falta moral no qual alguém se colocou pela ação ou pela intenção de cometê-las.<sup>100</sup> O sentimento de culpa apresenta também uma estrutura relacional: um olhar que julga.

Estrutura psicológica do sentimento de culpa: remorso, dor na consciência, é um sentimento penoso de auto-agressão – uma agressão ao auto-ego – um outro eu mesmo. Uma ferida moral.<sup>101</sup>

Sentimento esse de peso: a culpa sobrecarrega o culpado, provocando sofrimento moral. Com isso o culpado não se livra desta culpa por si mesmo, a não ser pela confissão: a necessidade do outro ouvir. “Se confessares os seus pecados Eu [...]”. Somente o outro pode perdoar o culpado da angústia profunda. Sem este perdão a pessoa logo irá manifestar doenças psicossomáticas e atingir a sua auto-estima.

O sentimento de culpa também se apóia no medo, não o de ser visto, mas o de ser castigado. No sentimento de culpa, a pessoa se sente julgada por sua ação contrária à lei moral. Ela própria não é a autoridade que julga, porém ela se julga a si mesma, como uma voz que não vem de nós mesmos, que pode ser interpretada pelo crente como a voz julgadora de Deus: Deus como a consciência moral, na estrutura relacional do sentimento de culpa. Portanto, nesses casos, Deus é também vetor do sentimento de culpa e, com isso, canal de sofrimento psíquico no ser humano, ou pode aumentar este sofrimento. Deus deixa de ser o Consolador para ser objeto de sofrimento para a pessoa com sentimento de culpa e com baixa auto-estima ou auto-aceitação.

Desta maneira, Deus assume a autoridade de um pai humano no qual faz parte também da virtude da justiça. Portanto, a fé religiosa em um Deus Pai comporta duas espécies de obrigações: amor e respeito. O primeiro humaniza Deus com características paternas ou maternas para, a partir daí, desenvolver vínculos afetivos e produzir comportamento de apego, um relacionamento prazeroso com Ele, na perspectiva da ordem do desejo e da necessidade.<sup>102</sup>

---

<sup>100</sup> VERGOTE; MAHFOUD, 2001.

<sup>101</sup> VERGOTE; MAHFOUD, 2001.

<sup>102</sup> VERGOTE; MAHFOUD, 2001.

Nesse sentido, os vínculos afetivos e os apegos são estados internos, não podemos observá-los diretamente. Entretanto, deduzimos sua manifestação a partir da observação dos comportamentos de apego, que são todos aqueles comportamentos que permite ao indivíduo conseguir manter a proximidade em relação a uma pessoa a quem é apegado: o sorriso, fazer contato visual, chamar atenção do outro, carinho, tocar, agarrar-se, cheirar e chorar pela falta do outro.<sup>103</sup> Os comportamentos de apego são eliciados a partir de quando o sujeito necessita de cuidados, amparo ou conforto, acolhimento e segurança.

O que é essencial na formação desse vínculo é a oportunidade para os pais e a criança desenvolverem um padrão mútuo, interligado, de comportamento de apego, uma harmoniosa interação. A criança manifesta suas necessidades chorando ou sorrindo; ela responde ao ser tomado no colo, acalmando-a ou aconchegando-a; ela olha para os pais quando eles olham para ela. Os comportamentos de cuidados dos pais: a forma como os pais pegam a criança quando ela chora de fome, e outras necessidades, como sorriem para ela quando ela sorri, olham para seus olhos quando ela olha para eles. É o desenvolvimento de uma sincronia. O problema deste desenvolvimento vincular com Deus é que não podemos tocar, cheirar e olhar para Deus, mas adiante iramos aprofundar esta questão.

Todos os teóricos da psicologia do apego compartilham da mesma suposição de que o primeiro relacionamento de apego é a base mais influente na criação do esquema funcional da criança, do mesmo modo como Erikson<sup>104</sup> afirmou que a resolução de seu primeiro estágio – confiança vs. desconfiança – era à base dos relacionamentos posteriores, principalmente no relacionamento com Deus, segundo Fowler<sup>105</sup>.

A outra obrigação é humanizar Deus numa perspectiva da autoridade paterna ou materna para que, a partir daí, o crente possa depositar o respeito e o temor – o limite, a castração. O medo da punição é inerente à estrutura relacional do sentimento de culpa.<sup>106</sup> Sendo assim, é necessário que o crente passe também pelo complexo de Édipo, a castração de forma simbólica, no desenvolvimento da sua espiritualidade. Para que o senso de pecado possa se revelar, é preciso que a pessoa descubra em Deus a autoridade paterna ou a materna.

Contudo, para alguém respeitar a autoridade paterna ou materna é necessário primeiro amar esta autoridade. Logo, esse processo passa necessariamente pela ordem do

---

<sup>103</sup> BEE, 2003.

<sup>104</sup> ERIKSON, Erik. **Infância e sociedade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1971.

<sup>105</sup> FOWLER, James. **Estágios da fé: a psicologia do desenvolvimento e a busca de sentido**. São Leopoldo: Sinodal, 1992.

<sup>106</sup> VERGOTE; MAHFOUD, 2001.

objeto desejoso – desejo libidinal. Assim como uma criança tem que desejar sexualmente seus pais para amá-los, o crente também terá que desejar sexualmente Deus para amá-lo. Entretanto, é preciso colocar limites nesta relação pulsional, daí a necessidade do complexo de Édipo ou de Electra: a castração. É este desejo frustrado, que coloca limites e, conseqüentemente, produz respeito aos seus pais e a Deus – amor e respeito. É necessário que o crente deseje Deus sexualmente no seu processo de conversão ou confirmação (primeiro amor) e depois passe necessariamente pelo complexo de Édipo e Electra. Com isso, irá construir um relacionamento com Deus amoroso e respeitoso, de forma sadio.

