



**II CONFERÊNCIA
DE PSICOLOGIA
DA RELIGIÃO
E ESPIRITUALIDADE**

**“ADVERSIDADE, EMOÇÕES
E ESPIRITUALIDADE”**

**20 NOV
10H-18H
2021**

**ENTRADA LIVRE
- ONLINE**



Ciência
das Religiões



Instituto de
Cristianismo
ontemporâneo



FICHA TÉCNICA DAS ACTAS

Título: Adversidade, Emoções e Espiritualidade

Direcção científica: José Brissos-Lino (Universidade Lusófona).

Organização: José Brissos-Lino e Bárbara Gonzalez (Universidade Lusófona)

ISBN: 978-989-757-210-4

Data: Setembro de 2022

Edição:

Edições Universitárias Lusófonas

Os autores escreveram segundo a ortografia de Portugal ou do Brasil, na forma anterior ou posterior ao AO/90, segundo a escolha de cada um.

FICHA TÉCNICA DA CONFERÊNCIA

II Conferência Internacional de Psicologia da Religião e Espiritualidade: Adversidade, Emoções e Espiritualidade
Universidade Lusófona – Lisboa, 20 de Novembro de 2021 (*online*)

2

Organização:

Núcleo de Estudos em Psicologia da Religião e Espiritualidade (NEPRE)

Escola de Psicologia e Ciências da Vida (EPCV-ULHT)

Instituto de Cristianismo Contemporâneo (Área Ciência das Religiões-ULHT)

Centro Transdisciplinar de Estudos da Consciência (CTEC), Univ. Fernando Pessoa

Centro de Investigação em Cosmóvisões e Mundivivências Espirituais e Religiosas (CICMER)

Coordenação do Congresso: Bárbara Gonzalez (Universidade Lusófona).

Comissão Científica:

Presidente: José Brissos-Lino (NEPRE/ICC)

Vice-Presidente: Inês Jongenelen (EPCV/ULHT)

Carla Maria Fonseca Tomás (ISMAT)

Cleber Lizardo de Assis (FAJE-Brasil)

Hélia Bracons (ULHT)

Rute F. Meneses (UFP)

Comissão Organizadora:

Presidente: Bárbara Gonzalez (EPCV/ULHT)

André Leiria (ULHT)

Clara Margaça (Universidad de Salamanca)

APRESENTAÇÃO

Em janeiro de 2019, a Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias levou a cabo a que foi, segundo o nosso conhecimento, a primeira Conferência sobre a temática da Psicologia da Religião e da Espiritualidade no nosso país, sob o tema “Religião, espiritualidade e qualidade de Vida”. Esta iniciativa correspondeu, à época, ao desejo de iniciar um caminho já percorrido noutros países, mas ainda sem afirmação em Portugal. Com esta Conferência e os seus frutos, abriu-se uma porta que não poderíamos fechar e o apelo para a realização de uma segunda conferência que desse continuidade a estes trabalhos. Em novembro de 2021, ainda com os constrangimentos da pandemia de Covid-19 e refletindo também, de alguma forma, o impacto da mesma, realizou-se então, em modalidade virtual, a II Conferência de Psicologia da Religião e da Espiritualidade, sob o tema “Adversidade, emoções e espiritualidade”. Mais uma vez, multidisciplinar, com diferentes áreas de formação e de saber, e com um conjunto de trabalhos pertinentes, trazendo vários deles questões disruptivas, que nos fazem refletir sobre a espiritualidade e religiosidade de forma não superficial.

Miguel Farias, na Conferência de abertura intitulada “A variedade das técnicas de meditação: Uma perspetiva psicológica” abordou a história e primórdios da ciência da meditação, e sua ligação à atenção plena, chamando a atenção para os potenciais efeitos adversos da meditação, o que conduz à necessidade do aprofundamento do seu estudo científico.

Luis Villalobos, na Conferência de Encerramento intitulada: “Emociones y virtudes al desnudo. Los procesos emocionales implicados en la fe, la esperanza y el amor” fez uma abordagem pormenorizada às diferentes emoções e ao seu papel nestes importantes processos para o ser humano.

José Brissos-Lino, na comunicação intitulada “A pandemia Covid-19 e a prática religiosa em Portugal”, abordou também um tema de extrema atualidade, o impacto da pandemia na participação religiosa, tanto em termos quantitativos como de aspetos qualitativos.

No que respeita às comunicações que integram este livro, João Pedro da Silva, na comunicação intitulada “Religiosidade e espiritualidade: Evidências para uma caracterologia diferencial” desenvolve um pensamento aprofundado sobre os dois construtos, fundamental ao desenvolvimento de uma nova medida de avaliação, partindo de uma análise crítica das medidas de avaliação destes construtos existentes.

Vítor Rosa, na comunicação intitulada “O Martinismo: História e tradições”, traz-nos uma perspetiva histórica sobre as tradições do martinismo, e a abordagem à forma como ele se inscreve nas vivências da atualidade, assim como as conceções desta perspetiva sobre o eu e o mundo.

Rute Meneses, na comunicação intitulada “Bem-estar psicológico de estudantes do ensino superior e seus correlatos sociodemográficos psicossociais”, chama a atenção para a vulnerabilidade, tantas vezes não reconhecida, desta população, e enfatiza a importância de resultados específicos de cada dimensão do bem-estar psicológico e o seu papel num programa de intervenção.

Jimmy Pessoa, na comunicação intitulada “Anjos cansados: A síndrome de *burnout* em pastores das Assembleias de Deus em São Paulo” focou o papel do pastor das Assembleias de Deus em São Paulo, com todas as dimensões deste papel e as vulnerabilidades a nível psicológico que as múltiplas estas exigências a que está sujeito podem trazer.

Marciele dos Santos Pereira, na comunicação intitulada - “Conceções sobre o sofrimento psíquico no contexto religioso neopentecostal: Uma análise documental da Igreja Universal do Reino de Deus” enfatiza o sofrimento psicológico no contexto religioso neopentecostal no Brasil, e abordou as possíveis implicações deste fenómeno para a própria prática da psicologia.

Valéria Garlet, na comunicação intitulada “A perceção de gestores acerca da espiritualidade como caminho para a sustentabilidade nas organizações” foca a questão da espiritualidade no âmbito organizacional e empresarial, partindo das perceções dos gestores para poder propor um enquadramento que ligasse espiritualidade e sustentabilidade de forma harmoniosa e eficaz.

Ana Carina Peixoto, na comunicação intitulada “Espiritualidade e personalidade nos estudantes do ensino superior”, explorando a relação entre as dimensões de ambos os construtos de uma forma que nos permite compreender melhor o ser humano, efetuando também uma ponte para a intervenção psicológica.

Cristina Duarte, na comunicação intitulada: “Competências espirituais e emocionais nos assistentes sociais: Percepções dos estudantes de serviço social”, mostra-nos a relevância que a maioria destes estudantes atribui à espiritualidade como competência fundamental destes profissionais, e as implicações que isto tem para a prática dos mesmos.

Rodrigo Peres, na comunicação intitulada “Espiritualidade e religiosidade nas vivências associadas ao adoecimento em mulheres com fibromialgia” centra-se no âmbito da psicologia da saúde, e contempla o duplo papel que a espiritualidade e religiosidade poderão ter, quer na vivência desta síndrome, quer na possível intervenção psicológica com estas mulheres.

Sara Albuquerque, na comunicação intitulada: “Especificidades da espiritualidade nos processos de luto”, efetua uma cuidadosa revisão de literatura sobre a relação entre espiritualidade, religiosidade e luto, e traz-nos o olhar clínico sobre a vivência desta realidade na consulta em psicologia clínica.

Paulo Nuno Martins, na comunicação intitulada “Uma breve história do Ayurveda e da Psicoterapia: A via oriental e ocidental na promoção da qualidade de vida do paciente oncológico” aborda os dois processos, cada um na sua cultura, como complementares na intervenção mente-corpo, especificando o seu papel na intervenção com o doente oncológico.

Bárbara Gonzalez

Presidente da Comissão Organizadora

ÍNDICE

Apresentação	3
Religiosidade e espiritualidade – evidências para uma caracterologia diferencial	7
O Martinismo: história e tradições	17
Bem-estar psicológico de estudantes do ensino superior e seus correlatos sociodemográficos e psicossociais	34
Anjos cansados: a síndrome de burnout em pastores das Assembleias de Deus em São Paulo	83
Concepções sobre o sofrimento psíquico no contexto religioso neopentecostal: uma análise documental da Igreja Universal do Reino de Deus	107
A percepção de gestores acerca da espiritualidade como caminho para a sustentabilidade nas organizações	113
Espiritualidade e personalidade: relações em estudantes do ensino superior	123
Competências espirituais e emocionais nos assistentes sociais: percepções dos estudantes de serviço social	133
Espiritualidade e religiosidade nas vivências associadas ao adoecimento em mulheres com fibromialgia	141
Especificidades da espiritualidade nos processos de luto	147
Uma breve história do Ayurveda e da psicoterapia: a via oriental e ocidental na promoção da qualidade de vida do paciente oncológico	150
Emociones y virtudes al desnudo: los procesos emocionales implicados en la fe, la esperanza y el amor	158

RELIGIOSIDADE E ESPIRITUALIDADE – EVIDÊNCIAS PARA UMA CARACTEROLOGIA DIFERENCIAL

Religiosity and spirituality – Evidences for a differential characterology

João Pedro Costa Barbosa Ferreira da Silva*

Resumo: Os últimos 30 anos foram profícuos quanto ao estudo da religiosidade e da espiritualidade em psicologia. O incremento de evidências quanto à relevância da espiritualidade, e da religiosidade, enquanto constructos psicológicos, tem servido de mote à publicação de manuais de especialidade que, ao invés de comporem um cânone, sugerem uma disparidade de acepções. A diversidade de modelos conceptuais, nas suas aparentes concordâncias e contradições, suscitam prudência na extrapolação da evidência para a população. O entendimento de ambos os constructos não é unívoco, colocando-nos perante a seguinte questão: Quais são os invariantes da religiosidade e da espiritualidade?

Serão, aqui, expostos os resultados de uma investigação que procurou responder a esta questão, com o desenvolvimento de duas escalas psicométricas. A construção destas escalas baseou-se na actualização do estado de arte, admitindo a transversalidade dos constructos entre crentes praticantes, não praticantes, cépticos e ateus. Os indicadores dados por estas escalas foram correlacionados com medidas de performance, nomeadamente a qualidade emocional e o locus de controlo, em ordem a auscultar uma caracterologia diferencial. Os dados sugeriram que religiosos e sujeitos espirituais apresentam perfis psicológicos opostos, corroborando a separação conceptual entre religiosidade e espiritualidade.

Palavras-chave: Religiosidade; Espiritualidade; Psicometria; Psicologia; Caracterologia

Abstract: The last 30 years have been fruitful as to the study of religiosity and spirituality in psychology. The increasing evidence as to the relevance of spirituality and religiosity as psychological constructs has served as a motto for the publication of specialty manuals which, instead of forming a canon, suggest a disparity of meanings. The diversity of conceptual models, in their apparent concordances and contradictions, calls for caution when extrapolating evidence to the population. The understanding of both constructs is not univocal, placing us before the following question: What are the invariants of religiosity and spirituality?

The results of an investigation that sought to answer this question, with the development of two psychometric scales, will be presented here. The construction of these scales was based on the updating of the state of the art, admitting the transversality of the constructs between practicing believers, non-practicing believers, sceptics and atheists. The indicators given by these scales were correlated with performance measures, namely emotional quality and locus of control, in order to gauge a differential characterology. The data suggested that religious and spiritual subjects present opposite psychological profiles, corroborating the conceptual separation between religiosity and spirituality.

Key-words: Religiosity; Spirituality; Psychometry; Psychology; Characterology

* Doutor em Psicologia, Universidade de Aveiro.

Introdução

O estudo da religiosidade e da espiritualidade assume um progressivo interesse por parte de investigadores do campo da psicologia. Estes constructos são, em algumas áreas de intervenção psicológica, emergentes. Todavia, o abordar a religiosidade e a espiritualidade em psicologia não é uma novidade – considerando as publicações que saíram do prelo a partir do século XIX, onde se destaca o nome de William James, sem demérito de outros vultos como Richard Maurice Bucke e Joseph Maréchal –, olvidando-se contributos interessantes com o advento do positivismo lógico na Europa e nos Estados Unidos da América. O presente estado de arte reflecte o hiato originado com actividades do Circulo de Viena, que motivaram, em psicologia, uma crítica irrazoável acerca da experiência religiosa.

O estado de arte em psicologia da religião e da espiritualidade não atende aos trabalhos de percursores, constituindo-se, sobretudo, nos últimos 30 anos. Apresenta como marco histórico o debate de 1996-2000 que procurou estabelecer a espiritualidade e a religiosidade como objectos de estudo em psicologia (cf., Doran, 1996; Emmons & Crumpler, 1999; Helminiak, 1996a, 1996b; Hill, 1999; Pargament, 1999a; 1999b; Reich, 2000; Richardson, 1996; Stifoss-Hanssen, 1999). Este debate não chegou a um consenso, ao contrário de um congénere tido aquando o VI Congresso Internacional de Psicologia, realizado em 1910 (Maréchal, 2004). Os problemas de conceptualização persistem, apesar de diferentes linhas de investigação serem prolíficas. Estes mesmos problemas denotam uma falta de precisão na demarcação dos constructos, reflectindo-se no desenvolvimento psicométrico. A este respeito, Piedmont (2014) assevera que a falta de clareza conceptual poderá anunciar um efeito tal como a extinção do Permiano nas considerações hodiernas sobre este tema. Esta chamada de atenção quanto à qualidade do estado de arte viria a ser reiterada (Piedmont, 2021). Anos antes, Hill (2005) propôs uma General Rating Criteria for Evaluating Measures of Religion or Spirituality como solução à disparidade existente entre medidas, o que sugere uma desconfiança sobre o desenvolvimento psicométrico. Esta disparidade tem relação com a ausência de consenso na definição dos constructos (Hill, 2005). Compreensivelmente, a resolução do problema conceptual assume-se como pertinente. Oman (2014) postulou um tratamento arbitrário das várias concepções existentes no estado de arte, em vista à sistematização dos estudos conduzidos por diferentes linhas de investigação. No mesmo sentido, Hood (2013) advogou uma diversidade metodológica assente em propostas teóricas arguidas por Imre Lakatos e Paul Feyerhabend. A adequação destas intervenções está aquém das necessidades de investigação, pela ausência de uma

univocidade neste domínio que acarreta dificuldades na extrapolação dos resultados de diferentes investigações. Outra terá de ser a abordagem ao problema.

Os estudos que intentaram solucionar a conceptualização da religiosidade e da espiritualidade são escassos. Zinnbauer e colaboradores (1997) procuraram estabelecer as bases para as definições psicológicas de religiosidade e de espiritualidade, com recurso a uma amostra de 346 participantes, que deram uma opinião pessoal acerca da natureza destes constructos. Os resultados foram, obviamente, contraditórios. Mais pertinentes foram os trabalhos de Handal e colaboradores (2015, 2017), onde se procurou comparar os indicadores de medidas de religiosidade e de espiritualidade, com o intuito de verificar até que ponto os constructos convergem. Aplicou-se três medidas de espiritualidade e duas de religiosidade a uma amostra de estudantes de licenciatura. Cada participante foi convidado a definir-se como “religioso e espiritual”, “religioso e não-espiritual”, “espiritual e não-religioso”, e “nem religioso nem espiritual”. Os índices das escalas seriam comparados entre si, atendendo à postura face à religião e à espiritualidade. Os resultados sugeriram que não existem evidências quanto a uma identidade conceptual distinta de ambos os constructos (Handal et al., 2015, 2017). Todavia, estes resultados são expectáveis, atendendo ao facto das medidas de espiritualidade utilizadas apresentarem descritores teístas ou religiosos, não se demarcando muito das medidas de religiosidade, e da amostra ser constituída maioritariamente por indivíduos que se identificaram com um credo religioso, independentemente da sua postura religiosa ou espiritual.

A solução do problema conceptual envolverá o auscultar de definições operacionais, por meio da psicometria. As palavras aqui grafadas intentam esclarecer o racional de uma investigação realizada com o propósito de efectuar uma caracterologia diferencial entre religiosos e sujeitos espirituais, respondendo à seguinte questão: Quais são os invariantes da religiosidade e da espiritualidade?

Concepção de duas medidas psicométricas

Efectuar uma caracterologia diferencial de religiosos e sujeitos espirituais com recurso à psicometria requer que as medidas utilizadas discriminem a religiosidade e a espiritualidade. O estado de arte não é consensual quanto às medidas a serem empregues para medirem os constructos visados. Uma revisão de literatura realizada em 2019 evidenciou que as medidas psicométricas de espiritualidade ao dispor em Portugal não medem a mesma variável latente (Da Silva et al., 2019). As medidas de religiosidade eram, por seu lado, inexistentes. Os diferentes instrumentos psicométricos encontrados foram desenvolvidos ou

aferidos com base em pressupostos conceptuais e metodológicos diferentes, nem sempre assumindo a postura face à religião como variável parasita (Da Silva et al., 2019). Portanto, o actual estado de arte não comporta medidas aferidas para a população portuguesa que permitam estabelecer uma caracterologia diferencial. Existirão instrumentos alternativos passíveis de serem traduzidos e adaptados? Os instrumentos disponíveis no meio anglo-saxónico carecem de uma conceptualização distinta de religiosidade e de espiritualidade (cf., Hill, 2005), e de atenção para com experiências religiosas e espirituais seculares (cf., Comte-Sponville, 2008; Streib & Klein, 2013). Assumindo os invariantes dos constructos como base de uma definição operacional, o uso de medidas que não discriminem aspectos religiosos de espirituais não se justifica. A elaboração de duas escalas afigura-se, por isso, pertinente.

Teoria unifactorial da religiosidade e da espiritualidade

Proceder a uma operacionalização da religiosidade e da espiritualidade comporta a estipulação do estatuto destes constructos como objecto psicológico. Assumiu-se neste projecto ambos os constructos como naturais e não culturais; em aproximação das considerações de Hay & Socha (2005). Esta aceção é contrária às opiniões que pressupõem a religiosidade e a espiritualidade como noções de cariz cultural (cf., Oman, 2014). Considerou-se que uma operacionalização destes constructos em psicologia só terá validade se forem atendidos os seus determinantes psicológicos; pondo de lado construções culturais que poderão estar assentes nestes determinantes, e que importam a outros domínios, nomeadamente à sociologia, filosofia e teologia. É ao atender a psicologia como ciência nomotética que se coloca à parte as apreciações culturais no processo de operacionalização conceptual (cf., Reuchlin, 1972). Esta assumpção implica que uma caracterologia de religiosos e de sujeitos espirituais compreende a classificação de indivíduos na mesma ordem observada por uma medida psicométrica. Considerou-se que tanto a religiosidade como a espiritualidade apresentam fenomenologias objectivas, não sendo passíveis de serem avaliadas por variáveis componentes. Verifica-se, a este respeito, que o recurso a uma concepção multidimensional de espiritualidade pode não ser resiliente em amostras ecléticas de participantes, comprometendo o uso de um indicador geral de espiritualidade (Da Silva et al., 2020a). Os constructos religiosidade e espiritualidade compreenderão, assim, uma estrutura unifactorial. Admitiu-se como eixos de operacionalização os conceitos de religiosidade não-espiritual e não-teísta, e de espiritualidade não-religiosa e não-teísta.

A respeito da religiosidade, esta deverá atender a posturas religiosas mas não-espirituais (cf., Palmisano, 2010; Saucier & Skrzypinska, 2006) e ser transversal a todos os

credos incluindo o da Igreja da Humanidade, que é ateu (cf., Comte, 2009). Em função destas considerações, definiu-se a religiosidade como a atitude psicológica de cariz teleológico acerca da escatologia humana (Da Silva et al., 2020b). A partir desta taxonomia, procurou-se na literatura os invariantes do sentido religioso, verificando-se oito marcadores fenomenológicos (Da Silva et al., 2020b): Crença num Princípio Inteligente ou no Divino; Sagrado; Fé; Fidelidade; Convicção Religiosa; Obediência Moral; Ritualismo; e Oração. Cada marcador compreendeu um enunciado avaliado em termos de concordância numa escala do tipo Likert de cinco pontos. Aplicou-se esta medida a uma amostra de 279 participantes, distribuídos equitativamente nos grupos “crente praticante”, “crente não-praticante”, “ateu” e “céptico” (cf., Da Silva et al., 2020b). O tratamento estatístico revelou que a estrutura factorial da medida de religiosidade apresenta um único factor com óptima fiabilidade ($\alpha=.94$), e que explica 71.622% da variabilidade da escala (Da Silva et al., 2020b). Estes dados validam a hipótese de que a religiosidade é um constructo robusto, apresentando invariantes que traduzem claramente um sentido do religioso.

A espiritualidade é, por sua vez, concebida sem atender a uma convergência conceptual com posturas religiosas (cf., Hay & Socha, 2005; Saucier & Skrzypinska, 2006), e como transversal a atitudes espirituais seculares (cf., Streib & Klein, 2013). Entende-se por espiritualidade o sentido de humanidade que se reflecte na consciência pessoal (cf., Bucke, 1991; Hay & Nye, 2006; Hay & Socha, 2005). Procedeu-se a uma análise das características mais consensuais de espiritualidade na literatura, encontrando-se 10 marcadores fenomenológicos (Da Silva et al., 2020c): Transcendência; Esperança; Capacidade para Amar; Contentamento; Contacto; Insight; Harmonia; Temperança; Sublime; e Sentido Existencial. Estes marcadores compõem uma escala de tipo Likert com cinco pontos. Esta medida foi aplicada a 279 participantes que se situaram equitativamente nos grupos “crente praticante”, “crente não-praticante”, “ateu” e “céptico” (cf., Da Silva et al., 2020c). Os resultados do tratamento estatístico revelaram uma estrutura factorial com três factores, um deles composto por apenas um item fortemente carregado, com um índice geral da escala aceitável ($\alpha=.745$), e contribuindo cada factor de modo módico para a variância das pontuações obtidas por esta medida (Da Silva et al., 2020c). Identificaram-se duas dimensões na aferição desta escala, nomeadamente Consciência de Si e Consciência dos Outros, sendo que um dos factores se subsume numa destas dimensões por concordância teórica (Da Silva et al., 2020c). Os presentes dados sugerem que a espiritualidade é um constructo psicológico pouco adequado para ser aferido em psicométrica. As duas dimensões encontradas concordam com a existência de um sentido de humanidade expresso na consciência de si e de outros, ainda

que a idiosincrasia dos estados de consciência comprometa a determinação de um valor fixo para esta medida.

Caracterologia Diferencial

Admitindo a operacionalização da religiosidade e da espiritualidade pelas medidas psicométricas desenvolvidas para o propósito de uma caracterologia diferencial, verificou-se que ambos os constructos são distintos, mas actuam de um modo agónico entre si (Da Silva et al., 2020b, 2020c). Enquanto agonista, a espiritualidade assume particular relevância na previsão da religiosidade (Da Silva et al., 2020b, 2020c). Os parâmetros que validam uma identidade conceptual distinta de religiosidade e de espiritualidade são três: a) índice de correlação entre constructos; b) índice de correlação dos constructos para com variáveis de performance; e c) diferenças das pontuações médias por postura face à religião. A correlação entre os índices de religiosidade e de espiritualidade é estatisticamente significativa, positiva e fraca (Da Silva et al., 2020b, 2020c). Assume-se todas as correlações fracas como insuficientes para uma identificação homóloga entre constructos. Complementarmente, a religiosidade e a espiritualidade associam-se de um modo diverso para com o locus de controlo e as emoções positivas e negativas dos participantes, a par de as pontuações médias do sentido religioso e da atitude espiritual serem discrepantes em função de se ser “crente praticante”, “crente não-praticante”, “ateu”, e “céptico” (Da Silva et al., 2020b, 2020c). Estes achados não são concordantes com os modelos de sobreposição conceptual (cf., Zinnbauer & Pargament, 2005). Uma caracterologia diferencial é proposta, em termos provisórios, na Tabela 1.

Tabela 1

Caracterologia do Religioso e do Sujeito Espiritual

Sujeito Religioso	Sujeito Espiritual
Preponderância de um sentimento de acção, concretização	Experiência emocional positiva em geral Improbabilidade de ocorrência de emoções negativas
Predisposição a externalizar Responsabilidade sobre a própria vida tende a ser interpretada em função de sincronicidades	Predisposição a internalizar
A espiritualidade como basilar à experiência religiosa, moderada	Espiritualidade moderada e transversal a crentes e não-crentes
Religiosidade moderada	A religiosidade poderá estar ou não presente

Esta caracterologia pressupõe que os tipos religioso e espiritual são atendidos na sua forma pura. Os tipos puros de religioso e de sujeito espiritual são noções teóricas, admitindo-se a improbabilidade de existência de sujeitos não-espirituais, de acordo com a definição de espiritualidade considerada. Pode-se conceber que os religiosos poderão ser mais ou menos espirituais e que os sujeitos espirituais poderão ser ou não religiosos. A concepção de um sujeito religioso desprovido de espiritualidade comporta um uso utilitário da religiosidade (Da Silva et al., 2020c). Considerando que a espiritualidade compreende a vivência de emoções positivas em detrimento das negativas, assim como a tendência a internalizar o locus de controlo, a sua incidência no sujeito religioso, que tende a uma vivência emocional circunscrita ao sentimento de acção e a externalizar o locus de controlo, promove a sua adaptabilidade psicológica (Da Silva et al., 2020b, 2020c). As diferentes formas de expressão da religiosidade comportam um desenvolvimento maturacional e estágios próprios (cf., Fowler, 1995). Os dados que remetem para uma caracterologia diferencial suportam o modelo de estádios da fé, quanto à maturidade da vivência religiosa.

Conclusão

A proposta de uma caracterologia diferencial entre religiosos e sujeitos espirituais é incompatível com os modelos vigentes no estado de arte. Concebe-se a religiosidade como sobreposta à espiritualidade, sem se chegar a um consenso quanto à predominância de um constructo sobre o outro (e.g., Zinnbauer & Pargament, 2005). Todavia, os estudos conceptuais são poucos e não produziram resultados que permitissem um tratamento diferencial destes objectos de estudo (cf., Handal et al., 2005, 2017; Zinnbauer et al., 1997). A condução de uma investigação que partiu do estudo dos invariantes da religiosidade e da espiritualidade sugeriu, por seu lado, uma caracterologia diferencial (cf., Da Silva et al., 2020b, 2020c). Alguns estudos recentes suportam esta aceção (cf., Preston & Shin, 2016; Villani et al., 2019). Em concordância com estes achados, o uso indiferenciado destes constructos não tem validade empírica. Recomendam-se a execução de estudos que procedam à operacionalização conceptual de religiosidade e de espiritualidade, assim como à revisão do estado de arte.

Referências

- Bucke, R. M. (1991). *Cosmic Consciousness: A Study in the Evolution of the Human Mind*. New York: Penguin Group
- Comte, A. (2009). *The Catechism of Positive Religion*. Cambridge: Cambridge University Press
- Comte-Sponville, A. (2008). *L'Esprit de L'Athéisme: Introduction à Une Spiritualité Sans Dieu*. Paris: Le Livre de Poche
- Da Silva, J. P., Pereira, A. M. S., Monteiro, S., & Bártolo, A. (2019). Qualidade Psicométrica de Escalas Portuguesas de Espiritualidade: Uma Revisão de Literatura. *Psicologia, Saúde & Doenças*, 20(3), 726-739. doi: 10.15309/19psd200314
- Da Silva, J. P., Pereira, A. M. S., & Monteiro, S. O. M. (2020a). Spirituality or Socio-Ecology? Study of the psychometric properties of Spiritual Well-being Questionnaire in an eclectic sample of believers. *Psychological Thought*, 13(1), 203-218. doi: 10.37708/psyct.v13i1.409
- Da Silva, J. P., Pereira, A. M. S., & Monteiro, S. O. M., & Bartolo, A. (2020b). Comparing measures of religiosity and spirituality in the experience of emotions – Development and Validation of a Scale of Non-Spiritual Religiosity. *Polish Psychological Bulletin*, 51(1), 51-61. doi: 10.24425/ppb.2020.132651
- Da Silva, J. P., Pereira, A. M. S., Monteiro, S. O. M. (2020c). Development and Psychometric Properties of a Scale of Non-Theistic Spirituality: Contributions of Spirituality to the Locus of Control. *Psychological Thought*, 13(2), 410-438. doi:10.37708/psyct.v13i2.473
- Doran, R. M. (1996). Response to Helminiak's "A Scientific Spirituality: The Interface Between Psychology and Theology". *The International Journal for the Psychology of Religion*, 6(1), 21-25
- Emmons, R. A., & Crumpler, C. A. (1999). Religion and Spirituality? The Roles of Sanctification and the Concept of God. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 9(1), 17-24. doi: 10.1207/s15327582ijpr0901_3
- Fowler, J. W. (1995). *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest of Meaning*. New York: HarperCollins Publishers

- Handal, P., Creech, C. A., Pashak, T. J., Caver, L., Perez, E. J. G., Schwendeman, M. G., & Griebel, C. (2015). Distinguishing between self-classified religious and spiritual emerging adults: Conceptual and operational challenges. *Athens Journal of Social Sciences*, 2(2), 87–9
- Handal, P. J., Creech, C. A., Schwendeman, M. G., Pashak, T. J., Perez, E. J., & Caver, L. (2017). Distinguishing Between Self-Classified Religious and Spiritual Groups of Emerging Adults: Conceptual and Psychometric Challenges. *Journal of Religion & Health*, 56, 1971–1980. doi: 10.1007/s10943-016-0304-x
- Hay, D., & Nye, R. (2006). *The Spirit of the Child*. London: HarperCollins
- Hay, D., & Socha, P. M. (2005). Spirituality as a Natural Phenomenon: Bringing Biological and Psychological Perspectives Together. *Zygon*, 40, 589–612. doi: 10.1111/j.1467-9744.2005.00691.x
- Helminiak, D. A. (1996a). A Scientific Spirituality: The Interface Between Psychology and Theology. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 6(1), 1–19. doi:10.1207/s15327582ijpr0601_1
- Helminiak, D. A. (1996b). Response to Doran and Richardson on “A Scientific Spirituality”. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 6(1), 33–38
- Hill, P. C. (1999). Giving Religion Away: What the Study of Religion Offers Psychology. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 9(4), 229–249. doi: 10.1207/s15327582ijpr0904_1
- Hill, P. C. (2005). Measurement in the Psychology of Religion and Spirituality: Current Status and Evaluation. In R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality* (pp. 21–42). New York: Guilford Press
- Hood, R. W., Jr. (2013). Methodological diversity in the psychology of religion and spirituality. In K. I. Pargament, J. J. Exline, & J. W. Jones (Eds.), *APA handbook of psychology, religion, and spirituality* (Vol. 1): Context, theory, and research (pp. 79–102). Washington: American Psychological Association
- Maréchal, J. (2004). *The Psychology of the Mystics*. New York: Dover Publications, Inc.
- Oman, D. (2015). Defining Religion and Spirituality. In R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality* (pp. 23–47). New York: Guilford Press
- Palmisano, S. (2010). Spirituality and Catholicism: The Italian Experience. *Journal of Contemporary Religion*, 25(2), 221–241. doi: 10.1080/13537901003750910
- Pargament, K. I. (1999a). The Psychology of Religion and Spirituality? Yes and No. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 9(1), 3–16. doi: 10.1207/s15327582ijpr0901_2
- Pargament, K. I. (1999b). The Psychology of Religion and Spirituality? Response to Stifoss-Hanssen, Emmons, and Crumpler. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 9(1), 35–43. doi: 10.1207/s15327582ijpr0901_5
- Piedmont, R. L. (2014). Looking back and finding our way forward: An editorial call to action [Editorial]. *Psychology of Religion and Spirituality*, 6(4), 265–267. doi:10.1037/rel0000014
- Piedmont, R. L. (2021). Putting the science back in the scientific study of religiousness and spirituality: A commentary on Paloutzian and Park (2021). *Psychology of Religion and Spirituality*, 13(1), 19–23. doi:10.1037/rel0000298
- Preston, J. L., & Shin, F. (2017). Spiritual experiences evoke awe through the small self in both religious and non-religious individuals. *Journal of Experimental Social Psychology*, 70, 212–221. doi:10.1016/j.jesp.2016.11.006
- Reich, K. H. (2000). What characterizes Spirituality? A comment on Pargament, Emmons and Crumpler, and Stifoss-Hanssen. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 10(2), 125–128 doi: 10.1207/S15327582IJPR1002_05
- Reuchlin, M. (1972). *A psicologia diferencial*. Lisboa: Editorial Estúdios Cor, S.A.R.L.

- Richardson, F. C. (1996). Spirituality and Human Science: Helminiak's Proposal. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 6-1, 27-31. doi: 10.1207/s15327582ijpr0601_3
- Saucier, G., & Skrzypinska, K. (2006). Spiritual But Not Religious? Evidence for Two Independent Dispositions. *Journal of Personality*, 74(5), 1257-1292. doi: 10.1111/j.1467-6494.2006.00409.x
- Stifoss-Hanssen, A. (1999). Religion and Spirituality: What an European Ear Hears. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 91(1), 25-33. doi: 10.1207/s15327582ijpr0901_4
- Streib, H., & Klein, C. (2013). Atheists, agnostics, and apostates. In K. I. Pargament, J. J. Exline, & J. W. Jones (Eds.), *APA handbooks in psychology. APA handbook of psychology, religion, and spirituality (Vol. 1): Context, theory, and research* (pp. 713-728). Washington: American Psychological Association
- Villani, D., Sorgente, A., Iannello, P., & Antonietti, A. (2019). The Role of Spirituality and Religiosity in Subjective Well-Being of Individuals With Different Religious Status. *Frontiers in psychology*, 10, 1525. doi:10.3389/fpsyg.2019.01525
- Zinnbauer, B. J., Pargament, K. I., Cole, B., Rye, M. S., Butter, E. M., Belavish, T. G., Hipp, K. M., Scott, A. B., & Kadar, J. L. (1997). Religion and Spirituality: Unfuzzing the Fuzzy. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36(4), 549- 564. doi: 10.2307/1387689
- Zinnbauer, B. J., & Pargament, K. I. (2005). Religiousness and spirituality. In R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality* (pp. 21–42). New York: Guilford Press

O MARTINISMO: HISTÓRIA E TRADIÇÕES

Martinism: history and traditions

Vítor Rosa*

Resumo: O Martinismo é uma corrente maçónica de misticismo judaico-cristã surgida no século XVIII, fundado sobre os ensinamentos de Martinèz de Pasqually e de Louis-Claude de Saint-Martin, e de outros precursores. Considera que o Homem, devido à má utilização do seu livre-arbítrio, se afastou de Deus, resultando na condição de degradação e prevaricação em que se encontra atualmente. Exorta a iniciar um caminho e processo de autoconhecimento e de transformação, readquirindo a plenitude das suas potencialidades divinas (Reintegração). Apresentada como uma "via cardíaca", o Martinismo recorre a diversas correntes do esoterismo ocidental (hermetismo, gnose, teosofia cristã, rosacrucianismo, entre outras). Este artigo, de carácter compreensivo, tem por objetivo contribuir para que se faça luz aos leitores e investigadores sobre a temática, permitindo uma melhor compreensão sobre a espiritualidade Martinista.

Palavras-chave: Martinismo, Maçonaria, Esoterismo

Abstract: Martinism is a Masonic current of judeo-christian mysticism that emerged in the 18th century, founded on the teachings of Martinèz de Pasqually and Louis-Claude de Saint-Martin, and other precursors. They consider that man, due to a misuse of his free will, has distanced himself from God, giving the condition of prevarication in which he currently finds himself. Thus, they urge to start a path and process of self-knowledge and transformation, regaining the fullness of their divine potentialities, the Reintegration. The Martinist philosophy, presented by "cardiac pathway", uses several currents of Western esotericism (Hermeticism, Gnosis, Christian Theosophy, Rosicrucianism, among others). This comprehensive article aims to contribute to making light in the readers and researchers on the theme, allowing a better understanding of Martinist spirituality.

Keywords: Freemasonry, Martinism, Esotericism

* Universidade Lusófona, CICMER.

Introdução

Muitas vezes confunde-se a designação de Martinistas os discípulos de Martinès de Pasqually (1727-1774) e os de Louis-Claude de Saint-Martin (1743-1803). Apesar das teorias serem as mesmas, uma profunda diferença separa as duas escolas. A de Martinès situa-se no quadro da Maçonaria, enquanto a de Saint-Martin se endereça aos profanos, ou seja, aos não iniciados. A segunda afasta as práticas e as cerimónias teúrgicas enquanto a primeira atribui uma importância capital. E, é neste sentido, que a confusão surge e se instala entre Martinismo e Martinesismo.

Ignorado do grande público, o Martinismo, enquanto corrente esotérica¹ judaico-cristã, que beneficia de uma reputação estrangeira, de suspeição ou de receio, dado que o seu nome está envolto num espesso véu de mistério, criando em seu torno uma profunda e sólida opacidade que parece difícil dissipar. Ele possui uma doutrina fundada sobre um princípio categórico: o Homem não está atualmente no estado que foi o seu primitivamente; vítima de uma Queda, que a religião cristã chama de “Pecado Original”, do qual é responsável, vive prisioneiro e exilado no seio de um mundo e de um corpo que lhe são estranhos. Esta doutrina, expressa na Santa Escritura, evocada pelos Apóstolos, e depois durante séculos pelos Pais da Igreja, serão lembradas, afinadas e desenvolvidas durante o século XVIII em França por Martinès de Pasqually e depois pelo seu discípulo Louis-Claude de Saint-Martin, dito “Filósofo Desconhecido” (Ambelain, 1946, 1948, 1985; Amadou, 1946, 2011, 2016; Matter, 1992; Caillet, 2011; Vivenza, 2012a).

¹ Para Faivre (2019 [1992]), o termo “esoterismo” é usado para definir um “padrão de pensamento” que engloba diversos movimentos (vias) espirituais. Os elementos são encontrados aqui expurgados dos seus aspetos morais e dogmáticos. Na perspectiva de Telmo (*apud.*, Sinde, 2012, p.73), “a revelação do esotérico faz-se através de formas superiores, como as da arte ou as da religião” e “o termo esotérico é relativo a exotérico [exterior] e, se bem que muita gente veja no esoterismo um sinónimo de ocultismo, não devemos perder de vista aquela relação”.