A sublimação é uma parte importante do impulso da pulsão sexual, orientando-a para valores culturais; mais precisamente, transformando uma parte da pulsão sexual (pulsão de vida) em atividades com valor cultural, intelectual, para o trabalho, a criatividade, a arte, a religiosidade, formação de um comportamento moral de forma mais prazerosa. A sublimação salva o ser humano das psicopatologias de natureza neurótica.<sup>107</sup>

Para que isso aconteça, a fé religiosa sobrevive para além das representações religiosas sobre as quais se constituíram. E, com isso, transcender o ritualismo religioso fenomenológico e que possa produzir um relacionamento com um Deus pessoal de forma saudável para o crente: assim como uma criança que dorme e brinca em paz, pois sabe que tem pais amorosos que cuida dela e ao mesmo tempo ela pode contar. Um relacionamento sadio com Deus deve produzir para o crente este mesmo bem-estar: James Fowler, em sua pesquisa a respeito dos estágios da fé, como um sistema de crenças, a fé como tal é a “relação de confiança no transcendente e de lealdade para com Ele e cujo respeito os conceitos – crenças são forjadas”.

### ***3.4.2 O dilema para um relacionamento com Deus***

Tudo o que existe é Deus e Deus é tudo o que existe. Nada é não Deus, e nada neste mundo sensível é igual a Deus – Deus não pode ser engarrafado. Então, como eu posso ter um relacionamento pessoal com alguma coisa que não tem fronteiras? Deus existe, mas ao mesmo tempo Deus também não existe, fisicamente.

Deus é transcendente e também imanente, sem forma e com forma, além do tempo e do espaço e dentro do tempo e do espaço, perfeita e infinita diversidade, um e muitos, imóvel e em perpétuo movimento.

---

<sup>107</sup> VERGOTE; MAHFOUD, 2001.

Entretanto, a nossa pesquisa mostrou que o importante é encontrar uma maneira de se relacionar com Deus que seja autêntica e que satisfaça às necessidades dos fiéis. Os dados demonstraram que 50% dos jovens batistas pesquisados percebem Deus com características maternas e carinhosas. Eles têm um bom relacionamento com Deus e uma boa auto-estima. Também os jovens que percebem Deus com características paterno castrador, 50% deles também têm um bom relacionamento com Deus e uma boa auto-estima.<sup>108</sup>

Contudo, os jovens batistas da pesquisa que demonstraram um relacionamento com Deus de forma conflituosa, percebem-se que eles também vivem uma relação conflituosa com a igreja, com a família e com a sua própria vida: a nossa idéia de Deus nos revela mais sobre nós mesmos do que sobre Ele.<sup>109</sup>

“Eu realmente confio em Deus, mas a minha vida não anda bem. Não tenho trabalho e não consigo uma namorada. Meu pai me disse que eu deveria largar a faculdade, pois ele não pode sustentar um marmanjo como eu”.<sup>110</sup>

Deus, às vezes, é visto pelos jovens batistas da pesquisa como um pai/mãe distante e indiferente, que só existe para vigiar e punir os pecadores. É preciso eliminar os buracos negros da nossa consciência, a respeito de Deus, suas ilusões e desilusões a respeito Dele: nossas expectativas mágicas com relação a Deus; nossa raiva, nosso desapontamento e o nosso medo com relação a Deus, nosso sentimento de culpa, de vergonha que fazem nos sentir indigno das bênçãos de Deus. Um bom relacionamento com Deus é um longo processo.

Os jovens evangélicos em situação de risco, no Brasil, precisam e devem começar esse processo fazendo as pazes com Deus a partir do enfrentamento do sentimento de culpa, de sua raiva de rebeldia, de seus medos, de sua arrogância, do sentimento de vitimado por Deus. O jovem evangélico com baixa auto-estima e auto-aceitação deve e tem que perdoar primeiro a si mesmo por não ser perfeito: boa família, etnia superior, boas condições sócio-econômicas. Ele tem que aprender a aceitar a si mesmo e Deus como Ele é (dentro do limite de sua fé): “De fato, sem fé é impossível agradar a Deus, porquanto é necessário que aquele que se aproxima de Deus creia que Ele existe”. (Hb 11:6).

---

<sup>108</sup> Cf. Anexo A.

<sup>109</sup> VERGOTE; MAHFOUD, 2001.

<sup>110</sup> Pedro 24 anos, membro da Igreja Batista Central de Paripe, estudante de engenharia civil pela UFBA. Os nomes dos jovens pesquisados foram trocados por nomes fictícios bíblicos.



Esta atitude nós chamamos de salto de fé, ou seja, um ato fé é como saltar de rapel de uma ponte e de costa: é uma ação incondicional.<sup>111</sup> Este salto não significa necessariamente para um terreno da certeza, mas para um conforto espiritual e psicológico.

Para se ter um bom relacionamento Deus, depende de como a pessoa percebe e entende quem ou o que é Deus. A imagem de Deus é de uma figura de um velho de barba branca e semblante austero; um Papai Noel que supre os meus desejos mundano, consumista e egocêntrico, ou daquele da salvação eterna pela graça; ou, talvez, um Deus que salva as pessoas pela obediência às suas regras, que ao mesmo tempo é um grande ciumento, um terrível vingador, um juiz que sentencia os desobedientes com severa punição. Esse Deus é antropomórfico com humores inconstantes.

De qualquer forma, é uma maneira crua como entendemos Deus, um Deus para nos abraçar e não apenas para nos disciplinar, sem esse equilíbrio não há relacionamento com Deus.

Cada um de nós tem um modelo de Deus: um Deus feito à nossa imagem e semelhança, ou um Deus que é puro espírito, que transcende todos os atributos e formas. A vontade de Deus, a face de Deus, Deus quer, Deus ama você e Deus está vigiando. A expansão do Deus pessoal para o Deus transpessoal parece necessária para maturidade espiritual, porém, devemos também trazer Deus do transpessoal para o pessoal, como um processo de retorno da espiritualidade pessoal - como uma dialética hegeliana: *Em si e fora de si*. Nós projetamos em Deus todas as nossas características contraditórias: ódio e amor, as vitórias e as frustrações, etc. Ou fazemos uma personificação reconhecida de Deus, ou um vago e intangível sentido de uma presença íntima de um Deus desconhecido e distante.