Se existem inúmeros estudos sobre a Maçonaria, quer em Portugal, quer no estrangeiro, poucas coisas foram escritas e impressas nestes últimos anos sobre o Martinismo, pelo seu carácter fechado e silencioso, e aquelas que são, estão longe de serem portadoras de verdades (Vivenza, 2012). Em Portugal, raros são os trabalhos académicos. Este artigo, de carácter compreensivo, tem por objetivo contribuir para que se faça luz aos leitores e investigadores sobre a temática, permitindo melhor compreender o que é a espiritualidade Martinista. Não se trata aqui de revelar segredos obscuros, ou de defender a vã e perversa curiosidade, mas a de convidar o leitor a compreender os ensinamentos dos mestres da transmissão e a encontrar a chave da porta que abre para a sua interioridade.

O que se entende por Martinismo?

“Ignorado do grande público, Saint-Martin, o ‘Filósofo Desconhecido’, nunca dececionou aqueles que se debruçaram sobre a sua curiosa personalidade e aprofundaram a sua doutrina espiritual”, escreve num opúsculo Amadou (1946, p.13). Na perspetiva de Galéhaut (1933), aquilo a que se chama de Martinismo é, no fundo, uma sociedade de homens e de mulheres que prosseguem os estudos místicos do(s) mestre(s) e um sistema filosófico e metafísico que é designado por uma teologia. Mas é também um método, permitindo encontrar a luz deste ensinamento nos domínios tradicionais e iniciáticos (Baader, 1989). “Se ele é uma especulação abstrata, o Martinismo é um ambiente, um estado de espírito e um espírito” (Amadou, 1946, p.15). Ele procura explicar o mundo pelo homem e não o homem pelo mundo (Saint-Martin, 2012). Quem é então o mestre criador do sistema de teosofia, que Joseph de Maistre (1753-1821) considerou como sendo “o mais instruído, o mais sábio e o mais elegante dos teósofos modernos” (Maistre, 1854 [1822], p.294)? Saint-Martin veio ao mundo em 18 de janeiro de 1743, em *Amboise*

(França) e morreu em 1803², nos arredores de Paris (*Aunay*). O seu batismo decorre em 19 de janeiro de 1743, na igreja *Saint-Floretin*. Será privado da sua mãe com três anos de idade, devido ao seu falecimento. Beneficiará, contudo, dos cuidados de uma madrastra a partir dos seis anos de idade. Forma-se em Direito, por vontade do pai, mas não exercerá a profissão de advogado mais do que seis meses. Alista-se no serviço militar, em julho de 1765, no regimento de Infantaria de *Foix*, estacionado em guarnição em Bordéus, o que lhe permite viver uma certa tranquilidade, dado que a assinatura do Tratado de Paris colocou fim a uma guerra de sete anos (1756-1763) (Viatte, 1923; Jacques-Lafèvre, 2003; Vivenza, 2003).

Não existem provas, mas terá sido iniciado na Maçonaria, enquanto ordem universal, filosófica e progressiva (Chevillon, 1939; Naudon, 1963; Dachez, 2003; Mollier, 2014), em agosto de 1765, numa Loja chamada “Josué”, conhecendo depois o seu primeiro mestre espiritual, Martinèz de Pasqually (Vivenza, 2003), fundador da “Ordre des Chevaliers Maçons Elus Cohen de l’Univers” (Vivenza, 2003, 2010, 2019, 2020), e onde foi iniciado em 1768 (Amadou, 1946).

E o que dizer desta estranha figura (Martinèz de Pasqually) de taumaturgo do século XVIII? Que dizer deste cabalista, cujas elucubrações encantavam um grupo de homens jovens mundanos e cultivados? Um judeu espanhol, segundo se crê, que desfigura o francês nas suas cartas e no seu inacabado Tratado (*Traité sur la réintégration des êtres dans leur première propriété, vertu et puissance spirituelle divine*) (1988 [1899]), e com um caráter inconstante (Rijnberk, 1938; Papus, 1988; Nahon, 2011). De facto, Martinèz é ainda mais “desconhecido” do que Saint-Martin, pois este deixou uma imensa obra escrita e fez o seu autorretrato histórico e filosófico (Saint-Martin, 1961). Mas é ele o pai fundador e o inspirador da doutrina Martinista (cf. Figura 1).

² Maistre (1854 [1822], p.294) indica que Saint-Martin morreu em 13 de outubro de 1804, e não em 1803, e sem querer receber um padre, citando o jornal *Mercur de France*, 18 de março de 1809, n.º 408, p.499 e ss. Cremos que a data do falecimento em 1804 é um lapso, pois outros autores referem a morte em 13 de outubro de 1803 (Vivenza, 2003).



Figura 1: Selo de Martinèz de Pasqually

Fonte: <http://www.directoirerectifiedefrance.org/martines-de-pasqually-et-lordre-des-elus-coens/>
(consultado em 06/02/2021)

Taumaturgo, homem de Deus, teúrgico, os seus conhecimentos e ensinamentos são a base dos textos e do pensamento de Saint-Martin, mesmo se depois este fará o seu próprio caminho espiritual com a descoberta das obras de Jacob Boehme (1575-1624)³. As teses de Martinèz vão ter influências na edificação doutrinal do sistema maçónico, conhecido por Regime Escocês Retificado⁴ (também designado por Rito⁵ Escocês Retificado), realizado por Jean-Baptiste Willermoz (1730-1824), no “Convento⁶ des Gaules”, em 1778, e no “Convento de Wilhelmsbad”, em 1782 (Ursin, 1993; Labouré, 1995).

³ De referir que as obras de Emanuel Swedenborg (1688-1772), espiritualista sueco, tiveram pouca influência no Filósofo Desconhecido (Amadou, 1946). Saint-Martin criticava Swedenborg por ter “mais a ciência das almas do que a ciência dos espíritos” (Amadou, 1946, p.35).

⁴ Desde 1778 que surge em França, na cidade de *Lyon*, o Regime Escocês Retificado. A palavra “Regime” foi escolhida pelos fundadores porque se tratava de um sistema maçónico dirigido e governado pelos graus mais elevados (altos graus). De forma mais corrente designa-se por Rito Escocês Retificado, mas é incorreto (Bauer & Dachez, 2011). No ritual de iniciação de 1778, o recipiendário presta sermão sobre o Evangelho de São João e promete ser fiel à Santa Religião Cristã, de respeitar as leis do Estado e de ser benfeitor para com todos os homens. Este rito afirma o seu espírito cristão e Joanita (Naudon, 1963).

⁵ Viton (2012) refere que os ritos são práticas sagradas, simbólicas, reguladas para preparar, acompanhar a passagem de um candidato de um estado para outro, no seio de um grupo particular. Em Maçonaria, o termo “rito” corresponde a um sistema codificador da hierarquia de graus e a comunicação do seu simbolismo por sucessivas iniciações. O rito serve para transmitir uma influência espiritual. Bayard (1987) define o ato cerimonial como um conjunto de símbolos vividos, regulados e colocado em relevo, de uma forma definida e tendo por objetivo colocar os participantes numa atmosfera simbólica, religiosa ou iniciática, despertando a imaginação daquele que vive a ação. Existem diversos ritos em Maçonaria: Rito Francês, Rito Escocês Antigo e Aceito, Rito de *York*, Rito de Emulação, Rito Escocês Filosófico, Rito de *Heredom*, Rito de *Kilwinning*, Rito do Arco Real, Rito Operativo de Salomão, Rito de *Memphis-Misraim*, entre outros (Baylot, 1976; Dachez & Bauer, 2011; Dachez & Pétilot, 2012; Dachez, 2012; Viton, 2012).

⁶ O “Convento” (em francês “Convent” e em português “Grande Dieta”) é o “parlamento maçónico”.

Martinèz terá nascido em Grenoble e terá herdado por transmissão familiar um ensinamento judaico-cristão, mas a ausência de documentos não permite ir mais longe nestas considerações. O que é um facto é que, pela sua ação, no século XVIII, vai influenciar muitos maçons que frequentam as Lojas⁷ e os círculos versados nas ciências ocultas, erigindo uma estrutura iniciática célebre que será, aos olhos da história, conhecida pelo nome de “Ordre des Chevaliers Maçons Elus Cohen de l’Univers”⁸ (Ordem dos Cavaleiros Maçons Eleitos Coën do Universo) (Le Forestier, 1987) (cf. Figura 2).

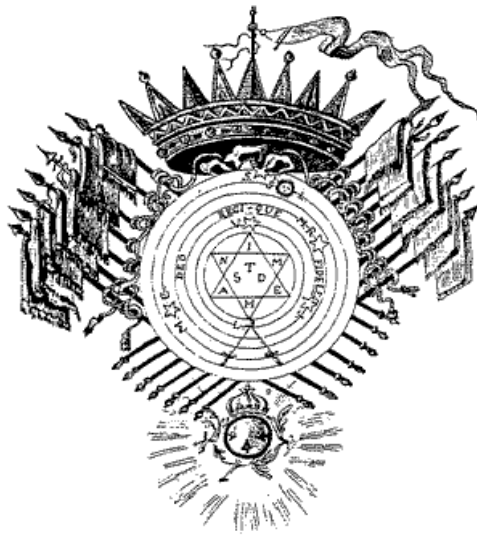


Figura 2: Símbolo da Ordem dos Cavaleiros Maçons Eleitos Coën do Universo

A palavra hebraica “Coën” significa “sacerdote”. Na sua obra *Traité sur la réintégration des êtres dans leur première propriété, vertu et puissance spirituelle divine*, vai aprofundar a doutrina relativamente à triste situação em que o Homem se encontra depois da sua prevaricação e as consequências da sua Queda, separando-o da Divindade, afastado de Deus, e obrigado a viver de forma gregária e sofredora num estado grosseiro de animalidade neste mundo de matéria dominado pelo pecado e as trevas (cf. Figura 3) (Saint-Martin, 2012).

⁷ Loja maçónica (também designadas por Oficinas) é o local onde os maçons se reúnem periodicamente para trabalhar de forma ritualística.

⁸ Inicialmente esta Ordem foi designada de “Ordre des Élus Coëns de Josué” (Vivenza, 2012).

Martinès desenvolve, de forma original, a questão da degradação do Homem e a possível “Reintegração”, o que lhe permitirá influenciar vários membros da sociedade que se vão iniciando na sua Ordem.

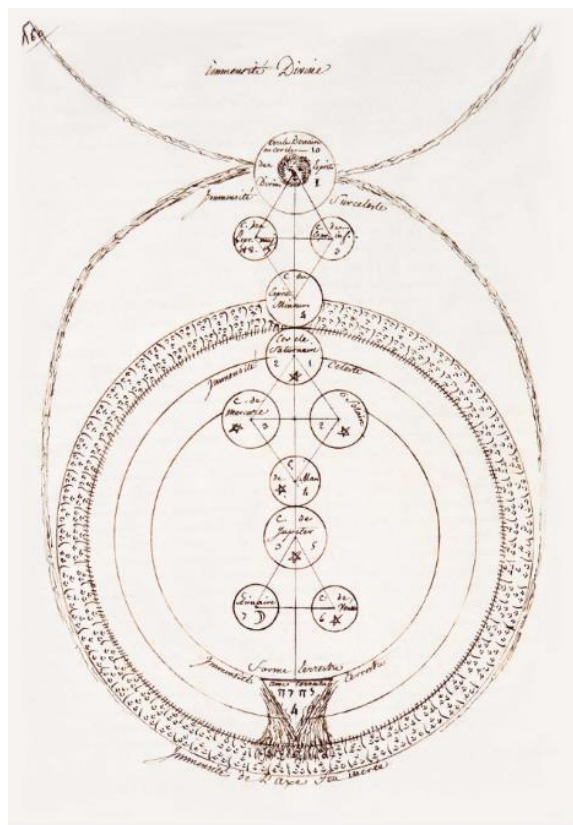


Figura 3: As hierarquias secretas do Universo, segundo Martinès de Pasqually
 Fonte: Bibliothèque Nationale de France

Ele é ajudado num primeiro tempo pelo abade Pierre Fournié (1738-1821)⁹ e depois por Saint-Martin, em 1771. Com a ajuda destes dois secretários, Martinès consegue transmitir as instruções necessárias para se praticarem as “operações teúrgicas” que deveriam efetuar os discípulos, pertencentes a diferentes classes do seu sistema, que se desdobra em dez graus numa progressão: Aprendiz, Companheiro, Mestre, Mestre Eleito, Aprendiz *Coën*, Companheiro *Coën*, Mestre *Coën*, Grande Arquiteto, Grande Eleito Zorobabel (ou Comendador do Oriente e do Ocidente) e *Réau-Croix*.

⁹ Para uma melhor compreensão de quem foi Pierre Fournié, sugere-se a leitura de um texto de Faivre (1967).

Para Martinès, Deus é Um¹⁰, do ponto de vista da substância, e quaternário, segundo a sua essência (Vivenza, 2012a). E isso estava patente nos trabalhos operativos que realizava, nos complexos rituais¹¹ *coëns*, no exercício das invocações, das conjurações e na utilização de nomes sagrados (Vivenza, 2003). Amadou (2000) dá-nos alguns elementos sobre o culto celebrado pelos Eleitos *Coëns*:

O culto dos Eleitos Coëns compreendem dez tipos de operações, a que se chamam, igualmente, cultos. Estes cultos são respetivamente ditos de expiação, de graças (particular e geral), contra os demónios, de preservação e de conservação, contra a guerra, de oposição aos inimigos da lei divina, para obter a descida do espírito santo, de consolidar ou reforçar a fé e de perseverança na virtude espiritual divina, para a fixação do espírito conciliador divino em si, da dedicação anual a todas as operações do Criador. Cada operação coloca em prática gestos e palavras, perfumes e desenhos, números, hieróglifos e 2400 nomes angélicos secretos. O *Coën* é um sacerdote. A resposta não depende de um homem só, e ainda menos de um grande soberano. Ela depende de Deus e os anjos dão, se Deus quiser, acesso à Coisa (p. 249).

“A ‘Coisa’ é a presença, a palavra e o gesto do Eterno. Sabedoria, a verdadeira ciência e o verdadeiro culto, ao ponto de merecer, sob vários aspetos, o mesmo nome” (Amadou, 2016, p. 11).

A via da teurgia *coën* é uma iniciação severa e de extremo rigor (Caillet, 2021). É uma via sacerdotal e a restauração de um ambiente maçónico do culto primitivo celebrado outrora por Adão, Abel e Seth (segundo a Bíblia, Seth é o terceiro filho de Adão e Eva e irmão de Caim e Abel). Amadou (2016) realça que a Ordem dos Eleitos Coëns deseja que os seus membros sejam sacerdotes, militares e religiosos, herdeiros da instituição feudal da cavalaria, em particular templária. A teurgia *coën* emana das mudanças das leis cerimoniais e de uma regra de vida, que a queda (Pecado Original) de Adão necessita. É um cerimonial e uma regra de vida para invocar o Eterno em santidade. A teurgia e

¹⁰ Marivoet e Antero (2015, p.4) referem que “a espiritualidade na Nova Era funda-se numa nova consciência humana, num caminho inscrito na evolução da humanidade à escala planetária. O ser humano, na sua dupla natureza masculina e feminina, é entendido como partícula do todo, do universo, de Deus, i.e., todos somos UM”.

¹¹ Do latim *ritualis*, o ritual é um conjunto de textos de referência, fixando o ordenamento sequencial das cerimónias (Viton, 2012).

o ritual maçónico-teúrgico de Martinès influenciam-se no culto judaico, considerando este como pervertido e ultrapassado. Ele não se identifica com o culto católico romano. Na Ordem do Eleitos *Coëns* só os *Réaux-Croix* têm a qualidade para receber, na integralidade, a teoria e a prática deste culto (Caillet, 2011; Carreira, 2016). Na perspectiva de Martinès, *réau* designa o homem por excelência, na medida em que esta palavra significa Adão, o vermelho alaranjado ou ruivo, da terra argilosa (Amadou, 2000).

Saint-Martin, que terá sido ordenado *Réau-Croix* a 17 de abril de 1772, viria, posteriormente, a rejeitar os ritos teúrgicos e os ritos maçónicos, mas nunca abandonou os princípios da *Reintegração dos Seres*, dado acreditar que eram possuidores de superiores verdades, como atesta uma carta sua escrita a Kirchberger, barão de Liebistorf (1739-1799), em 11 de julho de 1796 (Amadou, 1946, p.33; Vivenza, 2003).

No interior da corrente Martinista, o lugar de Jean-Baptiste Willermoz (1730-1824) assume particular importância (Subrini, 2012; Vivenza, 2012b, 2020). Impulsionado por uma imensa vontade de descoberta, emergiu na realidade maçónica desde os seus vinte anos de idade, em 1750, conseguindo obter diferentes graus desta Sociedade e exercer diferentes funções. Na Primavera de 1767, Willermoz, influenciado pelos conselhos de um seu amigo, Jean-Jacques Bacon de la Chevalerie (1731-1821), terá o privilégio de ser recebido por Martinès de Pasqually na sua Ordem, que tinha recentemente instalado um Tribunal Soberano em Versalhes. Depois da sua receção e de regresso a casa (cidade de *Lyon*), abre um Templo Coën para trabalhar as instruções e os rituais redigidos por Martinès, expedidos pelo seu secretário Saint-Martin (Teder, 2002). Willermoz, aproveitando a ausência de um quadro teórico sólido no seio da Estrita Observância (dita “Templária”)¹², de origem alemã (Le Forestier, 1970), conseguiu em 1778, na ocasião do “Convent des Gaules”, e depois confirmada em 1782, no “Convent de Wilhelmsbad”, integrar

¹² O duque Ferdinand de Brunswick (1721-1792) era o Grande Mestre.

as ideias de Martinèz num novo sistema, que se intitulará “Ordem dos Cavaleiros Benfeitores da Cidade Santa” (Vivenza, 2012b; Vergnolle, 2021). Numa instrução secreta, Willermoz escreve: “no seu estado atual, o homem, privado da Luz, o que lhe pode acontecer de mais funesto é de esquecer ou negar esta Luz” (Vivenza, 2012a, p.135). De facto, como bom estudante dos jesuítas, esclarecido sobre estas matérias, ele edifica o seu sistema como uma autêntica e eficácia propedêutica da “Reintegração” do Homem (Mazet, 1976). Na perspetiva de Vivenza (2012b), Willermoz, com rara acuidade espiritual, quando elaborava no segredo do seu coração os rituais dos diferentes graus do Regime Retificado, é que o homem não tem a capacidade e o poder de se aproximar do trono da Divindade.

O Martinismo também se aplica à doutrina e aos ensinamentos da Ordem Martinista, fundada em 1887 por Gérard Encausse (1865-1916)¹³, mais conhecido por Papus, e Augustin Chaboseau (1868-1946) (Papus, 2001). Segundo Neto (*apud*. Almeida & Leite, 2011), Papus foi:

Um dos mais famosos ocultistas franceses do seu tempo. Doutor em Medicina, cedo se interessou pelo universo do esoterismo e se empenhou no combate ao cientismo. Integrou várias sociedades de natureza iniciáticas ligadas a áreas diversas como a teosofia, a cabala, o gnosticismo, o hermetismo e a maçonaria. Criou em 1891, juntamente com Augustin Chaboseau (1868-1946), a Ordem Martinista, de que a revista *L'initiation* (criada por Papus em 1888) passou a ser órgão oficial. Dessa dinâmica resultou também a criação, em 1897, da Faculdade Livre de Ciências Herméticas. Deixou uma vasta produção literária (p.55).

Tendo sido iniciados por uma transmissão Martinista diferente (cf. Figura 4), vão procurar seguir os ensinamentos de Martinèz de Pasqually e de Saint-Martin, fundando a Ordem Martinista em 1887¹⁴.

¹³ Sobre a vida e obra de Papus, confronte “Ordre Martiniste” (2018).

¹⁴ Cf. <https://www.youtube.com/watch?v=teSuUlb4YYM> (consultado em 05/02/2021).

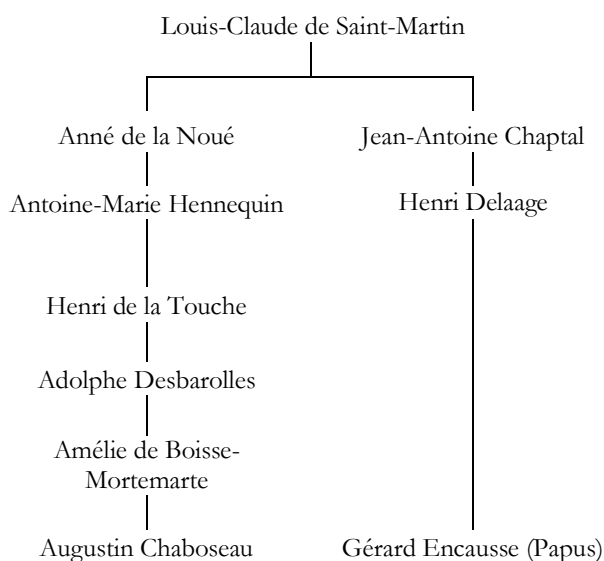


Figura 4 – Transmissão da iniciação Martinista
 Fonte: Amadou (1946, p.45)

Depois da morte de Papus em 1916, e com a morte ou a dispersão geográfica dos Martinistas durante a Primeira Guerra Mundial, Chaboseau tenta reorganizar a Ordem e dá-lhe o qualificativo de “Tradicional” para se distinguir de outros movimentos que iam surgindo. De facto, no século XX houve uma grande fragmentação destes movimentos, dando origem a inúmeros grupos e organizações (Freitas, 2020). E homens e mulheres vão sendo iniciados, incarnando este movimento tradicional, mas seguem a doutrina da Reintegração, que os liga à tradição judaico-cristã.

Em Portugal, quando se faz uma pesquisa nos catálogos do Arquivo Nacional da Torre do Tombo e da Biblioteca Nacional de Portugal (BNP) não surge nenhum trabalho científico sobre o Martinismo. Na BNP surgem dois livros: Papus (2001), que é uma tradução do livro francês, *Martinésisme, Willermosisme, Martinisme et Franc-Maçonnerie*, e um livro de António Telmo, *A Terra Prometida: Maçonaria, Kabbalah, Martinismo e Quinto Império*, da editora Zéfiro, 2014. Em 2016, a temática do Martinismo surge, de forma mais aprofundada, numa comunicação apresentada no I Congresso sobre Esoterismo Ocidental, promovido pela Universidade Lusófona.

Sabe-se que é praticado desde a década de 1990 na Ordem Rosa Cruz (AMORC)¹⁵, em locais chamados de “Heptadas” (locais onde os Martinistas se reúnem para trabalhar de forma ritualística), onde o estudante rosa-cruz encontra um complemento do misticismo, tendo em vista a sua evolução espiritual, e na década de 2000 encontra-se associado na Grande Loja Simbólica de Portugal¹⁶.

Orígenes e doutrina dos Iluminados

O Martinismo é uma maneira de viver, mas os seus princípios de ação são subordinados a uma forma de pensar (Amadou, 1946). Na perspetiva de Carreira (2016),

Os ensinamentos do Martinismo e de Louis Claude de Saint-Martin em particular transmitem-nos a mensagem de um Cosmos animado por emanções do seio da divindade e regido e sustentado por leis naturais e espirituais. Neste Cosmos o Homem, pela má utilização do seu livre-arbítrio, desceu ao mundo material mas, poderá obter de novo o conhecimento experiencial e direto destas leis e da sua própria natureza divina, dado que conserva em si todas as potencialidades que o Criador lhe concedeu no ato da emanção. A forma como a queda e a reintegração do Homem se processa, é descrita numa linguagem com uma carga semântica fortemente influenciada pelas correntes religiosas cristãs (pp. 18-19).

As teses de Martinèz de Pasqually, Saint-Martin, Papus, Chaboseau, e de muitos outros Martinistas, são influenciadas pela doutrina de Orígenes (185-253 d.C.)¹⁷, que nasceu na Alexandria. Para si, a Criação é a manifestação concreta de uma descida do alto em direção ao baixo, uma queda, um

¹⁵ No site <https://agc.sg.mai.gov.pt/details?id=585413> surge a referência à “Primeira Heptada Martinista de Lisboa”, sediada na Rua Dom Dinis, n.º 24, sede da Loja Rosacruz AMORC (consultado em 07/02/2021).

¹⁶ A Grande Loja Simbólica de Portugal informa no seu site que o Círculo VERITAS representa a Ordem Martinista em Portugal (cf. <https://www.memphismisraim.pt/index.php/ordem-martinista/nomeacao-do-novo-grao-mestre-da-ordem-martinista>, consultado em 07/02/2021).

¹⁷ Orígenes nasceu no Egito por volta do ano 185, onde recebeu uma formação helénica e uma educação bíblica. O conhecimento que possuía da filosofia grega permitiram-lhe estreitar laços com o platonismo alexandrino do seu tempo, retomando o projeto de Panteno (? – 216) e de Clemente de Alexandria (150-220) em criar uma Escola Catequética de Alexandria, chamada de Didascalu, onde todas as ciências humanas eram colocadas ao serviço da teologia. Foi designado como o sucessor de Clemente de Alexandria à frente da Escola, onde este tinha ensinado entre 212 e 231. Por volta do ano de 250, quando da perseguição de Décio, Orígenes foi preso e torturado, vindo a morrer dos seus ferimentos em Tyr em 252. Deixou uma imensa obra escrita, mas a sua principal, que resume o seu pensamento teológico e metafísico, é o Tratado sobre os Princípios (*De principiis*) (Vivenza, 2015).

movimento significativo: “de superioribus ad inferiora descendum” (Vivenza, 2012^a, 2019). Ela está também patente na obra de Joseph de Maistre.

Maistre entrou relativamente cedo na Maçonaria e deve ter sido em Turim, durante os seus estudos de Direito com a idade de 21 anos. Ele fará prova de um compromisso assíduo e de uma atividade intensa no seio desta Sociedade iniciática, tendo sido nomeado Grande Orador na sua Loja, “Trois Mortiers”. Insatisfeito com esta Maçonaria que frequentava, em 1776 toma a decisão de ir a *Lyon* para encontrar Jean-Baptiste Willermoz. Entusiasmado com o encontro e com os ensinamentos deste, vai constituir em *Chambéry* uma Loja denominada “La sincérité” e dois anos mais tarde será armado Cavaleiro Benfeitor da Cidade Santa (CBCS). Em 19 de setembro de 1780, o duque Ferdinand de Brunswick (1721-1792), Grande Mestre da Estrita Observância, queria aperfeiçoar a sua Ordem, tendo enviado uma carta circular (Dermenghem, 1925; Vivenza, 2003, 2015) às Lojas. Maistre, com a sua caneta de penas, vai responder a Brunswick, mas desconhece-se se este terá lido o seu texto (Vivenza, 2015). A influência de Orígenes está patente nos escritos de Maistre (Dermenghem, 1946; Vivenza, 2003, 2015; Subrini, 2015). Orígenes considera o mundo terrestre como um lugar de resipiscência. Os homens devem voltar até Deus. Este esforço no sentido da virtude, no sentido da atração do divino, é precisamente o que faz merecer a salvação. Triomphe (1968, p.438) sublinha que “o nome de Orígenes resume a influência profunda do cristianismo helénico sobre Joseph de Maistre”. Os grandes temas de Orígenes eram o estado pré-angélico de Adão, o aprisionamento das almas num corpo de matéria em consequência da prevaricação do primeiro homem, a apocatástase pensada como um aniquilamento do mundo sensível e de todas as formas materiais, a vida celeste pós-morte, entre outros. As suas teses foram condenadas como heresia no II Concílio de Constantinopla (o V Concílio Ecuménico da Igreja), realizado no ano de 553. Maistre, nas “Les soirées de Saint-Petersbourg, XI Entretien” (2017), vai referir que a doutrina dos

Martinistas é uma mistura de platonismo, de origenismo e de filosofia hermética sobre uma base cristã.

O que é um Iluminado, na opinião de Maistre (1854 [1822])? Responderos da seguinte forma:

Eu não digo que todo o Iluminado seja maçom. Eu digo apenas que todos aqueles que eu conheci eram. O seu dogma fundamental era que o cristianismo, como o conhecemos atualmente, não é que uma verdadeira loja azul feita para o vulgar, mas que depende do homem de desejo de se elevar de grau em grau até aos conhecimentos sublimes, como possuíam os primeiros cristãos, que eram verdadeiros iniciados. É o que alguns alemães chamam de cristianismo transcendental (p.292).

Estes Iluminados têm o invariável costume de dar nomes extraordinários às coisas mais conhecidas. Assim, um *homem* para eles é um *menor*, e o seu nascimento é a *emancipação*. Os atos da força divina ou dos seus agentes no universo chamam-lhe *bênção* e às penas infligidas aos culpados designam de *sofrimentos* (Maistre, 1854 [1822]). Estes homens têm também uma aversão a toda a autoridade e hierarquia sacerdotal (Vivenza, 2015).

Num questionamento sobre o entendimento sobre heterodoxia e ortodoxia, António Telmo (*apud*. Sinde, 2012) sublinha que:

Heterodoxia e ortodoxia são relativos entre si. Se houvesse incompatibilidade da doutrina, do dogma e dos sacramentos da Igreja de Cristo com a Kabbalah, como teria sido possível a obra catolicíssima de Joseph de Maistre, guia oculto da Ordem maçónica martinista?

Joseph de Maistre, enquanto profeta do cristianismo transcendental, esteve em contacto com o Iluminismo europeu. Os seus restos mortais, em forma de homenagem póstuma, como se fazia unicamente para os membros da Companhia de Jesus, o que mostra a estreita ligação com o meio católico romano, serão depositados na cripta da Igreja dos Mártires, na capela necrópole dos jesuítas em Turim (Vivenza, 2015).

Conclusão

Chegados ao fim deste artigo, que esperamos ter permitido compreender o sentido, concreto e autêntico, do Martinismo, entendido na sua aceção genérica inicial e nativa, e de termos esclarecido o que são as suas bases doutrinárias. Ele propõe um caminho iniciático no seio do esoterismo cristão.

O Martinismo é uma via altamente iniciática que remonta ao século XVIII, e abrange significados diversos. Em primeiro lugar, ele designa o sistema de teosofia constituído por Louis-Claude de Saint-Martin, iniciado na "L'Ordre des Chevaliers Maçons Elus Coëns de

l’Univers” em 1768. Martinista é, assim, aquele ou aquela pessoa que estuda este sistema e que o coloca em prática. Martinista designa também a doutrina e o sistema de Martinès de Pasqually, que foi o mestre de Saint-Martin, na Ordem dos *Elus Coëns*. Os Martinistas são assim os Eleitos *Coëns*. O Martinismo é ainda o Regime Escocês Retificado de Jean-Baptiste de Willermoz. Por fim, o Martinismo designa a Ordem Martinista de Gérard Encausse (1865-1916), médico, mais conhecido por Papus, na “Belle Époque”, e por Augustin Chaboseau (1868-1946), no século XIX. Estes homens e mulheres incarnam movimentos tradicionais, mas seguem a doutrina da Reintegração, que os liga à tradição judaico-cristã.

As religiões, ou as correntes esotéricas, como Durkheim (2000 [1912]) e Weber (1990 [1905]) evidenciaram, são um produto das sociedades em que emergem, que inspiram e animam os seus crentes a agirem na construção de uma nova realidade. As crenças religiosas não são abstrações, na medida em que advêm de contextos culturais e constituem uma força mobilizadora dos povos na construção do seu futuro.

Referências:

- Almeida, J., & Leite, R. (2011). *António Lino Neto: perfil de uma intervenção pública - antologia de textos (1894-1940)*. Centro de Estudos de História Religiosa (UCP).
- Amadou, R. (1946). *Louis-Claude de Saint-Martin et le martinisme : introduction à l'étude de la vie, de l'ordre et de la doctrine du philosophe inconnu*. Éditions du Griffon d'Or.
- Amadou, R. (2000). *Encyclopédie de la franc-maçonnerie*. La Pochothèque.
- Amadou, R. (2011). *Les leçons de Lyon : un cours de martinisme au XVIIIe siècle*. Dervy.
- Amadou, R. (2016 [2000]). *Traité sur la réintégration des êtres dans leur première propriété, vertu et puissance spirituelle divine*. Diffusion Rosicrucienne.
- Amadou, R. (2016). *Traité sur la réintégration des êtres dans leur première propriété, vertu et puissance spirituelle divine. Martinès de Pasqually – Première édition authentique d'après le manuscrit de Louis-Claude de Saint Martin établie et présentée par Robert Amadou*. Diffusion Rosicrucienne.
- Ambelain, R. (1946). *Le Martinisme, histoire et doctrine*. Niclaus.
- Ambelain, R. (1948). *Le Martinisme contemporain et ses véritables origines*. Les Cahiers de Destin.
- Ambelain, R. (1985). *La Franc-Maçonnerie oubliée*. Robert Laffont.
- Baader (von), F. (1989). *Les enseignements secrets de Martinès de Pasqually*. Éditions Têlètes.
- Bayard, J.-P. (1987). *Symbolisme maçonnique traditionnel*, Tome 1 et 2. EDIMAF.
- Baylot, J. (1976). *Histoire du Rite Écossais Rectifié en France au XX^e siècle*. Grande Chancellerie de l'Ordre.
- Caillet, S. (2011). *Les sept sceaux des élus coëns*. Le Mercure Dauphinois.
- Caillet, S. (2021). *La tradition martinésiste. Théosophie et théurgie des élus coëns*. Le Mercure Dauphinois.
- Carreira, F. (2016). Martinismo, Louis Claude de Saint-Martin e a Via interior. In: Rui Romelino de Freitas (Coord.) (2016). *Actas/Anais do I Congresso Lusófono – Esoterismo Ocidental, vol. III. Rosacruz, Teosofia Cristã e Ciências Arcanas* (pp. 6-22). ULHT.
- Chevillon, C. (1939). *Le vrai visage de la Franc-Maçonnerie*. Editions Derain-Raclet.
- Dachez, R. (2003). *Histoire de la Franc-Maçonnerie Française*. « Que sais-je ? ». PUF.
- Dachez, R. (2012). *Les rites maçonniques égyptiens*. « Que sais-je ? ». PUF.
- Dachez, R., & Bauer, A. (2011). *Les rites maçonniques anglo-saxons*. « Que sais-je ? ». PUF.

- Dachez, R., & Pétilot, J.-M. (2012). *Le rite écossais rectifié*. « Que sais-je ? ». PUF.
- Dermenghem, E. (1925). *J. de Maistre. La franc-maçonnerie. Mémoire au duc de Brunswick*. Riedern.
- Dermenghem, E. (1946). *Joseph de Maistre mystique*. La Colombe.
- Durkheim, É. (2000 [1912]). *As formas elementares da vida religiosa*. Martins Fontes.
- Faivre, A. (1967). Un martinésiste catholique, l'abbé Pierre Fournié. *Revue de l'Histoire des Religions*, 172(1), 33-73.
- Faivre, A. (2019 [1992]). *L'ésotérisme – « Que sais-je ? »*. PUF.
- Freitas, R. (2020). *Os manifestos rosacruzes: uma tradição secreta com 400 anos de história*. Alma dos Livros.
- Galéhault (1933). *Cahiers de la fraternité polaire*, 9 avril.
- Jacques-Lefèvre, N. (2003). *Louis-Claude de Saint-Martin le Philosophe Inconnu*. Dervy.
- Labouré, D. (1995). *Aux origines du R.E.R. Martinès de Pasqually*. SEPP.
- Le Forestier, R. (1970). *La Franc-Maçonnerie templière et occultiste aux XVIII et XIX siècles*. Aubier Montaigne.
- Le Forestier, R. (1987). *La Franc-Maçonnerie occultiste au XVIII siècle & l'Ordre des Élus Coëns. La Table d'Émeraude*.
- Maistre, J. (1822). *Les soirées de Saint-Pétersbourg, ou Entretien sur le gouvernement temporel de la Providence, XI entretien. Sur Maistre et le martinisme*. La Librairie Ecclésiastique de Rusand.
- Maistre, J. (1854 [1822]). *Les soirées de Saint-Pétersbourg, ou Entretien sur le gouvernement temporel de la Providence, suivi d'un traité sur les sacrifices*, 7^{ème} édition, Tome II. J. B. Pélagaud – Imprimeur Libraire.
- Marivoet, S., & Antero, J. (2015). Formas Religiosas do Movimento Espiritual na Nova Era. *Atas do I Congresso Lusófono de Ciências das Religiões, Espiritualidades, Culturas e Identidades* (pp. 4-5), vol. XVI. ULHT.
- Matter, A. (1992). *Saint-Martin le Philosophe Inconnu*. Collection Martiniste.
- Mazet, E. (1976). La conception de la matière chez Martinez de Pasqually et dans le Régime Écossais Rectifié. *Renaissance Traditionnelle*, 28.
- Mollier, P. (2014). *Curiosités maçonniques*. Jean-Cyrille Godefroy.
- Nahon, M. (2011). *Martinès de Pasqually : un énigmatique franc-maçon théurge du XIIIe siècle, fondateur de l'ordre des Élus Coëns*. Pascal Galodé Éditeurs.
- Naudon, P. (1963). *La Franc-Maçonnerie. « Que sais-je ? »*. PUF.
- Ordre Martiniste (2018). *Actes du Colloque Papyrus*. Les Editions Tarente.
- Papus [Gérard Encausse] (1988). *Martinès de Pasqually, sa vie, ses pratiques magiques, son œuvre, ses disciples, suivi des catéchismes des élus coëns*. Déméter.
- Papus [Gérard Encausse] (2001). *Martinesismo, Willermosismo, Martinismo e Franco-Maçonaria*. Hugin Editores.
- Pasqually, Martinès (1988 [1899]). *Traité de la Réintégration des Êtres*. Éditions Traditionnelles.
- Rijnberk (van), G. (1938). *Martinès de Pasqually : sa vie, son œuvre, son ordre : un thaumaturge au XVIIIe siècle*. L. Raclet.
- Saint-Martin, L.-C. (1961). *Mon portrait historique et philosophique*. Juillard.
- Saint-Martin, L.-C. (2012). *Ecce Homo*. Diffusion Rosicrucienne.
- Sinde, P. (2012). António Telmo – Elogiando a Filosofia Derrotada. In: Pedro Martins & Renato Epifânio (Coord.). *Cadernos de Filosofia Extravagante - Interiores* (pp. 72-80). Zéfiro.
- Subrini, P. (2012) (dir.). *Les maîtres de l'éveil : Jean-Baptiste Willermoz, fondateur du Régime Ecossais Rectifié, textes choisis et présentés par Jean-Marc Vivenza*. Editions Signatura.
- Subrini, P. (2015) (dir.). *Les maîtres de l'éveil : Joseph de Maistre, prophète du christianisme transcendant, textes choisis et présentés par Jean-Marc Vivenza*. Editions Signatura.
- Teder (2002). *Rituel de l'Ordre Martiniste*. Têlètes.
- Telmo, A. (2014). *A Terra Prometida: Maçonaria, Kabbalah, Martinismo e Quinto Império*. Zéfiro.
- Triomphe, R. (1968). *Etude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialisme mystique*. Droz.