Se projetarmos em Deus a nossa própria frustração, devemos imaginar Deus como um intolerante; ou, se projetamos em Deus a nossa esperança, imaginamos um Deus amoroso, compreensivo, bondoso e misericordioso.

O perigo de humanizar Deus é que nós sujeitamos a um Deus a partir de julgamentos que fazemos sobre nós mesmos com relação a Ele. E o perigo de se pensar a respeito de Deus apenas como um ser sem forma é transcendê-lo e nos distanciarmos de tal modo que não possamos nos relacionar com Ele: transforma-se em uma fé totêmica, ritualística e dogmática, sem vida.

---

<sup>111</sup> TILLICH, Paul. **A dinâmica da fé**. 6. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2001b.

Talvez a forma que temos entendido Deus esteja totalmente errada. Talvez a imagem que temos de Deus esteja, de algum modo, incompleta. Talvez aquilo que tememos e que temos medo não seja Deus, em absoluto, mas uma concepção mal-orientada que adquirimos ao longo da nossa caminhada espiritual. Com isso, por que não repensar aquilo que imaginamos que Deus seja? Nós reavaliamos os nossos valores, nossas atitudes, nossa visão de mundo, nossos relacionamentos, nossa carreira, nossa família, nossa ideologia e, então, por que não reavaliar também a imagem que temos de Deus? Muitas pessoas temem dar esse salto porque elas acham que é uma blasfêmia, um medo que é reforçado por muitas autoridades eclesiais. Temem que, ao repensar Deus, isso possa levá-los para longe de seu caminho.

Ficar apegado a qualquer conceito ou modelo de Deus pode travar a mente num falso sentimento de certeza e bloquear o crescimento espiritual.

Deus não é um conceito para ser agarrado ou uma premissa para ser provada, como um axioma da geometria. Deus não é uma coisa. Deus não é um substantivo. Deus não é um objeto.

Para Paul Tillich<sup>112</sup>, Deus é o ser em si mesmo, além da essência e da existência. O ser em si mesmo: *Eu sou o que sou*.

O Reino de Deus não é experienciado pela observação. *Ei-lo aqui! Ou ei-lo ali!* Nem está tampouco lá fora, em outras palavras, não é algo para ser encontrado. Algumas pessoas imaginam que elas verão a Deus como se Ele estivesse ali, de pé, e elas aqui, mas não é bem assim. Aliás, todos os desenhos feitos pelos jovens batistas da pesquisa sobre a imagem de Deus, mostraram esta tendência de um Deus que ocupa um lugar no espaço.<sup>113</sup>

Primeiro, a experiência profunda, e em seguida a convicção. Foi assim que nasceram as religiões de revelações místicas, e não um argumento lógico ou um sistema codificado de crenças e regras religiosas, mas com as pessoas em comunhão direta com o sagrado: “Eu posso sentir a presença Dele quando estou triste!”<sup>114</sup>

O sofrimento psicológico sempre transmite um sentimento de perda: perda da saúde, perda de alguma pessoa, perda do emprego, a perda da certeza ou da ingenuidade, a perda da fé, a perda da segurança.

---

<sup>112</sup> TILLICH, Paul. **A coragem de ser**. 6. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

<sup>113</sup> Cf. Anexo A.

<sup>114</sup> Maria 26 anos, membro da Igreja Batista Central de Paripe.

A cura espiritual e psicológica passa por três fases distintas: o choque e a negação; a ira, o medo e a tristeza; e, a última, a compreensão e a aceitação.

Os problemas surgem quando ficamos presos na fase dois, obstinadamente agarrados à nossa ira e à nossa tristeza.

Os evangélicos, de forma geral, acreditam ou pensam ou anunciam que a prática espiritual meramente, a conversão em Jesus Cristo como seu Salvador, seria o caminho suficiente para acabar a dor da aflição psicológica. Algumas igrejas evangélicas no Brasil pregam que os problemas associados à saúde mental é uma questão meramente espiritual. Na verdade, as pessoas e algumas igrejas evangélicas, principalmente neopentecostais, utilizam práticas religiosas litúrgicas como uma espécie de “anestesia espiritual” para aliviar a dor da nossa alma.

Num esforço para evitar o sofrimento psicológico, podemos usar a religião da mesma maneira como as pessoas usam o álcool, as drogas, o alimento, o sexo ou o trabalho – como um anestésico: um ópio. Em nome da aceitação religiosa da dor, podemos nos distanciar de forma alienada do nosso sofrimento e nos converter em impostores espirituais: é a vontade de Deus! Você precisa aceitar! É tudo culpa do diabo! Não fique apegado a este mundo!

Entretanto, o sofrimento psicológico é mais do que uma dor – é dor e mais ressentimentos, a culpa, a resistência e outras associações psicopatológicas. A angústia fica semelhante a um trabalho de parto, é uma abertura para aumentar o nosso sofrimento ou uma oportunidade para cura e a graça de Deus. Não devemos culpar Deus e as outras pessoas pelas nossas frustrações. Afinal de contas, reconhecer a dor é o começo da nossa cura: “Clamando; tem compaixão de nós [...] Jesus perguntou: Credes que eu posso fazer isso? Sim, Senhor [...] Então Jesus lhes tocou os olhos, dizendo: Faça-se conforme a vossa fé”. (Mt 9.28s).

É necessário acreditar e se relacionar com o Deus da sua intimidade, sem cerimônia, sem pudor, sem formalidade, sem religiosidade, mas sim um Deus Pessoal. Veja Deus como uma figura humanóide que presta atenção nos detalhes de sua vida: como um verdadeiro Pai ou como uma verdadeira Mãe. Temos que ser verdadeiros com Deus, *em espírito e em verdade*, se você tem vontade de berrar bem alto com Deus, que faça, ou discutir com Deus no santuário da sua mente ou no coração que faça, ou se entregar em seus braços com choro intenso se atire. Essa batalha pode durar dois minutos ou a noite inteira como disse o salmista, *mas pela manhã tudo passou*. O principal aqui não é apenas extravasar os seus sentimentos, ou lutar com Deus, mas sentir que existe alguém que te ama e que te acolhe e te ouve. É o

espaço da comunicação e da aceitação entre você e Deus. Portanto, uma vez que a dor psicológica foi sentida, uma vez que a raiva foi liberada e que a realidade foi aceita, nasce à oportunidade de fazer uso do que a vida espiritual nos presenteou. É quando você tem de volta o controle da sua vida, o poder de escolha, é este o estado psicológico no final de uma psicoterapia.

Podemos nos atolar no desespero, sentir pena de nós mesmos e amaldiçoar Deus pelo resto de nossa vida. Ou então, nós podemos agarrar e sustentar a nossa dor psicológica e transformá-la numa bênção de Deus. E aí fazer a seguinte pergunta: “o que eu posso aprender com isto, meu Deus?” É o passo crucial para a conversão do sofrimento psicológico numa bênção. Ou então vamos associar a igreja e a fé em Deus como causadores da minha dor, das minhas frustrações: tornando-se um jovem crente mal-humorado e podendo, a qualquer momento, romper com Deus definitivamente – talvez, por isso, há tantos jovens ex-crentes aqui no Brasil.

“Eu me dei conta de que estive zangada com Deus durante toda a minha vida! Eu me queixo constantemente por não estar conseguido o que eu queria, sempre invejando o que outra pessoa possuía! Eu só sentia a presença de Deus em minha vida, quando eu pecava: só assim para Ele me dar atenção”.<sup>115</sup>

No mundo da pós-modernidade, a cada dia alguém traz uma novidade da moda, na tecnologia ou uma razão para os jovens evangélicos se sentirem frustrados e feios. Para onde quer que olhemos em nossa volta, há sempre algum amigo “abençoado” com alguma coisa que precisamos ter. “Por que não eu, Deus? Quando eu conseguirei o meu?” Vale a pena examinar se o nosso conflito com Deus está arraigado em algum sentimento de culpa, ou em conflito numa imagem de Deus como uma figura de Papai Noel, que Ele tem que dar a nós o que lhe pedirmos. Ou melhor: “Eu determino que Deus...! Deus é fiel! Se eu não for desobediente”. Talvez consigamos aquilo de que precisamos sem que, para isso, coloquemos a corda no pescoço de Deus, assim, como os jovens atualmente estão fazendo com os seus pais. Talvez Deus esteja lhe oferecendo muito mais coisas do que está pedindo: alegria, amor, liberdade e sabedoria, para citar apenas algumas possibilidades. Talvez o nosso maior desafio consista em amar a Deus pelo que nós temos, e não continuar pedindo sempre mais. Quando

---

<sup>115</sup> Sara 25 anos, membro da Igreja Batista Central de Paripe.

uma pessoa ora para Deus dizendo “me dê isso, me dê aquilo”, isso não é amar a Deus, é mero comércio varejista com Deus.

O que podemos afirmar de forma indiscutível é que as estruturas religiosas que deveriam ser santuários de amor e de bondade estão se transformando, com frequência, fábricas de angústias, onde cada desejo natural, pensamento desobediente ou caprichoso constituem uma ofensa a Deus, entre os nossos jovens.

Uma outra razão para persistência da uma baixa auto-estima entre os jovens evangélicos, no nosso ponto de vista, é que eles simplesmente não conseguem perdoar a si mesmos, por mais que lhes digam que eles estão perdoados: baixa tolerância à frustração. Eles sentem que têm de pagar um alto preço pelos seus pecados, e não conseguem acreditar que Deus os deixaria fora de perigo assim tão facilmente. Talvez eles estejam repetindo para si mesmos as ameaças que ouviram do clero, dos pais, dos colegas, dos irmãos da igreja, do Estado e da sociedade: “É hora de esquecer a vergonha da tua mocidade” (Is 54.4).

A vergonha, associada ao remorso, é uma emoção saudável. Arraigada na consciência moral e desencadeada por um sentimento de aflição sobre um erro que nós comentemos, ela nos permite sentir arrependimento, desculparmo-nos pelas nossas ações e nos corrigir. Sem a capacidade para o remorso, nós não somos capazes de reconhecer os nossos erros e aprender com eles, logo não há cura.

Entretanto, o sentimento de culpa parece semelhante ao remorso no sentido de que ele se origina do reconhecimento consciente de uma ação má. No entanto, psicologicamente falando, o remorso é construtivo, enquanto que a culpa nada mais é que uma auto-punição merecida. Em muitos casos, a sentença é tão severa que ela equivale a um encarceramento emocional por toda a vida.

O sentimento de culpa é um “câncer” emocional, uma malignidade dolorosa que corrompe o espírito e sem cessar corrói a alma. No seu pior aspecto, a culpa inflige uma auto-repugnância tão intensa que se sente que não merece o respeito ou a preocupação de ninguém, depressão, nem mesmo de Deus.

A baixa auto-estima entre os jovens evangélicos está profundamente associada ao sentimento de culpa. Eles não conseguem perdoar a si próprios, nem mesmo por ações más de pequena importância; e, se eles são extremamente religiosos, estão certos de que Deus também não os perdoará, independentemente do quanto se arrependam. Pessoas que sua fé se

baseia no sentimento de culpa, não podem aceitar o amor de Deus porque, bem no fundo, elas sentem que não o merecem: “A Tua graça não me basta”.

Diante de todas essas características de uma auto-imagem disfuncional de Deus e dos jovens evangélicos, percebe-se que uma psicoterapia individual ou grupal seria algo fundamental. Contudo, as igrejas cristãs devem resgatar urgentemente a sua composição de comunidade terapêutica: a vida em comunhão, a solidariedade fraternal dos irmãos, os retiros espirituais, os acampamentos de jovens, os espaços jovem na igreja para celebrar com louvores a vida cristã, e, o mais importante, resgatar o culto cristão do anúncio do Evangelho do Deus da esperança, do cuidado e da Graça.