- Ursin, J. (1993). *Création et histoire du Rite Écossais Rectifié*. Dervy.
- Vergnolle, D. (2021). *L'épopée des chevaliers Bienfaisants de la Cité Sainte et leur profession*. Les Éditions de la Tarente.
- Viatte, A. (1923). *Le théosophe Saint-Martin et le génie du christianisme*. *Revue d'histoire littéraire de la France*, 1, 530-533.
- Viton, Y.-M. (2012). *Le rite écossais ancien et accepté*. « Que sais-je ? ». PUF.
- Vivenza, J.-M. (2003). *Saint-Martin, Qui suis-je ?* Pardès.
- Vivenza, J.-M. (2010). *Les élus Coëns et le Régime Écossais Rectifié : de l'influence de la doctrine de Martinès de Pasqually sur Jean-Baptiste Willermoz*. Le Mercure Dauphinois.
- Vivenza, J.-M. (2012a [2006]). *Le martinisme : l'enseignement secret des maîtres, Martinès de Pasqually, Louis-Claude de Saint-Martin et Jean-Baptiste Willermoz, fondateur du Régime Écossais Rectifié*. Le Mercure Dauphinois.
- Vivenza, J.-M. (2012b). *Jean-Baptiste WILLERMOZ : fondateur du Régime Ecossais Rectifié – Textes choisis et présentés par Jean-Marc Vivenza*. Éditions Signatura.
- Vivenza, J.-M. (2015). *Maître, Qui suis-je ?* Pardès.
- Vivenza, J.-M. (2019). *La doctrine de la réintégration des êtres : Martinès de Pasqually, Louis-Claude de Saint-Martin et Jean-Baptiste Willermoz à la lumière de la pensée d'Origène*. Éditions La Pierre Philosophale.
- Vivenza, J.-M. (2020). *Martinès de Pasqually et Jean-Baptiste Willermoz – vie, doctrine et pratiques théurgiques de l'Ordre des Chevaliers Maçons Élus Coëns de l'Univers*. Le Mercure Dauphinois.
- Weber, M. (1990 [1905]). *A ética protestante e o espírito do capitalismo (3.ª ed.)*. Editorial Presença.

BEM-ESTAR PSICOLÓGICO DE ESTUDANTES DO ENSINO SUPERIOR E SEUS CORRELATOS SOCIODEMOGRÁFICOS E PSICOSSOCIAIS¹⁸

Psychological well-being of higher education students and its sociodemographic and psychosocial correlates

Lucília Soares*
Rute F. Meneses**

Resumo: A elevada percentagem de estudantes do ensino superior que habitualmente experiencia problemas psicológicos consideráveis, mesmo em períodos de não pandemia, faz com que os profissionais envidem esforços para otimizar as estratégias de intervenção psicológica destinadas a esse grupo. Neste contexto, concebeu-se um projeto com o objetivo de desenvolver um programa de intervenção em grupo breve com base na perspetiva eudaimónica (modelo de Carol Ryff e teoria de autodeterminação de Ryan e Deci) e contributos da espiritualidade e da Psicologia Positiva para o Bem-estar Psicológico (BEP).

Numa primeira fase, optou-se por avaliar o BEP de estudantes do ensino superior e explorar a sua relação com indicadores psicossociais e sociodemográficos – idade, sexo, nível socioeconómico (percebido), nível habilitacional, exercício ou não de atividade profissional concomitante, estado civil e existência ou não de uma relação estável, qualidade (percebida) do sono, saúde, alimentação e relacionamento com o/a companheiro/a, familiares e amigos, e existência de crenças religiosas e práticas públicas e privadas.

Assim, 178 estudantes responderam, em contexto grupal de sala de aula, a um questionário de indicadores sociodemográficos e psicossociais, desenvolvido para o efeito, e à escala de BEP de Ryff de 84 itens adaptada por Novo et al. (1997).

Os resultados mostraram que: a) cerca de 17% dos participantes tinham um baixo nível de BEP; b) os indicadores de BEP se correlacionavam de forma diversa com os indicadores sociodemográficos e psicossociais considerados: não foram encontradas diferenças estatisticamente significativas nas médias do BEP Total em função do sexo, nível habilitacional, nível socioeconómico (percebido), estado civil, grupo etário, exercício, ou não, de atividade profissional concomitante e existência, ou não, de crenças e de práticas religiosas, públicas ou privadas; verificaram-se diferenças estatisticamente significativas nas dimensões Crescimento Pessoal e Propósito na Vida em função do sexo e nível habilitacional e na dimensão Propósito na Vida em função das práticas religiosas privadas. Constatou-se uma fraca correlação do BEP Total com a idade e a existência de relações estatisticamente significativas entre a qualidade (percebida) do sono, alimentação e relações interpessoais (companheiro/a, familiares e amigos), com particular relevância para estes últimos, quer para o BEP Total quer para várias dimensões do modelo.

Concluindo-se que o uso de um índice global de BEP pode ser pouco discriminante, e que o padrão de relações entre as variáveis não era linear, o programa delineado, especificamente destinado aos

¹⁸ O presente estudo integra-se na Dissertação de Mestrado da primeira autora, sob orientação da segunda: Soares, M. L. B. E. S. (2014). *Bem-estar psicológico em estudantes do ensino superior: Caracterização, correlatos e proposta de intervenção*. Universidade Fernando Pessoa. <http://hdl.handle.net/10284/4546>

indivíduos com baixo BEP, é constituído por 12 sessões, de modo a focar as diferentes dimensões do modelo de Ryff, pensamentos, actividade física e relaxamento, espiritualidade e integração de ganhos.

Palavras-chave: Bem-estar Psicológico; indicadores psicossociais e sociodemográficos; estudantes do Ensino Superior.

Abstract: The high percentage of higher education students who usually experience considerable psychological problems, even in non-pandemic periods, makes professionals make efforts to optimize psychological intervention strategies aimed at this group. In this context, a project was conceived with the objective of developing a brief group intervention program based on the eudaimonic perspective (Carol Ryff's model and Ryan and Deci's theory of self-determination) and contributions from spirituality and Positive Psychology for Psychological Well-Being (PWB).

In a first phase, it was decided to evaluate the PWB of higher education students and explore its relationship with psychosocial and sociodemographic indicators - age, sex, socioeconomic level (perceived), qualification level, exercise or not of concomitant professional activity, marital status and existence or not of a stable relationship, (perceived) quality of sleep, health, food and relationship with partner, family and friends, and existence of religious beliefs and public and private practices.

Thus, 178 students answered, in a group context in the classroom, a questionnaire of sociodemographic and psychosocial indicators, developed for this purpose, and the 84-item Ryff's PWB scale adapted by Novo et al. (1997).

The results showed that: a) about 17% of the participants had a low level of PWB; b) the PWB indicators correlated differently with the sociodemographic and psychosocial indicators considered: no statistically significant differences were found in the total PWB averages according to sex, educational level, socioeconomic level (perceived), marital status, age group, exercise, or not, of concomitant professional activity and existence, or not, of religious beliefs and practices, public or private; there were statistically significant differences in the Personal Growth and Purpose in Life dimensions as a function of sex and educational level and in the Purpose in Life dimension as a function of private religious practices. There was a weak correlation between Total PWB and age and the existence of statistically significant relationships between (perceived) quality of sleep, food and interpersonal relationships (partner, family and friends), with particular relevance to the latter, for the PWB Total and for various dimensions of the model.

Concluding that the use of a global index of PWB can be of little discriminating utility, and that the pattern of relationships between the variables was not linear, the program designed, specifically aimed at individuals with low PWB, consists of 12 sessions, so to focus on the different dimensions of Ryff's model, thoughts, physical activity and relaxation, spirituality and gain integration.

Keywords: Psychological Well-being; Psychosocial and sociodemographic indicators; Higher Education students

* Mestre em Psicologia Clínica e da Saúde; FCHS-Universidade Fernando Pessoa, Porto, Portugal.

** Doutora em Psicologia; FCHS & FP-I3ID, CTEC, Universidade Fernando Pessoa, Porto, Portugal.

A entrada e permanência no ensino superior envolve desafios adicionais às tarefas psicossociais normativas dos jovens adultos que se deparam com vários aspetos da vida académica, social, pessoal e vocacional. O contexto académico nem sempre representa um ambiente facilitador de desenvolvimento, sendo vários os momentos potenciadores de crise e vulnerabilidade individual que podem comprometer o amadurecimento psicossocial e o rendimento académico e um número considerável de estudantes do ensino superior vivenciam problemas psicológicos significativos - ansiedade, depressão, sonolência excessiva,... (Bayram & Bilgel, 2008; Bewick et al., 2008, 2010; Jessop, Helberts & Solomon, 2005; Ramalho & McIntyre, 2001; Uner et al., 2008).

Neste contexto é de sublinhar que a literatura revela efeitos positivos das intervenções ao nível da promoção do Bem-estar Psicológico (BEP) no desenvolvimento pessoal dos estudantes (Azevedo, Dias, & Conceição, 2000; Dias, 2006; Dias & Almeida, 1991; Gonçalves, 1997; McIntyre et. al., 2001).

Assim, é relevante clarificar o conceito de BEP, concetualmente próximo dos de qualidade de vida e de Bem-estar Subjetivo (BES) (cf. Gaspar et al., 2006; Gasper, 2010; WHOQOL Group, 1996, 1998). De facto, o conceito de Bem-estar tem significados diversos para diferentes investigadores, sendo que a mesma designação nem sempre corresponde ao mesmo conceito, podendo ser expresso de uma forma global ou em domínios específicos e a sua operacionalização realizada de forma diferenciada (Schneider & Schimmack, 2009). Como referem esses autores, não existe uma definição comum de bem-estar e, sem uma definição explícita, é impossível determinar a validade das medidas de bem-estar.

Assim, Gasper (2010) procurou sistematizar as diferentes aceções de Bem-estar e qualidade de vida utilizando variados critérios, concluindo pela necessidade de compreender que as diferentes conceções desempenham papéis diferentes e são relevantes em contextos diversos e que a adaptação de qualquer das conceções implica uma reflexão orientada por diversos princípios.

A investigação científica do bem-estar no âmbito psicológico iniciou-se na década de 1960, embora a questão estivesse presente desde os antigos filósofos gregos (Ryff, 1989a,b). Nos anos iniciais a terminologia utilizada nesses estudos era variada: felicidade, satisfação, avaliação subjetiva de qualidade de vida,...

A relevância dos trabalhos nos últimos anos no âmbito da psicologia positiva, e do consequente interesse pelos processos psicológicos positivos, conduziu a um interesse acrescido pela investigação sobre a adaptação positiva, e as várias facetas do bem-estar, enquanto conceito intrinsecamente complexo, abordável sob diferentes perspetivas (Deci & Ryan, 2008; Keyes & Annas, 2009; Ryan & Deci, 2001).

Ryan e Deci (2001) sintetizaram orientações de investigação desenvolvidas em duas perspetivas: a hedónica e a eudaimónica. A perspetiva hedónica (Diener, 1984, 1994; Diener, Suh, Lucas & Smith, 1999; Lent & Brown, 2006), baseada na filosofia de Aristippus, concetualiza o bem-estar na sua vertente de prazer e felicidade (considerados como experiências do indivíduo, refletindo a avaliação pessoal que o indivíduo faz da sua vida), identificando três dimensões – satisfação com a vida (avaliação global que o indivíduo faz da sua vida, e distância apercebida pelo sujeito relativamente às suas aspirações), presença de afetos positivos (obtenção de prazer, alegria) e a ausência de afetos negativos (evitar a dor, a depressão, a ansiedade) – o BES. O conceito emergiu durante os anos sessenta do século passado como meio de avaliar o impacto das políticas nas mudanças sociais (Lent & Brown, 2006; Ryan & Deci, 2001).

A conceção hedónica define bem-estar como felicidade, interpretada como a ocorrência de afetos positivos e ausência de afetos negativos – a felicidade resulta do balanço entre afetos positivos e negativos (Bradburn, 1969).

Ryff (1989a,b) criticou a falta de uma base teórica consistente que justificasse a escolha dos indicadores de BES, retomando o conceito de eudaimonia de Aristóteles, a tradição aristotélica de valores humanistas e existenciais. O bem-estar é definido em termos de autorrealização/ autoatualização e de procura de sentido para a vida, do aperfeiçoamento contínuo e da concretização do potencial individual (Ryff, 1995; Ryff & Singer, 2002; Ryff & Singer, 2008) – o BEP.

O BEP é um construto que enfatiza os aspetos do funcionamento humano que conduzem a um funcionamento positivo e adaptativo e não uma mera ausência de estados adversos (ansiedade, doença física), uma simples antítese do mal-estar e pode coexistir com estados adversos e apesar deles (Ryan & Deci, 2001). Engloba aspetos percetivo-cognitivos e afetivo-emocionais e está fortemente relacionado com a personalidade (Novo, 2003; Ryff, 1989a,b; Ryff & Keyes, 1995).

Segundo Ryan et al. (2013), as concepções hedônicas e eudaimônicas de bem-estar divergem porque têm objetivos diferentes. As concepções eudaimônicas do bem-estar focam-se no conteúdo de vida e no processo de viver bem, enquanto as hedônicas se focam nos resultados (*outcomes*), nomeadamente a felicidade (ocorrência de afeto positivo, ausência de afetos negativos) e satisfação com a vida. O foco da investigação em eudaimonia será, por isso, o de identificar o que conduz a viver bem e as consequências esperadas desse viver (satisfação hedônica, vitalidade, intimidade, saúde, sentido de vida,...).

Na perspetiva desses autores, o prazer e o afeto positivo são correlatos e consequências do viver-bem, da eudaimonia - uma pessoa que se envolve em propósitos com significado, que atualiza o seu potencial e funciona plenamente (eudaimonia) experienciará tipicamente felicidade e prazer (hedonia). Diner et al. (1999) defendem, todavia, que no BES são as pessoas que dizem o que as faz sentir-se bem, contrariamente ao BEP, em que são os investigadores que definem o que é o bem-estar.

Na perspetiva de Ryff, relevam-se seis dimensões - autonomia, crescimento pessoal, autoaceitação, sentido de vida, domínio do ambiente, relações interpessoais e sociais - sendo particularmente relevantes as dimensões de sentido de vida e relações sociais de qualidade (Ryff & Singer, 1998).

Cada dimensão (psicológica) corporiza os diferentes desafios que cada indivíduo encontra na sua busca de um funcionamento positivo (Keyes, Shmotkin & Ryff, 2002): a) sentir-se bem consigo próprio, consciente das suas limitações (Aceitação de Si); b) manter relações interpessoais calorosas e confiantes (Relações Positivas com os Outros); c) conformar o ambiente de modo a atingir as suas necessidades e desejos pessoais (Domínio do Meio); d) procura do sentido de autodeterminação (Autonomia); e) procura de um significado nos esforços desenvolvidos e nos desafios que lhe são colocados (Propósito na Vida); e f) maximizar os talentos e capacidades (Crescimento Pessoal).

As diferentes dimensões correlacionam-se individualmente de forma diversa com diferentes variáveis (ex.: idade, cultura, sexo,...), podendo encontrar-se para um mesmo índice global diferentes composições das sub-escalas, pelo que o uso de um índice global de BEP pode ser pouco discriminante (Novo, 2003).

Entre os fundamentos teóricos do modelo de Ryff encontram-se o conceito de maturidade (da personalidade) de Allport (1961), o de autoatualização de Maslow (1968) e o de pleno funcionamento individual de Rogers (1961) (Ryff, 1989a,b).

Keyes, Shmotkin e Ryff (2002) mostraram que, embora fortemente correlacionados, os construtos são distintos e que, em indivíduos com BES e BEP elevados, as facetas de bem-estar se complementam, amplificando-se e proporcionando um sentido de autocongruência. Igual efeito de amplificação se verifica quando o nível é baixo nos dois indicadores. Pelo contrário, quando um é elevado e o outro baixo existe um efeito de compensação – por exemplo, níveis elevados de BES mantêm sentimentos positivos mesmo quando, por falta de oportunidades, recursos ou saúde comprometida, os níveis de BEP são baixos.

Linley et al. (2009), combinando os fatores de BES e de BEP, mostram que os dois construtos são diferentes, mas relacionados, independentemente da amostra, gênero, idade e etnicidade, em concordância com estudos semelhantes realizados nos Estados Unidos e na China, demonstrando uma invariância transcultural.

Definido o construto, Ryff (1989a,b) desenvolveu uma escala de BEP com 120 itens (20 por dimensão, 10 positivos e 10 negativos), tendo sido posteriormente desenvolvidas versões mais breves: uma versão de 84 itens (Ryff & Essex, 1992), a mais utilizada em estudos de grupo, de 18 itens, três por dimensão (Ryff & Keyes, 1995), utilizada em grandes levantamentos, e uma versão de 54 itens, utilizada no Wiscosin Longitudinal Study. Ryff, Lee, Essex e Schmutte (1994) usaram uma escala com 14 itens.

Analisando as características psicométricas das escalas de 84, 54 e 18 itens, Van Dierendonck (2005) considerou que, para se conseguir uma consistência interna aceitável, as escalas devem ser longas, mas que as escalas mais curtas tinham uma validade fatorial mais aceitável e desenvolveu uma versão alternativa de 14 itens. As tentativas de construir escalas com um número de itens reduzido com características psicométricas adequadas mostram a necessidade do prosseguimento da investigação (Cheng & Chan, 2005).

Para analisar o nível de BEP são referenciados na literatura (Machado & Bandeira, 2012) quer uma metodologia quantitativa, com recurso a escalas psicométricas, em particular a desenvolvida por Ryff e colaboradores (Ryff, 1989a;1989b; Ryff & Essex, 1992; Ryff & Keyes, 1995; Van Dierendonck, 2005), quer uma metodologia qualitativa, desenvolvida por

Bauer e colaboradores (Bauer, McAdams e Sakaeda, 2005), em que são analisadas narrativas autobiográficas em relação aos objetivos de vida.

Estudos têm demonstrado uma correlação positiva do BEP com: a) a auto-estima, satisfação com a vida e afetos positivos (Ryff, 1989a); b) resiliência (Ryff, Keyes & Hughes, 2003); c) *coping* (Holland & Holahan, 2003); d) generatividade (An & Coorey, 2006; Queiroz & Neri, 2005); e) memórias integrativas e intrínsecas (Bauer & McAdams, 2004a; Bauer, McAdams & Sakaeda, 2005); habilidades sociais (Sergrin & Taylor, 2007); f) inteligência emocional (Queiroz & Neri, 2005); g) valores intrínsecos (Sheldon, 2005); h) nível educacional e nível socioeconómico (Keyes, Shmotkin & Ryff, 2002; Konow & Early, 2008; Marmot et al., 1997; Ryff, 1989b; Ryff & Singer, 2008).

Adicionalmente, Schmutte e Ryff (1997) demonstraram que existe relação entre o BEP e os traços de personalidade, em particular uma correlação negativa com o neuroticismo e positiva com a extroversão.

São igualmente referidas na literatura análises do nível de BEP por sexo e idade (Bauer & McAdams, 2004b; Keyes, Shmotkin & Ryff, 2002; Novo, 2003; Queiroz & Neri, 2005; Ryff, 1989a,b; Ryff & Keyes, 1995; Ryff & Singer, 2008; Salomini, 2011), não havendo, porém, concordância entre os diversos autores/estudos.

Não foram identificados estudos que explorassem as relações entre o BEP e o estado civil, exercício, ou não, de atividade profissional concomitante e qualidade (percebida) do sono, alimentação, saúde, relacionamentos (com o companheiro(a), amigos e familiares), bem como crenças e práticas públicas ou privadas.

Neste contexto, com o presente estudo pretendeu-se: a) avaliar o BEP de estudantes do ensino superior; e b) explorar a relação do BEP (global e em cada uma das dimensões do modelo) com indicadores psicossociais e sóciodemográficos - sexo, idade, nível socioeconómico (percebido), nível habilitacional, exercício, ou não, de atividade profissional concomitante, estado civil, existência de uma relação estável, qualidade (percebida) do sono, alimentação, relações com o companheiro, familiares e amigos, existência de uma crença religiosa e de práticas religiosas públicas e privadas.

Método

- Participantes

Pretendia-se obter uma amostra dos estudantes de uma instituição de ensino superior no ano letivo 2012/2013 e que contemplasse vários anos de cursos de Licenciatura e Mestrado. O plano de amostragem correspondeu a uma estratégia de amostragem por grupos ou *clusters* (Almeida & Freire, 2003), pois o processo de seleção incidu sobre licenciaturas/mestrados e não sobre os estudantes. Todavia, as licenciaturas/mestrados não foram escolhidos aleatoriamente, mas por razões de conveniência. A composição da amostra consta do Quadro 1.

Quadro 1 – *Características da Amostra (N=178)*

Variável	N	%
Sexo		
Masculino	59	33,1%
Feminino	119	66,9%
Idade		
< 20	35	19,7%
20-29	114	64,0%
30-49	24	13,5%
> 49	5	2,8%
Estado Civil		
Solteiro	158	88%
Casado/União de facto	16	9%
Divorciado/Separado	4	2,2%
Ano do Curso		
Licenciatura		
1º	141	79,2%
2º	68	38,2%
3	49	27,5%
Mestrado	24	13,5%
1º	37	20,8%

2º	32	18,0%
	5	2,8%
Curso		
Psicologia	42	23,6%
Criminologia	78	43,8%
Ciência Política e Relações Internacionais	6	3,4%
Psicologia do Trabalho e das Organizações	5	2,8%
Psicologia da Educação e Intervenção Comunitária	5	2,8%
Psicologia Clínica e da saúde	19	10,7%
Psicologia Jurídica	5	2,8%
Serviço Social	3	1,7%
Engenharia Civil	5	2,8%
Engenharia Informática	10	5,6%
Trabalhador-estudante		
Sim	39	21,9%
Não	139	78,1%
Nível Socio-económico		
Alto	1	0,6%
Médio Alto	24	13,5%
Médio	126	70,8%
Médio Baixo	24	13,5%
Baixo	3	1,7%

Quadro 1 (cont.) – Características da Amostra (N=178)

Variável	N	%
Saúde		
Muito Boa	41	23,0%
Boa	108	60,7%

Regular	26	14,6%
Má	3	1,7%
Qualidade de Alimentação		
Muito boa	20	11,2%
Boa	68	38,2%
Regular	77	43,3%
Má	12	6,7%
Muito Má	1	0,6%
Qualidade de Sono		
Muito Boa	10	5,6%
Boa	55	30,9%
Regular	78	43,8%
Má	32	18,0%
Muito Má	3	1,7%
Relacionamento com o Companheiro		
Muito Bom	70	39,3%
Bom	47	26,4%
Regular	7	3,9%
Mau	1	0,6%
Não tem companheiro	53	29,8%
Relacionamento com os Familiares		
Muito Bom	98	55,1%
Bom	69	38,8%
Regular	10	5,6%
Mau	1	0,6%
Relacionamento com os Amigos		
Muito Bom	83	46,6%
Bom	79	44,4%
Regular	16	9,0%
Crença Religiosa		
Sim	113	63,5%
Não	65	36,5%

Práticas Religiosas Privadas		
Sim	52	29,2%
Não	126	70,8%
Práticas Religiosas Públicas		
Sim	50	28,1%
Não	128	71,9%

Observa-se uma predominância do sexo feminino, dos indivíduos solteiros, do 1º ano das licenciaturas, do curso de Criminologia, de estudantes sem atividade profissional concomitante (não trabalhadores) e do grupo etário 20-29 anos (18-56; $M=24,08$; $DP=7,36$; $Md=21$). Observa-se, ainda, uma predominância: a) do nível socioeconómico “médio”; b) de uma qualidade (percebida) de saúde “boa”; c) de uma qualidade (percebida) de relacionamentos “muito boa”; d) de uma qualidade (percebida) de alimentação e de sono “regular”; e) da existência de crença religiosa e da ausência de práticas religiosas.

- Material

Não existindo um modelo *standard* ou universalmente aceite para medir o BES e o BEP (Springer & Hauser, 2006), optou-se pela utilização de uma escala psicométrica de BEP, por se considerar que facilita a obtenção de dados relevantes, não só do nível de bem-estar de uma amostra alargada, mas igualmente dos dados psicossociais e sociodemográficos que permitissem avaliar a relação entre BEP e os parâmetros selecionados, concretamente, a Escala de BEP de Ryff de 84 itens.

Assim, os instrumentos utilizados foram: a) a Escala de BEP de Ryff, de 84 itens, adaptada por Novo et al. (1997); e b) um questionário de indicadores psicossociais e sociodemográficos, desenvolvido para o efeito pelas autoras, tendo em atenção as variáveis cuja relação com o bem-estar se pretendia estudar.

A Escala de BEP de Ryff de 84 itens constitui um inventário de autoavaliação (Ryff, 1989b; Ryff & Essex, 1992) em que: a) os itens são constituídos por afirmações de carácter descritivo (autodescrições); b) a resposta é dada numa escala do tipo Likert, com seis categorias de resposta (de 1-“discordo completamente” a 6-“concordo completamente”); c)

o número de itens em cada dimensão é igual (14 por dimensão); d) cerca de metade dos itens de cada sub-escala são positivos – identificam características afirmativas e são cotados com a pontuação correspondente à resposta – e os restantes negativos – identificam ausência ou menor intensidade – e são cotados com uma pontuação por ordem inversa (controlo das atitudes de resposta, nomeadamente a tendência para a aquiescência); e) a pontuação final de cada escala – obtida pela soma dos itens individuais – identifica o nível de BEP (escala Total) e a intensidade das características (sub-escalas de cada dimensão).

A escala tem demonstrado bons parâmetros psicométricos, apresentando medidas de fidelidade de Alpha de Cronbach entre 0,86 e 0,93, tendo sido adaptada em diferentes países - Portugal, Espanha, Itália, Canadá, Alemanha, Brasil, Suécia, Coreia do Sul e China,... (Machado & Bandeira, 2012).

Porém, nem todas as análises estruturais suportam a multidimensionalidade do modelo (Hillson, 1997; Kafka & Kozma, 2002; Springer & Hauser, 2006; Springer, Hauser & Freese, 2006; Springer, Pudrovska & Hauser, 2011). Todavia, Van Dierendonck et al. (2008) subscrevem a refutação de Ryff e Singer (2006) às objeções levantadas por alguns dos autores supracitados, quanto às dimensões adotadas no modelo. Gallagher et al. (2009) mostraram igualmente que a estrutura multidimensional proposta para o BEP tinha suporte empírico.

Os indicadores psicossociais e sociodemográficos estudados foram selecionados com base nos seguintes critérios: a) utilização em estudos disponíveis na literatura, de modo a permitirem uma análise comparativa dos resultados; b) indicadores referenciados como interferindo na qualidade de vida/bem-estar; c) outros indicadores que, dada a natureza do construto e da população estudada, pudessem, previsivelmente, ter impacto sobre o BEP.

Para os indicadores que visavam avaliar a qualidade percebida (nível socioeconómico, sono, saúde, alimentação, relações com o companheiro, familiares e amigos) optou-se por utilizar uma escala tipo Lickert, de 1 a 5 (“Muito Boa” a “Muito Má”), que se considerou ser suficientemente discriminante.

- Estudo Psicométrico

Quanto aos resultados para a correlação item-total (corrigido) da sub-escala a que pertence, comparam-se com os de Novo, Silva e Peralta (1997) e Ferreira e Simões (1999).

Os valores de Alfa de Cronbach obtidos são superiores aos reportados por Ferreira e Simões (1999) – com exceção das dimensões Autonomia, Domínio do Meio e Aceitação de Si – por Novo (2003) – com exceção do Domínio do Meio – e Gallagher et al. (2009), sendo o valor para a escala total superior ao referido por Novo, Silva e Peralta (1997). Para os diversos itens e escalas os valores de Alfa de Cronbach não são significativamente afetados quando o item é removido. Os resultados indicam uma consistência interna adequada das diversas escalas.

A estrutura interna do instrumento, avaliada pelas interrelações das seis dimensões, apresenta coeficientes que variam num intervalo que é semelhante ao encontrado por Ferreira e Simões (1999), divergindo, no entanto, ligeiramente do intervalo encontrado por Novo (2003) e Novo, Silva e Peralta (1997).

Os resultados mostram uma relação positiva de grau moderado a forte (Gomes, 2009) entre elas e refletem os graus diversos das relações entre as componentes de bem-estar avaliadas – as dimensões Domínio do Meio, Aceitação de Si e Propósito na Vida apresentam uma forte relação entre si, em todos os estudos revistos, colocando-se a questão da sua redundância (Novo, 2003). A existência de uma forte correlação entre Domínio do Meio e Aceitação de Si havia já sido referenciada por Ryff e Keyes (1995) e Springer & Hauser (2006).

Porém, a variabilidade encontrada, quer no valor médio, quer nos máximos e mínimos, bem como as diferentes relações com os fatores sociodemográficos parecem, porém, sugerir que se mantenham como medidas diferenciadas (Novo, 2003).

As correlações entre as sub-escalas e o valor total são todas superiores às de Novo (2003), sendo consideravelmente mais elevadas.

A dimensão da amostra, não sendo suficientemente robusta, poderia limitar a pertinência dos resultados da análise factorial. Procedeu-se, por isso, a uma análise preliminar, a qual mostrou uma assinalável concordância com os resultados obtidos por Novo (2003). Forçando a solução com 6 fatores (método de análise dos componentes principais e rotação Varimax com normalização de Kaiser), a percentagem de variância explicada compara-se com a encontrada por Novo (2003) e por Ferreira e Simões (1999). Note-se que os itens não se encontram agregados de acordo com a escala de origem. Os

resultados confirmam, porém, a multidimensionalidade das escalas originais (Novo, 2003; Ryff & Keyes, 1995).

Quanto à sensibilidade, os valores da mediana são superiores, ainda que marginalmente, à média, excepto no caso da sub-escala Autonomia. Todas as escalas são assimétricas (assimetria à direita), sendo a assimetria acentuada, com exceção das sub-escalas Autonomia e Domínio do Meio, em que é pouco acentuada. A curtose é positiva, com exceção da sub-escala Autonomia, sendo acentuada para as sub-escalas Crescimento Pessoal e Aceitação de Si e para a escala Total. As distribuições afastam-se da normalidade com exceção da sub-escala Autonomia (teste de Kolmogorov-Smirnov).

- Procedimento

Foi obtido o necessário consentimento prévio da autora da adaptação portuguesa da Escala de BEP de Ryff, a qual forneceu igualmente as instruções para a sua utilização e cotação. O projeto foi previamente aprovado pela Comissão de Ética da Universidade Fernando Pessoa.

Os dados foram recolhidos presencialmente no decurso das aulas de uma unidade curricular do curso/ano, no 2º semestre do ano letivo de 2012/2013, obtida a anuência prévia da Direção da Faculdade e do docente respetivo, sendo os questionários distribuídos a todos os estudantes presentes na aula.

Antes da distribuição dos questionários, foi obtido o consentimento informado, livre e esclarecido dos estudantes. Não se verificou qualquer recusa de participação dos estudantes presentes, e todos os questionários devolvidos foram validados. A recolha dos questionários e das declarações de Consentimento Informado foi realizada de modo a tornar impossível o emparelhamento entre eles.

Com recurso ao SPSS procedeu-se: a) à verificação da normalidade da distribuição (teste de Kolmogorov-Smirnov) para a escala total e sub-escalas; b) à verificação da normalidade da distribuição (teste de Kolmogorov-Smirnov ou Shapiro-Wilk, conforme a dimensão da amostra (Gomes, 2007) e de homogeneidade de variâncias (teste de Levene) para cada grupo formado em função das variáveis analisadas.

Embora várias das distribuições se afastem da normalidade, optou-se por utilizar o teste t de Student (2 grupos) e Anova Oneway (3 ou mais grupos) (cf. Gomes, 2007).

Uma vez que a dimensão da amostra em cada grupo é diferente, utilizou-se como teste Post-Hoc o teste de Scheffé (o qual é igualmente robusto relativamente à violação dos pressupostos de normalidade e de igualdade das variâncias) se se verificava a igualdade de variâncias; os testes de Welch e Brown-Forsythe foram utilizados sempre que essa condição não era verificada (Gomes, 2007).

A título confirmatório, utilizaram-se igualmente os testes não paramétricos de Kruskal-Wallis e de Mann-Whitney, verificando-se concordância nas conclusões a extrair, pelo que se reproduzem apenas os resultados obtidos com os testes t de Student e Oneway Anova.

Nos casos em que as diferenças encontradas entre médias eram significativas calculou-se o tamanho do efeito através do cálculo do eta quadrado (Gomes, 2007).

Resultados

- BEP de estudantes do ensino superior

Para efeitos comparativos, incluem-se no Quadro 2 as médias dos valores obtidos no presente estudo para o BEP Total e para cada uma das dimensões, bem como os referidos por Ferreira e Simões (1999), Novo (2003) e Machado (2010).

Optou-se por incluir não só os valores obtidos por Novo (2003) para a amostra global, mas igualmente os obtidos pela autora e no presente estudo para os grupos etários 20-29 e 30-49, uma vez que tais grupos etários representam, respetivamente, 64% e 12,4% da amostra estudada (os restantes estudos não apresentam dados por grupos etários coincidentes).

Quadro 2 – *Valores médios de Bem-estar Psicológico*

	Presente e Estudo (N=178)	Novo (2003) Geral (N=412)	Ferreira e Simões (1999) (N=353)	Machad o (2010) (N=313)	Presente e Estudo 20-29 (N=114)	Novo (2003) 20-29 (N=96)	Presente e Estudo 30-49 (N=24)	Novo (2003) 30-49 (N=96)
BEP Total	397,11	380,30	390,11	402,3	395,88	377,84	405,08	391,12

Autonomia	64,01	62,16	62,65	64,48	63,91	61,33	66,50	64,62
Domínio do Meio	61,36	59,53	61,03	61,62	61,25	55,95	63,00	61,62
Crescimento Pessoal	71,15	66,04	70,26	72,98	70,87	67,79	72,92	69,09
Relações Positivas com os Outros	67,46	65,12	65,85	66,31	66,97	65,10	68,71	66,01
Propósito na Vida	68,76	64,98	67,28	71,04	68,60	65,88	70,63	65,88
Aceitação de Si	64,37	62,45	63,04	65,86	64,27	61,79	64,95	63,90

Como pode verificar-se, o nível de BEP Total e em cada uma das dimensões é superior ao encontrado por Novo (2003) e por Ferreira e Simões (1999), quer para amostra total, quer para os dois grupos etários referenciados. Os valores obtidos são, no entanto, inferiores, embora próximos, aos encontrados por Machado (2010) em estudantes brasileiros (com exceção da Dimensão Relações Positivas com os Outros).

- BEP e indicadores psicossociais e sociodemográficos

Sexo. Os valores das médias encontradas para a escala Total e para cada uma das sub-escalas da escala de BEP estão reproduzidos no Quadro 3 bem como os resultados obtidos com o teste t de Student.

Quadro 3 – *Relação entre Bem-estar Psicológico e Sexo*

Sexo	Total	Autonomia	D. Meio	C.Pessoal	R.Positivas	Propósito	Aceitação
Homens	389,46	64,44	60,80	68,76	65,20	66,71	63,54
Mulheres	400,90	63,79	61,64	72,33	68,58	69,77	64,78

TESTE t de STUDENT

	Total	Autonomia	D. Meio	C.Pessoal	R.Positivas	Propósito	Aceitação
<i>t</i>	-1,608	0,446	-0,625	-2,731	-1,865	-1,978	-0,728
<i>gl</i>	176	176	176	93,84	89,25	176	176
<i>p</i>	0,110	0,656	0,533	0,008	0,066	0,050	0,468
Tamanho do efeito	-	-	-	4,1%	-	2,2%	-

Os valores médios encontrados para as mulheres são superiores, quer na escala total quer nas sub-escalas, com exceção da sub-escala Autonomia. Porém, essas diferenças não são estatisticamente significativas, com exceção do Crescimento Pessoal e do Propósito na Vida.

A homogeneidade de variâncias apenas não pode ser assumida para as escalas de Crescimento Pessoal e Relações Positivas (de acordo com os resultados do teste de Levene).

A normalidade de distribuição não pode ser assumida para o sexo masculino nas escalas Propósito na Vida e Aceitação de Si e para o sexo feminino na escala Domínio do Meio.

Idade. Procurou-se verificar se existiam correlações lineares estatisticamente significativas entre os valores de cada um dos *scores* da escala de BEP e a idade. Os resultados obtidos são os constantes do Quadro 4.

Os coeficientes de correlação mostram que a idade se encontra correlacionada de forma fracamente positiva com todos os *scores*, com exceção da sub-escala de Relações Positivas, para a qual a correlação é positiva mas não estatisticamente significativa.

Quadro 4- Correlação entre Bem-Estar Psicológico e Idade

	Total	Autonomia	D.Meio	C.Pessoal	R.Positivas	Propósito	Aceitação
<i>r</i>	0,183	0,163	0,204**	0,179	0,030	0,153	0,172
<i>P</i>	0,014	0,030	0,006	0,017	0,686	0,041	0,022

Com o objetivo de comparar os resultados obtidos com os descritos por Novo (2003), procedeu-se ao agrupamento dos dados por 4 grupos etários: "<20"; "20-29"; "30-49" e ">49" (nenhum dos elementos da amostra tinha idade superior a 56 anos). Dado o número reduzido de elementos no grupo ">49", optou-se por não os incluir na apresentação dos resultados da análise de diferenças de médias. Os resultados estão reproduzidos no Quadro 5.

Quadro 5 - *Bem-Estar Psicológico em função do Grupo Etário*

Grupo etário	Total	Autonomia	D.Meio	C.Pessoal	R.Positivas	Propósito	Aceitação
<20	391,03	62,17	59,57	70,17	66,97	67,51	62,89
20-29	395,88	63,91	61,25	70,87	67,08	68,60	64,27
30-49	405,08	66,50	63,00	72,92	68,71	70,63	64,95
VALORES DE PROVA							
<i>P</i>	0,486	0,185	0,298	0,381	0,678	0,490	0,725
Anova							

A homogeneidade das variâncias verifica-se para todas as escalas e grupos. O teste de normalidade revela que para o grupo "20-29" a normalidade da distribuição não pode ser assumida. Todavia, dada a dimensão da amostra, o teste Anova deve ser suficientemente robusto para acomodar os desvios.

Para a escala Total e as sub-escalas, o valor mais elevado das médias é encontrado para o grupo "30-49" e o mais baixo para o grupo "<20". Todavia, a diferença de médias não é estatisticamente significativa, de modo a que se possa rejeitar a hipótese nula.

Estado Civil. Uma vez que o número de casos de indivíduos divorciados/separados era muito reduzido (4), optou-se por não os incluir na análise, reduzindo-a à diferença de médias entre os indivíduos solteiros e os casados/união de facto. Note-se que, embora o tamanho das amostras para os dois grupos seja diferente, tal diferença parece reproduzir aproximadamente o universo de estudantes do qual foi recolhida a amostra.

Os valores das médias para cada um dos casos são incluídos no Quadro 6, bem como os dados relevantes relativos à aplicação do teste t de Student.

Quadro 6 - Bem-estar Psicológico em função do Estado Civil

	Total	Autonomi a	D.Meio	C.Pessoal	R.Positiva s	Propósito	Aceitação
Solteiros	395,70	63,56	61,06	70,99	67,68	68,39	64,01
Casados/União de Facto	409,56	67,50	63,81	73,06	66,19	71,88	67,12
TESTE t de STUDENT							
	Total	Autonomi a	D. Meio	C.Pessoal	R.Positiva s	Propósito	Aceitação
<i>t</i>	-1,185	-1,667	-1,253	-1,035	0,553	-1,348	-1,114
<i>gl</i>	172	172	172	172	172	172	172
<i>p</i>	0,238	0,095	0,212	0,302	0,581	0,179	0,267

Os valores das médias para os casados/união de facto são superiores aos dos solteiros, quer para a escala total, quer para as sub-escalas, com exceção marginal da sub-escala de Relações Positivas.

Os valores de prova do teste t de Student para a escala Total e para as sub-escalas são superiores a 5%, pelo que se pode concluir que as diferenças de médias não são estatisticamente significativas (Gomes, 2007), não se podendo, por isso, rejeitar a hipótese nula.

Foi confirmada a homogeneidade das variâncias. Para o grupo "solteiros" a normalidade de distribuição não pode ser assumida. Todavia, a amostra é suficientemente robusta para a aplicabilidade do teste.

Habilitações Literárias. Efetuou-se uma análise estatística das diferenças de médias entre os alunos dos cursos de mestrado e de licenciatura. Utilizou-se o t de Student dada a robustez do teste e cada grupo ter mais de 30 elementos (Gomes, 2007).

Os valores encontrados para as médias em cada um dos grupos são reproduzidos no Quadro 7, bem como os dados relevantes relativos à aplicação do teste t de Student.

Como pode verificar-se, os valores médios para os alunos de Mestrado são superiores aos encontrados para os alunos de Licenciatura, quer na escala Total, quer em cada uma das sub-escalas, com exceção da Autonomia.

Todavia, essas diferenças apenas são estatisticamente significativas para as sub-escalas Crescimento Pessoal e Propósito na Vida. O tamanho do efeito, calculado através dos valores de eta quadrado (Gomes, 2007), mostra um efeito fraco (< 4%).

Quadro 7 - Bem-estar Psicológico em função das Habilitações Literárias

	Total	Autonomia	D. Meio	C.Pessoal	R.Positivas	Propósito	Aceitação
Licenciatura	394,23	64,03	60,73	70,50	67,07	68,02	63,87
Mestrado	408,05	63,92	63,76	73,59	68,95	71,57	66,27

53

TESTE t de STUDENT

	Total	Autonomia	D. Meio	C.Pessoal	R.Positivas	Propósito	Aceitação
<i>t</i>	-1,675	0,070	-1,956	-2,195	-0,983	-1,975	-1,217
<i>gl</i>	176	176	176	176	176	176	176
<i>p</i>	0,096	0,944	0,052	0,029	0,327	0,050	0,225
Tamanho do efeito	-	-	-	2,7%	-	2,2%	-

Procedeu-se igualmente à análise da diferença das médias relativas aos três anos do curso de Licenciatura (Quadro 8).

Quadro 8 - Bem-estar Psicológico em função do Ano do Curso (Licenciatura)

	Total	Autonomia	D. Meio	C.Pessoal	R.Positivas	Propósito	Aceitação
1°	388,16	63,74	59,43	70,52	66,03	67,04	61,40
2°	404,63	65,14	62,08	70,31	70,41	69,04	67,65
3°	390,21	62,63	61,67	70,83	63,21	68,70	63,16
VALORES DE PROVA							
<i>P</i>	0,116	0,489	0,206	0,963	0,013	0,508	0,005
Anova							
Tamanho do efeito	-	-	-	-	6,1%	-	3,4%

Pode observar-se que, para todas as escalas, com exceção da de Crescimento Pessoal (em que o valor mais elevado é o dos alunos do 3° ano), os valores mais elevados reportam-se aos alunos do 2° ano.

Para o BEP Total, Domínio do Meio, Propósito na Vida e Aceitação na Vida a ordem dos valores médios é 2°>3°>1°. Para as sub-escalas Autonomia e Relações Positivas a ordem é 2°>1°>3° e para o Crescimento pessoal é 3°>1°>2°.

Todavia, como se pode verificar pelos valores de prova, apenas não se pode rejeitar a hipótese nula no caso das Relações Positivas com os Outros e Aceitação de Si. O tamanho do efeito, calculado através dos valores de η^2 , mostra um efeito fraco para a Aceitação de Si ($\eta^2 < 4\%$) e moderado para as Relações Positivas ($4\% \leq \eta^2 \leq 36\%$). Os testes Post-Hoc confirmam a existência de 2 grupos homogêneos para essas sub-escalas. No caso da sub-escala de Relações Positivas as diferenças são significativas entre o 2° e o 3° anos e no de Aceitação de Si entre o 1° e o 2°.

Foi verificada a homogeneidade de variâncias. A normalidade da distribuição não se verifica para a escala Total, Crescimento Pessoal e Propósito na Vida.

Estatuto de Trabalhador Estudante. Pelas razões anteriormente referidas, optou-se por analisar a diferença de médias entre os estudantes a tempo inteiro (N=139) e os que exercem atividade profissional concomitante (N=39), utilizando o teste t de Student.

Os valores obtidos para as médias em cada um dos grupos são reproduzidos no Quadro 9, bem como os dados relevantes relativos à aplicação do teste t de Student.

Embora as médias encontradas para os trabalhadores estudantes sejam superiores em todas as escalas (com exceção de Relações Positivas), as diferenças não são estatisticamente significativas

Quadro 9 - Bem-estar Psicológico em função do Estatuto de Trabalhador Estudante

	Total	Autonomia	D. Meio	C.Pessoal	R.Positivas	Propósito	Aceitação
Trab.Estud.	400,74	65,13	62,00	71,67	67,15	69,90	64,90
Estudantes	396,08	63,70	61,18	71,00	67,54	68,44	64,22

TESTE t de STUDENT							
	Total	Autonomia	D. Meio	C.Pessoal	R.Positivas	Propósito	Aceitação
<i>t</i>	0,505	0,875	0,535	0,476	-0,182	0,820	0,348
<i>gl</i>	52,43	176	176	176	51,65	176	176
<i>p</i>	0,616	0,383	0,593	0,634	0,856	0,413	0,729

A normalidade de distribuição não pode ser assumida para o grupo dos "Estudantes". Porém, a amostra é suficientemente robusta para a aceitabilidade da utilização do teste.

Nível Socioeconómico (percebido). Apenas um indivíduo considerou o seu nível socioeconómico alto e três o seu nível baixo. Consequentemente, optou-se por reorganizar a amostra em três grupos: "Alto/Médio Alto" (N=25); "Médio" (N=126) e "Médio Baixo/Baixo" (N=27).

As médias dos valores obtidos em cada um dos novos grupos, para a escala total e para cada uma das sub-escalas, estão reproduzidas no Quadro 10.

As médias para o grupo “Médio” são genericamente superiores às dos restantes grupos, sendo os valores mais baixos encontrados para o grupo “Médio-Baixo/Baixo”.

O teste de homogeneidade das variâncias mostrou que não se pode rejeitar a hipótese nula, pelo que se poderão considerar homogêneas. Os testes de normalidade mostraram que apenas para o grupo “Médio” a normalidade da distribuição é questionável. Pelas razões invocadas anteriormente, optou-se por incluir os resultados obtidos para o valor de prova do teste Anova Oneway.

Quadro 10 - *Bem-estar Psicológico em função do Nível Socioeconómico*

	Total	Autonomia	D.Meio	C.Pessoal	R.Positivas	Propósito	Aceitação
Alto/Médio- Alto	393,72	63,60	61,12	71,12	66,80	67,92	63,16
Médio	399,67	64,20	61,67	71,28	68,37	68,92	65,21
Médio/Baixo	388,17	63,44	60,11	70,56	63,85	68,78	61,56
VALORES DE PROVA							
<i>P</i>	0,454	0,896	0,678	0,908	0,112	0,898	0,226
Anova							

Os valores encontrados para o valor de prova, os quais são confirmados pelos testes Post Hoc, permitem concluir que, na amostra analisada, o BEP não varia em função do nível socioeconómico (percebido).

Qualidade (percebida) da Saúde. É de notar que apenas 3 dos inquiridos consideram a qualidade da sua saúde “Má” e nenhum a considerou “Muito Má”.

Dado o número de efetivos reduzido no grupo “Má”, não se considerou o sub-grupo na análise da diferença de médias, sendo nela incluídos os grupos “Muito Boa” (N=41); “Boa” (N=108) e “Regular” (N=26). As médias dos valores obtidos em cada grupo para a escala total e cada uma das sub-escalas estão reproduzidas no Quadro 11.

Quadro 11 - Bem-estar Psicológico em função da Qualidade (Percebida) da Saúde

	Total	Autonomia	D.Meio	C.Pessoal	R.Positivas	Propósito	Aceitação
Muito boa	417,10	66,42	65,44	73,56	69,73	72,76	69,19
Boa	396,43	64,28	60,76	70,93	68,21	68,11	64,14
Regular	373,35	59,50	58,08	69,08	61,73	65,81	59,15
Má	354,33	60,67	55,67	64,00	59,00	63,00	52,00
VALORES DE PROVA							
<i>p</i>	0,000	0,007	0,001	0,039	0,004	0,005	0,000
Anova							
Tamanho do efeito	9,7%	5,6%	8,4%	3,7%	6,3%	5,9%	9,3%

Os valores das médias decrescem em todas as escalas quando a saúde percebida varia de “Muito Boa” a “Má”, com exceção da sub-escala Autonomia, em que os valores das médias para saúde “Regular” e saúde “Má” são invertidos.

Os valores de prova para o Teste Anova Oneway excluído o grupo “Má”, são os indicados no Quadro 11, verificando-se a rejeição da hipótese nula para as diferenças entre grupos em todas as escalas.

Apenas para a sub-escala Aceitação de Si foi encontrada não homogeneidade de variâncias. Porém, nesse caso, os testes de Welch e Brown-Forsyth conduziram a conclusões concordantes. A normalidade de distribuição não pode ser assumida para o grupo “Boa” nas sub-escalas de Domínio do Meio e Propósito na Vida, e no grupo “Muito Boa” para a sub-escala Crescimento Pessoal.

Os testes Post-Hoc confirmam a existência de dois “conjuntos homogêneos”, variando, no entanto, a composição dos conjuntos, com a escala considerada. Os testes de comparações múltiplas mostram que a diferença de médias é significativa para: a) BEP Total – entre todos os grupos; b) Autonomia - entre “Muito Boa” e “Regular” e entre “Boa” e “Regular”; c) Domínio do Meio, Propósito na Vida e Aceitação de Si - entre “Muito Boa” e “Boa” e “Muito Boa” e “Regular”.

Dos resultados obtidos parece de concluir que o BEP e as suas diferentes dimensões aumentam com a qualidade (percebida) da saúde.

Qualidade (percebida) da Alimentação. Dado que apenas um elemento da amostra considerou a qualidade da sua alimentação "Muito Má", procedeu-se a um reagrupamento dos dados, considerando-se apenas 4 grupos: "Muito Boa" (N=20); "Boa" (N=68); "Regular" (N=77); "Má/Muito Má" (N=13). Os resultados obtidos são os constantes do Quadro 12.

Quadro 12 - *Bem-estar Psicológico em função da Qualidade (Percebida) da Alimentação*

	Total	Autonomia	D.Meio	C.Pessoal	R.Positivas	Propósito	Aceitação
Muito boa	426,25	67,30	67,95	74,05	72,85	74,25	69,85
Boa	399,81	63,87	61,83	71,58	67,41	69,47	65,84
Regular	392,07	63,86	60,19	70,58	67,05	67,47	62,91
Má/Muito Má	368,00	60,62	55,61	68,76	61,85	64,23	56,92
VALORES DE PROVA							
<i>P</i>	0,001	0,209	0,001	0,208	0,023	0,012	0,002
Anova							
Tamanho do efeito	8,5%	-	11,2%	-	5,3%	6,1%	8,1%

A um nível de qualidade (percebida) de alimentação superior corresponde um valor mais elevado das médias encontradas para todos os *scores*.

O tamanho do efeito, calculado pelo valor do etaquadrado (Gomes, 2007), mostra um efeito moderado ($4\% \leq \text{etaquadrado} \leq 36\%$).

Verifica-se a homogeneidade ou quase homogeneidade das variâncias. Nos casos de não homogeneidade os testes de Welch e Brown-Forsythe conduziram a conclusões concordantes. A normalidade de distribuição não pode ser assumida para o grupo "Boa" nas escalas Domínio do Meio e Aceitação de Si, e para o grupo "Regular" na escala Propósito na Vida.

Observados os valores de prova pode concluir-se que a hipótese de igualdade de médias apenas não pode ser rejeitada para as sub-escalas da Autonomia e Crescimento Pessoal.

Para a escala Total e para as sub-escalas em que a diferença de médias foi considerada significativa os testes Post-Hoc revelaram existência de 2 grupos homogêneos. Os testes de comparações múltiplas mostraram que as diferenças entre grupos eram significativas para: a) escala Total e sub-escala Propósito na Vida – para os pares “Muito Boa”/“Regular” e “Muito Boa”/“Má/Muito Má”; b) para o Domínio do Meio - para os pares “Muito Boa”/ “Boa”; “Muito Boa”/“Regular” e “Muito Boa”/“Má/Muito Má”; c) restantes sub-escalas - para o par “Muito Boa”/“Má/Muito Má”.

Qualidade (percebida) do sono. Apenas três elementos da amostra consideraram a qualidade do sono “Muito Má”. Por esse motivo procedeu-se à reorganização dos grupos: “Muito Boa” (N=105); “Boa” (N=55); “Regular” (N=78); “Má/”Muito Má” (N=35). Os resultados obtidos são os constantes do Quadro 13.

Verifica-se que uma qualidade de sono “Muito Boa” conduz a um valor mais elevado em todas as escalas. Todavia, as diferenças são apenas estatisticamente significativas para o BEP Total, o Domínio do Meio e a Aceitação de Si, não podendo para as restantes sub-escalas rejeitar-se a hipótese nula.

Quadro 13 -Bem-estar Psicológico em função da Qualidade (Percebida) do Sono

	Total	Autonomia	D.Meio	C.Pessoal	R.Positivas	Propósito	Aceitação
Muito Boa	434,70	70,30	70,70	72,80	72,20	73,90	74,80
Boa	397,82	62,93	61,71	71,95	67,29	68,49	65,45
Regular	395,59	63,68	61,41	71,60	67,48	68,59	64,32
Má/Muito Má	388,63	64,65	58,03	70,17	66,31	68,23	59,80
VALORES DE PROVA							
<i>P</i>	0,038	0,114	0,001	0,491	0,469	0,404	0,001
Anova							

Tamanho do efeito	4,7%	-	10,0%	-	-	-	9,3%
-------------------	------	---	-------	---	---	---	------

O tamanho do efeito, calculado pelo valor de eta quadrado, mostra, para essas sub-escalas, um efeito moderado ($4\% \leq \text{eta quadrado} \leq 36\%$).

Os testes de homogeneidade de variâncias mostram que para as escala Total e as sub-escalas Domínio do Meio, Propósito na Vida e Aceitação de Si a homogeneidade não pode ser assumida. Todavia, os resultados dos testes de Welch e Brown-Forsythe são concordantes.

A normalidade da distribuição não pode ser assumida para: a) grupo “Má/Muito Má”- escalas Total, Crescimento Pessoal e Propósito na Vida; b) grupo “Boa”- escala Crescimento Pessoal; c) grupo “Regular” - escala Domínio do Meio.

Para as escalas em que a hipótese nula (igualdade de médias) podia ser rejeitada, os testes Post-Hoc de comparações múltiplas mostraram a existência de dois subgrupos homogêneos e que as diferenças significativas entre grupos eram: a) escala Total - par “Muito Boa”/“Má/Muito Má”; b) Domínio do Meio - pares “Muito Boa”/“Boa; “Muito Boa”/“Regular” e “Muito Boa”/“Má/Muito Má”; c) Aceitação de Si - pares “Muito Boa”/“Regular” e “Muito Boa”/“Má/Muito Má”.

Qualidade (percebida) das relações com o/a companheiro/a. Analisou-se primeiramente se o facto dos elementos da amostra terem (N=125), ou não (N=53), um/a companheiro/a (relação estável, independentemente da sua natureza) conduziria a diferenças estatisticamente significativas do seu BEP.

Os valores médios para cada um dos casos são incluídos no Quadro 14, bem como os dados relativos à aplicação do teste t de Student.

Quadro 14 - Bem-estar Psicológico em função da existência, ou não, de um Companheiro

	Total	Autonomia	D. Meio	C.Pessoal	R.Positivas	Propósito	Aceitação
Com Companheiro/a	397,80	64,38	61,53	70,78	66,88	69,13	65,10

Sem Companheiro/a	395,47	63,13	60,96	72,00	68,83	67,89	62,66
----------------------	--------	-------	-------	-------	-------	-------	-------

TESTE t de STUDENT

	Total	Autonomia	D. Meio	C.Pessoal	R.Positivas	Propósito	Aceitação
<i>t</i>	0,316	0,846	0,408	-0,963	-1,153	0,772	1,395
<i>gl</i>	176	176	176	176	176	176	176
<i>p</i>	0,753	0,399	0,684	0,337	0,250	0,441	0,165

Com exceção das sub-escalas Crescimento Pessoal e Relações Positivas, os valores das médias “quando existe um/a companheiro/a” são superiores, mas em nenhum dos casos a hipótese nula pode ser rejeitada.

A normalidade de distribuição não se verifica para o grupo do “Com Companheiro/a” em todas as escalas, com exceção de Autonomia, Domínio do Meio e Propósito na Vida e para o grupo “Sem companheiro/a” na escala Relações Positivas. Todavia, a dimensão de cada grupo é suficientemente elevada para que o teste seja suficientemente robusto.

Procedeu-se seguidamente ao estudo do BEP em função da qualidade da relação com o companheiro/a. Como apenas um elemento da amostra considerou essa relação “Má” e nenhum a considerou “Muito Má”, a análise efetuada envolveu apenas os grupos “Muito Boa” (N=98); “Boa” (N=69) e “Regular” (N=10). Os resultados obtidos estão reproduzidos no Quadro 15.

As médias do grupo “Muito Boa” são as mais elevadas e as do grupo “Regular” as mais baixas. Dados os valores de prova, a hipótese nula apenas não pode ser rejeitada para a sub-escala de Autonomia, pelo que parece ser de concluir pela existência de uma relação significativa entre a qualidade (percebida) da relação com o/a companheiro/a e o BEP (os valores de etaquadrado mostram um efeito moderado), sendo particularmente relevante o observado para a sub-escala Relações Positivas.

Quadro 15 – *Relação entre o Bem-estar Psicológico e a Qualidade (Percebida) da Relação com o/a Companheiro/a*

	Total	Autonomia	D. Meio	C.Pessoal	R.Positivas	Propósito	Aceitação
Muito Boa	410,07	65,51	63,63	72,37	69,81	71,41	67,33
Boa	385,70	63,79	59,13	69,87	63,62	66,94	62,36
Regular	363,86	57,28	57,71	63,86	60,29	63,00	61,71
VALORES DE PROVA							
<i>p</i>	0,001	0,070	0,004	0,006	0,000	0,006	0,014
Anova							
Tamanho do efeito	11,2%	-	8,6%	8,1%	12,0%	8,1%	6,8%

A normalidade de distribuição não pode ser admitida para grupo "Muito Boa" nas escalas Total, Autonomia e Aceitação de Si.

Os testes Post-Hoc de comparações múltiplas revelam que as diferenças entre grupos eram significativas: a) Escala Total e Relações Positivas - para os pares "Muito Boa"/ "Boa" e "Muito Boa"/"Regular"; b) Domínio do Meio, Propósito na Vida e Aceitação de Si - para o par "Muito Boa"/"Boa"; e c) Crescimento Pessoal - para o par "Muito Boa"/ "Regular".

Qualidade (percebida) das relações familiares. Nenhum dos elementos da amostra considerou a qualidade das suas relações familiares como "Muito Má" e apenas um a considerou "Má". Por essa razão apenas foram considerados na análise os grupos "Muito Boa" (N=98); "Boa" (N=69) e "Regular" (N=10). Os resultados obtidos são os constantes no Quadro 16.

Quadro 16 - *Bem-estar Psicológico em função da Qualidade (Percebida) da Relação com os Familiares*

	Total	Autonomia	D.Meio	C.Pessoal	R.Positivas	Propósito	Aceitação
Muito Boa	406,29	65,36	62,97	72,24	69,84	70,29	65,93
Boa	389,29	62,46	60,17	70,36	64,96	67,90	63,43
Regular	353,40	60,20	52,80	65,00	61,70	58,90	54,80

VALORES DE PROVA							
<i>p</i>	0,001	0,048	0,001	0,010	0,002	0,001	0,004
Anova							
Tamanho do efeito	9,1%	3,4%	7,6%	5,2%	7,0%	7,4%	6,0%

Verifica-se que a qualidade das relações familiares “Muito Boa” conduz a valores superiores em todas as escalas, sendo os valores menores encontrados para a qualidade “Regular”. Dados os valores de prova, existe uma relação estatisticamente significativa entre a qualidade das relações com os familiares e o BEP (os valores de eta quadrado mostram um efeito moderado, com exceção da sub-escala Autonomia, em que esse efeito é fraco).

Embora para a sub-escala Autonomia o valor de prova seja inferior a 5%, os testes Post-Hoc revelam a existência de um grupo homogêneo, ao contrário dos restantes em que existem dois grupos homogêneos. Todavia, como refere Maroco (2003), a Anova protege o investigador do erro do Tipo II (aceitar a hipótese nula, quando é falsa), o qual é mais vulgar nos testes Post-Hoc do que na Anova.

Apenas para o BEP Total foi encontrado um desvio da homogeneidade das variâncias, mas os testes de Welch e Brown-Forsythe conduzem a resultados concordantes. A normalidade da distribuição não pode ser assumida para: a) grupo “Muito Bom” - sub-escala Autonomia, Propósito na Vida e Aceitação de Si; b) grupo “Regular” - sub-escala Crescimento Pessoal.

Os testes Post-Hoc identificaram 2 grupos homogêneos, sendo significativas (teste de comparações múltiplas) as diferenças de médias para: a) par “Muito Bom”/“Regular” - para todas as escalas, com exceção da de Autonomia; e b) par “Boa”/“Regular” - para as sub-escalas Domínio do Meio e Propósito na Vida.

Qualidade (percebida) das relações com os amigos. Nenhum dos elementos da amostra considerou a qualidade da sua relação com os amigos “Má” ou “Muito Má”, pelo que apenas foram considerados os grupos: “Muito Boa” (N=83); “Boa” (N=79) e “Regular” (N=16).

Os resultados obtidos são os constantes do Quadro 17.

Quadro 17 - Bem-estar Psicológico em função da Qualidade (Percebida) da Relação com os Amigos

	Total	Autonomia	D.Meio	C.Pessoal	R.Positivas	Propósito	Aceitação
Muito Boa	411,04	65,39	63,16	72,31	72,51	70,55	67,12
Boa	390,88	63,24	60,49	70,90	64,73	68,35	63,17
Regular	352,44	59,81	55,68	65,81	54,75	60,88	55,50
VALORES DE PROVA							
<i>p</i>	0,001	0,049	0,002	0,007	0,001	0,001	0,001
Anova							
Tamanho do efeito	14,4%	3,2%	6,7%	5,5%	28,0%	7,5%	9,9%

Quando a qualidade (percebida) das relações com os amigos é “Muito Boa”, as médias em todas as escalas são superiores, seguindo-se as de “Boa” qualidade. Dados os valores de prova, existe uma relação estatisticamente significativa entre a qualidade da relação com os amigos e o BEP, sendo particularmente significativa a dimensão Relações Positivas (os valores de etaquadrado mostram um efeito moderado, com exceção da Autonomia, em que o efeito é fraco).

Não foi encontrada homogeneidade de variâncias para as sub-escalas Autonomia, Domínio do Meio e Propósito na Vida. A normalidade da distribuição não pode ser assumida para o grupo “Muito Bom” relativamente às sub-escalas Crescimento Pessoal e Propósito na Vida.

Os testes Post-Hoc sugerem a existência de dois grupos homogêneos, com exceção da sub-escala Relações Positivas, em que o número de grupos homogêneos é de três. Em todas as escalas a média do grupo “Regular” distingue-se claramente das dos demais grupos.

Os testes de comparações múltiplas mostram que a diferença entre as médias é significativa: a) Total e Relações Positivas - para os pares “Muito Boa”/“Boa”; “Muito Boa”/“Regular” e “Boa”/“Regular”; b) Crescimento Pessoal e Domínio do Meio - para os pares “Muito Bom”/“Regular”; e c) Crescimento Pessoal, Propósito na Vida e Aceitação de Si – para os pares “Muito Boa”/“Regular” e “Boa”/“Regular”.

Crença religiosa, práticas religiosas privadas e práticas religiosas públicas. Os valores médios obtidos para o BEP Total e para cada uma das dimensões encontram-se reproduzidos no quadro 18, bem como os resultados da aplicação do teste t de Student (aplicado pelas razões anteriormente referidas).

Quadro 18 - Bem-estar Psicológico em função das Crenças e Práticas Religiosas

	Total	Autonomia	D. Meio	C.Pessoal	R.Positivas	Propósito	Aceitação
C.Religiosa							
Sim	396,33	63,08	61,58	70,46	67,29	69,21	64,69
Não	398,46	65,63	60,97	72,34	67,75	67,97	63,80
P.R.Privadas							
Sim	401,86	62,90	61,94	71,44	68,46	71,07	66,04
Não	395,14	64,47	61,11	71,02	67,05	67,80	63,68
P.R.Públicas							
Sim	397,36	62,26	62,10	71,32	67,10	70,08	64,50
Não	397,00	64,70	61,07	71,08	67,60	68,24	64,32

TESTE t de STUDENT

	Crenças Religiosas			Práticas Religiosas Privadas			Práticas Religiosas Públicas		
	t	gl	p	t	gl	p	t	gl	p
Total	-0,305	176	0,761	0,908	176	0,365	0,047	176	0,963
Autonomia	-1,829	176	0,069	-1,053	176	0,294	-1,626	176	0,106
D. Meio	0,467	176	0,641	0,590	176	0,556	0,730	176	0,466
C. Pessoal	-1,572	176	0,118	0,329	176	0,743	0,188	176	0,851
R Positivas	-0,286	176	0,775	0,830	176	0,408	-0,290	176	0,772
Propósito	0,814	176	0,417	2,046	176	0,042	1,125	176	0,262

Aceitação	0,540	176	0,590	1,341	176	0,182	0,101	176	0,920
-----------	-------	-----	-------	-------	-----	-------	-------	-----	-------

Os níveis de bem-estar (Total e em cada uma das dimensões) é superior quando existem Práticas Religiosas Privadas (com exceção da dimensão Autonomia) ou Práticas Religiosas Públicas (com exceção da dimensão Autonomia e Relações Positivas com os Outros), mas as diferenças não são estatisticamente significativas (não podendo, por isso, rejeitar-se a hipótese nula), com exceção da relação entre as Práticas Religiosas Privadas e a dimensão Propósito na Vida.

Discussão dos resultados

Os presentes resultados são restritos à amostra estudada, a qual é limitada pela sua dimensão, por envolver apenas estudantes a frequentar cursos de duas instituições de ensino superior e pelo desequilíbrio de efetivos dos diferentes subgrupos constituídos. Consequentemente, embora a literatura reporte estudos com amostras de dimensão semelhante ou inferior (Paradise & Kernis, 2002; Ryff & Essex, 1992; Ryff et al., 1994, 2004; Urry et al., 2004; Van Dierendock, 2005), é aconselhável que, para a generalização dos resultados obtidos, se reforce a dimensão da amostra e a inclusão de indivíduos de outras instituições de ensino superior, de instituições públicas e privadas, e de outros cursos.

A amostra não é probabilística, correspondendo a uma amostragem por grupos ou *clusters*, pois o processo de seleção incidiu sobre licenciaturas/mestrados e não sobre estudantes, não tendo os cursos sido escolhidos aleatoriamente, mas por razões de conveniência.

Não se verificou qualquer recusa de participação dos estudantes e todos os questionários foram devolvidas e validados, não se confirmando eventuais dificuldades decorrentes da extensão do questionário.

Como medida de autoavaliação que é, a avaliação do BEP está sujeita às limitações associadas aos processos de autoavaliação, nomeadamente, a ausência de controlo dos processos defensivos, conscientes e inconscientes (Novo, 2003). Note-se, porém, que a investigação tem demonstrado que os resultados dos testes autoadministrados apresentam uma menor predisposição para o viés de aceitabilidade social do que os administrados por via telefónica ou entrevistas pessoais (Springer & Hauser, 2006). Todavia, as medidas de

autoavaliação não permitem, por si só, avaliar a qualidade do funcionamento psicológico, mas apenas a sua percepção pessoal e subjetiva (Novo, 2003).

Novo (2003) refere o caso, que designou por BEP "ilusório", em que os níveis positivos estão associados a sinais de vulnerabilidade psicológica, sofrimento emocional (não analisados no presente estudo) e um menor desenvolvimento de um relacionamento interpessoal positivo, em que a autodeceção serve propósitos de natureza defensiva que impedem que a negatividade das percepções e vivências pessoais se expressem.

Essas limitações demonstram que a investigação sobre o BEP deverá ser complementada por recurso a metodologias qualitativas.

- BEP de estudantes do ensino superior

Os resultados obtidos no que toca o BEP são superiores aos encontrados por Novo (2003) e Ferreira e Simões (1997), não só para o valor Total, mas igualmente para cada uma das dimensões, quer para a amostra Total quer para os grupos etários dos 20-29 e 30-49 (que representam 64% e 12,4%, respetivamente, da amostra recolhida), mas inferiores aos reportados por Machado (2010) para os estudantes brasileiros, apresentando diferenças significativas entre os máximos e mínimos.

Uma possível explicação para o nível de bem-estar mais elevado que foi encontrado no presente estudo poderá residir na maior homogeneidade da amostra utilizada – estudantes do Ensino Superior, predominantemente de licenciatura e de instituição privada em que predominam os estudantes a tempo inteiro – relativamente à de Novo (2003), a qual inclui uma amostra mais diversificada em termos de nível educacional (embora a mediana se situe na classe dos 12 anos de escolaridade), idade e atividade profissional.

Em termos de comparação de perfis, verifica-se que a hierarquia das escalas (em termos dos valores absolutos das médias encontradas - Crescimento Pessoal > Propósito na Vida > Relações Positivas com os Outros > Aceitação de Si > Autonomia > Domínio do Meio) é idêntica à encontrada por Novo (2003) para o grupo etário 20-29 anos, havendo no entanto uma inversão entre o Propósito na Vida e as Relações Positivas, no que se refere aos valores obtidos pela autora para a amostra global e para o grupo etário 30-39 anos.

Em todos os casos, a dimensão Domínio do Meio ocupa a posição inferior na hierarquia das escalas, o que sugere que é na competência para lidar com o meio – criação de

contextos adequados e capacidade de modificar os contextos – que se encontram as maiores dificuldades para a obtenção de níveis elevados de BEP. No entanto, o valor encontrado para a dimensão é consideravelmente superior ao encontrado por Novo (2003) no grupo etário correspondente ao predominante na presente amostra (20-29 anos).

Pelo contrário, a dimensão Crescimento Pessoal está colocada no topo da hierarquia em todos os casos analisados, mostrando no presente estudo valores superiores aos encontrados por Novo (2003), o que demonstra não só o contributo considerável dessa dimensão para o BEP, mas igualmente que os elementos da amostra do presente estudo apresentavam níveis de interesse pelo aperfeiçoamento e enriquecimento pessoal e de abertura a novas experiências superiores aos da população em geral, como seria de esperar, dado o nível de escolaridade dos elementos da amostra.

- BEP e indicadores psicossociais e sociodemográficos

Os resultados do presente estudo são concordantes com os de Lindfors (2006), Novo (1997), Ryff (1989b), Ryff e Essex (1992), Ryff et al. (1993) e Ryff e Keyes (1995) no que se refere à não existência de diferenças estatisticamente significativas entre os sexos no valor das médias do BEP Total. Diferem, no entanto, dos resultados obtidos por Machado (2010), para o qual a hipótese nula é de rejeitar, embora explique apenas 1,3% da variância.

Todavia, tal já não se verifica a nível de sub-escalas. Ao contrário dos resultados obtidos por Novo et al. (1997), os valores da média encontrados para o sexo feminino na sub-escala de Crescimento Pessoal são significativamente superiores, sendo igualmente significativa e favorável ao sexo feminino a diferença encontrada na sub-escala de Propósito na Vida. São, no entanto, concordantes com os resultados obtidos por Lindfors (2006) para essas dimensões, embora diverjam no que se refere à diferença significativa encontrada por esses autores, favorável aos homens, no que se refere à dimensão Autonomia. Embora marginalmente, o valor de prova (0,066) para a escala Relações Positivas com os Outros não corrobora integralmente a diferença positiva e significativa favorável ao sexo feminino encontrada por Ryff (Ryff, 1989b; Ryff et al., 1993, 1995).

Os resultados estão, porém, em concordância com os de Novo (2003) e de Machado (2010) quanto ao facto de os valores para o sexo feminino serem superiores - com exceção da sub-escala Relações Positivas, em que Novo (2003) encontra valores mais elevados para

o sexo masculino. Existe igualmente concordância quanto às sub-escalas em que as diferenças de médias são significativas (Crescimento Pessoal e Propósito na Vida).

Os diversos estudos disponíveis na literatura usam grupos etários cujos limites são variáveis (Cheng. & Chan, 2005; Ferreira & Simões, 1999; Lindley et al., 2009; Novo, 2003; Ryff, 1989b; Springer, Pudrouska & Hauser, 2011) e diferentes versões da Escala, o que dificulta a comparação.

Keyes, Shmotkin e Ryff (2002) referem que existe uma correlação fraca do BEP com a idade e que as diferenças entre as médias para os grupos 25-39; 40-59 e 60-74 não são significativas, o que é concordante com os resultados obtidos no presente estudo, para os grupos etários comuns aos dois estudos.

Os estudos de Ryff (1989b), Ryff (1991), Ryff et al. (1994); Ryff, Lee e Na (1993), e Ryff e Keyes (1995) indicam que: a) há um decréscimo dos valores obtidos para o Propósito na Vida e o Crescimento Pessoal com o aumento da idade; b) relativamente ao Domínio do Meio e à Autonomia, há um ligeiro aumento com a idade (jovens adultos vs. adultos de meia idade); c) a Aceitação de Si não apresenta diferenças significativas; e d) no que se refere às Relações Positivas, há um aumento nos adultos idosos.

Novo (2003) encontrou diferenças significativas entre as médias dos grupos etários para as dimensões Domínio do Meio, Crescimento Pessoal e Propósito na Vida. Todavia, os pares entre os quais foram encontradas diferenças significativas envolvem grupos etários de maiores de 49 anos, não abrangidos pelo presente estudo, sendo as diferenças mais significativas encontradas para os adultos idosos. Para os grupos comuns aos dois estudos, os resultados são concordantes, com exceção do Domínio do Meio em que a autora encontrou diferenças significativas entre os grupos de 20-29 e 30-49, o que não sucedeu no presente estudo.

Lindfors et al. (2006), num estudo envolvendo uma amostra de 1260 elementos mas utilizando a versão de 18 itens, encontraram diferenças entre dois grupos etários relativos à meia-idade (32-57) – “jovens” e “mais velhos” (não sendo, porém, indicados os limites etários de cada grupo). Referiram a existência de valores significativamente mais elevados para os “jovens” nas dimensões Propósito na Vida, Crescimento Pessoal e Aceitação de Si.

As diferenças obtidas nos níveis de BEP (total e em cada uma das dimensões) entre solteiros e casados/união de facto não são estatisticamente significativas, embora os níveis

médios sejam, em todas as dimensões (com exceção das Relações Positivas com os Outros), superiores para os casados/união de facto. A composição da amostra não permitiu, no entanto, analisar as situações do divórcio e de viuvez.

Os resultados são concordantes com os que se obtiveram quando se verificou que a relação entre ter ou não um companheiro e o nível de bem-estar (Total e em cada uma das dimensões) não era estatisticamente significativa. Como se verificou, a qualidade do relacionamento parece ser muito mais relevante do que ter, ou não, um companheiro.

Pereira (2009) não encontrou, igualmente, diferenças significativas entre solteiros e casados afetados por esclerose múltipla em nenhum dos domínios da qualidade de vida - físico, psicológico, relações sociais e ambiente.

Embora para todas as dimensões o nível de BEP seja superior para os alunos de mestrado, com exceção da Autonomia, apenas foram encontradas diferenças significativas para as dimensões Crescimento Pessoal e Propósito na Vida, sendo porém baixa a variância explicada.