### **3.3 Discussão**

A partir dos resultados obtidos, diante da análise dos dados cruzados relacionados ao tempo de membro da Igreja Batista Central de Paripe, verificou-se que 12 sujeitos consideraram-se satisfeitos com a sua vida. Este dado confirma o pressuposto de que um número razoável de jovens evangélicos, cerca de 75%, associa o ambiente da igreja favorável, devido à importância de estarem frequentando uma instituição religiosa. Além disso, verificou-se que 94% têm uma auto-estima favorável (31% boa auto-estima e 63% auto-estima razoável). Entretanto, ressalta-se que 14 jovens da amostra (94%) ressaltam que já sofreram preconceito, sendo que 60%, deste é por causa da sua opção religiosa, consideraram um aspecto negativo, que deve ser revisto pela instituição religiosa. Com isso, constata-se que são necessárias outras estratégias de coletas de dados que possibilitem obter uma melhor compreensão destes discursos, dentro de uma perspectiva de acolhimento das demandas, as quais foram expostas pelos sujeitos pesquisados.

A hipótese que reflete a informação de que a representação social da discriminação e estigmatização não seria contestada, de forma mais acentuada, pelos jovens da Igreja Batista Central de Paripe, não foi refutada, uma vez que na nossa amostra foi verificado o mesmo resultado com relação aos outros jovens do Subúrbio Ferroviário de Salvador, ou seja, acreditou-se inicialmente que os jovens por ser batistas, uma igreja evangélica de ideologia burguesa com um discurso puritano, demonstrariam uma melhor aceitação da sua condição

social (alienação social<sup>116</sup> temporal, influenciada pela representação social das Igrejas Batistas). No entanto, percebemos que os jovens batistas envolvidos com a pesquisa parecem, aparentemente, ter consciência da sua real condição psico-etnoeconômica e social.

No aspecto que se refere à utilização do medo da punição de Deus como controle coercitivo, verificamos que tal elemento não foi explicitado pelos sujeitos como uma preocupação, apesar da utilização de uma práxis religiosa muito comum pelos evangélicos brasileiros (pastores e líderes de jovens), cuja expectativa da punição divina para 50% dos sujeitos pesquisados é percebida como um aspecto positivo para sua estrutura emocional – esses demonstraram uma auto-estima favorável. Nesta perspectiva, Deus apresenta-se, projetivamente, como um Pai presente na vida deles. Mesmo porque muitos destes jovens não convivem com seus pais biológicos.

Dos 16 sujeitos estudados, verificou-se que 8, o que corresponde a 50% da amostra, posicionaram-se contrários à manutenção da figura de Deus como um Pai castrador na sua relação espiritual e religiosa. Deste modo, confirma-se a hipótese inicial na qual o espaço representacional da Igreja Evangélica Batista Tradicional era favorável à subjetivação dialética dos sujeitos (jovens batistas), que produziram comportamentos de oposição ao sistema dominante, através das relações de poder que, sutilmente, provocariam manifestações de construtos de resistências como uma função proativa, com um potencial consciente de crítica às normas vigentes da igreja. Sendo assim, observa-se que mesmo um controle rígido de coerção social efetivo não é capaz de inibir uma reflexão crítica por parte dos jovens evangélicos, bem como de seus papéis sociais na instituição igreja. Segundo Freire,<sup>117</sup> o conhecimento é um construto social, um processo, e não simplesmente um produto estático. O processo de conhecimento responde, portanto, ao movimento de atuar sobre a realidade, recompondo, na perspectiva das idéias, sua concretização por meio de uma percepção reflexiva, para que, uma vez formuladas, produzam uma série de proposições sobre ela. Tal reflexão ajuda o sujeito na compreensão e transformação da sua realidade por intermédio da práxis, que é também um nível de conhecimento. Portanto, o espaço religioso evangélico produz saber,<sup>118</sup> e o pensamento, dessa forma, transforma-se numa esfera do processo de reestruturação da realidade objetiva. Conseqüentemente, o saber é concebido em termos de

---

<sup>116</sup> Alienação Social: ficar perdido no mundo dos objetos, coisificado. O mundo dos objetos, produto do ser humano, torna-se independente dele já não reconhece chega a ser governado por eles. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Vida e obra**. São Paulo: Nova Cultura, 1999.

<sup>117</sup> FREIRE, 2003.

<sup>118</sup> FREIRE, 2003.

uma dialética de oposições, que se contrapõem radicalmente à epistemologia idealista do puritanismo tradicional que rege estas instituições religiosas.

Outra hipótese confirmada refere-se aos possíveis fatores motivacionais que incentivaram os jovens de vulnerabilidade psicossocial e familiares a darem preferência às igrejas evangélicas com espaços de reabilitação social. Foi verificado que 100% da amostra escolheu a Igreja devido a sua estrutura protestante evangélica. Possivelmente, isso se deve a uma boa representação social (imagem) que vem sendo construída pelas igrejas evangélicas históricas durante esses anos, junto à população soteropolitana, por um lado, e, por outro, deve-se também à ideologia de que estas organizações podem “formar” pessoas de caráter íntegro, preparadas para enfrentar um mundo tão competitivo e hostil. Em uma sociedade cuja complexidade está fundamentalmente ligada a uma acentuada divisão social injusta e a um espantoso aumento da violência na sociedade brasileira, as igrejas evangélicas serão cada vez mais valorizadas, devido à “segurança” interna que estas proporcionam e, principalmente, ao fato de que tais instituições são também espaços públicos; logo, abertos para qualquer pessoa, independente a sua condição sócio-econômica.