Os resultados obtidos conformam-se com a correlação positiva fraca encontrada por Keyes, Smolkin e Ryff (2002) entre BEP e escolaridade, relevando que, em média, os alunos de Mestrado têm um melhor sentido de direção, propósito e objetivos de vida e percebem melhor o seu contínuo desenvolvimento pessoal e estão mais abertos a novas experiências.

No que se refere à variação do nível de bem-estar com o ano do curso de licenciatura, o resultado mais relevante é o de os níveis mais elevados serem encontrados para os estudantes do 2º ano, embora as diferenças não sejam estatisticamente significativas senão para as dimensões Relações Positivas e a Aceitação de Si.

Os níveis relativos aos estudantes do 1º e 2º ano (nível do 2º ano > nível do 1º ano) coadunam-se com o facto de o ingresso no ensino superior envolver desafios adicionais às tarefas psicossociais normativas dos jovens adultos (Ramalho & McIntyre, 2001), implicando adaptações, por vezes significativas, de contexto e de ambiente relacional e de questionamento de objetivos, capacidades e competências, envolvendo particularmente as dimensões Relações Positivas e Aceitação de Si.

O decréscimo verificado do 2º para o 3º ano parece de mais difícil explicação. Uma hipótese de explicação possível é a de que, tendo a amostra sido recolhida no final do

semestre, o acréscimo de competitividade decorrente de uma entrada no mercado de trabalho, o acumular de tensões intragrupo e as indecisões quanto ao percurso de vida pós conclusão da licenciatura afeta o BEP dos estudantes do 3º ano, particularmente na dimensão em que as diferenças encontradas foram estatisticamente significativas (Relações Positivas).

Keyes, Shmotkin e Ryff (2002) encontraram uma correlação fraca do BEP com o nível educacional. O seu estudo abrange, porém, um grupo etário mais diferenciado e sujeitos cujo nível habilitacional é aferido em 5 grupos, de acordo com o número de anos de escolaridade: 0-11 anos; 12 anos; 13-15 anos; licenciatura ou equivalente; mestrado/doutoramento ou equivalente. Não são referidas comparações múltiplas, pelo que não é possível aferir se os autores encontraram diferenças significativas entre os estudantes de licenciatura e mestrado.

Na pesquisa efetuada não foi encontrada referência a estudos comparativos do nível de bem-estar entre estudantes trabalhadores e não trabalhadores (exercício concomitante de atividade profissional). Dado o contexto diferenciado em que se desenvolve a atividade dos trabalhadores estudantes, as problemáticas diversas que tendem a enfrentar em contexto de trabalho, poderia esperar-se que houvesse diferenças estatisticamente significativas entre o nível de bem-estar dos dois grupos, em particular nas dimensões Autonomia, Domínio do Meio e Propósito na Vida. Com efeito, para os estudantes não trabalhadores o ensino superior constitui um período de transição – a nível académico, social, emocional e pessoal - em que a construção da identidade vocacional e de um propósito de vida ocupa lugar preponderante (Antunes & Almeida, 2010), construção que se reveste de alguma complexidade numa sociedade cada vez mais competitiva.

Esperar-se-ia, por isso, que as inquietudes associadas a qualquer processo de transição tivessem reflexos no seu BEP. Com referem Larose e Boivin (1998), as transições associadas a mudanças são percebidas frequentemente pelos jovens adultos como situações ameaçadoras. Os resultados obtidos não confirmam essa expectativa, uma vez que, embora os níveis de bem-estar dos estudantes trabalhadores sejam superiores (com exceção das Relações Positivas com os Outros, em que são marginalmente inferiores), as diferenças são reduzidas e estatisticamente não significativas.

O facto de o nível de bem-estar na dimensão Relações Positivas ser inferior para os trabalhadores estudantes poderá explicar-se pela diferença de competitividade entre o contexto escolar e o contexto profissional, agravado pelo acentuar da precariedade de

emprego vivenciada atualmente na sociedade portuguesa. Dada a conjuntura, seria mesmo de esperar que as diferenças fossem mais acentuadas.

Porém, os resultados parecem concordantes com os estudos de orientação vocacional que reconhecem que a complexidade do mercado de trabalho e a escassez da oferta de emprego, num quadro de desenvolvimento social, económico e laboral pautado pela imprevisibilidade (Amundson, 2005; Law, 2000) exigiram a passagem de uma intervenção delimitada no tempo para uma intervenção recorrente ao longo do ciclo de vida, uma gestão recorrente de uma miríade de transições possíveis, muitas vezes indesejadas, ao longo da vida (Guichard, 2005; Herr, 2003).

Apenas um elemento da amostra considerou o seu nível socioeconómico alto e 3 o seu nível socioeconómico baixo, na escala utilizada, pelo que os grupos analisados foram reduzidos a 3 ("Alto/Médio Alto"; "Médio"; "Médio Baixo/Baixo"). O número reduzido de casos incluídos nesses níveis poderá indiciar um enviesamento de convergência para a centralidade.

Na amostra estudada, não foi encontrada relação estatisticamente significativa entre o nível socioeconómico (percebido) e o BEP (Total e em cada uma das diferentes dimensões). As diferenças entre os valores médios encontradas são reduzidas, sendo que as do grupo "Médio" são os mais elevados em todas as escalas, seguindo-se os de "Alto/Médio Alto" e "Baixo/Médio Baixo" (com exceção da sub-escala Propósito na Vida, em que o valor mais baixo foi obtido para o grupo "Alto/Médio Alto").

Os resultados não são concordantes com os referidos na literatura consultada (Konow & Early, 2008; Marmot et al., 1997; Ryff 1989a; Ryff & Singer, 2008).

Os resultados poderão ser explicados pela teoria de adaptação (Frederick & Lownstein, 1999) – após um certo tempo uma melhoria das condições não produz um aumento do bem-estar – e pela teoria do nível de aspiração (Inglehart, 1990) – o bem-estar depende da distância entre o que desejo e o que tenho, tanto mais quanto não se utilizaram parâmetros quantitativos para definir os diferentes escalões de nível socioeconómico, mas sim o nível socioeconómico percebido, o qual implica um juízo subjetivo.

Existe uma clara associação positiva entre a qualidade (percebida) da saúde e o bem-estar (escala Total e cada uma das dimensões). Todas as diferenças entre as médias encontradas para os grupos são significativas, variando o tamanho do efeito entre 3,7%

(Crescimento Pessoal) e 9,7% (escala Total). Os resultados são tanto mais significativos quanto, por apenas 3 elementos da amostra terem indicado que a sua saúde era “Má” e nenhum “Muito Má”, estes grupos não terem sido considerados na análise da significância das diferenças entre médias.

Na perspetiva holística da saúde as diversas dimensões de saúde – físicas, mentais, espirituais, sociais, ambientais... – estão em constante interação, tendo como resultado a saúde em geral do indivíduo. Com base nessa perspetiva Ryff e Singer (1998) consideraram que as seis dimensões do modelo de Ryff são relevantes para um funcionamento psicológico positivo e para a saúde em geral.

Os resultados obtidos parecem confirmar a hipótese, uma vez que em todas as dimensões foi encontrada uma relação estatisticamente significativa entre o bem-estar e a qualidade (percebida) da saúde. Note-se, porém, que o BEP é avaliado de uma forma subjetiva, com base em valores pessoais – é pessoal e subjetivo – dando a conhecer uma faceta de funcionamento, mas não pode constituir-se como critério de saúde mental, a qual envolve uma outra faceta, a da avaliação da normalidade, da adaptação e do ajustamento da personalidade e do comportamento (Novo, 2003).

Dados os níveis socioeconómicos em que se integraram os elementos da amostra, não será expectável que as diferenças percebidas da qualidade de alimentação sejam influenciadas pelo nível socioeconómico (hipótese confirmada pela verificação de que não existe uma correlação estatisticamente significativa entre os dois fatores - $r = 0,081$; $p = 0,277$), e que, em consequência, a qualidade de alimentação seja um mero fator mediador. Essa convicção é, ainda, reforçada pelo facto de, não se tendo verificado uma relação estatisticamente significativa entre o nível socioeconómico e o bem-estar, as diferenças encontradas no BEP em função da qualidade da alimentação são estatisticamente significativas (com exceção das dimensões Autonomia e Crescimento Pessoal), sendo de relevar as dimensões Domínio do Meio e Aceitação de Si.

De acordo com os estudos consultados, a má qualidade do sono tem, entre outras, as seguintes consequências: empobrecimento do desempenho escolar, promoção do humor negativo, dificuldade no controlo das emoções, comportamentos problemáticos, tais como a agressividade, tornando maior a probabilidade de uso de estimulantes (Jenkins, 2004; National Sleep Foundation, 2000). Karlson et al. (2013) concluíram que, embora os sintomas de insónia avaliados num dado momento não constituam um preditor do bem-estar a médio

prazo, deixam os indivíduos vulneráveis a uma diminuição do bem-estar e que uma insónia recorrente afeta o BEP em todas as dimensões, mas em particular nos Domínio do Meio e Aceitação de Si.

Em todas as escalas, o valor máximo do bem-estar foi encontrado para a qualidade "Muito Boa" e o mínimo para a "Má/Muito Má" (com exceção da dimensão Autonomia). As diferenças de médias são estatisticamente significativas para o BEP Total, Domínio do Meio e Aceitação de Si, não se podendo rejeitar a hipótese nula para as demais dimensões. A qualidade do sono encontra-se, assim, associada ao BEP.

Os resultados são concordantes com os de estudos relativos à qualidade do sono de estudantes universitários (medidas utilizando quer o Índice de Qualidade de Sono de Pittsburg, quer a escala de Sonolência de Epworth), os quais referem que a qualidade de sono afeta o nível de bem-estar, sendo este, porém, avaliado por escalas diversas (Gomes, 2005; Henriques, 2008; Oliveira, 2010). Cukrowicz et al. (2009) e Kawada et al. (2011) mostram igualmente a influência da qualidade do sono no BEP.

É de assinalar que as diferenças mais significativas para a qualidade de alimentação e do sono se tenham verificado para as dimensões Domínio do Meio e Aceitação de Si.

Na bibliografia consultada não foram encontradas referências relativamente às relações entre o BEP e a qualidade do relacionamento (com o/a companheiro/a, familiares e amigos).

Os resultados obtidos relativamente à qualidade (percebida) do relacionamento mostraram que, na amostra estudada: a) nenhum dos elementos considerou esse relacionamento "Muito Mau" e apenas um considerou "Má" a relação com o/a companheiro/a e os familiares; b) a maioria dos elementos considerou essa relação "Muito Boa" e um reduzido número considerou-a "Regular".

A qualidade do relacionamento relaciona-se de um modo estatisticamente significativo com o BEP Total e diferentes dimensões, com exceção de Autonomia (esta apenas para a relação com o/a companheiro/a). Para o BEP Total as diferenças variam de um máximo para a relação com os amigos para um mínimo na relação com os familiares, obtendo-se para a relação com o/a companheiro/a um valor intermédio.

Porém, quando se analisam individualmente as diferentes dimensões verifica-se que: a) os valores mais elevados de bem-estar (para a escala Total e cada uma das sub-escalas) correspondem, em todos os casos, a uma qualidade “Muito Boa” dos relacionamentos e os mínimos à qualidade “Regular”; b) em diferenças significativas entre as médias dos grupos, obtidas em resultado da aplicação dos testes de comparações múltiplas, envolvem, na sua quase totalidade, os pares constituídos pela qualidade “Muito Boa” e as restantes, mas apresentando algumas variações com o tipo de relacionamento e as dimensões; c) a hierarquia dos valores de etaquadrado nas dimensões para os diferentes tipos de relacionamento não é coincidente; d) para a relação com os amigos e companheiro/a o efeito é máximo para as Relações Positivas, ao contrário do que sucede com as relações com os familiares, em que o efeito é máximo (embora marginalmente), para o Domínio do Meio; e) o efeito é mínimo para a Autonomia; e f) a relação com a qualidade das relações com os amigos é particularmente relevante para as dimensões Relações Positivas e Aceitação de Si.

Os resultados poderão indiciar o risco de enviesamento apontado aos autorrelatos - retrospectividade, auto-apresentação e falta de *insight* - mas mostram a existência de 3 níveis de qualidade de relacionamento (abstraindo das respetivas designações).

A existência, ou não, de um/a companheiro/a (independentemente do estado civil) não revelou ter uma relação estatisticamente significativa com o BEP, o que indicia que o fator relevante é o da qualidade das relações estabelecidas.

Os resultados obtidos relativamente às crenças religiosas e às práticas religiosas (públicas e privadas) não demonstram diferenças significativas no BEP entre os que referem tê-las e não as ter, com exceção da relação entre as Práticas Religiosas Privadas e a dimensão Propósito na Vida, correspondendo a prática religiosa a um maior nível nessa dimensão.

Uma possível explicação para os resultados obtidos poderá resultar de uma vivência tradicionalista da religiosidade, algo que se pratica mas não se vivencia na sua plenitude, e, conseqüentemente, sem impacto real a nível do bem-estar percebido. Nota-se que, dos que afirmaram ter uma crença religiosa, apenas 54% referem ter práticas religiosas públicas e somente 25,7% afirmam ter simultaneamente práticas religiosas públicas e privadas.

Allport (1996, citado por Paloutzian & Clark, 2005) distingue entre a religiosidade intrínseca – o indivíduo vê a sua fé como um valor em si mesmo – e religiosidade extrínseca – o indivíduo utiliza a religião num sentido utilitário para ganhar segurança, reconhecimento,

estatuto social e outros objetivos laicos. Uma pessoa extrinsecamente motivada usa a religião, enquanto os intrinsecamente motivados vivem a religião (Allport & Ross, 1967, citado por Unterreiner et al., 2010).

Uma segunda explicação possível será considerar que o efeito das crenças e práticas religiosas é apenas ativado em situações de *stress*, já que os estudos demonstram existir uma forte relação da religiosidade com a resiliência (Canaval, González & Sánchez, 2007; Feder et al, 2008; Rounding & Hart, 2008; Walsh, 2007, 2010).

Lee (2007) refere que as crenças religiosas contribuem para dar sentido à experiência de vida e atuam com fator de proteção que reforçam as habilidades para enfrentar as situações de *stress*, dando-lhes sentido e facilitando a adaptação a circunstâncias stressantes – *coping* espiritual – contribuindo para o BEP dos indivíduos.

Uma terceira explicação possível é a de que um número significativo dos estudos que reportam uma relação entre o bem-estar e as crenças e práticas religiosas envolvem populações de idosos, não abrangidos pelo presente estudo, e que os efeitos se manifestem predominantemente nessa população.

É ainda de referir que os estudos consultados não são concordantes sobre a relação entre as crenças e prática religiosas, a qualidade de vida e o bem-estar. Cotton (2000) refere que a religiosidade, rezar e assistência a serviços religiosos não é um preditor da qualidade de vida e que a contribuição do bem-estar espiritual é limitada. Por outro lado, Mountain e Muir (2000) sugerem que o bem-estar existencial se relaciona com crenças e práticas religiosas. Frazier, Mirtz e Mobley (2005), Kirby, Coleman e Daley (2004), Van Direndock (2005) e Wink e Dillon (2003) referem que a experiência religiosa e o bem-estar espiritual se correlacionam positivamente com o BEP.

Greenfield, Vaillant e Marks (2009) verificaram que a prática religiosa está associada com o Propósito na Vida e, para idosos, com Crescimento Pessoal. Pereira (2009) não encontrou diferenças estatisticamente significativas na qualidade de vida em função da prática religiosa numa amostra constituída por indivíduos com esclerose múltipla em nenhum dos domínios, mas verificou correlações significativas entre a qualidade de vida e a espiritualidade.

Os resultados do presente estudo corroboram a conclusão de que as diferentes dimensões do BEP se relacionam de forma diversa com indicadores psicossociais e

sociodemográficos, podendo encontrar-se para um mesmo índice global de BEP diferentes composições das sub-escalas do BEP, sendo igualmente diversas as relações entre os indicadores psicossociais e sociodemográficos e as diferentes dimensões de BEP, indiciando a multidimensionalidade do construto.

A análise dos resultados não permite estabelecer um perfil para os estudantes que apresentam níveis menores de BEP. Todavia, é possível verificar que, no tercil de menores valores de BEP, predominam (em termos da percentagem de elementos do respetivo grupo na amostra) os estudantes do sexo masculino, do 1º ano de licenciatura e para os quais é pior a qualidade (percebida) de saúde, alimentação, sono e relacionamentos.

Considerando que a avaliação do BEP de estudantes do ensino superior visa a elaboração de uma proposta de intervenção junto dos estudantes, não se pode ignorar a afirmação de McDowell (2010) de que, enquanto a investigação se tem concentrado principalmente na compreensão da estrutura dimensional do bem-estar, não tem existido uma investigação sistemática que permita validar os instrumentos propostos para a avaliação dos ganhos terapêuticos dos programas de intervenção individual ou em grupo.

Referências Bibliográficas

- Allport, G. W. (1961). *Pattern and growth in personality*. Holt, Rinehart and Winston.
- Almeida, L. S., & Freire, T. (2003). Metodologia de investigação em Psicologia e Educação. *Cadernos de Consulta Psicológica*, 2, 143-154.
- Amundson, N. (2005). *Challenges for career interventions in changing contexts*. Comunicação apresentada no encontro IAEVG, Lisboa.
- An, J. S., & Cooney, T. M. (2006). Psychological well-being in mid to late life: The role of generativity, development and parent-child relationships across the lifespan. *International Journal of Behavioral Development*, 30(5), 410-421.
- Antunes, A. P., & Almeida, L. S. (2010). O programa "Para lá do 9º ano". Aplicação junto de um grupo de alunos mais capazes. In M. C. Taveira & A. D. Silva (Coords), *Desenvolvimento vocacional: Avaliação e intervenção* (pp. 273-281). Braga: Associação Portuguesa para o Desenvolvimento da Carreira.
- Azevedo, M., Dias, G., & Conceição, N. (2000). *Oficina de Aquisição e Promoção de Competências para o Sucesso Académico: Avaliação dos sucessos e insucessos da intervenção*. Comunicação apresentada no III Seminário de Investigação e Intervenção Psicológica no Ensino Superior, Monte de Caparica.
- Bauer, J. J., & McAdams, D. P. (2004a). Growth goals, maturity and well-being. *Developmental Psychology*, 40(1), 114-127.
- Bauer, J. J., & McAdams, D.P. (2004b). Personal growth in adults stories of life transitions. *Journal of Personality*, 72(3), 573-602.
- Bauer, J. J., McAdams, D. P., & Sakaeda, A. R. (2005). Interpreting the good life: growth memories in the lives of mature, happy people. *Journal of Personality and Social Psychology*, 88(1), 203-217.

- Bayram, N., & Bilgel, N. (2008). The prevalence and socio-demographic correlations of depression, anxiety and stress among group of university students. *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology*, 43, 667-672.
- Bewick, B. M., Gill, J., Mulhern, B., Barkham, M., & Hill, A.J. (2008). Using electronic surveying to assess psychological distress within the UK University student population: A multisided pilot investigation. *E-Journal of Applied Psychology*, 4, 1-5.
- Bewick, B. M., Koutsopoulou, G., Miles, J., Slaa, E., & Barkman, M. (2010). Changes in undergraduate students' psychological well-being as they progress through university. *Studies in Higher Education*, 35(6), 633-645.
- Bradburn, N.M. (1969). *The structure of psychological well-being*. Aldine.
- Canaval, G. E., González, M. C., & Sánchez, M. O. (2007). Espiritualidade & resiliência em mulheres maltratadas que denunciam su situación de violência de pareja. *Colômbia Médica*, 38, 72-78.
- Cheng, S. T., & Chan, A. (2005). Measuring psychological well-being in the Chinese. *Personality and Individual Differences*, 38(6), 1307-1316.
- Cotton, S. P. (2000). *An exploration of the relationship spiritually and quality of life in women with breast cancer*. Dissertação de Mestrado, Califórnia School of Professional Psychology, Berkeley/Alameda, US.
- Cukrowicz, K. C., Smith, P. N., Hohmeister, H. C., & Joiner, T. E. (2009). The moderation of an early intervention program for anxiety and depression by specific psychological symptoms. *Journal of Clinical Psychology*, 65, 337-351.
- Deci, E. L., & Ryan R. M., (2008). Hedonia, eudaimonia, and well-being: An introduction. *Journal of Happiness Studies*, 9, 1-11.
- Dias, G. (2006). *Apoio psicológico a jovens do ensino superior. Métodos, técnicas e experiências*. Edições Asa.
- Dias, G., & Almeida, M. (1991). Prevenção e desenvolvimento num centro universitário de consulta psicológica. *Cadernos de Consulta Psicológica*, 7, 67-75.
- Diener, E. (1984). Subjective well-being. *Psychological Bulletin*, 95, 542-575.
- Diener, E. (1994). Assessing subjective well-being: Progress and opportunities. *Social Indicators Research*, 31, 103-157.
- Diener, E., & Larsen, R. J. (1994). Temporal stability and cross-situational consistency of affective, behavioral, and cognitive responses. *Journal of Personality and Social Psychology*, 47, 580-592.
- Diener, E., Suh, E. M., Lucas, R. E., & Smith, H. L. (1999). Subjective well-being: Three decades of progress. *Psychological Bulletin*, 125, 276-302.
- Feder, A., Southwick, S. M., Goetz, R. R., Wang, Y., Alonso, A., Smith, B. S., Buchholtz, K. R., Waldeck, T., Ameli, R., Moore, J., Hain, R., Charney, D. S., & Vythilingam, M. (2008). Posttraumatic growth in former vietnam prisoners of war. *Psychiatry*, 71, 4.
- Ferreira, J. A., & Simões, A. (1999). Escalas de Bem-estar Psicológico (EBEP). In M. R. Simões, M. M. Gonçalves e L. S. Almeida (Eds), *Testes e provas psicológicas em Portugal* (vol. 2, pp. 111-121). APPORT/SHO.
- Frazier, C., Mintz, L. B., & Mobley, M. (2005). A multidimensional look at religious involvement and psychological well-being among urban elderly African Americans. *Journal of Counseling Psychology*, 52, 583-590.
- Frazier, L. D., Newman, F. L., & Jaccard, J. (2007). Psychosocial outcomes in later life: A multivariate model. *Psychology and Aging*, 22, 676-689.
- Frederick, S., & Loewenstein, G. (1999). Hedonic adaptation. In D. Kahneman, E. Diener, & N. Schwarz (Eds), *Well-being: The foundations of hedonic psychology* (pp. 302-329). Russel Sage Foundation.
- Gallagher, M. W., Lopez, S. J., & Preacher, K. J. (2009). The hierarchical structure of well-being. *Journal of Personality*, 77(4), 1026-1049.

- Gaspar, T., Matos, M. G., Pais Ribeiro, J. L., & Leal, I. (2006). Qualidade de vida e bem-estar em crianças e adolescentes. *Revista Brasileira de Terapias Cognitivas (on-line)*, 2(2), 47-60.
- Gasper, D. (2010). Understanding the diversity of conceptions of well-being and quality of life. *The Journal of socio-economics*, 39, 351-360.
- Gomes, A. C. A. (2005). *Sono, sucesso académico e bem-estar de estudantes universitários*. Tese de Doutoramento em Ciências da Educação. Aveiro: Universidade de Aveiro.
- Gomes, J. L. (2007). *Inferência estatística. Teoria e exercícios com Excel e SPSS*. Future Trends.
- Gomes, J. L. (2009). *Estatística aplicada: Teoria e exercícios com Excel e SPSS*. Textos de apoio. Universidade Fernando Pessoa.
- Gonçalves, I. (1997). O serviço de apoio psicológico do instituto Superior Técnico: Balanço do trabalho realizado em 1995. In M. V. Abreu, L. M. Leitão, H. P. Paixão, J. M. T. Silva, M. S. J. Brêda, J. P. Miguel & M. L. Mateus (Eds), *Actas de Conferência Internacional "A informação e a Orientação Escolar e profissional no Ensino Superior: Um desafio na Europa"*. Universidade de Coimbra.
- Greenfield, E. A., Vaillant, G. E., & Marks, N. F. (2009). Do formal religious participation and spiritual perceptions have independent linkages with diverse dimensions of psychological well-being?. *Journal of Health and Social Behavior*, 50(2), 196-212.
- Guichard, J. (2005). *Theoretical frames for the new tasks in career guidance and counselling*. Comunicação apresentada no encontro IAEVG, Lisboa.
- Henriques, A. P. F. C. M. (2008). *Caracterização do sono dos estudantes universitários do Instituto Superior Técnico*. Tese de Mestrado em Medicina do Sono. Lisboa: Universidade de Lisboa.
- Herr, E. L. (2003). The future of career counselling as an instrument of public Policy. *The Career Development Quarterly*, 52, 8-17.
- Hillson, J. M. (1997). *An investigation of positive individualism and positive relations with others: Dimensions of positive personality*. University of Western Ontario: Ontario.
- Holand, K. D., & Holahan, C. K. (2003). The relation of social support and coping to positive adaptation to breast cancer. *Psychology and Health*, 18(1), 15-29.
- Inglehart, R. F. (1990). *Culture shift in advanced industrial society*. Princeton University Press.
- Jenkins, K. (2004). *Understanding teenagers' sleep habits*. Canadian Health Network. Acedido a 27 de Abril de 2012 em <http://www.canadian-health-network.ca/servlet/>
- Jessop, D. C., Helberts, C., & Solomon, L. (2005). The impact of financial circumstances on student health. *British Journal of Health Psychology*, 10, 1-19.
- Kafka, G. J., & Kozma, A. (2002). The construct validity of Ryff's Scales of Psychological Well-being and their relationship to measures of subjective well-being. *Social Indicators Research*, 57, 171-190.
- Karlson, C. W., Gallager, M. W., Olson, C. A., & Hamilton, N. A. (2013). Insomnia symptoms and well-being: Longitudinal follow-up. *Health Psychology*, 32(3), 311-319.
- Kawada, T., Otsuka, T., Inagaki, H., Wakayama, Y., Katsumata, M., Li, Q. & Li, Y.-J. (2011). Relationship among lifestyles, aging and psychological well-being using General Health Questionnaires 12-items in Japanese working class. *Aging Male*, 14, 115-118.
- Keyes, C. L. M. & Annas, J. (2009). Feeling good and functioning well: Distinctive concepts in ancient philosophy and contemporary science. *The Journal of Positive Psychology*, 4(3), 197-201.
- Keyes, C. L. M., Shmotkin, D., & Ryff, C. D. (2002). Optimizing well-being: The empirical encounter of two traditions. *Journal of Personality and Social Psychology*, 82(6), 1007-1022.
- Kirby, S. E., Coleman, P. G., & Daley, D. (2004). Spirituality and well-being in frail and nonfrail older adults. *Journal of Gerontology*, 3, 123-129.
- Konow, J., & Earley, J. (2008). The hedonistic paradox: Is homos economicus happier? *Journal of Public Economics*, 92(2), 1-33.

- Larose, S., & Boivin, M. (1998): Attachment to parents, social support expectations, and socioemocional adjustment: The high school-college transition. *Journal of Research on Adolescence*, 8, 1-27.
- Law, B. (2000). Learning for work: Global causes, national standards, human relevances. In A. Collin & R. A. Young, *The future career* (pp. 243-258). Cambridge University Press.
- Lee, B.-J. (2007). Moderating effects of religions/spiritual coping in the relation between perceived stress and psychological well-being. *Pastoral Psychology*, 55, 751-759.
- Lent, R. W., & Brown, S. D. (2006). Integrating person and situation perspectives on work satisfaction: a social-cognitive view. *Journal of Vocational Behavior*, 69, 236-247.
- Lindfors, P., Berntsson, L., & Lundberg, U. (2006). Factor structure of Ryff's psychological well-being scale in Swedish female and male white-collar workers. *Personality and Individual Differences*, 40(6), 1213-1222.
- Linley, P. A., Maltby, J., Wood, A. M., Osborne, G., & Harling, R. (2009). Measuring happiness: The higher order factor of subjective and psychological well-being measures. *Personality and Individual Differences*, 47, 878-884.
- Machado, W. L. (2010). *Escala de Bem-estar Psicológico: Adaptação para o Português Brasileiro e evidências de validade*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Machado, W. L., & Bandeira, D. R. (2012). Bem-estar psicológico: Definição, avaliação e principais correlatos. *Estudos de Psicologia*, 29(4), 587-595.
- Marmot, M. G., Ryff, C. D., Bumpass, L. L., Shipley, M., & Marks, N. F. (1997). Social inequalities in health: Next questions and converging evidence. *Social Science and Medicine*, 44(6), 901-910.
- Maroco, J. (2003). *Análise estatística com utilização do SPSS*. Sílabo.
- Maslow, A. (1968). *Towards a psychology of being* (2^a ed). Van Nostrand.
- McDowell, I. (2010). Measures of self-perceived well-being. *Journal of Psychosomatic Research*, 69, 69-79.
- McIntyre, T., Soares, V., Salgueiro, A., Constantino, A. Nogueira, C., Matias, M., Lopes, P., & Batista, R. (2001). *Avaliação da satisfação dos utentes do serviço de Consulta Psicológica e Desenvolvimento Humano na Universidade do Minho*. Monografia realizada no âmbito da cadeira de Psicologia da Saúde (não publicada). Braga: Universidade do Minho.
- Mountain, D. A., & Muir, W. J. (2000). Spiritual well-being in psychiatric patients. *Irish Journal of Psychological Medicine*, 17(4), 123-127.
- National Sleep Foundation. (2000). *Adolescents sleep needs and patterns: Research report and resources guide*. Autor.
- Novo, R. F. (2003). *Para além da eudaimonia – O bem-Estar psicológico em mulheres na idade adulta avançada*. Fundação Calouste Gulbenkian/Fundação para a Ciência e Tecnologia.
- Novo, R. F., Duarte-Silva, M. E., & Peralta, E. (1997). O bem-estar psicológico em adultos: Estudo das características psicométricas da versão portuguesa das escalas de C. Ryff. In M. Gonçalves, I. Ribeiro, S. Araújo, C. Machado, L. S. Almeida, & M. Simões (Eds.), *Avaliação psicológica: Formas e contextos* (vol. V, pp. 313-324). APPORT/SHO.
- Oliveira, A. L. C. (2010). *Correlatos da qualidade de vida de estudantes universitários*. Tese de Mestrado em Psicologia Clínica e da Saúde. Faculdade de Ciências Humanas e Sociais. Porto: Universidade Fernando Pessoa.
- Paloutzian, R. F., & Clark, C. L. (2005). *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. Guilford Press.
- Paradise, A. W., & Kernis, M. H. (2002). Self esteem and psychological well-being: Implications of fragile self-esteem. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 21(4), 345-361.
- Pereira, M. A. C. (2009). *Qualidade de vida e espiritualidade na esclerose múltipla*. Dissertação de Mestrado em Psicologia da Educação e Intervenção Comunitária. Porto: Universidade Fernando Pessoa.

- Queiroz, N. C., & Neri, A. (2005). Bem-estar psicológico e inteligência emocional entre homens e mulheres na meia-idade e velhice. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 18(2), 292-299.
- Ramalho, V., & McIntyre, T. (2001). Unidade de Consulta Psicológica Clínica e da Saúde do SCPDH da Universidade do Minho: Caracterização dos utentes estudantes. *Comunicação apresentada no Congresso "Percurso no feminino: saúde e psicopatologia da mulher"*, Porto
- Rogers, C. L. (1961). *On becoming a person*. Houghton Mifflin.
- Rounding, K. D., & Hart, K. E. (2008). Resilient outcome in adults reared by depressed parents. Protective effects of religiosity and spirituality. *ADA Convention Presentation*.
- Ryan, R. M., & Deci, E. L. (2001). On happiness and human potentials: A review of research on hedonic and endaimonic well-being. *Annual Review of Psychology*, 52, 141-166.
- Ryan, R. M., Huta, V., & Deci, E. L. (2013). Living well: a self-determination theory perspective on eudaimonia. In A. Delle Fave (Ed.), *The exploration of happiness: Present and future perspectives* (pp. 117-139). Springer.
- Ryff, C. D. (1989a). Happiness is everything, or is it? Explorations on the meaning of psychological well-being. *Journal of Personality and Social Psychology*, 57(6), 1069-1081.
- Ryff, C. D. (1989b). Beyond Ponce de Leon and life satisfaction: New directions in quest of successful aging. *International Journal of Behavioral Development*, 12, 35-55.
- Ryff, C. D. (1991). Possible selves in adulthood and old age: A tale of shifting horizons. *Psychology and Aging*, 6 (2) 286-295.
- Ryff, C. D. (1995). Psychological well-being in adult life. *Current Directions in Psychological Science*, 4, 99-104.
- Ryff, C. D., & Essex, M. J. (1992). The interpretation of life experience and well-being: Te sample case of relocation. *Psychology of aging*, 7(2), 507-517.
- Ryff, C. D., & Keyes, C. L. M. (1995). The structure of psychological well-being revisited. *Journal of Personality and Social Psychology*, 69(4), 719-727.
- Ryff, C. D., & Singer B. H. (1998). The contours of positive humour health. *Psychological Inquiry*, 9, 1-28
- Ryff, C. D., & Singer, B. H. (2002). From social structure to biology: Integrative science in pursuit of human health and well-being. In C. R. Snyder, & S. J. Lopez (Eds), *Handbook of Positive Psychology* (pp. 541-555). Oxford University Press.
- Ryff, C. D., & Singer, B. H. (2006). Best news yet on the six, factor model of well-being. *Social Science Research*, 35(4), 1103-1119
- Ryff, C. D., & Singer, B. H. (2008). Know thyself and become what you are: A endaimonic approach to psychological well-being. *Journal of Happiness Studies*, 9, 13-39.
- Ryff, C. D., Keyes, C. L. M., & Hughes, D. L. (2003). Statutes inequalities, perceived discrimination, and endaimonic well-being: The challenges of minority life hone purpose and growth? *Journal of Health and Social Behavior*, 44(3), 275-291.
- Ryff, C. D., Lee, Y. H., & Na, K. (1993). *Through the lens of culture: Psychological well-being at midlife*. Paper presented at the meetings of Gerontological Society of America, New Orleans.
- Ryff, C. D., Lee, Y. H., Essex, M. J., & Schmutte, P. S. (1994). My children and me: Midlife evaluations of grown children and of self. *Psychology and Aging*, 9(2), 195-205.
- Ryff, C. D., Singer, B. H., & Love, G. D. (2004). Positive health: Connecting well-being with biology. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences*, 359(1449), 1383-1394.
- Salomini, S. O. (2011). Personality and psychological well-being of adolescents: The moderating role of emotional intelligence. *Social Behavior and Personality*, 39(6), 785-794.
- Schmutte, P. S., & Ryff, C. D. (1997). Personality and well-being: Reexamining methods and meanings. *Journal of Personality and Social Psychology*, 73(3), 549-559.
- Schneider, L., & Schimmack, U. (2009). Self informant agreement in well-being ratings: A meta-analysis. *Social Indicators Research*, 94(3), 363-376.

- Sergrin, C., & Taylor, M. (2007). Positive interpersonal relationships mediate the association between social skills and psychological well-being. *Personality and Individual Differences*, 43(4), 637-646.
- Sheldon, K. (2005). Positive value change during college: Normative trends and individual differences. *Journal of Research in Personality*, 39(2), 209-223.
- Springer, K. W., & Hauser, R. M. (2006). An assessment of construct validity of Ryff's scales of psychological well-being: Method, mode and measurement effects. *Social Science Research*, 35(4), 1079-1110.
- Springer, K. W., Hauser, R. M., & Freese R. J. (2006). Bad news indeed for Ryff's six-factor model of well-being. *Social Science Research*, 35(4), 1119-1130.
- Springer, K. W., Pudrovska, T., & Hauser, R. M. (2011). Does psychological well-being change with age? Longitudinal tests of age variations and further exploration of multidimensionality of Ryff's model of psychological well-being. *Social Science Research*, 40, 392-398.
- Uner, S., Ozcebe, H., Telatar, T. G., & Tezcan, S. (2008). Assessment of mental health of university students with GHQ-12. *Turkish Journal of Medical Science*, 38, 437-446.
- Unterrainer, H.-F., Ladenhauf, K. H., Moazedi, M. L., Wallner-Liebman, S. J., & Fink, A. (2010). Dimensions of religious/spiritual well-being and their relations to personality and psychological well-being. *Personality and Individual Differences*, 49, 192-197.
- Urry, H. L., Nitschke, J. B., Dolski, I., Jackson, D. C., Dalton, K. M., & Mueller, C. J. (2004). Making a life worth living: Neural correlates of wellbeing. *Psychological Science*, 15, 367-372.
- Van Dierendonck, D. (2005). The construct validity of Ryff's Scales of Psychological Well-being and its extension with spiritual well-being. *Personality and Individual Differences*, 36(3), 629-643.
- Van Dierendonck, D., Diaz, D., Rodrigues-Carvajal, R., Blanco, A., & Moreno-Jimenez, B. (2008). Ryff's six-factor model of psychological well-being, a Spanish exploration. *Social Indicators Research*, 87(3), 473-479.
- Walsh, F. (2007). Traumatic loss and major disaster; strengthening family and community resilience. *Family Process*, 46, 207-227.
- Walsh, F. (2010). Spiritual diversity: Multifaith perspectives in family therapy. *Family Process*, 49, 330-348.
- Wink, P., & Dillon, M. (2003). Religiousness, spirituality and psychosocial functioning in late adulthood: Findings from a longitudinal study. *Psychology and Aging*, 18, 916-924.
- World Health Organization Quality of life Assessment Group. (1996). *What is Quality of life?* World Health Organization Quality of life Assessment (WHOQOL): World Health Forum.
- World Health Organization Quality of life Assessment Group. (1998). *The World Health Organization Quality of life Assessment (WHOQOL): Development and general psychometric properties*. Department of Mental Health, WHO.