Diante de todos os resultados acima expostos, analisados e discutidos, verificou-se que a nossa pesquisa, ao bem da verdade, revela dados que caracterizam, de forma parcial, estes jovens de uma instituição religiosa e situação psicossocial tão complexa. Mais, especificamente, caracteriza a impressão de uma pequena amostra com um universo, possivelmente, de milhões de jovens evangélicos em situação de vulnerabilidade psicossocial espalhados por este Brasil. Logicamente, este perfil de jovens que compõem tal universo foi obtido de uma pequena parte. Entretanto, tal perfil não pode ser generalizado para todos jovens evangélicos brasileiros. Podemos, então, afirmar que essa amostra é amplamente válida para compreender qual a representação que estes jovens têm junto a seu contexto social, familiar e para si mesmos. Porém, a idéia de generalizar esses dados para todos os jovens evangélicos em situação de vulnerabilidade psicossocial, deve ser observada, com atenção e muito cuidado.



## CONCLUSÃO

A partir dos dados obtidos, pode-se concluir que a representação social dos jovens batistas da Igreja Batista Central de Paripe, do Subúrbio Ferroviário de Salvador – Bahia, apresenta características bastante peculiares. Destaca-se como dado a boa relação que estes jovens têm com Deus e a sua auto-imagem, como já foi dito anteriormente, o que pode estar associado às questões relacionadas às discussões supracitadas. Outro aspecto encontrado se refere às questões consideradas negativas pelos jovens, com relação à discriminação e ao preconceito recebido pela macro-sociedade soteropolitana. Em parte, pode ser explicada em virtude do processo histórico e social na qual foi estruturada a cidade de Salvador e do Subúrbio Ferroviário, que atinge toda juventude negra e pobre da nossa cidade. Processo de colonização e escravidão, que caracteriza a nossa história. Estamos em uma fase ainda de transição em que, gradativamente, vão sendo deixados os velhos costumes e preconceitos. Tais mudanças sociais vagorosas e conservadoras acarretam sentimentos ainda de angústias, medos e inseguranças a nossa juventude. Implica em um processo de perdas, lutos, buscas, e produz uma crise, na medida em que foi rompido um equilíbrio preexistente. Esta crise se define, em linhas gerais, uma perturbação transitória ou não, um momento crítico no desenvolvimento da sociedade que, diante das situações novas, presentes em cada etapa da vida social, experimenta dificuldades em enfrentá-la.<sup>119</sup>

Verificou-se que a dificuldade de determinar algumas hipóteses se deve à limitação do questionário aplicado,<sup>120</sup> ao tempo da pesquisa e o tamanho da amostra. Entretanto, em conversas informais com os jovens, houve uma razoável explicação para algumas ambigüidades que surgiram. Dentre elas, foram expostos pontos positivos e negativos, com relação ao relacionamento que eles têm com Deus, a sociedade, a família e a Igreja. Segundo a informação dos mesmos, principalmente os que vieram de desestruturas, a Igreja

---

<sup>119</sup> NASCIMENTO, Angelina Bulcão. **Quem tem medo da geração shopping?** Salvador: Edufba, 2000.

<sup>120</sup> Cf. Questionário em Apêndice A.

proporciona segurança contra a violência do bairro, além de uma boa convivência entre eles na Igreja – como uma rede de apoio social. Fatos esses que, segundo os jovens, não se encontram em outros espaços sociais no bairro, nem mesmo nas escolas nas quais estudam e na família. Porém, eles consideram a Igreja um lugar totalmente fechado para o mundo, pois quando os jovens querem discutir problemas relacionados aos seus dilemas sociais e existenciais, não encontram espaços na Igreja para se manifesta abertamente.

Sendo assim, conclui-se que o perfil dos jovens batistas da Igreja Central de Peripe da amostra coletada tem características peculiares. Faixa etária média de 23 anos (jovens); sexo com predominância masculina; do ensino fundamental ao ensino superior; gostam da Igreja; consideram o clima da instituição de ótimo a bom; tem uma boa imagem de si mesmos; a imagem de Deus é percebida como algo positivo e negativo em alguns aspectos.

Para se efetuar um estudo mais preciso, tornam-se necessárias novas pesquisas que abordem outros aspectos da *representação social* de jovens evangélicos estigmatizados em situação de vulnerabilidade psicossocial e sua experiência com Deus como uma variável de resiliência, como também uma amostra mais representativa desta comunidade, comparando, para tanto, outras fontes de coleta, como jovens de outras religiões, além de verificar se existem diferenças significativas junto aos jovens evangélicos de outras localizações de Salvador e outras regiões do Brasil. Além da aplicação de outros métodos indutivos que levem em consideração as características psicossociais, histórica e culturais presentes nos contextos sociais nas quais estão inseridas tais instituições religiosas.

Gostaria de agradecer imensamente aos jovens e à direção da Igreja Batista Central de Peripe, representada na pessoa do pastor Ivan Luna, pela permissão dada para a realização deste estudo, bem como à professora orientadora deste trabalho, a doutora Laude Erandi Brandenburg, pela oportunidade de poder desenvolver o mesmo. Tal pesquisa possibilitou experienciar as teorias vistas, durante a pós-graduação no Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia/EST, em sua aplicação prática.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, João Ferreira. **A Bíblia anotada**. São Paulo: Mundo Cristão, 1991.
- ALVES, Rubem. **O que é religião**. São Paulo: Abril Cultural/Brasiliense, 1984.
- \_\_\_\_\_. **Variações sobre a vida e a morte**. São Paulo: Paulinas, 1982.
- \_\_\_\_\_. **O suspiro dos oprimidos**. 4. ed. São Paulo: Paulus, 1999.
- BERGER, Peter L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1985.
- BEE, Helen. **A criança em desenvolvimento**. 9. ed. Porto Alegre: Artmed, 2003.
- BLEGER, José. **Temas da psicologia: entrevista e grupos**. Tradução Rita M.M. de Moraes. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- BOGDAN, Roberto; BIKLEN, Sari. **Investigação qualitativa em educação: uma introdução à teoria e aos métodos**. Porto: [s.n.], 1994.
- CAVALCANTI, Robinson. **Cristianismo e política: teoria bíblica e prática histórica**. Viçosa: Ultimato, 2004.
- Disponível em: <<http://www.infopedia.pt/pesquisa?qsfiltro=14>>. Acesso em: 12 jun. 2008.
- DURKHEIM, E. **As regras do método sociológico**. 14. ed. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1990.
- ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- ERIKSON, Erik. **Infância e sociedade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1971.
- Filme: **Patch Adams: o amor é contagioso**. Direção: Tom Shadyac. Universal Pictures, 1998.
- FOWLER, James. **Estágio da fé: a psicologia do desenvolvimento e a busca de sentido**. São Leopoldo: Sinodal, 1992.

- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1987.
- \_\_\_\_\_. **O poder psiquiátrico: curso dado no College de France 1973-1974**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. 27. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.
- FREUD, Sigmund. Moisés e a religião monoteísta. In: **Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completa de S. Freud**. vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1975.
- \_\_\_\_\_. Atos obsessivos e práticas religiosas. In: **Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completa de S. Freud**. vol. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1975.
- \_\_\_\_\_. O futuro de uma ilusão. In: **Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completa de S. Freud**. vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1975.
- GIROUX, H. **Teoria crítica e resistência em educação**. Petrópolis: Vozes, 1986.
- GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Vida e obra**. São Paulo: Nova Cultura, 1999.
- HOUAISS, Antonio. **Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa**. versão 1.0. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. CD-ROM.
- JODELET, D. **A representação social: fenômenos, conceitos e teorias**. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.
- JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e religião**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.
- MARX, Karl. **O capital: o processo de produção do capital**. Livro 1, vol. 1. São Paulo: Civilização Brasileira, 2001.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **O Manifesto Comunista**. 17. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2005.
- MOSCOVICI, S. **A representação social da psicanálise** Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 76.
- NASCIMENTO, Angelina Bulcão. **Quem tem medo da geração shopping?** Salvador: Edufba, 2000.

NOÉ, Sidnei Vilmar; HOCH, Lothar Carlos. **Comunidade terapêutica**: cuidando do ser através de relações de ajuda. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2005.

PAUGAM, Serge. Que sentido é possível dar à exclusão? In: VERAS, M. P. B. (Org.). **Hexapolis**: desigualdades e rupturas sociais em metrópoles contemporâneas. São Paulo: EDPUC, 2004.

PEDRA, J. A. **Currículo, conhecimento e suas representações**. Campinas: Papirus, 2003. p. 15-30.

PEREIRA, J. Reis. **História dos batistas no Brasil**: 1882-1982. 2. ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1985.

PINZANI, Alessandro. **Maquiavel**: O Príncipe. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

STERNBERG, Robert. **Psicologia cognitiva**. Porto Alegre: Artmed., 2000.

TILLICH, Paul. **A coragem de ser**. 6. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2001a.

\_\_\_\_\_. **A dinâmica da fé**. 6. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2001b.

VELHO, Gilberto: **Individualismo e cultura**. 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2002. p. 16.

VERGOTE, Antoine; MAHFOUD, Miguel. **Entre necessidade e desejo**: diálogos da psicologia com a religião. São Paulo: Loyola, 2001.

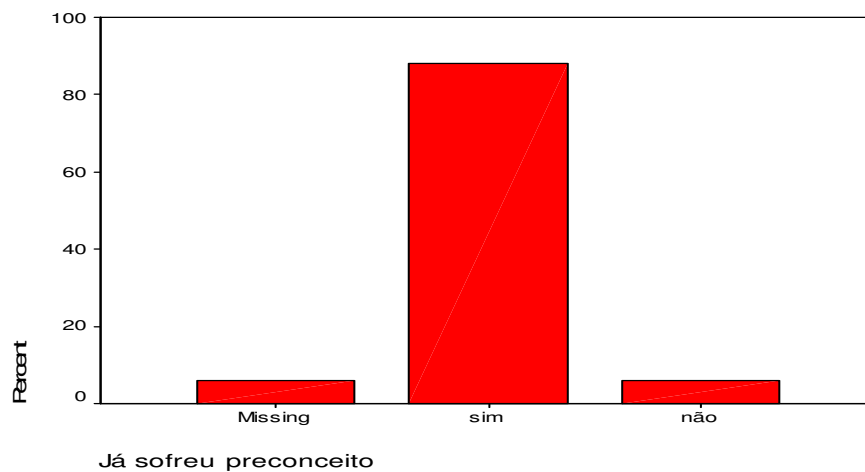
VIGOTSKI, L. S. **Pensamento e linguagem**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**. v. 2. Brasília: UNB, 1999.

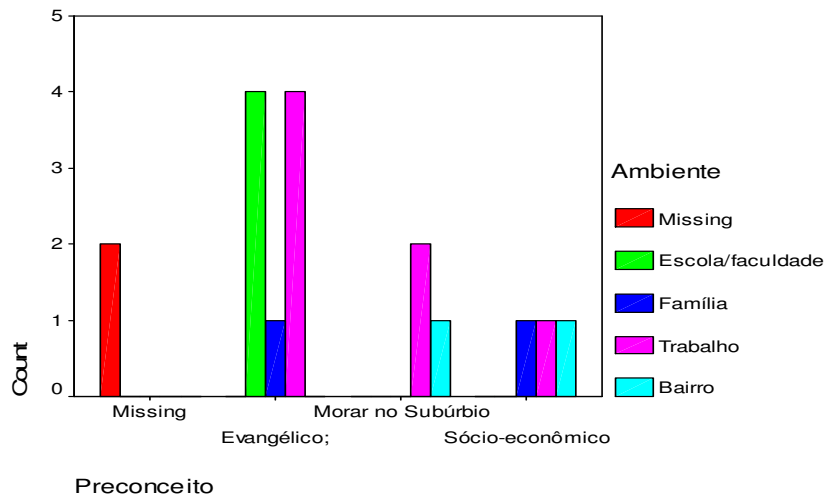
\_\_\_\_\_. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. 15. ed. São Paulo: Pioneira, 1999.