ANJOS CANSADOS: A SÍNDROME DE BURNOUT EM PASTORES DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS EM SÃO PAULO

**Tired Angels: The burnout syndrome in pastors of the Assemblies of God in São
Paulo**

Jimmy Barbosa Pessoa*

Resumo: Este trabalho é fruto da pesquisa e produção da dissertação na conclusão do mestrado em Ciência da Religião. Tendo como proposta realizar uma revisão teórica com pesquisa bibliográfica sobre a temática do burnout e apreciações das entrevistas que seguirão o modelo semiestruturada e qualitativa com pastores da Assembleia de Deus em São Paulo. Apresentamos esta produção científica com ênfase na síndrome do esgotamento e as influências desta patologia no trabalho pastoral dos ministros assembleianos. Discorremos uma apresentação histórica da fundação da igreja Assembleia de Deus em São Paulo, realizamos um panorama sobre o trabalho do ministro desta instituição religiosa e por fim uma discussão sobre a síndrome de burnout com análises de dados coletados com os entrevistados. Apontamos a importância do cuidado e prevenção da saúde mental dos clérigos da Assembleia de Deus.

Palavras-chaves: Burnout. Pastores. Assembleia de Deus. Stress. Saúde Mental.

Abstract: This work is the result of the research and production of the dissertation at the conclusion of the master's degree in Science of Religion. With the proposal to carry out a theoretical review with bibliographic research about burnout and assessments of the interviews that will follow the semi-structured and qualitative model with pastors of the Assembly of God in São Paulo. We present this scientific production with an emphasis on the burnout syndrome and the influences of this pathology in the pastoral work of the Assembly ministers. We discussed a historical presentation of the founding of the Assembly of God church in São Paulo, we carried out an overview of the work of the minister of this religious institution and, finally, a discussion about the burnout syndrome with analysis of data collected with the interviewees. We point out the importance of care and prevention of the mental health of the clergy of the Assembly of God.

Keywords: Burnout. shepherds. Assembly of God. Stress. Mental health.

* Docente do curso de Psicologia da Universidade Cruzeiro do Sul – UNICSUL; Doutorando em Psicologia Social no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo – IPUSP; Mestre em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - SP; Especialista no Ensino da Filosofia; Bacharel em Psicologia e Teologia.

Introdução

A transição entre o século XX e XXI, foi marcada por mudanças significativas e extremamente debatidas em todos os setores da sociedade. Um dos assuntos que esteve em pauta foi sobre a saúde mental. Falas como: a depressão é a doença do século; a sociedade está muito estressada; as pessoas estão cansadas e outras frases, fizeram e fazem, parte do discurso em uma análise mais simples, mas verdadeira da situação psicossocial que se encontram o mundo contemporâneo.

Este adoecimento psicológico tão falado e discutido, alcança todas as áreas da sociedade, inclusive os ministros religiosos. Estes, além de cuidar de suas vidas, ainda devotam todo seu tempo (no sentido literal) para ajudar, cooperar, amparar, atender, ouvir, instruir, aconselhar, ensinar e assistência centenas e às vezes milhares de pessoas que fazem parte da igreja ou no seu ciclo social. Por tais motivos se faz necessário urgentemente tratar, estudar e promover o cuidado com a saúde psicológica de pastores os auxiliando no cuidado de suas vidas para que estes realizem o trabalho eclesiástico com maior atenção, preparo e apoio emocional e psicológico.

O cuidado com o obreiro e sua vida, é um assunto já valorizado pelo apóstolo Paulo, quando escreve a Timóteo sobre o dever de este cuidar de sua vida, especialmente da saúde (BÍBLIA, 1º e 2º TIMÓTEO). Estar cansado, é uma situação que personagens bíblicos enfrentaram no desempenho dos seus ministérios. Desde o Antigo Testamento temos exemplos de servos dedicados ao ministério que passaram por momentos de esgotamento psíquico, físico e emocional. Exemplo como: Elias, Ezequiel, Jeremias podem ser citados. No Novo Testamento, Jesus, Paulo, João, Timóteo. Servem como referência como o ministério tem momentos de fadiga e cansaço, fazendo-se necessário descansar e cuidarem de suas vidas emocional e espiritual para cumprirem a missão com êxito.

A síndrome de burnout é uma patologia que tem afetado ministros religiosos em várias partes do mundo. O adoecimento psicológico de pastores e obreiros tem sua origem em muitos casos pelos mesmos dedicarem demasiadamente suas vidas ao trabalho eclesiástico, não possuindo tempo para descanso, cuidado com a saúde física e psicológica. Fazendo-se necessário aos pastores pensar e desenvolver um tempo de descanso e considerar que o momento que estes estão em suas casas, cuidando de sua saúde e de seus familiares, também é um tempo de dedicação ao trabalho eclesiástico. Este texto é uma apresentação resumida do livro escrito pelo autor (PESSOA, 2021). Fruto de uma pesquisa de Mestrado (PESSOA, 2020). Tendo como objetivo analisar sintomas da síndrome de burnout em pastores da Assembleia de Deus. Apresentado ainda propostas de cuidado e apoio para prevenção e tratamento de patologias nos ministros pentecostais.

1. A fundação da Assembleia de Deus em São Paulo

A igreja Assembleia de Deus foi fundada no estado de São Paulo, na cidade de Santos, com um grupo de crentes que se reuniram para realizar cultos. As reuniões tiveram início no dia 5 de maio de 1924, sendo estes crentes oriundos da cidade de Recife, capital de Pernambuco. Este primeiro grupo não era liderado por nenhum pastor, mas decidiram iniciar

os trabalhos de evangelização e proclamação da mensagem pentecostal na cidade portuária do estado de São Paulo. Porém no ano de 1924, no mês de maio, o missionário Daniel Berg e sua esposa Sara Berg juntamente com seus filhos desembarcam em Santos e passam a cooperar com a novíça congregação (CONDE, 2017, FAJARDO, 2017).

No ano de 1925, o missionário Jahn Sörhein, foi enviado para atuar como líder da igreja paulista na cidade de Santos. Porém, no mês de agosto, do ano de 1926, o missionário Simon Lundgren e sua esposa Línea Lundgren assumem o pastoreio da Assembleia de Deus em Santos (ARAUJO, 2007). Em 15 de novembro de 1927, é iniciado o trabalho da Assembleia de Deus na cidade de São Paulo, através do missionário Daniel Berg e sua esposa Sara Berg. O primeiro culto ocorreu em uma humilde casa alugada pelo missionário na Vila Carrão, situada na Zona Leste da capital, após a vinda de uma senhora que já havia se convertido a fé evangélica em Maceió, capital do estado de Alagoas. Junto a eles, se somou um grupo de pessoas provenientes da Congregação Cristã no Brasil e de outros credos, tornando-se membros da fé pentecostal pela prática da conversão, assim o trabalho da igreja Assembleia de Deus em São Paulo se solidifica (CONDE, 2017; COHEN, 1991).

No mês de abril de 1928, a igreja mudou para um salão na Avenida Celso Garcia, 1209, logo depois, devido o aumento de membros, mudou-se para o número 946-A do mesmo logradouro. No ano de 1929, a igreja tornou-se pessoa jurídica e muda seu endereço para a Rua Dr. Cândido do Vale, 41. Em 1930, foi construída primeira sede própria, situada na Rua Vilela, 59, no Tatuapé, mas devido as necessidades de maior espaço, a liderança da igreja alugou um salão na Rua Chavantes, 3-A, no bairro do Brás. Esta transferência ocorreu no mês de outubro de 1931, mantendo-se os cultos no antigo templo no domingo no horário das 15h (COHEN, 1991).

Trazendo informações sobre o crescimento da igreja Assembleia de Deus em São Paulo, Cohen (1991), comenta que: "A igreja Assembleia de Deus em São Paulo tem expandido suas congregações em várias regiões da capital, dentre estas, estão: Casa Verde, Ipiranga, Fábrica, Moóca, Mirandinha e Osasco (neste período era um subdistrito de São Paulo)". No dia 6 de dezembro de 1934, foi alugado um novo prédio na Rua Cruz Branca, 35, onde passou a funcionar todos os trabalhos da igreja. Com o crescimento da denominação, houve a venda do antigo prédio na Rua Vilela no ano de 1937, para se investir em outros trabalhos da igreja e juntar dinheiro para compra de outro prédio próprio. No dia 15 de julho de 1941, inaugurou-se novo templo, localizado na Rua Antonio de Alcântara Machado, 616, no bairro da Quarta Parada, Belém, a partir deste período, a igreja passou a ser conhecida como Ministério do Belém (COHEN, 1991).

Após outros obreiros terem pastoreado o ministério do Belém, assume a liderança da igreja paulistana, o pastor Cícero Canuto de Lima, no dia 4 de outubro de 1945. Com o crescimento da cidade e o processo de industrialização, tanto na capital como na região metropolitana e cidades do litoral e interior, o estado de São Paulo e sua capital com nome homônimo, passaram a receber grande quantidade de migrantes de todos os cantos do Brasil, principalmente do Nordeste brasileiro, havendo um crescimento gigantesco no número de habitantes e uma expansão dos municípios da grande São Paulo. Concomitantemente, a igreja recebeu crentes assembleianos de todas as partes do Brasil que fomentaram o crescimento da denominação (COHEN, 1991; FAJARDO, 2017).

Devido a expansão do sistema metroviário, a igreja teve que alugar um salão na Rua Dr. Clementino, 200, e o antigo templo foi desapropriado para servir como estação do metrô naquele bairro. Porém, a Igreja adquiriu um terreno na Rua Conselheiro Cotergipe, 273, sendo inaugurado um grande prédio onde funciona a sede atual do ministério, tendo havido antes da inauguração, no dia 18 de dezembro de 1977, um grande evento de batismo promovido pela igreja assembleiana. No dia 6 de janeiro de 1980, devido a uma enfermidade, o pastor Cícero Canuto de Lima foi substituído pelo pastor José Wellington Bezerra da Costa, que exerce o pastorado até a presente data (setembro de 2020), tendo também sido presidente da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil cerca de 30 anos. Em 2019, data da escrita desta Dissertação, a igreja estava nos acabamentos finais da construção de um prédio que abrigaria a nova sede do ministério. Situado na Rua Dr. Fomm, 140, esquina com a Avenida Radial Leste, entre os bairros da Mooca e do Belém.

Na maior capital do Brasil, um fenômeno identificado por Freston (1994), é que a Assembleia de Deus tem como elemento de identidade um *ethos* sueco-nordestino, onde a influência dos missionários suecos e posteriormente dos pastores do Nordeste brasileiro marcam a cultura desta denominação. Podendo ser identificado, confirmado e compreendido na igreja Assembleia de Deus em São Paulo Ministério do Belém (ADMB). O pastor Cícero e o pastor Wellington são os dois líderes de maior atuação no ministério, ambos tem origem nordestina e seguem práticas eclesíásticas com influência dos costumes exigidos pelos pastores nacionais. Ao exercer a presidência, o pastor Cícero se identificava como um pastor conservador e o mesmo discurso e prática é mantido pelo pastor Wellington, ambos de escolas onde os costumes¹⁹ assembleianos são extremamente valorizados.

19 Costumes na Igreja Assembleia de Deus, foram por algum tempo chamado de “Doutrina”, sendo que o significado para os pastores e membros, era seguir à tradições da igreja, como: mulher não usa calça, homem não pode ter barba, não se assiste televisão, não se pinta o cabelo, mulheres não cortam o cabelo, etc.

A igreja assembleia de Deus de São Paulo Ministério do Belém (ADMB), é uma das maiores denominações ligadas as igrejas chamadas de missão no universo assembleiano (termo usado pelas Assembleias de Deus que mantinham vínculo com os missionários estrangeiros e que diferenciava dos pastores ligados a Assembleia de Deus Ministério de Madureira (ADMM), fundado por um pastor brasileiro, chamado Paulos Leivas Macalão no subúrbio do Rio de Janeiro, em 15 de novembro de 1929, que iniciou trabalhos da ADMM, por todo o Brasil).

Tendo se expandido por todo o estado de São Paulo, o ministério do Belém atuou no envio de pastores e apoio financeiro para a implantação de igrejas nos estados de Mato Grosso e Mato Grosso do Sul, algumas cidades de Rondônia e sul de Minas Gerais e apoio de evangelização em outras regiões do Brasil e exterior. A igreja possui e seu quadro administrativo cerca de 200 funcionários, que atuam nas áreas de atividades da igreja, setores, administração, manutenção, apoio social e filantrópico, área educacional, musical, atividades e ações que são geridas pelo pastor presidente, diretoria, líderes de departamentos e auxiliares, havendo os respectivos departamentos e setores de trabalho no ministério:

1. ASILAR: Casa de acolhimento/reposo para idosos e idosas.
2. Círculo de oração: Trabalhos organizado pelo departamento Feminino que realiza cultos de oração e trabalhos de visita e evangelização.
3. Secretaria de Missões: Agrega os trabalhos das Secretarias de Missões de todas as igrejas do ministério.
4. Ceifeiros em Chamas: Departamento que cuida da área de missão transcultural que envolve todo o ministério do Belém, tanto capital como interior.
5. Secretaria: É a área responsável pela emissão dos documentos de membros e arquivos das atas, resoluções e documentação dos membros.
6. Assoc. Musical Janh Sorhein: Orquestra musical e escola de música.
7. UMADEB: União da Mocidade da Assembleia de Deus Belém. Realizam atividades com os jovens de toda capital e região metropolitana
8. CAAD: Conjunto de Adolescentes do Ministério do Belém. O departamento que atua com os adolescentes da igreja. Realizam um congresso anual e desenvolvem atividades setoriais em toda região metropolitana.
9. Escola Bíblica Dominical: É responsável pela organização das atividades de estudos bíblicos que ocorrem no domingo pela manhã em todas as igrejas e também oferece qualificação para os professores da escola Bíblica. Agrega todas às faixas etárias que estão na

comunidade, por haver salas de aulas conforme a idade dos alunos e alunas. E classe especial para novos convertidos, chamado de discipulado e para pessoas com deficiência auditiva e de fala, assim como aulas em espanhol, inglês e francês para estrangeiros.

10. Departamento Infantil: Realiza trabalhos com às crianças e atividades sociais.

11. Assoc. Beneficente e Promocional Belém – Livraria. É uma área que atua com ações sócias como doação de cestas básicas, orientações para vagas de emprego e também detém uma livraria que funciona na sede do ministério.

12. Tesouraria: Cuida da parte financeira da igreja. Recebimento e pagamentos.

13. Assessoria: Realiza trabalhos de assessoria e apoio a presidência e diretoria.

14. FAESP: Faculdade Evangélica do Estado de São Paulo. Cuida das atividades de capacitação e formação de obreiros e oferece curso na área de Teologia e formação em assuntos relacionados a aconselhamento, assistência familiar, liderança e cursos Bíblicos.

15. Departamento jurídico: Cuida do patrimônio da igreja, das questões jurídicas que envolvem o ministério e da documentação relativas a questões legais perante órgãos municipais, estaduais e federais.

16. Patrimônio: Organiza todas as áreas de bens da igreja e apoia o departamento jurídico com ações mais operacionais.

17. Departamento de Comunicação: Realiza todo trabalho da TV online chamada de TV AD BELÉM, programas de rádio e radio, divulgação e transmissão dos eventos através da web e produção de programas.

2. As dificuldades e desafios de pastores no exercício do pastoreio

O trabalho dos pastores e/ou obreiros pode ser observado no texto bíblico como um serviço de dedicação espiritual, emocional, físico e psicológico. Tanto os apóstolos, evangelistas, diáconos e os pastores da igreja primitiva, seguia um ritmo de serviço e produção ministerial de grande envergadura. As tarefas eram: abertura de novas congregações, assistência a viúvas, órfãos e doentes, longas caminhadas, limitação de meio transporte (estando reduzido a animais e barcos, ou naus) evangelização pessoal, produção de textos, entrega de epístolas por parte da liderança eclesiástica para as comunidades, pregações e o enfrentamento de perseguições que levaram muitos a prisões e até a morte.

O termo pastor é representado no Novo Testamento como o que lidera a igreja, ou que apascenta e cuida do rebanho de Deus. Segundo Champlin (2002, p. 105): “o termo correspondente é *poimen*, um substantivo que figura em Efésios 4:11, onde o pastor aparece como alguém que Deus deu a igreja como um dom”. O apóstolo Paulo escreve três epístolas

para tratar e orientar sobre a vocação ministerial, fazendo menção de outras funções eclesiais (como diáconos), mas tendo seu principal objetivo orientar Timóteo e Tito, tanto no ser líder, como no exercer o pastorado. Trazendo diretrizes que abarcam desde o cuidado com a Doutrina, a perseverança no trabalho eclesial, a consagração no pastorado, a escolha de outros líderes para ajudar no trabalho e as obrigações familiares e sociais de um líder da igreja (BÍBLIA, 1º Timóteo, 2º Timóteo e Tito, 2011).

O texto da Confissão de Fé Assembleiana, explica que o pastor é alguém que tem dedicação e compromisso com o trabalho eclesial, sendo este serviço uma ordenança divina, ou seja, uma missão de Deus para os que desempenham o chamado pastoral. Todas estas responsabilidades exigem do pastor e de sua família em muitos casos (ou em todos) um esforço e disposição hercúlea, tanto no trabalho junto à igreja, como na responsabilidade de representar a igreja como líder na cidade ou região que desempenha sua vida pastoral (SILVA, et al, 2017).

Embora o trabalho pastoral tenha em seu dia-a-dia uma presença constante com pessoas, seja em atendimento individual ou em grupo e públicos que envolvem dezenas, centenas e até milhares de pessoas em reuniões, celebrações e cultos. A vida no ministério é solitária. Não pela ausência de pessoas, mas de amigos, de companheiros de ministério que escutem o pastor, que compreendam suas necessidades, seus desapontamentos e limitações. Estes diálogos são impedidos de ocorrerem por haver uma falta de confiança de pastores em companheiros de ministério e membros da igreja.

Este temor dos pastores de tratarem em um diálogo aberto sobre suas necessidades e aflições, é decorrente de uma cultura que definiu o pastor como ser perfeito, sem falhas, onde suas necessidades são mínimas, ou até não existem. É a imagem de um pastor como ser que parece mais com um espírito do que humano. Esta figura do ministro pentecostal como alguém que não tira o terno e a gravata, não existe, esta percepção está presente apenas no imaginário da membresia que ainda enxerga o pastor e suas famílias como pessoas que não podem cometer erros e que não enfrentam sofrimentos e dificuldades. Esta construção do perfil perfeito do pastor é resultado de uma projeção imaginativa dos membros, que querem enxergar no pastor o que eles e elas desejavam para suas vidas, porém ela é fruto imaginativo e utópico, não sendo real na vida de nenhum ser humano sobre a terra.

O pastor, esposa, filhas, filhos e demais familiares, enfrentam frustrações, tentações, dificuldades, sofrimento e angústia, pois o sofrimento é parte da vida e elemento presente em todo histórico social-humano, devendo ser percebido como experiência que também agrega ao indivíduo e lhe indica conceitos de sentido para a existência (FRANKL, 2019a).

Este entendimento de limitação deve ser presente no pastor e em seus familiares e se estender a toda a igreja. Porém, indicamos neste trabalho, que esta prática deve ser contundente e fazer parte do discurso do pastor. Reconhecendo sua fragilidade e necessidades, e trazendo um ensino que colabora para se desfazer essa cultura de super pastor, e implantar uma percepção do pastor como homem que precisa de ajuda, apoio, oração, amigos e irmãos, não apenas no culto, nas festas, ou conquitas, mas nos momentos de falhas, fraquezas, tristezas e dores.

3. A síndrome de burnout: definições, apontamentos e análises.

Neste capítulo, buscamos discorrer uma apresentação das perspectivas teóricas sobre a síndrome de *burnout*, apresentando conceitos teóricos, resultados de pesquisa, dados bibliográficos de pesquisadores que tratam do tema do *burnout* tanto na perspectiva de trabalho, como nas questões de ministros religiosos. Analisamos os dados coletados por meio das pesquisas de campo através das entrevistas com os pastores pesquisados. Além de tratar dos dados registrados, ainda apresentamos perspectivas, ideias e práticas para o cuidado e prevenção de pastores das Assembleias de Deus, frente aos desafios do burnout nas relações da vida do pastor, as atividades da igreja, questões familiares e suas necessidades pessoais e existenciais.

Realizamos uma introdução teórica sobre os temas do stress, resiliência e a perspectiva da Logoterapia como proposta de apoio aos pastores no enfrentamento da síndrome de burnout e promoção de saúde mental. Compreendemos que este capítulo é um texto que serve como preparação do terreno para novas pesquisas sobre a temática Psicologia do Trabalho e os ministros assembleianos. Assunto este que propomos continuar a investigar e realizar estudos e produzir materiais teóricos e buscar desenvolver resultados de métodos de intervenção futuramente. E neste texto dissertativo, iniciamos nossas pesquisas bibliográficas e análises a partir de lentes teóricas e leituras iniciais sobre o assunto pesquisado.

3.1 A Síndrome de *Burnout*, definições e fatores causais

A síndrome de *burnout*, é uma palavra de origem inglesa e quer dizer: aquilo que parou de funcionar por total falta de energia. Também conhecida como Síndrome do Esgotamento Profissional, segundo os conceitos da CID 10, que é o manual internacional com registros de patologias e doenças, que tem como significado na sua sigla em português, Classificação Internacional de Doenças, ou, de Transtornos Mentais e de Comportamento (CID 10, 2011).

O *Burnout* está conceituado no código Z73, sendo a síndrome de *burnout*, relacionada a stress e depressão (CID 10, 2011).

Apontando sobre essa relação entre a síndrome do esgotamento e o stress, Vasconcellos (2017, p. 286), explica que:

Se antes as pesquisas apontavam tão somente para os efeitos deletérios do stress sobre a saúde física (doenças cardiovasculares, diabetes, hipertensão), com o surgimento da síndrome de *burnout*, descobrimos o dano que eles geram na dimensão emocional da vida do ser humano: depressão, pânico, despersonalização, exaustão emocional, distanciamento social.

Compreender a necessidade de estudar a síndrome de *burnout*, é adentrar no trabalho de compreensão de processos psíquicos dos indivíduos, que está relacionada às suas vivências sociais e atreladas às questões de suas atividades e obrigações familiares, profissionais, interpessoais e de suas próprias necessidades existenciais.

De acordo com literaturas utilizadas, a palavra *burnout*,

Teve origem com os atletas anglo-saxões que utilizam este termo para significar “estar queimado”. Na literatura científica de tipo psicológico, foi introduzido pelo doutor Herbet Freudenberger, em 1974, para referir-se à situação que experimentam aqueles profissionais que trabalham em algum tipo de instituição ou atividade particular cujo objetivo é servir às pessoas (MÉZERVILLE, 2018, p. 42).

Ao explicar esta síndrome, Pereira (2017, p. 28), diz que:

Pela palavra “Burnout” designa-se a síndrome que extrai as forças afetivas do sujeito, produzindo o enfraquecimento pessoal e de realização no trabalho. Em sua origem, a palavra inglesa *Burnout* é o resultado da junção de *burn* (queima) e *out* (exterior), caracteriza-se como um sofrimento psíquico acumulativo, fruto de desgaste orgânico, principalmente nas relações afetivas interpessoais no trabalho, provocado pela exaustão de comportamento “hétero” ou autoagressivos. Usa-se também *worn-out* para designar coisas gastas ou pessoas exauridas ou cansadas.

Consideramos ainda, a definição apresentada por Vasconcellos (2017), que explica que o *burnout* foi concebido na década de 1970, como síndrome do esgotamento e exaustão emocional. O *burnout* representa a cronificação de uma situação altamente stressante para a qual o aparelho psicológico não conseguiu um *coping* eficaz. Tratando-se de uma expressão de sofrimento, geralmente associada ao trabalho, com consequências biopsicossociais negativas para o indivíduo, acarretando adoecimento, distúrbios de ordem relacional,

prejuízo à qualidade de vida e ao serviço prestado pelo profissional (VASCONCELLOS, 2017).

Segundo Pereira (2017), a síndrome de *burnout* se desenvolveu lenta e silenciosamente por um longo período. Sendo mais uma patologia silenciosa que afeta o ser humano em sua totalidade trazendo consequências físicas e psicológicas. Os pesquisadores Herbert Freudenberger, e sua colega Gail North, dividiram o processo em 12 estágios, que podem se suceder, alternar-se ou ocorrer ao mesmo tempo (PEREIRA, 2017). Estes estágios do desenvolvimento da síndrome de *burnout* são:

- 1) necessidade de se afirmar profissionalmente; 2) intensificação de esforços no afã de alcançar reconhecimento; 3) descaso com às próprias necessidades; 4) recalque de conflitos com a profissão e instituição; 5) reinterpretação de valores, estabelecendo primazia aos relacionados com o trabalho; 6) negação de que esteja tendo problemas; 7) reclusão social, passando a viver apenas o trabalho; 8) mudanças evidentes de comportamento no âmbito institucional e privado; 9) despersonalização ou rompimento do contato consigo mesmo e com os outros; 10) vazio interior, que passa a ser compensado com medicamentos, drogas, álcool; 11) depressão, indiferença, desesperança; 12) esgotamento profissional ou colapso físico e psíquico (VASCONCELLOS, 2017, p. 291).

Outros teóricos e pesquisadores desse tema apresentaram suas contribuições com outras propostas de análises dos sintomas da síndrome de burnout, como Edelwich e Brodsky, que na década de 1980, desenvolveram outra teoria para explicar a síndrome de burnout. Segundo Gil-Monte (2006 *apud* Pereira, 2017), são apontadas quatro fases na síndrome de sofrimento psíquico no trabalho:

1. Entusiasmo: É a fase de excesso de entusiasmo dos indivíduos, onde ocorre uma grande ilusão amorosa e expectativas irreais sobre o trabalho;
2. Estancamento: caracteriza-se pela mudança de foco de outros interesses: amigos, família, viagens para conhecer lugares, para dedicar-se ao trabalho;
3. Frustração: nessa fase ocorrem dúvidas e perguntas recorrentes sobre se vale tanta dedicação ao trabalho que está executando, se existe o sentido em colaborar demais quando estes não auxiliam em nada. Os obstáculos crescem demasiadamente e decrescem as forças e energias vitais para transpô-los. Podendo nessa fase aparecer problemas emocionais, fisiológicos e comportamentais;
4. Apatia: é um mecanismo de defesa frente à angústia de frustração. Neste período os trabalhadores fazem o mínimo de suas tarefas, evitam inovações, mudanças ou novidades. Desejam a estabilidade como sinônimo de estagnação e morte.

Na entrevista com o pastor 1, informou sobre o cansaço que sofria em ter que relacionar o trabalho secular (termo usado para se referir ao serviço profissional desempenhado na empresa que trabalhava, de onde provia seu sustento), com as atividades na congregação eu pastoreava, o mesmo descreve que:

Chegava correndo em casa, me arrumava e já ia para a congregação. Não tinha tempo de jantar antes do culto, e quando ia jantar depois do culto era ruim para mim também. Tudo isso esgota o pastor, esse stress me trouxe manchas, cansaço e cheguei a ter vergonha de representar o pastor setorial pelas manchas que tive no rosto devido ao stress, fiquei doente (PASTOR 1, entrevista pessoal, 28. jun. 2020).

Os relatos do pastor sobre a demanda de trabalho no seu serviço e na igreja, revelam como todas as atividades que precisava desempenhar para ter êxito na congregação e ainda está mantendo o sustento da sua família ao dedicar-se ao seu trabalho no período da manhã e tarde, foram fatores causais para o adoecimento do referido pastor. Neste instante, o pastor de fato chegou ao esgotamento, sofreu da queima de suas forças e de sua energia. O Pastor 1 (entrevista pessoal, 10. dez. 2019), diz que: “Todo o trabalho realizado era com dedicação e amor a congregação, fazia com o desejo de ver a obra crescer”. Essa dedicação intensa, era iniciada com os anseios altruístas e caridosos, onde todo o esforço canalizado naquela congregação, seja nos trabalhos de visita aos membros, nos cultos, nas reformas do local de reunião da comunidade religiosa e nas demais atividades, são marcados por virtudes e sentimentos de coletividade e de cuidado com o próximo, mesmos os trabalhos de caridade e de cuidado com o próximo estão sujeitos ao esgotamento físico, mental e emocional.

Considerando sobre as definições da síndrome de burnout, Almada (2019), comenta o histórico analítico e que é explicado por um exemplo concreto da queima de um palito fósforo, da teoria da síndrome do esgotamento:

Freudenberger estava convencido de que as pessoas idealistas, ingênuas, otimistas, em suma, “boas”, se entregavam a seu trabalho excedendo as próprias possibilidades pela necessidade inconsciente de terem uma imagem positiva de si mesmas. Essas pessoas poderiam ser comparadas a fósforos que primeiro, quando riscados, se acendem vivamente em seguida, sustentam uma chama fraca por pouco tempo e, finalmente, se apagam. Sabemos muito bem quão inútil é um fósforo queimado (ALMADA, 2019, p. 26-27).

Este esgotamento enfrentado por todos os profissionais que se dedicam sem limites e cuidados aos seus afazeres profissionais, representam um perigo para o trabalhador em todas suas instâncias físicas, mentais, psicológicas e espirituais. Todo seu ser é comprometido, os

trabalhos consomem suas forças, e sua energia vital é queimada não apenas pelo trabalho, mas por sua ausência de cuidado com sua saúde e de priorizar seu bem-estar e dos que fazem parte de suas relações interpessoais, como a família, parentes e amigos. No caso dos pastores da Assembleia de Deus, a síndrome do esgotamento tem avançado em meio a esta classe de trabalhadores, por não haver um cuidado de instrução e orientação sobre como deve ser o regime e rotina de trabalho deste líder religioso e ainda por terem grande demanda relacionada as questões emocionais e psicológicas, os ministros religiosos se submetem a difíceis atividades diárias, que exigem de seu emocional e de esforço contínuo com pouco apoio da liderança e de compreensão dos liderados sobre a necessidade de descanso e cuidado com o pastor.

3.1.1 Causas da síndrome de *burnout*

Os fatores causais para o adoecimento devido a síndrome de *burnout* estão normalmente ligados ao trabalho e responsabilidades das atividades desempenhadas por todos os sujeitos que compõe a sociedade. E, havendo um comprometimento de realizar estes serviços, todos as pessoas envolvidas realizam movimentos para alcançarem esses objetivos e terem êxito em seus projetos, e com isso, os sujeitos se submetem a processos que exigem extrema dedicação, horas de produção que o impedem de descanso, ausência de alimentação adequada e com um período curto para as refeições, envolvendo ainda, poucos cuidados com a saúde física e psicológica. Conforme aponta Mérzeville (2018, p. 41),

Toda atividade pressupõe alcançar êxitos e objetivos, muitas vezes exigentes e difíceis de serem atingidas, esperados do trabalhador ao longo do tempo. Da mesma forma, os efeitos da frustração acumulada em muitos trabalhos podem produzir consequências devastadoras nas diferentes dimensões do ser humano. Isso pode levar a cair numa situação conhecida como síndrome de desgaste ou *burnout*, ou também chamada síndrome de queimar-se pelo trabalho, desgaste ocupacional, esgotamento profissional, síndrome do cansaço emocional e outros.

Nas entrevistas realizadas, fora registrado que os pastores assembleianos traziam em suas respostas em unanimidade que: as demandas da igreja, os trabalhos secular, às responsabilidades familiares e a vida pessoal do pastor, eram importantes nas questões da saúde mental e psicológica dos pastores da Assembleia de Deus. Em algumas das entrevistas ficou mais notório nas falas dos pastores, de como às demandas da igreja colaboram para o adoecimento psíquico quando esses pastores não têm um apoio e uma estrutura para realizarem seu trabalho com dedicação integral à igreja, pudemos constatar isso com os dados coletados na entrevista com os pastores de tempo parcial.

O Pastor 1 (entrevista pessoal, 28. jun. 2020), que tem um trabalho secular e pastoreou congregações por mais de 10 anos, e no período da entrevista fazia cerca de alguns meses que estava se tratando em casa por conta do adoecimento devido o excesso de trabalho, consequência das atividades secular, trabalho na congregação e suas responsabilidades familiares. Ao ser indagado se os trabalhos da igreja influenciam no adoecimento dos pastores, respondeu:

Sim, os trabalhos da igreja influenciam no adoecimento psíquico dos pastores. Pois devido os trabalhos do setor, as questões que temos que resolver na congregação, como dificuldades nos departamentos, sejam de jovens, senhoras, obreiros. Como situações que geram conversas, brigas, ciúmes e invejas. Tudo isso são questões que o pastor tem que resolver. Seja a igreja grande ou pequena, os trabalhos existem". (PASTOR 1, entrevista pessoal, 28. jun. 2020).

O pastor 3, comentando sobre as demandas enfrentadas pelo pastor nos trabalhos da congregação, comenta que:

Em uma congregação não tem um calendário de trabalho, todos os dias é algo novo. Se faz um calendário para os eventos, mas não para os trabalhos para o pastor realizar, sempre tem serviço, aconselhar, visitar, ajudar um necessitado, um casal, um jovem. O povo assembleiano aprendeu a levar tudo para o pastor. É muito trabalho e assim, tudo na igreja é somatizado, O trabalho do pastorado é muito complexo" (PASTOR 3, entrevista pessoal, 09. mai. 2020).

Todos estes dados coletados e registrados, revelam como as atividades do ministério são ampliadoras e acrescentam uma carga extremamente pesada para o pastor no exercício do pastorado e influenciam na sua vida pastoral, familiar e pessoal. As demandas que surgem no trabalho do pastor, são situações variáveis, amplas em muitos casos, por envolverem mais de uma pessoa, às vezes casais e famílias inteiras e questões que o pastor atua em que toda a comunidade onde está situada a congregação tem conhecimento do respectivo caso, e a preocupação para que tudo se resolva bem, para que não ocorra nenhum mal-estar, levam o pastor além de buscar meios de resolver os problemas, ainda ter que lidar com toda ansiedade, anseios, medos e problemas trazidos pelos membros para que o mesmo ajude na busca de uma solução.

O adoecimento dos ministros religiosos, é um fator correlacionado com as demandas do trabalho e ainda pela ausência da preparação dos pastores para as questões que serão enfrentadas no desempenho do ministério pastoral, onde o mesmo tem uma visão do pastorado quando exerce uma função de obreiro, líder de departamento ou membro. Porém,

ao assumir o pastorado de uma congregação, sente temor e preocupações pelas situações trazidas ao mesmo, sentidas por sua família e os problemas que têm que resolver. Como bem aponta um entrevistado: "Sobre ser pastor, tinha uma visão diferente, após assumir a primeira igreja senti algo amedrontador" (PASTOR 3, entrevista pessoal, 09. mai. 2020).

Conforme Dejours (2018, p. 139),

O medo aumenta com a ignorância. Quanto mais a relação homem/trabalho está calcada na ignorância mais o trabalhador tem medo. São mais duramente atingidos os que são novos no trabalho, totalmente desarmados face um mistério e a um risco mais indefinido".

Às preocupações a respeito do pastorado descrita por esse entrevistado e por outros, apontam como a necessidade de orientações antes do exercício na liderança de uma igreja, é fundamental para a promoção da saúde psicológica dos pastores e na contribuição de um pastorado que pode contribuir melhor com a membresia e a instituição religiosa.

Ao ser perguntado ao entrevistado como ele percebeu que não estava bem e se houve algum evento que o levou a buscar ajuda médica ou profissional, o Pastor 1 (entrevista pessoal, 10. dez. 2019), conta que:

Certo dia eu estava indo ao trabalho dirigindo o meu carro, e já sentia muitas dores de cabeça, mal-estar no corpo, ficava irritado e sentia muito cansaço, sentindo algo ruim dentro de mim. Eu só lembro que parei o carro na marginal e fiquei a ali, e esqueci o que iria fazer, não sabia para onde ia, não lembrava o nome de ninguém, nem da minha esposa. Até que uma pessoa foi até a janela, perguntou se eu estava bem. Eu lembro de dizer que não, em seguida este rapaz, junto com outras pessoas empurrou o carro para um posto de gasolina, pois eu fiquei parado dentro do carro, suando e com dor de cabeça. No posto ele pediu meu celular e ligou para minha esposa, no início ela nem acreditou. Pois eu perguntei quem era, depois eu perguntei se havia alguma maneira de eu ir para casa, e ela disse que havia o nome casa salvo no GPS, eu fui seguindo o GPS para o endereço de casa e ao chegar a minha família já me levou no médico.

O adoecimento dos pastores se agrava pelas altas demandas de trabalho, responsabilidade nas atividades do pastoreio, trabalho secular, assistência a família, ausência de experiência nas obrigações do pastorado, conflitos pessoais e a falta de apoio na assistência a saúde psicológica e emocional. Ao enfrentarem todas às dificuldades que circundam sua existência, o pastor revela como é uma figura frágil neste processo. Assim como o Pastor 1, outros pastores entrevistados demonstraram que o momento que buscaram ajuda foi quando não tiveram mais condições de exercer o pastorado, chegaram ao limite, apresentando sintomas que ficaram evidentes a urgência de um apoio médico e psicológico. As percepções

dos resultados encontrados confirmam às perspectivas da necessidade de serem desenvolvidos trabalhos de prevenção para um cuidado eficaz no tratamento e apoio de pastores que sofrem da síndrome de *burnout*.

3.2. O stress como precursor do *burnout*

Os seres humanos sempre estiveram submetidos a situações de stress em todas as épocas e períodos, o stress sempre permeou a sociedade. Todas às gerações tiveram o desafio de enfrentar um meio ambiente complexo e estressante, sendo extremamente difícil, escapar dos efeitos psicológicos e fisiológicos das dificuldades do viver do cotidiano (MÉZERVILLE, 2018).

O termo stress pode ser entendido como o estado que uma pessoa sofre frente à muitas exigências as quais deve responder num período limitado, quando a pessoa se dá conta e não dispõe de tempo suficiente para cumprir suas tarefas, começara a experimentar sensações físicas, pensamentos e emoções desagradáveis, quadro ao qual chamamos “estar estressado” (MÉZERVILLE, 2018).

Segundo Morris (1992), as principais fontes de stress são a pressão, a frustração e o conflito (*apud* MÉZERVILLE, 2018). Essas circunstâncias de pressão, frustração e conflitos fazem parte dos sentimentos de um pastor assembleiano, quando ele se sobrecarrega de serviços e atividades no trabalho pastoral; por não conseguir atender a agenda e os inúmeros pedidos dos membros que lidera ou da liderança que exige sua participação nas atividades do ministério e resultados no setor ou congregação que lidera, o mesmo sente-se pressionado.

Surgindo frustração por não conseguir exercer o pastorado perante as exigências da igreja e da liderança, e por não conseguir tempo para cuidar de si mesmo, como descanso, tempo com a família e para si próprio. Gerando então conflitos, a partir de pensamentos e emoções relacionados ao grau de satisfação com o trabalho, ausência de ajuda e compreensão dos líderes, liderados e da família, e uma busca por solucionar todos esses problemas por meio de mais trabalho. Não percebendo suas necessidades de cuidado com sua saúde psicológica e fisiológica.

Os efeitos psicológicos do stress são:

O estresse afeta o cérebro em nível fisiológico e condutor, produzindo sintomas psicológicos tais como irritabilidade, fadiga intelectual, dificuldade de concentração, vazios de memória, queda do rendimento intelectual, bloqueios mentais, propensão a sofrer acidentes, confusão e tendências aditivas. A permanência desses efeitos pode levar a transtornos psíquicos ainda mais graves, como depressão, os transtornos do sono, esquizofrenia, ansiedade, angústias, fobias e transtornos de alimentação (MÉZERVILLE, 2018, p. 31).

Nas questões relacionadas ao stress no trabalho, que tem relação com a síndrome de *burnout*, observamos que devido às atuais condições da vida profissional e da cultura do trabalho na perspectiva neoliberal, onde às exigências e demandas são altíssimas para todos os profissionais, os sintomas e os efeitos do stress e da síndrome de *burnout* tem aumentado exponencialmente em pessoas das mais variadas áreas do mercado de trabalho. Incluindo neste espectro, os ministros religiosos, conforme Bomfim e Filippe (2020), profissionais das áreas executivas e administrativas, têm sofrido por este esgotamento físico e mental, resultado da precarização do trabalho na contemporaneidade. Sendo um tema que tem sido discutido por vários profissionais, e preocupado empresários e corporações tanto na questão empregatícia, como nos resultados de suas empresas.

Explicando sobre o termo Stress, Serra (2011, p. 12), diz que: “O termo stress provém do verbo latino *stringo*, *stringere*, *strinxi*, *strictum* que tem como significado apertar, comprimir, restringir”. O stress no ministério pastoral é resultado das tarefas que oprimem o pastor e este não consegue recorrer a um apoio para respirar e ter apoio nas soluções de seus próprios problemas. Embora o pastor possa contar com a ajuda de alguns membros da igreja para resolver alguns dos conflitos, dificuldades e a realização de projetos. Existem situações trazidas ao pastor que o mesmo terá que resolver sozinho, ampliando suas tarefas e responsabilidades, sendo um peso emocional-psicológico que produz forte pressão para o pastor e o mesmo terá como resposta uma tensão. Trazendo um exemplo mais simples de um dos pontos do conceito de Tensão, Serra (2011), discorre na seguinte perspectiva:

Em relação ao conceito de stress há uma influência importante trazida dos princípios da engenharia exposto por Robert Hooke no século XVII. Ao levantar uma questão prática – de como as estruturas construídas pelo homem, tais como as pontes, devem ser projetadas para resistir a cargas pesadas e aos efeitos de ocorrências naturais (ventos, tremores de terra e outras forças da natureza) – referiu que a análise do problema deve ter em conta três fatores essenciais. Um deles a carga, que diz respeito a força externas, tais como o peso. Outro, o stress (a pressão) que a carga desencadeia na estrutura da ponte em que está aplicada. Um último, a strain (tensão) que constitui a resposta da estrutura, ou seja, a deformação que é produzida pela ação conjunta da carga e do stress (SERRA, 2011, p. 12-13).

Porém, Serra (2011), ainda explica que tratar sobre o stress, é ampliar às análises e percepções sobre este fenômeno, pois não se pode tratar este tema apenas em uma perspectiva linear. Pois o ser humano é um ser pensante, que se envolve em processos de avaliação. Embora desenvolva um estado de tensão quando sente uma carga excessiva, o processo não acaba aí, não fica estático. Existe uma interação de duplo sentido que se

estabelece entre o indivíduo/meio ambiente e o meio ambiente/indivíduo que vai determinando as consequências e a evolução da resposta. Devendo ser considerado que as circunstâncias que envolvem o stress podem ser de natureza física, psicológica e social.

Na pesquisa com pastores, é preciso considerar que o stress é o resultado das demasiadas atividades desempenhadas pelo pastor que exercem uma pressão em sua integralidade. Sendo necessário ampliar a compreensão a partir deste histórico de vida do ministro religioso além da fronteira ministério pastoral. Considerando os fatores externos e internos que são de importância para este sujeito pastor, e como estas interferem em suas ações e percepções sobre a vida pessoal, familiar, religiosa e social. Levando em consideração os fatores causais do stress do pastor pelas pressões exercidas contra sua vida e suas influências na conduta e práticas no seu cotidiano e obrigações pastorais e seculares, como o trabalho e cidadão na sociedade em que vive.

3.3. O esgotamento dos pastores assembleianos: um panorama da origem, efeitos e consequências

Um dos apontamentos sobre a origem da síndrome do esgotamento desenvolvido por pastores da Assembleia de Deus em São Paulo, consideramos a carga horária tripla realizada pelos pastores como um dos fatores causais de sintomas da síndrome de *burnout*. Como diz o Pastor 5 (entrevista pessoal, 01. jun. 2020), "O pastor tem jornada tripla, igreja, trabalho secular e cuidado familiar. E por estar muito atarefado não consegue fazer um trabalho sem deixar a desejar". O entrevistado aponta como a alta demanda de atividades em sua vida, limita a capacidade de conseguir o êxito ideal nos trabalhos realizados e tais preocupações provocam preocupações que alimentam a busca exaustiva em realizar ações na igreja que ajudem a fazer o trabalho crescer.

A necessidade de se auto afirmar no ministério como processo potencializador da síndrome de *burnout*, pode ser observado em registros das entrevistas realizadas. Onde os pastores entrevistados (todos os 6 pastores), dizem que no início do trabalho na congregação você busca mostrar resultado, fazer o melhor, arrumar o que precisa ser feito, visitar as pessoas que estão ausentes da congregação, pregar bem, estudar, orar, jejuar, atender aos membros, procurar ajudar no que for possível, pois busca alcançar resultados tanto para que a congregação cresça, quanto para que a direção geral do ministério reconheça seu trabalho.

Constatamos que na busca por divulgação do seu trabalho e no interesse de mostrar resultados para a membresia, direção do ministério e o meio social de pastores, obreiros e membros que o cercam na denominação. Isto ainda somado aos seus interesses, aspirações

e perspectivas pessoais e às influências familiares, os pastores dedicam-se demasiadamente em uma busca desenfreada e sem limites nos resultados que possam colaborar para ele exercer posições e cargos ainda mais elevados. Constituindo uma díade, que é: exigências da instituição e aspirações do próprio pastor na carreira eclesiástica. Esta dedicação intensa colabora no adoecimento psíquico de ministros com a síndrome de burnout.

Como aponta Mézerville (2018), no exercício do sacerdócio, existe uma autoexigência, pressão excessiva, perfeccionismo ou a crença de que as pessoas valem pelo que fazem, e não pelo que são. Sendo necessário superar estes estigmas de utilitarismo e autorrealização pós-moderna, não vivendo se auto-pressionando, com condutas de auto exigência, pressão e perfeccionismo (MÉZERVILLE, 2018).

Considera-se ainda que estas exigências do ministério e da igreja (membrosia), que também querem resultado do pastor. O qual este consiga cumprir as tarefas da instituição tanto no aumento de renda, número de pessoas na congregação, informações detalhadas, com explicações sobre o relatório financeiro ou questões administrativas. Não existindo um apoio ou assistência para saber como o pastor está, como estão seus filhos e/ou filhas, esposa e a própria congregação. No caso, se a igreja precisa de algo, não existindo um interesse nem de saber como aquela filial se encontra (uma queixa que a sede do setor ou ministério não se preocupa em saber como está a filial e o pastor dela). A maneira que são realizadas todas estas cobranças fazem com estas questões burocráticas tornem-se nocivas, e colaborem no adoecimento dos pastores dirigentes de congregações.

Quando os pastores sofrem com seus problemas eles não são procurados para receber ajuda. O ministério não está se preocupando com os pastores. O ministério está preocupado com dinheiro. Quando fui procurado foi para ser cobrado. Falar que a renda caiu, que você fez uma reforma e está gastando muito. Fui procurado apenas para questões financeiras. Nunca fui procurado para ser escutado, perguntar saber como estava minha família e minha vida pessoal (PASTOR 5, entrevista pessoal, 01. jul. 2020).

As consequências das altas demandas de atividades vivenciadas por estes ministros, são pastores que apresentam sintomas da síndrome de *burnout* e com isso não conseguem desenvolver seus trabalhos na congregação e suas vidas na esfera familiar, social e do trabalho secular, passam a sofrer terríveis dificuldades. Onde o pastor e sua família sentem na pele os resultados da exaustão física, mental e psicológica sofrida pelo pastor no exercício do pastorado, as quais causam desgastes em todas às instâncias da vida do ministro pentecostal que desempenha o pastorado.

3.4. Do fogo do "espírito" para queimados pelo fogo do esgotamento

Se um dos significados do *burnout* é estar queimado pelo “fogo do esgotamento” (Mézerville, 2018). Os pastores da Assembleia de Deus são usuários desta expressão ao tratarem sobre suas mensagens e credos com ênfase ao batismo no Espírito Santo (ser batizado com fogo), em uma referência ao registro do livro de Atos dos Apóstolos, onde se usa a expressão: “línguas repartidas, como que de fogo” (BIBLÍIA, At. 2.2). Sendo uma expressão usada pelos Assembleianos ao se referirem o batismo no Espírito Santo, que trata sobre a descida do Espírito Santo, sendo parte do credo assembleiano (SILVA *et al*, 2017). Alguns pastores entrevistados e em reuniões assistidas pelo pesquisador, era comum ouvir expressões e mensagens onde eles dizem: “É preciso que o pastor seja cheio do fogo do espírito”²⁰. A relação da palavra fogo e o movimento pentecostal, é presente no discurso dos pregadores desde os primórdios do movimento de santidade que influenciou o despertar missionário e o chamado avivamento pentecostal do século XX, surgido nos Estados Unidos e que se espalhou por várias do mundo (HYATT, 2018).

Porém, esta mensagem de fogo pode servir como uso de um trocadilho em nossa pesquisa, ao chegarmos no século XXI, e encontrarmos pastores *queimados* pelo stress, e pelo esgotamento por conta do trabalho do pastor e ausência de cuidados com a saúde mental dos ministros pentecostais e de outras vertentes religiosas em geral. Podemos apontar que se a crença doutrinária dos pastores assembleianos cita o fogo como um elemento natural para explicar um registro do livro canônico de Atos, e confirmado no credo doutrinário. Encontramos a relação da palavra inglesa *burn* (queima), para se referir aos pastores que estão queimados pelo fogo do trabalho pastoral. E, estas situações que produzem o esgotamento são acompanhadas de sintomas que dificultam ou impedem a realização do trabalho eclesialístico.

Em uma das entrevistas realizadas, o Pastor 3 (entrevista pessoal, 09. mai. 2020), comenta que: “O meu corpo sentiu, eu engordei, tive problemas de pele. Tive início de trombose, estava fazendo Uber por estar desempregado, e não cuidava da minha saúde, os problemas de pele era por conta do stress”. Outros dados coletados sobre os sintomas da síndrome do esgotamento, foi a entrevista com o pastor 1 (entrevista pessoal, 10. dez. 2019), que disse: “Sentia dores de cabeça, fiquei com manchas na cabeça, não dormia bem, ficava irritado com qualquer coisa e tive problemas de esquecimento”.

Alguns dos sintomas da síndrome de *burnout*, registrados nas entrevistas foram: esquecimento, sudorese, cansaço extremo, dores de cabeça aguda, manchas na pele, aumento

20 Informação oral registrada em maio de 2020. Cf. (SILVA, Org., 2017).

ou perda de peso excessivo, dificuldades de aprendizagem, alteração brusca de humor, problemas de relacionamento, dificuldade de concentração, ansiedade exacerbada, esquecimento, tremores, sono durante o dia e/ou insônia. E o cansaço registrado pelos pastores nas entrevistas do Pastor 1 e 3, tornaram-se crises psíquicas que tiveram interferência em sua saúde mental e fisiológica. Como bem aponta Seligmann-Silva (2011, p. 525): "O quadro clínico da síndrome do esgotamento profissional apresenta como manifestação central uma exaustão que eclode de modo aparentemente brusco, sob forma de uma crise".

A exaustão sofrida pelos pastores entrevistados, o fizeram perder por um momento a condição ideal ou necessária para o desempenho do ministério. Destes entrevistados, dois foram buscar ajuda médica: o Pastor 1 teve que se ausentar da direção da igreja por um período; o Pastor 3 teve dias de descanso e diminuiu o ritmo de trabalho, dedicando um tempo para sua saúde e seus familiares. As consequências da *queima* por conta do trabalho exaustivo, é fator que adoce o trabalhador fisicamente, mentalmente e emocionalmente. Trazendo consequências que necessitarão de cuidados e apoio na esfera clínica, social e espiritual. Havendo uma necessidade de ampliar todo o cuidado do pastor, a partir de lentes da saúde que contemplem todos os aspectos do ministro religioso. Valorizando sua fala e compreendo que sua percepção tem da vida em si, do enfrentamento da síndrome do esgotamento e de seus anseios frente ao ministério, vida pessoal, familiar e social.

3.5. A importância do cuidado da saúde mental dos ministros pentecostais

Os pastores da Assembleia de Deus em São Paulo e em todo o Brasil, fazem parte de um grupo conservador no meio religioso brasileiro, onde os costumes são colocados como uma exigência divina, com práticas que se tornam mandamentos e obrigatoriedades nesta classe. Quando se trata de práticas voltadas para a saúde mental, observa-se ainda uma resistência por parte de pastores mais velhos e que carecem de maior informação sobre psicologia, psiquiatria ou áreas afins. Um exemplo, é a fala de um pastor entrevistado, que ao ser perguntado sobre qual sua opinião sobre o adoecimento mental de pastores, o mesmo responde: "Irmão, esse negócio de depressão, tristeza ou estar doente da cabeça, é falta de oração, a pessoa não está bem com Deus, é o que eu penso" (PASTOR 4, entrevista pessoal, 30. jun. 2020).

A fala do respectivo entrevistado, reflete bem a percepção que muitos pastores ainda possuem sobre a necessidade de ensiná-los a respeito da importância com o cuidado da saúde mental. Esta compreensão limitada sobre a necessidade de cuidado com os pastores no

tocante a saúde psicológica, decorre de uma ausência de saber sobre o conceito de saúde, onde os mesmos recorrem a ajuda médica quanto a necessidades fisiológicas, porém, possuem estas falas de negacionismo no que se refere a apoio psicológico e psiquiátrico. Esta compreensão da necessidade de valorizar a importância no cuidado mental, se inicia a partir da percepção sobre o trabalho e seus desdobramentos na vida dos sujeitos. Como bem aponta Seligmann- Silva (2011, p. 35):

Há, porém, uma outra instância social que, na atualidade, passou a ser examinada com maior atenção quanto a seu papel no processo saúde-transtorno mental. Essa instância é o trabalho, que, em diferentes circunstâncias, preside à constituição de formas de desgaste mental e mal-estar, cujo estudo sistematizado configura, por sua complexidade, um território especial de pesquisas. O trabalho, conforme a situação, tanto poderá fortalecer a saúde mental quanto a vulnerabilizá-la e mesmo gerar distúrbios que se expressarão coletivamente e no plano individual.

Vários fatores aumentam as exigências no trabalho desenvolvido pelos ministros pentecostais e que podem influenciar no esgotamento, sendo mais urgente ainda a necessidade do apoio e assistência terapêutica. A orientação de um profissional da saúde, além de contribuir na promoção de prevenção, cuidado e tratamento clínico-terapêutico, fornece instruções que terão grande valia para o pastor na organização do seu tempo de trabalho, métodos de relaxamento, assistência familiar e apoio psicossocial. Os pastores da Assembleia de Deus em São Paulo entrevistados, apresentaram dificuldades em situações de cuidado familiar, organização de modo de trabalho da assistência fornecida aos que buscam ajuda e um melhor cronograma para a organização e separação das atividades da igreja e de sua vida pessoal, familiar e social.

Ao perguntarmos para os pastores de tempo parcial sobre como eles organizavam seu tempo nas demandas de suas responsabilidades na congregação e no trabalho secular²¹, e se havia um tempo para descansar, as respostas de alguns entrevistados foram às seguintes:

“Todos os pastores deveriam ter dedicação exclusiva aos membros, e haver uma reciclagem para o apoio pastoral. Um apoio para a vida secular do pastor o faria ter uma dedicação maior e melhor para a igreja” (PASTOR 1, entrevista pessoal, 28. jun. 2020).

Pastor 3 (entrevista pessoal, 09. mai. 2020) testemunha que: “No dia que eu me sentei para brincar com minha filha, a menina chorou. Depois de 2 anos e meio, é que fui brincar

21 Usa-se este termo para falar de seus trabalhos profissionais. Também se referindo a serviço material por explicarem suas funções na igreja como trabalho espiritual.

com ela, isso ocorreu, após um curso que é chamado: ‘Pais para toda vida’. Aí percebi que cuidava de todas as crianças da congregação, mas não cuidava da minha filha”.

Um pastor que enfrentou um divórcio, após toda a situação que ocorreu com o mesmo, este um dia conversando com o Pastor 3, disse ao mesmo: “Minha esposa, me falou: eu não sou casada com um marido, mas com um pastor” (entrevista pessoal, 09. mai. 2020).

Esta crise da ausência da organização do tempo de assistência familiar, cuidado com si próprio e interação social como um sujeito na sociedade, se despidendo da função de pastor por um momento e sabendo que mesmo como ministro religioso, o sujeito pastor deve e merece um momento de repouso, descanso, descontração e espaço de intimidade familiar. São situações que afetam os pastores, e produzem maior desgaste no trabalho do pastor em si, como um dos principais fatores do desgaste mental, emocional e físico dos pastores.

O exercício sacerdotal se tornou cada vez mais difícil e complicado. As exigências crescentes da demanda social incrementaram o esforço, a tensão e a sobrecarga diária que o sacerdote deve enfrentar. A relação com os fiéis, o contato com os que sofrem ou morrem, a responsabilidade pela saúde espiritual de terceiros, uma jornada de trabalhos e horários que se estendem muito mais que a de qualquer outro cidadão, o enfrentamento de situações muitas vezes insolúveis, a situação de solidão em que muitos deles vivem, além de situações organizacionais inadequadas, disfuncionais e até não equitativas formam um panorama frequente nessa coletividade (MÉZEVILLE, 2018, p. 77).

O cuidado com a saúde mental dos pastores é uma ação necessária para que este tenha condições de fornecer o apoio ideal e necessitado pela igreja, e assim realizar com alegria a vocação do ministério. Segundo o Pastor 1 (entrevista pessoal, 28. jun. 2020), disse que um pastor do seu setor, que exerce a função de pedreiro, certa vez chegou na congregação que dirigia, e era um dia de culto de ensino, e disse o seguinte: “Irmãos, hoje o que eu tenho para oferecer a igreja é: areia, cimento e tijolo”. O pastor falou isso, pois passou o dia trabalhando e não teve tempo para estudar a Bíblia e poder fornecer a Igreja um ensino mais substancial naquela noite, e, se o pastor já estava cansado por conta do trabalho, a situação de falar isso no púlpito, é um ato de pedido de compreensão pelo cansaço sentido por seu corpo, mente e psicológico.

A assistência que os pastores pentecostais precisam no apoio psicológico e a importância do trabalho terapêutico com esta classe, visa ampliar a percepção sobre o que é o cuidado psicológico em todas suas instâncias e suas nuances, como apoio na orientação sobre uma organização de vida, nos aspectos de tempo, atividades de trabalho secular e

serviço pastoral, assistência a família e o cuidado com si próprio. A valorização e incentivo do trabalho terapêutico, fornece ao pastor cuidado, saúde e bem-estar para si e para o meio familiar, social, comunidade religiosa e sua construção de perspectivas pessoais e coletivas.

Considerações Finais

Valorizar o trabalho pastoral e a necessidade de repouso é uma ação que deve partir dos próprios ministros religiosos, uma prática que necessita ser institucionalizada pela liderança clerical e torna-se uma exigência dos pastores da Assembleia de Deus. Pois além de cuidarem de si mesmo, terão melhor capacidade de cuidar melhor dos fiéis de suas comunidades. Os líderes religiosos devem amar-se e cuidar-se como aquilo que são, ministros do Senhor com uma missão essencial na Igreja.

Pensar na importância do cuidado de pastores, é saber que estas pessoas vocacionadas, sendo cuidadas, cuidarão melhor de um rebanho que encontra na liderança dos líderes eclesiais, uma oportunidade de apoio e ajuda para mudança de sua história de vida. E assim, o cuidado com as lideranças religiosas, é um trabalho de alcance e colaboração social extraordinário. É a construção e fortalecimento de uma rede de apoio, saúde-religião, que gera mudança e colabora na transformação pessoal e social de toda uma comunidade. Os pastores, obreiros e todos que desempenham o trabalho ministerial, exercem grandiosa função, por isto é fundamental o cuidado com a saúde mental, psicológica emocional.

Referências:

- ARAÚJO, Isael (Org.). **Dicionário do Movimento Pentecostal**. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.
- BERG, Daniel. **Enviado por Deus: memórias de Daniel Berg**. Rio de Janeiro: CPAD, 2017.
- BÍBLIA SAGRADA**. Traduzida em Português por João Ferreira de Almeida. Revista e atualizada no Brasil. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011.
- CID-10 – **Classificação dos Transtornos Mentais e de Comportamento da CID-10: Descrições Clínicas e Diretrizes Diagnósticas** – Organização Mundial da Saúde, trad. Dorgival Caetano, Porto Alegre: Artmed, 2011.
- CHAMPLIN, Russel Norman. **Enciclopédia de Bíblia Teologia e Filosofia**. São Paulo: Hagnos, 2012. (v.5)
- COHEN, Eliézer. **História da Assembleia de Deus no Estado de São Paulo**. Diagram: São Paulo, 1991.
- CONDE, Emílio. **História das Assembleias de Deus no Brasil**. Rio de Janeiro: CPAD, 2017.
- DEJOURS, Christophe. **A loucura do trabalho: estudo de psicopatologia do trabalho**. Tradução de Ana Isabel Paraguay e Lúcia Leal Ferreira. São Paulo: Cortez, 2015.
- FAJARDO, Maxwell. **Onde a Luta se Travar: uma história das Assembleias de Deus no Brasil**. Curitiba: Editora Prisma, 2017.

- FRANKL, Viktor E. **Em busca de sentido**. Traduzido por Walter O. Schlupp e Carlos C. Aveline. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2019a.
- GUIMARÃES, Joaquim Giovanni Mol. Apresentação: Cuidando de si e dos outros. In: PEREIRA, William Cesar Castilho. **Sofrimento psíquico dos presbíteros: dor institucional**. Petrópolis, RJ: Vozes; Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2017.
- LAURENTI, Ruy. **Pesquisas na Área de Classificação de Doenças**. Saúde e Sociedade 3 (2): 112-126, 1994. Disponível em: <<https://www.scielosp.org/pdf/sausoc/1994.v3n2/112-126/pt>> Acesso em 21. jun. 2019.
- MÉZERVILLE, Helena López. **O desgaste na Vida Sacerdotal: prevenir e superar a síndrome de burnout**. São Paulo: Paulus, 2018.
- PEREIRA, William Cesar Castilho. **Sofrimento psíquico dos presbíteros: dor institucional**. Petrópolis, RJ: Vozes; Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2017.
- PESSOA, Jimmy Barbosa Pessoa. **Anjos Cansados: o sofrimento de pastores com sintomas da síndrome de burnout em pastores da Assembleia de Deus ministério do Belém em São Paulo** Dissertação de Mestrado. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2020.
- PESSOA, Jimmy Barbosa. **Anjos Cansado: a síndrome de burnout em pastores das Assembleias de Deus**. Joinville, SC: Editora Santorini, 2021.
- SELIGMANN-SILVA, Edith. **Trabalho e desgaste mental: o direito de ser dono de sim mesmo**. São Paulo: Cortez, 2011.
- SERRA, Adriano Vaz. **O Stress na vida de todos os dias**. Coimbra: Dinalivros, 2011.
- SILVA, Esequias Soares da (Org.) *et al.* **Declaração de Fé das Assembleias de Deus**. Rio de Janeiro: CPAD; CGADB, 2017.
- VASCONCELLOS, Esdras Guerreiro. *Stress, coping, burnout*, resiliência: troncos da mesma raiz. In: JUNIOR, Nelson da Silva; ZANGARI, Wellington (Org.). **A Psicologia Social e a questão do hífen**. São Paulo: Blucher, 2017.
- VINGREN, Ivar. **Diário do Pioneiro**. Rio de Janeiro: CPAD, 2017.

**CONCEPÇÕES SOBRE O SOFRIMENTO PSÍQUICO NO
CONTEXTO RELIGIOSO NEOPENTECOSTAL: UMA ANÁLISE
DOCUMENTAL DA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS**

Conceptions of psychic suffering in the neopentecostal religious context: a documentary analysis of the Igreja Universal do Reino de Deus

Marciele dos Santos Pereira* (autor correspondente)*

Larissa Pinho Vasconcelos**

Thaís Diniz Santos Moreira***

Resumo: Levando em consideração a ligação entre universo religioso neopentecostal e suas ações e posicionamentos frente a questões de cunho psíquico, a seguinte pesquisa buscou compreender quais as concepções do sofrimento psíquico, para os membros dessa denominação religiosa, suas considerações acerca da psicologia como uma alternativa de tratamento para tais sofrimentos, e quais as influências do discurso religioso sobre a saúde mental desses indivíduos. Tendo como lócus de pesquisa a IURD - Igreja Universal do Reino de Deus, devido sua notoriedade em número de fiéis dentro do seguimento neopentecostal brasileiro. Este trabalho acadêmico foi construído através de pesquisa documental, com abordagem qualitativa, de tipo exploratório e caráter descritivo, utilizando como base para análise de discurso os recursos áudio visuais (vídeos) de domínio público, produzidos pela própria Igreja Universal do Reino de Deus, publicados na plataforma de vídeos *YouTube*. As concepções da comunidade sobre o sofrimento psíquico são espiritualizadas, que por vezes culpabiliza os "demônios" pela origem do sofrimento mental, como consequência da falta de fé ou do afastamento do Divino. Os líderes não incentivam a busca pelo serviço de saúde mental, e associam tais serviços a resultados ineficazes, portanto veem a Igreja Universal como a principal fonte de resolução de seus sofrimentos.

Palavras-chave: psicologia, religião, sofrimento psíquico, neopentecostalismo.

Abstract: Taking into account the neopentecostal universe's connection with their actions and stance on the psychic questions, this search exposes how the psychology view explains this group of religious mental suffering conception, how the religious discourse affects their mental health and also provides treatments. We select the UCKG - Universal Church of the Kingdom of God as our locus of research due to the quite an amount of their churchgoer in Brazil's neopentecostal scenario. Our study made a documental survey, based on a quantitative approach, explanatory kind, and descriptive content, analyzing the discourse from public domain videos in the church's platform on *YouTube*. This community conceptualizes mental suffering as a spiritual problem, as a consequence of the followers' lack of faith, walking away from God, having its origin the demons' actions. Church leaders don't recommend psychological treatment, judging the results as inefficient, making the goers invoke them like the suffering main source solution.

Keywords: psychology, religion, psychological distress, neo-pentecostalism.

* Graduada em Psicologia, Faculdade Anísio Teixeira, Bahia, Brasil.

** Graduada em Psicologia, Faculdade Anísio Teixeira, Bahia, Brasil.

*** Graduada em Psicologia, Mestre em Saúde Pública, Universidade Estadual de Feira de Santana – UEFS, Bahia, Brasil.

Olá meu nome é Marciele Pereira e estarei apresentando para vocês o trabalho que tem por tema “Concepções sobre o sofrimento Psíquico no contexto religioso neopentecostal, essa é uma análise documental da Igreja Universal do Reino de Deus. Primeiramente eu gostaria de dizer que é uma honra para mim participar dessa conferência, e poder compartilhar com vocês os resultados dessa pesquisa, que inclusive foi meu trabalho para a conclusão da graduação em Psicologia. Essa pesquisa não foi realizada somente por mim, mas também por minha colega Larissa Pinho Vasconcelos e orientada pela professora mestre Thais Diniz Santos Moreira.

Eu separei essa apresentação em alguns pontos começando primeiro com uma breve introdução sobre o tema seguido pelos objetivos dessa pesquisa, a metodologia utilizada, os resultados e discussões onde separei os três principais resultados relacionados inclusive aos objetivos da pesquisa e por último as considerações finais e as referências. Para iniciarmos é preciso primeiramente destacar sobre a importância da fé e da espiritualidade para o campo da Psicologia. Muitos estudos vêm comprovando a importância dessa dimensão, principalmente para auxiliar os sujeitos e seus processos psíquicos com estratégias adaptativas de autoconfiança, de enfrentamento e construção de significado mediante ao sofrimento. Como afirma também Inoue e Vecina, 2017, Melo e outros autores 2015. Não é à toa que estamos em uma conferência falando sobre esse tema. A dimensão da espiritualidade tem ganhado tanto destaque que desde 1999, a própria Organização Mundial da Saúde começou a integrar o conceito de espiritualidade ao conceito de saúde Universal, sendo este agora o mais completo bem-estar físico, mental e espiritual. No cenário brasileiro a religiosidade era muito presente, tanto que o próprio Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística no seu último censo de 2010, destaca que apenas 8% da população brasileira não se considera religiosa e dentre esses que se consideram religiosos, os 92%, a religião protestante tem ganhado grande destaque, principalmente pelo seu crescimento muito grande nos últimos anos. Entre os protestantes 60% são considerados dos segmentos Pentecostais e neopentecostais, por isso a Igreja Universal foi escolhida como objeto de pesquisa, porque ela é a igreja neopentecostal que possui o maior número de adeptos no cenário brasileiro.

Não somente por isso, mas também por conta da doutrina que prega, e que tem sido alvo de muitas outras pesquisas no cenário brasileiro, por que a doutrina que eles pregam entende que a espiritualidade é a principal via de tratamento para doenças de qualquer ordem, como afirma também Lopes e Dantas em 2017. Por isso esta pesquisa se torna relevante para a área da Psicologia, para que nós possamos compreender melhor enquanto profissionais

essa realidade e para poder estarmos preparados para atender as demandas chegarão desses grupos, não somente no ambiente clínico, mas também em outras áreas de atuação da Psicologia.

Os objetivos dessa pesquisa são: Compreender as concepções sobre o sofrimento psíquico no contexto da comunidade neopentecostal da Igreja Universal. Analisar como a Igreja Universal lida com as questões relacionadas ao sofrimento psicológico e como ela percebe a atuação da psicologia. E por último, verificar as possíveis influências do discurso religioso da Igreja Universal sobre o sofrimento psíquico na saúde mental desses indivíduos.

A metodologia utilizada foi de pesquisa documental com abordagem qualitativa, e foram utilizados recursos audiovisuais, vídeos, que foram coletados diretamente da plataforma do *YouTube*, no canal oficial da Igreja Universal. Inclusive, esse era um dos critérios de inclusão para a análise, onde foi realizada uma triagem de todos os vídeos que foram postados no canal da igreja, esses vídeos precisavam ser diretamente do canal oficial, e o assunto deveria ser saúde mental. Foram selecionados entre esses, 35 vídeos para a análise, para passar por um processo mais criterioso realizado em quatro passos que consistia em primeiro, assistir aos vídeos coletados, selecionar os pontos relevantes desses discursos, descrever com transcrições literais os pontos críticos dos discursos ou qualquer outra observação que pudesse ser feita relacionada aos vídeos e por último analisar esses dados comparando com o referencial teórico que já havia sido separado anteriormente.

O primeiro resultado está diretamente ligado ao objetivo número um, que é compreender como a IURD entende acerca do sofrimento psicológico. Todos os resultados que trarei aqui hoje foram encontrados em todos os vídeos que foram analisados, os 35 vídeos traziam exatamente esse mesmo resultado. Primeiro: de que o sofrimento psicológico se origina de influências espirituais. A IURD tem a concepção de que o sofrimento psíquico tem influências espirituais e eles destacam essas influências como: ações de espíritos malignos, consequência do afastamento de Deus, possessões demoníacas e até mesmo a falta de fé inteligente dos próprios membros da comunidade. Esse discurso pode ser entendido e compreendido principalmente porque a doutrina que a IURD prega é uma doutrina baseada na Teologia da Prosperidade. Prosperidade essa que é entendida não somente como física ou financeira, mas também emocional, de saúde, e essa prosperidade é diretamente ligada ao resultado da benção divina, logo a ausência da saúde e da cura por exemplo, está ligada à falta da benção ou à ausência de fé dos sujeitos, como afirma também Dantas, 2013.

É importante destacar as diferenças dos discursos dos membros e dos líderes da igreja. Talvez por passarem por esses momentos de sofrimento psíquico mais graves, que os membros demonstram ter uma clareza muito maior a respeito dos fatores que lhes causaram esses sofrimentos, e eles mesmos falam sobre problemas de infância, conflitos familiares, doenças físicas, a vida profissional, que fizeram com que eles viessem a ter problemas como depressão ou ansiedade. Como por exemplo o vídeo intitulado “O Espírito levou a minha angustia”, uma das jovens relata que o problema que a levou a ter depressão e pensamentos suicidas foi o fato dela ter passado por um relacionamento amoroso muito conturbado com um antigo namorado, e também de problemas familiares com sua mãe. Agora essa compreensão espiritualizada que é mesclada de fatores externos e fatores espirituais, parece permanecer nos discursos dos profissionais de psicologia que foram assistidos em alguns dos vídeos e que são membros dessa comunidade. Eles entendem que o sofrimento ele se origina não somente de fatores externos e psíquicos, mas também de fatores espirituais.

Já os discursos dos líderes da igreja, predomina o entendimento de que o sofrimento se origina principalmente de questões espirituais, portanto não há incentivo algum para a busca de ajuda profissional de saúde mental ou de qualquer outra ordem, vendo essa perspectiva, inclusive, como ineficaz. Furquim e Silva 2013, eles ressaltam que os líderes das igrejas são pessoas muito influentes dentro da comunidade, elas são as pessoas mais requisitadas para auxiliar os indivíduos, os fiéis, em diversos momentos, inclusive de sofrimento psíquico. Por isso a compreensão desses líderes acerca da origem do sofrimento psíquico pode influenciar diretamente, não somente na compreensão desses sujeitos a respeito da origem do sofrimento, mas também na busca por tratamento.

O segundo resultado está ligado a como a Igreja Universal lida com o sofrimento desses fiéis que chegam até eles. O primeiro ponto está presente no discurso deles sobre a falha dos serviços de saúde mental. Muitos dos membros relatam que buscaram por serviços terapêuticos, não somente de psicologia, mas outras terapias alternativas e destacam também uma preferência muito grande pela psiquiatria, de que ‘tinha que ser um psiquiatra, precisava ser um médico, com um médico ele poderia ter melhores resultados’, mas ainda assim não encontraram os resultados que precisavam ou que buscavam para aliviar o sofrimento. A IURD então é vista como ‘O lugar’, intitulado em diversos vídeos que ela é o lugar para encontrar a resposta para esse sofrimento. De acordo com Lopes e Dantas, 2017, a igreja pode funcionar como uma espécie de pronto-socorro, com a verdadeira mensagem para a cura dos problemas emocionais, psiquiátricos, financeiros, conjugais, entre outros. Por isso,

os serviços de saúde mental não são recomendados em nenhum momento nos discursos, tanto dos membros como dos líderes da igreja.

A IURD é vista como o lugar onde se alcança a cura para os problemas de origem psíquica. Por isso, eles organizam reuniões a fim de 'expulsar os demônios que causa a depressão', como eles mesmos dizem, e disponibilizam sites como o 'pastoronline.com' para atendimento de pessoas em sofrimento psíquico, e realizam propagandas em seus meios de comunicação, não somente on-line, mas também televisivos, convidando as pessoas para participarem desses momentos. Eu trouxe aqui dois exemplos que podem ser vistos como o discurso do próprio sujeito, 'Depressão tem cura – pastoronline.com', onde o sujeito relata que ele começou a ouvir o altar, começou a ouvir o que os pastores diziam e por isso ele obteve o resultado que precisava para a cura da depressão. E o último vídeo que relata a psicóloga mudou de vida na Universal quando só tinha duas opções, o Hospício ou a Igreja Universal.

O último resultado fala sobre o discurso religioso da Igreja Universal e a influência que ele pode causar nesses sujeitos. Essa influência pode ser vista tanto como positiva como também prejudicial. Primeiramente porque a religião, como já vimos anteriormente, ela pode sim contribuir positivamente ao sujeito que está em sofrimento psíquico de forma positiva, como afirma Inoue e Vecina em 2017. O exercício da espiritualidade possibilita uma melhora na qualidade de vida, promove sentimentos de adaptação, de aceitação, promove autonomia ao sujeito, além da manutenção de uma rede de apoio e de suporte para lidar com esse sofrimento, como também afirma Thiengo e outros autores em 2019. A IURD é vista nos discursos dos membros da igreja, como o lugar para mudar de vida através das palavras dos pastores, dos rituais sagrados e do exercício de fé e foi assim que eles conseguiram construir significado para o seu sofrimento, extinguir os sintomas de ansiedade e depressão e também para uma mudança de vida, pois agora eles têm novos hábitos como por exemplo o abandono de vícios como álcool e drogas. Mas também é importante destacar o enfretamento prejudicial quanto ao sofrimento. Primeiramente a negação do sofrimento, e a culpa por estar em sofrimento, porque se o sofrimento é derivado de uma ausência divina ou de uma falta de fé então ele deve ser evitado a todo tempo, se eu sofro, logo, a culpa é minha porque não tenho a fé suficiente para evitar esse sofrimento ou porque eu estou afastado de deus por algum motivo. Por isso também podemos ver o abandono dos serviços de saúde mental e a recusa do tratamento. Se a igreja é vista como o único local para encontrar a resposta para o sofrimento psíquico, os serviços de saúde mental são abandonados e muitos dos sujeitos relatam que recusaram os tratamentos porque eles precisavam de um tratamento

que era depositado somente nos elementos de sua fé. Como afirma Murakami e Campos 2012, os sujeitos acabam depositando suas esperanças apenas nos seus elementos de fé e rejeitam por vezes o tratamento, a prática da psicoterapia e até mesmo o uso da medicação. Eu trouxe aqui também o exemplo de um dos vídeos que relata e tem por título 'A depressão quase me fez tirar a própria vida', onde o sujeito relata que deixou os tratamentos com os 'médicos da terra' e agora ele está em 'tratamento com deus' para resolver as suas ideações suicidas e o processo depressivo. Esse é apenas um dos exemplos de todos os vídeos que foram assistidos, mas que os discursos sempre se repetiam, sempre com os mesmos conceitos e com o mesmo entendimento.