## ANEXO A – Gráficos e tabelas da pesquisa

**Gráfico 1:** Percentual das pessoas entrevistadas que sofreu algum tipo de preconceito



**Gráfico 2:** Local em que sofreu preconceito e motivo



**Tabela 1: Imagem de Deus na oração**

**Traços da imagem de Deus na oração**

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Deus/juiz	6	35,3	37,5	37,5
	Entre o Novo/Antigo Testamento	10	58,8	62,5	100,0
	Total	16	94,1	100,0	
Missing	System Missing	1	5,9		
	Total	1	5,9		
Total		17	100,0		

**Tabela 2: Imagem de Deus**

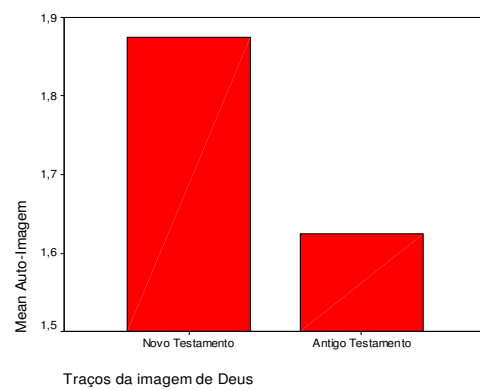
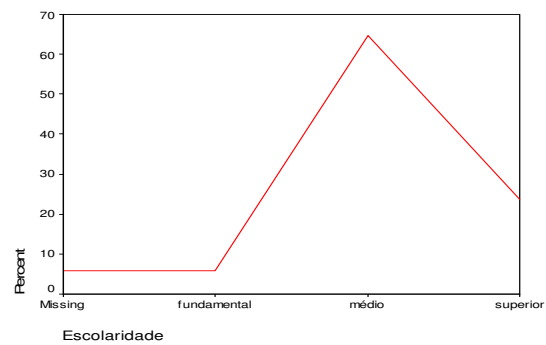
**Traços da imagem de Deus**

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Novo Testamento	8	47,1	50,0	50,0
	Antigo Testamento	8	47,1	50,0	100,0
	Total	16	94,1	100,0	
Missing	System Missing	1	5,9		
	Total	1	5,9		
Total		17	100,0		

**Tabela 3: Auto-imagem**

**Auto-Imagem**

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Boa Auto-Estima	5	29,4	31,3	31,3
	Média Auto-Estima	10	58,8	62,5	93,8
	Baixa Auto-Estima	1	5,9	6,3	100,0
	Total	16	94,1	100,0	
Missing	System Missing	1	5,9		
	Total	1	5,9		
Total		17	100,0		

**Gráfico 3:** Traços da imagem de Deus**Gráfico 4:** Escolaridade dos entrevistados



**APÊNDICE A: Questionário utilizado na pesquisa**

**FACULDADES EST - PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA  
MESTRADO PROFISSIONAL EM TEOLOGIA  
EDUCAÇÃO COMUNITÁRIA COM INFÂNCIA E JUVENTUDE  
QUESTIONÁRIO PSICOSSOCIOMÉTRICO**

IGREJA: \_\_\_\_\_; TEMPO NA IGREJA: \_\_\_\_\_ IDADE: \_\_\_\_\_  
SEXO: ( ) Masc ( ) Fem. ESTADO CIVIL: \_\_\_\_\_  
ESCOLARIDADE: \_\_\_\_\_

**1. Você está satisfeito com sua vida? SIM ( ) NÃO ( )**

**2. Você já sofreu preconceito?**

( ) Por ser evangélico ( ) Por sua cor ( ) Por morar no Subúrbio ( ) Por sua condição sócio-econômico. Outros: \_\_\_\_\_

**3. Quais os ambientes que você sofreu ou sofre o preconceito?**

( ) Igreja ( ) Escola/Faculdade ( ) Família ( ) Trabalho ( ) Amigos ( ) Bairro

**4. Para você, Deus é? Escolha cinco características.**

( ) Bondoso ( ) Justo ( ) Misericordioso ( ) Ciumento ( ) Compreensivo ( ) Vingativo ( ) Amoroso ( ) Santo ( ) Consolador ( ) Não aceita o pecado ( ) Carinhoso ( ) Juiz ( ) Gracioso ( ) Puro ( ) Apaixonado ( ) O que sonda o nosso coração.

**5. Marque somente as questões que você mais se identifica.**

( ) Não me sinto triste.	( ) Estou sempre triste e não consigo sair disto.	( ) Tenho o controle da minha vida.	( ) Acho que nada tenho a esperar.
( ) Eu me sinto triste.	( ) Acho que fracassei mais do que uma pessoa comum.	( ) Eu me sinto desanimado quanto ao futuro.	( ) Eu me sinto sempre culpado.
( ) Não me sinto um fracasso.	( ) Agora, choro o tempo todo.	( ) Tenho tanto prazer em tudo que faço.	( ) Acho que estou sendo punido.
( ) Eu me odeio.		( ) Eu me culpo	( ) Tenho medo de chamar a atenção.
( ) Sou uma pessoa otimista.			
( ) Sou uma pessoa			

<p>envergonhada.</p> <p><input type="checkbox"/> Gosto do meu futuro.</p> <p><input type="checkbox"/> Sou vingativo.</p> <p><input type="checkbox"/> Gosto de ajudar as pessoas.</p>	<p><input type="checkbox"/> Facilmente coloco as minhas idéias em prática.</p> <p><input type="checkbox"/> Sou amável.</p> <p><input type="checkbox"/> Tenho um coração mole.</p> <p><input type="checkbox"/> Acho que as pessoas zombam de mim.</p>	<p>sempre por minhas falhas.</p> <p><input type="checkbox"/> Consigo defender-me quando necessário.</p> <p><input type="checkbox"/> Guardo ressentimento.</p>	<p><input type="checkbox"/> Eu sou uma pessoa feliz.</p> <p><input type="checkbox"/> Desisto facilmente.</p> <p><input type="checkbox"/> Penso que posso conquistar qualquer coisa.</p> <p><input type="checkbox"/> Dificilmente perdôo.</p>
--	--	---	--

**6. Desenhe, na medida do possível, a imagem que você tem de Deus quando ora sozinho.**