Por últimos podemos perceber que os objetivos dessa pesquisa foram alcançados. Podemos entender quais são os conceitos que a Igreja Universal tem a respeito do sofrimento psíquico, como ela lida com esse sofrimento e também quais são as influências que elas podem trazer para os sujeitos que frequentam essa comunidade. É importante destacar que no Brasil há uma diversidade muito grande de igrejas neopentecostais e essas doutrinas também são muito diversas, por isso não podemos generalizar os resultados dessa pesquisa, eles são aplicados diretamente à Igreja Universal. O que mostra também a necessidade de ampliação dessa pesquisa para outros contextos religiosos e neopentecostais, para que possamos ter uma maior compreensão dessas dimensões para outras religiões e outras comunidades. Finalizo então com as referências que foram utilizadas para essa pesquisa, tanto as referências bibliográficas como também as referências de todos os vídeos que foram analisados. Agradeço a atenção de todos.

A PERCEPÇÃO DE GESTORES ACERCA DA ESPIRITUALIDADE COMO CAMINHO PARA A SUSTENTABILIDADE NAS ORGANIZAÇÕES

Managers' perception about spirituality as a way to sustainability in organizations

Valéria Garlet*

Lúcia Rejane da Rosa Gama Madruga**

Resumo: A sustentabilidade é um conjunto de valores que se transformam em ações que visem à preservação e a manutenção da vida no Planeta. Essa preservação da vida está relacionada com a espiritualidade, sendo que o propósito da vida das pessoas deve estar alinhado com a preservação da(s) vida(s). Unindo estes dois temas, o objetivo desta pesquisa é compreender, na percepção de gestores, os conceitos de espiritualidade e sustentabilidade e de que forma esses temas se encontram no contexto das organizações. Também, foi proposto um *framework* com implicações para a gestão organizacional com vistas a impulsionar a espiritualidade e a sustentabilidade nas organizações. Trata-se de uma pesquisa qualitativa executada por meio de entrevistas em grupo com 35 gestores de diferentes organizações (universidade pública e privada, ONG, polícia civil e militar, empresa privada, instituição privada pública de ensino). Das 19 categorias da espiritualidade, 5 foram consideradas achados da pesquisa: empatia, decisão, liderança, força e resiliência/melhoria; das 14 categorias da sustentabilidade, 7 foram destacadas: conceito, sustentabilidade humana/relacionamentos, sustentabilidade cultural, políticas, sistema, cuidado, bem; a relação entre os dois temas deu-se por meio de 8 categorias: pessoas e relacionamentos, equilíbrio, bem, organização, acreditar, individual e coletivo, valores e cuidado. O *framework* apresenta ideias a serem desenvolvidas na organização de forma a alinhar espiritualidade e sustentabilidade, como: capacitação dos funcionários, promoção de espaços de diálogo e de confiança, alocação adequada de funcionários, atenção voltada para o bem estar das pessoas, aprendizado com as situações positivas e negativas, entre outros. A contribuição deste trabalho para a área organizacional está relacionada com a atuação de gestores que percebem a importância da espiritualidade nas organizações e a ligação dos preceitos da espiritualidade em prol da construção de um mundo melhor.

113

Palavras-chave: Organizações. Sustentabilidade. Espiritualidade.

Abstract: Sustainability can be defined as a set of values (respect, harmony, justice, care for nature, cooperation, and others) that are transformed into actions aimed at preserving and maintaining life as a whole on the Planet. This preservation of life - sustainability mission - is directly related to spirituality - the search for the purpose of life - that is, the purpose of people's lives must be aligned with the preservation of life(s), based on responsibility for yourself and for others. Joining these two concepts and seeking to expand the concept of sustainability, the objective of this research is to understand, from the perception of managers, the concepts of spirituality and sustainability and what forms these themes are found in the context of organizations. In addition, a framework with implications for organizational management was proposed with a view to boosting spirituality and

sustainability in organizations. For that, this work consists of a qualitative research that was realized through group interviews with 35 managers from different organizations (public university, private university, NGO, civil police, military brigade, private company, private educational institution, public educational institution). Eight theoretical propositions were elaborated and confirmed during the discussion of the results. In addition, of the nineteen spirituality categories, five were considered research findings: empathy, decision, leadership, strength and resilience/improvement; of the fourteen sustainability categories, seven were highlighted: concept, human sustainability/relationships, cultural sustainability, policies, system, care, good; the relationship between the two themes took place through eight categories: people and relationships, balance, good, organization, believing, individual and collective, values and care. The framework with implications for organizational management presents some ideas to be developed in the organization in order to align spirituality and sustainability, such as: employee training, promoting spaces for dialogue and trust between the organization/manager and employees, seeking to go in addition to what is stated, adequate allocation of employees, attention to the well-being of people (employee and manager), learning from positive and negative situations, and others. The expected contribution of this work to the organizational area is related to the performance of managers who realize the importance of spirituality within organizations and the connection of spirituality precepts in favor of sustainability and the construction of a better world.

Keywords: Organizations. Sustainability. Spirituality

* Doutora em Administração - Universidade Federal de Santa Maria.

** Doutora em Agronegócios - Universidade Federal de Santa Maria

Introdução

A espiritualidade é uma metadimensão que aborda a experiência de viver uma vida, a um determinado tempo, em um determinado lugar; é capaz de auxiliar a reorientar o rumo

da trajetória pessoal, promovendo transformações ao lidar com dificuldades e desafios da finitude do ser humano (NEPOMUCENO, 2015). A espiritualidade não é considerada um fim em si mesma, mas um caminho para a transformação das pessoas e do mundo (KING, 2009); incorpora, portanto, um profundo potencial transformador. Entre os atributos da espiritualidade estão o propósito e significado na vida e uma busca por relacionamentos e situações que dão sentido de valor e razão de viver (HOWDEN, 1992); tem significados diferentes para pessoas diferentes, ou seja, a definição de espiritualidade é determinada por cada pessoa, de forma única. Por isso, é difícil de entender a espiritualidade por meio da observação de atitudes e ações ou por perguntas (KOENIG et al., 2004).

A espiritualidade é uma virtude que protege e impulsiona a vida, que garante o crescimento e a evolução humanos, e o movimento de sempre estar a frente e ir além (BOFF, 1993). O autor revela que a espiritualidade é uma virtude, ou seja, é uma qualidade – positiva – porém, por se tratar de uma característica, não é inerente a todos os seres humanos. Além disso, conforme o autor, é um valor que concebe a vida como bem maior, não só a vida humana, mas todas as formas de vida, e essa proteção à vida como um todo também é um princípio da sustentabilidade.

A sustentabilidade humana pode ser entendida por meio do quadrante vital formado pelos capitais: humano (educação, conhecimento, informação), espiritual (valor, compaixão, sentido e significado), social (solidariedade, interação, cooperação) e emocional (equilíbrio, empatia, autocontrole e afetividade) e se caracteriza por viver com justiça, dignidade, sobriedade e pensamento no bem-estar para si e para as gerações posteriores, e respeitando as relações entre ser humano e seu meio. O capital humano deve ser desenvolvido nas organizações e nas pessoas, e é composto pelos conhecimentos e habilidades que um indivíduo ou cultura dispõe, e o termo espiritual é relacionado aos princípios, valores e propósitos.

Para que o ser humano trabalhe na solução dos problemas vigentes, ou que irão afetar as gerações futuras, é preciso um conjunto de habilidades emocionais, sociais e espirituais que são representadas pelo quadrante vital da sustentabilidade humana (OLIVEIRA, 2008). O desenvolvimento sustentável enquanto desenvolvimento humano está baseado em valores, visões e regras sociais que efetuem mudanças de perspectiva: para o coletivo, para a interdependência e integração, para a igualdade de oportunidades, para a liberdade, para o desenvolvimento que beneficie a todos (GLADWIN, KENNELLY; KRAUSE, 1995).

Kreml (2014) estabelece que políticas e estruturas de sustentabilidade são incompletas sem considerar a espiritualidade. A autora propõe a Matriz de Conectividade,

desenvolvida a partir de entrevistas e workshops com 31 profissionais (gerentes de organizações comunitárias, governo e empresas) da área de sustentabilidade na Austrália Ocidental e mais 78 participantes das oficinas da pesquisa (funcionários, estudantes, voluntários e membros da comunidade). A matriz explicita a experiência dos participantes em relação à espiritualidade e a natureza na vida e no trabalho. Essa matriz não comporta a sustentabilidade sem o pilar da espiritualidade. Então, a autora explicita a matriz composta por quatro fatores: cultura comunitária, sistemas corporativos, natureza, espiritualidade.

No que se refere às organizações ou à sociedade em geral, é necessário que os cidadãos desenvolvam um comportamento ético e moral que reflita uma nova postura e novas atitudes diante da complexidade dos problemas sociais e das suas consequências (MADRUGA, 2009). Essa complexidade está relacionada também com outro tema já citado anteriormente, porém sem essa denominação: a sustentabilidade – a saúde, a vida e continuidade do Planeta. A característica mais importante de uma sociedade sustentável é a valorização daquilo que é produzido e das pessoas responsáveis por esta produção (FARIA, 2014). Krempl (2014) reforça a ideia de que os sistemas corporativos podem se beneficiar da consciência da dimensão espiritual sobre mudança sustentável nas organizações; segundo a autora, o espírito consciente das pessoas é que dá vida aos sistemas corporativos.

Ainda no que se refere às organizações, *Work Life Balance* (WLB) é a medida de equilíbrio no tempo que a pessoa gasta trabalhando e no tempo que ela gasta curtindo sua família e fazendo as atividades de que gosta. WLB é uma importante área da gestão de recursos humanos que deve receber atenção de pesquisadores, gestores e entidades representativas dos trabalhadores. São indicados programas de treinamento como: gestão do estresse, flexibilidade no ambiente de trabalho, trabalho remoto/em casa, local para cuidar dos filhos dos funcionários, promoção da saúde e da segurança (MENDIS; WEERAKKODY, 2014). A WLB revela a necessidade de um equilíbrio entre a vida profissional e a vida fora do trabalho; mais do que isso, expõe a importância deste tópico ser abordado nas organizações. Panzini et al. (2017) destacam a espiritualidade como dimensão importante da qualidade de vida. Esta, no que lhe concerne, abrange o conceito de saúde e seus diversos âmbitos: físico, psicológico, ambiental, entre outros.

O objetivo deste trabalho é entender como a espiritualidade pode ser praticada em organizações de forma a contribuir com a construção de um mundo sustentável, que promova e preserve a vida no Planeta. Levando em conta que os indivíduos, os quais desenvolvem um trabalho nas mais diversas organizações, são munidos de uma espiritualidade que pode ser desenvolvida a nível organizacional como forma alcançar a

sustentabilidade na sociedade, o problema de pesquisa desta tese trata da seguinte questão: como os gestores de organizações diversas compreendem a espiritualidade, a sustentabilidade e a relação destes dois temas nas organizações, de maneira que a espiritualidade possa ser um caminho para a sustentabilidade no mundo?

Como objetivos específicos:

- apresentar a compreensão de gestores de organizações sobre o conceito de espiritualidade;
- evidenciar a percepção de gestores de organizações sobre o conceito de sustentabilidade;
- enfatizar a perspectiva de gestores de organizações sobre a relação entre os temas espiritualidade e sustentabilidade;
- propor um *framework* com implicações para a gestão organizacional tendo em vista a espiritualidade e a sustentabilidade.

Com este trabalho, espera-se atingir o âmbito de três contribuições: - Teórica: preencher a lacuna existente segundo as teorias e estudos analisados sobre os temas por meio de uma reflexão mais ampla sobre a espiritualidade enquanto caminho para se atingir a sustentabilidade no Planeta; - Empírica: a partir dos achados da pesquisa, conseguir propor às organizações um modelo baseado em ideias e possibilidades de desenvolver a espiritualidade no trabalho com a expectativa de auxiliar na construção de um mundo melhor, trazendo benefícios para a organização, para os trabalhadores que a compõem e para a sociedade; - Social: a partir da necessidade de se atingir os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável, espera-se que a espiritualidade seja, cada vez mais, uma tendência a ser ponderada nas organizações para a adoção de comportamentos e capacidades sustentáveis, ou seja, que as organizações possam mostrar à sociedade por que elas existem, qual é sua função social.

Método

Trata-se de uma pesquisa qualitativa, exploratória e descritiva que foi realizada por meio de dados obtidos em 10 entrevistas em grupo com 35 gestores de diferentes organizações empresas privadas, universidades públicas, universidades privadas, prefeituras municipais, Organizações Não-Governamentais (ONGs), polícia civil, brigada militar, entre

outros, a fim de identificar as percepções dos gestores sobre os temas espiritualidade e sustentabilidade nas organizações. As entrevistas em grupo foram desenvolvidas de forma *online*, pelo Google Meet, de 17 de julho de 2020 a 03 de setembro de 2020.

Foram efetuadas três perguntas abertas:

- o que vocês entendem por espiritualidade;
- o que vocês entendem por sustentabilidade;
- como, para vocês estes temas se encontram/unem/conectam e como eles aparecem

no contexto das organizações.

No que se refere à abordagem qualitativa dos dados, utilizou-se a técnica de análise temática proposta por Braun e Clarke (2006).

Resultados

Foram evidenciadas 19 categorias da espiritualidade: energia, propósito/sentido, conexão, empatia, liderança, valores, relacionamento entre as pessoas, cuidado, fé, relação com a religião, decisão, bem/bem-estar, transcendência/além do material, Deus/universo, força, resiliência/melhoria, acreditar/crenças, trabalho/organização, harmonia/equilíbrio. Destas, 5 foram consideradas achados da pesquisa: empatia, decisão, liderança, força e resiliência/melhoria. Além disso, foi possível identificar um conceito de espiritualidade com base nas falas dos entrevistados: um modo de viver com base em uma energia, vinculada ou não à religião, que entende a transcendência humana, que proporciona o bem estar, que ajuda a superar os desafios e dificuldades da vida, que acolhe o outro, conduz os trabalhos valorizando as pessoas e as olha em sua integralidade por meio de valores, crenças, fé, Deus, autoconhecimento, da conexão consigo e com algo maior e da constante busca pelo propósito e sentido para a vida.

O tópico da sustentabilidade alcançou 14 categorias: conceito, equilíbrio, sustentabilidade humana/relacionamentos, sustentabilidade cultural, políticas, continuidade/futuras gerações, recursos finitos, pilar econômico, pilar social, pilar ambiental, organização, sistema, cuidado, bem. Destas, 7 foram destacadas: conceito, sustentabilidade humana/relacionamentos, sustentabilidade cultural, políticas, sistema, cuidado, bem. Também foi possível definir um conceito de sustentabilidade de acordo com a fala dos entrevistados: um tema amplo para a reorientação dos estilos de vida das pessoas e das organizações, visando à utilização dos recursos – no presente – para atender às necessidades humanas, econômicas, sociais, ambientais, tecnológicas, culturais, materiais e imateriais sem prejudicar os outros e as futuras gerações, sempre relacionando ao que é economicamente

viável, socialmente justo, ecologicamente correto e culturalmente diverso, por meio de ações harmônicas e equilibradas que contribuam para a saúde e bem estar das pessoas, das organizações e do Planeta.

A relação entre os dois temas deu-se por meio de 8 categorias: pessoas e relacionamentos, equilíbrio, bem, organização, acreditar, individual e coletivo, valores e cuidado.

O *framework* construído a partir dos achados teóricos e empíricos da pesquisa está representado na figura 1.

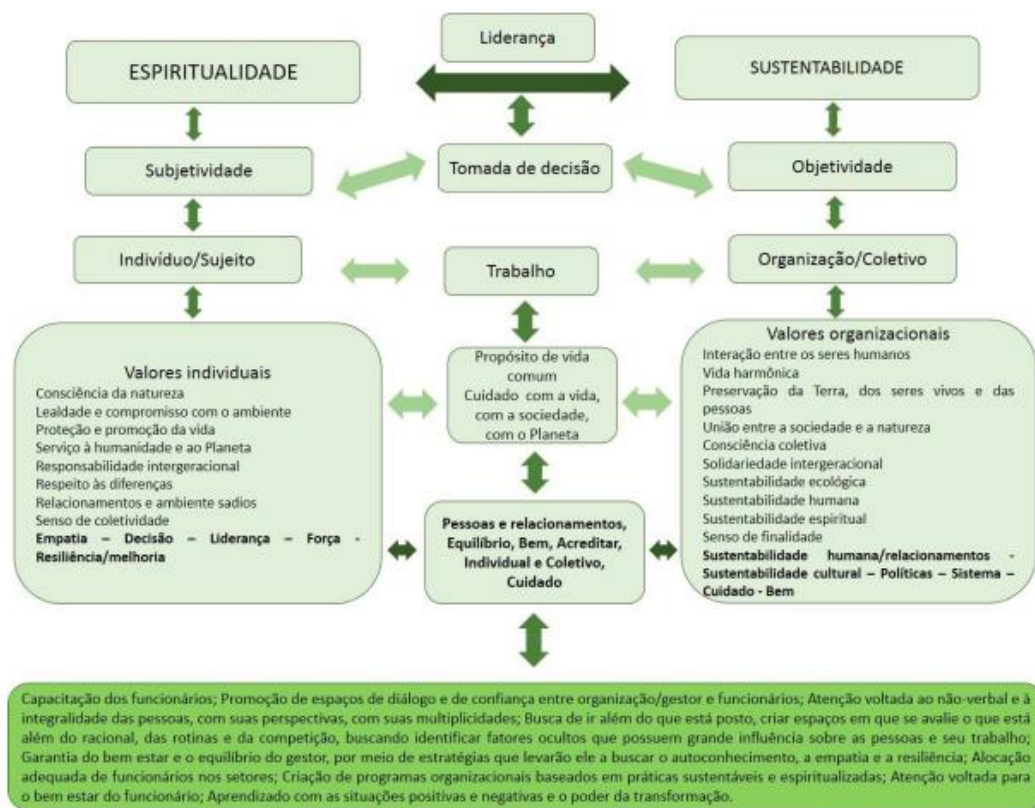


Figura 1 - Framework

O *framework* retrata que a espiritualidade está ligada à subjetividade do indivíduo e, portanto, aos valores individuais que remetem ao discurso da espiritualidade que se cruza ou que dialoga com a sustentabilidade. Ainda, nos valores individuais, constam as categorias da espiritualidade destacadas nesta pesquisa (empatia, decisão, liderança, força, resiliência/melhoria).

A sustentabilidade, por sua vez, é objetiva e remete à organização e ao coletivo por meio de valores organizacionais que são elementos do discurso da sustentabilidade que se encontram com a espiritualidade, além das categorias destacadas nesta pesquisa (sustentabilidade humana/relacionamentos, sustentabilidade cultura, políticas, sistema, cuidado, bem).

A sustentabilidade e a espiritualidade se ligam por meio da liderança que está diretamente relacionada com a tomada de decisões. O indivíduo se une à organização por meio do trabalho; e os valores individuais e coletivos se conectam por meio das categorias dos temas espiritualidade e sustentabilidade encontradas nesta pesquisa (pessoas e relacionamentos, equilíbrio, bem, acreditar, individual e coletivo, cuidado).

Além disso, o *framework* apresenta ideias a serem desenvolvidas na organização de forma a alinhar espiritualidade e sustentabilidade, como: capacitação dos funcionários, promoção de espaços de diálogo e de confiança, alocação adequada de funcionários, atenção voltada para o bem estar das pessoas, aprendizado com as situações positivas e negativas, entre outros.

Também foram verificadas e confirmadas oito proposições teóricas:

P1: os gestores compreendem a espiritualidade como uma concepção valorativa do indivíduo, do campo subjetivo.

P2: os gestores compreendem a sustentabilidade como uma concepção valorativa do coletivo, expressa pela organização, e do campo objetivo.

P3: há uma relação, na visão dos gestores, entre espiritualidade e sustentabilidade que se evidencia nos valores individuais e organizacionais.

P4: os valores individuais e organizacionais que asseguram a relação entre espiritualidade e sustentabilidade são aqueles que remetem à consciência com o Planeta.

P5: a espiritualidade vai contribuir com a sustentabilidade se e somente se os valores individuais estiverem alinhados com os valores coletivos.

P6: o discurso da sustentabilidade precisa ser transposto para uma concepção valorativa que encontre na espiritualidade do indivíduo o entendimento maior, de vida harmônica, de cuidado, de preservação, de propósito sustentável. A partir disso, a espiritualidade se insere na sustentabilidade e a faz transcender, se tornar uma perspectiva essencial para todos.

P7: o trabalho é o *locus* para alinhar a espiritualidade e os valores individuais com os valores coletivos da sustentabilidade.

P8: o papel do gestor e da organização é fazer com o que o trabalho se transforme em propósito de vida alinhado com a consciência de um mundo sustentável.

Considerações Finais

Os temas espiritualidade e sustentabilidade, nesta pesquisa, mostraram-se amplamente interligados e interdependentes. Além disso, vários fatores foram a eles associados como: *fake news*, uso de redes sociais, liderança, cultura, trabalho humanizado, publicidade (ou não) das ações de sustentabilidade e/ou espiritualidade da organização, confiança, empreendedorismo, Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (*Sustainable Development Goals*), família, entre outros. Muitos gestores não hesitaram em realizar comentários sobre suas vidas pessoais, relacionando, principalmente com a espiritualidade.

Em relação à sustentabilidade, foram feitos vários comentários sobre como a organização atua para garantir um futuro mais sustentável. O que mais surpreendeu nas entrevistas foi que a maioria dos gestores não percebem a espiritualidade como utópica ou distante, mas sim de forma muito palpável, aplicável e principalmente necessária para as organizações e para o futuro do Planeta.

Ainda, reforça-se o conceito por meio dos três pilares originários (ambiental, social e econômico) e, com isso, percebe-se que todos os demais elementos a serem discutidos sobre a sustentabilidade podem ser englobados dentro destes três pilares. Ainda assim, a sustentabilidade é considerada um tema muito amplo, complexo e abrangente, que permeia todas as esferas da vida (humana ou não humana), mas principalmente as pessoas e a forma como elas se relacionam: consigo, com os demais e com o Planeta.

Para estudos futuros, sugerem-se estudos nas organizações para identificar as práticas de sustentabilidade e espiritualidade apontadas pelos gestores, pelos funcionários e pela comunidade, analisando o que está sendo feito e o que pode ser feito. Também podem ser feitos estudos com gestores de grandes empresas/organizações no mundo para compreender as percepções sobre os temas. Além disso, podem ser feitas inserções em uma ou mais organizações que contemplem a espiritualidade e sustentabilidade.

Referências:

BOFF, L. **Ecologia, mundialização, espiritualidade**: a emergência de um novo paradigma. Editora Ática, São Paulo, 1993.

BRAUN, V.; CLARKE, V. Using thematic analysis in psychology. **Qualitative Research in Psychology**. V. 3, n. 2, p. 77-101, 2006.

- FARIA, J. H. Por uma teoria crítica da sustentabilidade. **Organizações e sustentabilidade**. V. 2, n. 1, p. 2-25, Londrina, 2014.
- GLADWIN, T. N.; KRAUSE, T. S.; KENNELLY, J. J. Beyond eco-efficiency: towards socially sustainable business. **Sustainable Development**, Vol. 3, 3543, 1995.
- HOWDEN, J.W. **Development and psychometric characteristics of the spirituality assessment scale**. Unpublished doctoral dissertation, Texas Woman's University, Denton, Texas, 1992.
- KING, U. **The search for spirituality: our global quest for meaning and fulfillment**. London: Canterbury, 2009.
- KOENIG, H. G. et al. Religion, Spirituality, and Health in Medically Ill Hospitalized Older Patients. **Religion, spirituality, and Health in the Medically Ill Elderly**. V. 52, N. 4, 2004.
- KREMPL, S. **Is Spirituality the Essence of Sustainability?** In.: Lunn, J. and Bizjak, S. (ed), *The Truth is Out There*, pp. 169-181. Western Australia: Black Swan Press, 2014.
- MADRUGA, L. R. R. G. **Comportamento coletivo e interações sociais no Comitê de Gerenciamento da Bacia Hidrográfica do Rio Santa Maria: aprendizagem social e emergência do empreendedorismo socioambiental**. Tese (Doutorado). Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre – RS, 2009. Disponível em <<http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/15711/000680813.pdf?sequence=1>> Acesso em: 11/02/2018.
- MENDIS, M. D. V. S.; WEERAKKODY, W. A. S. The Relationship between Work Life Balance and Employee Performance: With Reference to Telecommunication Industry of Sri Lanka. **Kelaniya Journal of Human Resource Management**. V. 9, nº 1, 2014.
- NEPOMUCENO, T. C. **Educação Ambiental e Espiritualidade Laica: horizontes de um diálogo iniciático**. (Doutorado). 348 f. Faculdade de Educação, USP, 2015.
- OLIVEIRA, E. M. **Sustentabilidade Humana e o Quadrante Vital - o desafio do século XXI**. In: II Seminário de Sustentabilidade, 2008, Curitiba: UNIFAE, 2008.
- PANZINI, R. G. et al. Quality-of-life and spirituality. **International Review of Psychiatry**. V. 29, nº. 3, p. 263–282, 2017.

Spirituality and Personality: Relations in higher educations students

Ana Carina Peixoto*

Carla Bernardett Santos**

Rute F. Meneses***

Resumo

Introdução: A espiritualidade define-se como um construto dinâmico e subjetivo, baseado na experiência e vivência das relações do quotidiano, assumindo-se dessa forma como uma importante dimensão para a qualidade de vida do indivíduo (Koenig, King & Carson, 2012). Ao apresentar-se como uma experiência humana que engloba interações bio-psico-socio-espirituais, a espiritualidade evidencia-se como indicador de bem-estar, de saúde física e mental. Dada a sua ampla abrangência e impacto, diversos estudos têm apontado para a potencial relação entre espiritualidade e personalidade, podendo as crenças e a esperança/otimismo mobilizar energias e iniciativas positivas e associar-se assim com os diferentes traços de personalidade. Deste modo, o presente estudo tem como objetivo explorar a relação entre espiritualidade e personalidade, em estudantes do ensino superior.

Método: Neste estudo transversal, descritivo correlacional, um questionário sociodemográfico desenvolvido para o efeito, a Escala de Espiritualidade (Pinto & Pais- Ribeiro, 2007) e o NEO-FFI (Lima & Simões, 2000) foram administrados, em contexto grupal de sala de aula, antes da pandemia, a 200 estudantes, com idade média de 23 anos, de três instituições do ensino superior do Norte de Portugal.

Resultados: Os domínios da espiritualidade correlacionaram-se com os traços de personalidade neuroticismo, extroversão, amabilidade e conscienciosidade.

Conclusão: Já que as crenças e a esperança/otimismo, bem como a espiritualidade como um todo, têm demonstrado um efeito protetor ao nível da qualidade de vida, bem-estar, saúde física e mental, os presentes resultados sugerem a pertinência de identificar características de personalidade que poderão aumentar o risco em termos de (baixa) espiritualidade (e pior qualidade de vida, bem-estar e saúde) junto de estudantes do ensino superior. Esta identificação poderá permitir aumentar a eficácia das intervenções destinadas a promover a espiritualidade (e, conseqüentemente, a qualidade de vida, bem-estar e saúde).

Palavras-chave: Espiritualidade; Personalidade; Estudantes universitários.

Introduction: Spirituality is defined as a dynamic and subjective construct based on the experience and experience of everyday relationships, thus assumed as an important dimension for the individual's quality of life (Koenig, King & Carson, 2012). By presenting itself as a human experience that encompasses bio-psycho-socio-spiritual interactions, spirituality stands out as an indicator of well-being, physical and mental health. Given its broad scope and impact, several studies have pointed to the potential relationship between spirituality and personality, with beliefs and hope/optimism being able to mobilize energies and positive initiatives and thus be associated with different personality traits. Thus, this study aims to explore the relationship between spirituality and personality in higher education students.

Method: In this cross-sectional, descriptive and correlational study, a sociodemographic questionnaire developed for this study, the Spirituality-Scale (Pinto & Pais-Ribeiro, 2007) and the NEO-FFI (Lima & Simões, 2000) were administered in a group classroom context, before the pandemic, to 200 students, with a mean age of 23 years, from three higher education institutions in the North of Portugal.

Results: The domains of spirituality were correlated with personality traits neuroticism, extraversion, kindness and conscientiousness.

Conclusion: Since beliefs and hope/optimism, as well as spirituality as a whole, have demonstrated a protective effect in terms of quality of life, well-being, physical and mental health, the present results suggest the relevance of identifying personality characteristics that may increase the risk in terms of (low) spirituality (and worse quality of life, well-being and health) among higher education students. This identification may allow an increase in the effectiveness of interventions aimed at promoting spirituality (and, consequently, quality of life, well-being and health).

Key-words: Spirituality; Personality; University students.

* Mestre em Psicologia Clínica e da Saúde; FCHS – Universidade Fernando Pessoa, Porto, Portugal.

** Mestre em Psicologia Clínica e da Saúde; FCHS – Universidade Fernando Pessoa, Porto, Portugal.

*** Doutora em Psicologia; FCHS & FP-I3ID,CTEC– Universidade Fernando Pessoa, Porto, Portugal
13574@fp.edu.pt

Introdução

Quando nos debruçamos sobre as temáticas Espiritualidade e Personalidade do ponto de vista da investigação, a sua abordagem deverá ser cuidadosa dada estas, segundo alguns autores, se apresentarem como construtos de caráter imutável e imensurável, e com definições pouco consistentes uma vez que ainda hoje a espiritualidade parece surgir como sinónimo de religiosidade (Azevedo, 2013; Chaves et al., 2000; Diener, Oishi, & Lucas, 2003; Miller & Thoresen, 2003; Paiva, 2015).

Às particularidades que caracterizam as variáveis em estudo, e que se revelaram desde logo um desafio, alia-se a escassez de investigações que compreendam as mesmas. Se hoje já existem alguns estudos que objetivam demonstrar empiricamente a interface entre as variáveis Espiritualidade/Personalidade, outrora a espiritualidade foi catalogizada como patológica por algumas teorias da personalidade (Alminhana & Moreira-Almeida, 2009).

Esta premissa de que a dimensão espiritual seria algo patológica, perde força quando investigadores como McDonald (2000) e Hills et al. (2004), propõem, nos seus estudos, a inclusão da espiritualidade como fator que preencheria a lacuna existente no modelo conceptual da personalidade, chegando mesmo a nomeá-lo como o “sexto fator” da personalidade, assumindo-se como referência os modelos baseados nos *Big Five* (Monteiro, Reichow, Sais & Fernandes, 2020).

Piedmont (1999) chega inclusive a afirmar que a “Transcendência Espiritual” poderá mesmo apresentar-se como uma dimensão do funcionamento psicológico, e assim se representar um diferencial ou um fator adicional de cada indivíduo, e que não é discriminada nos modelos *Big Five* (Alminhana & Moreira-Almeida, 2009; Perez, Simão e Nasello, 2007).

No entanto, a espiritualidade tem-se assumido como variável independente, não se retirando a sua ínfima ligação com a personalidade, assumindo-se o campo da saúde mental como referência das investigações.

Em termos conceptuais, a espiritualidade tem sido definida como um constructo com uma dimensão mais pessoal e existencial (Dias & Pais-Ribeiro, 2017; Panzini, Rocha, Bandeira & Fleck, 2007), tratando-se de um sistema de crenças que engloba os pensamentos, os sentimentos e os comportamentos que o indivíduo envolve na sua busca para encontrar um significado para a vida, e/ou um sentido de conexão com algo maior (Forti, Serbena & Scaduto, 2020; Hill & Pargament, 2008; Myers, Sweeney & Witmer, 2000).

A espiritualidade é desta forma conceptualizada como um construto dinâmico e subjetivo, que se baseia no binómio experiência/vivência das relações que o indivíduo assume no seu dia-a-dia (Costa Catré, Ferreira, Pessoa, Catré & Catré, 2016; Sad, Masiero & Battistella, 2001).

Assim, a espiritualidade assume-se como uma importante dimensão para a qualidade de vida do indivíduo ao se apresentar como uma experiência humana que engloba interações bio-psico-socio-espirituais, sendo por isso indicador de bem-estar, de saúde física e mental (Fleck, Borgesb, Bolognesia & Rocha, 2003; Koenig, 2008).

É devido à sua ampla abrangência e impacto que diversos estudos têm apontado para a potencial relação entre espiritualidade e personalidade. E, de fato, existem pontos de contato uma vez que quer a personalidade quer a espiritualidade nascem, desenvolvem-se e moldam-se na comunidade, podendo, no entanto, transcender este mesmo grupo, e passando ambas por processos de mudança (Allport, 1967; Argyle, Francis, Hills & Jackson, 2004; Hill et al., 2004; Koenig, 2007; McDonald, 2000; Piedmont, 1999).

Assim, acredita-se que as *Crenças* e a *Esperança/Optimismo* podem associar-se com os diferentes traços de personalidade, podendo a espiritualidade mobilizar energias e iniciativas extremamente positivas, como comportamentos, crenças e estilo de vida, com potencial ilimitado para melhorar a saúde mental e a qualidade de vida (Reed, 1991; Saad, Masiero, & Battistella, 2001; Thiengo et al., 2019).

Considera-se ainda que quanto maior for o envolvimento do indivíduo com a espiritualidade maior será a satisfação e bem-estar psicológico, diminuindo assim os transtornos psicológicos e funcionando como protetor de saúde mental (Gomes et al., 2020; Toniol, 2015).

Deste modo, o presente estudo tem como objetivo explorar a relação entre espiritualidade e personalidade em estudantes do ensino superior.

Método

Participantes

Participaram neste estudo transversal, descritivo correlacional, 200 estudantes universitários, de três instituições de ensino superior da zona Norte de Portugal, com idades compreendidas entre os 18 e 66 anos ($M=23,64$; $DP=7,569$).

A amostra foi constituída de acordo com os seguintes critérios de inclusão: ser estudante de uma das instituições selecionadas, ter idade igual ou superior a 18 anos e nacionalidade portuguesa.

Quanto à caracterização sociodemográfica da amostra (Tabela 1), observa-se uma predominância de participantes do sexo feminino, solteiros, a frequentar os cursos de Criminologia e Psicologia.

Tabela 1. *Caraterização Sociodemográfica da Amostra*

	<i>n</i>	%
Sexo		
Feminino	125	62,5
Masculino	74	37,0
Omissos	1	0,5
Estado Civil		
Solteiro/a	111	55,5
Num relacionamento	62	31,0
Casado/União de facto	16	8,0
Divorciado	3	1,5
Omissos	8	4,0
Curso Frequentado		
Criminologia	63	31,5
Psicologia	54	27,0
Medicina Dentária	33	16,5
Fisioterapia	21	10,5
Engenharia Civil	12	6,0
Engenharia Informática	11	5,5
Engenharia Ambiental	6	3,0

Material

127

O protocolo de avaliação compreendeu um Questionário Sociodemográfico e Clínico elaborado para o presente estudo; a Escala de Espiritualidade (Pinto & Pais- Ribeiro, 2007) e o NEO-FFI (Lima & Simões, 2000).

Escala Espiritualidade (Pinto & Pais- Ribeiro, 2007): É uma escala composta por 5 questões que pretendem quantificar a concordância relativa a questões sobre a espiritualidade. É uma escala tipo Likert de 4 pontos ordinais (1=Não Concordo a 4=Concordo Bastante), cuja estrutura é bidimensional, constituída por dois domínios: O domínio das “*Crenças*” compreende os itens 1 e 2 e a sua pontuação varia entre os 2 e os 8 pontos; o domínio da “*Esperança / Optimismo*” é constituído pelos itens 3, 4 e 5 e a sua pontuação varia entre 3 e 12 pontos (Pinto & Pais- Ribeiro, 2007). Os valores de Alfa de Cronbach obtidos no presente estudo situaram-se entre 0,69 e 0,92.

NEO Five- Factor Inventory – NEO-FFI (Lima & Simões, 2000): É um instrumento baseado numa taxonomia compreensiva dos traços de personalidade com cinco dimensões: *Neuroticismo*, *Extroversão*, *Abertura à experiência*, *Amabilidade* e *Conscienciosidade* (Lima & Simões, 2000). É constituído por 60 itens, sendo cada dimensão constituída por 12 itens; cada traço é medido numa escala tipo Likert que varia entre 0 (Discordo Fortemente) e 4

(Concordo Fortemente), podendo a pontuação de cada dimensão variar entre 0 e 48 pontos (Costa & McCrae, 2000). Os valores de Alfa de Cronbach obtidos no presente estudo situaram-se entre 0,58 e 0,82.

Procedimento

No presente estudo foram contempladas todas as normas éticas presentes na Declaração de Helsínquia para investigações que envolvem seres humanos, bem como as que integram o Código Deontológico da Ordem dos Psicólogos Portugueses. Assim, após a obtenção das devidas autorizações para a realização do estudo, foi obtido o consentimento informado, livre e esclarecido por parte dos participantes, tendo posteriormente lugar a autoadministração dos questionários em contexto de sala de aula na presença de uma ou de duas das investigadoras. De salientar que a recolha dos dados foi realizada em contexto de pré-pandemia.

Apresentação e Discussão dos Resultados

Na Tabela 2, são apresentadas as correlações (Pearson) entre os *scores* relativos à Espiritualidade e à Personalidade.

Tabela 2. *Correlações entre Espiritualidade e Personalidade*

Traços de Personalidade	Espiritualidade Crenças	Espiritualidade Esperança/Otimismo
Neuroticismo	0,166*	-0,117
Extroversão	0,135	0,369**
Abertura á Experiência	0,015	0,017
Amabilidade	0,197**	0,321**
Conscienciosidade	0,113	0,233**

* p < 0,05; ** p < 0,01; *** p < 0,001

Foram observadas correlações estatisticamente significativas, de fracas a moderadas, entre pelo menos um dos indicadores da Espiritualidade e as dimensões do *NEO-FFI*, à exceção da dimensão *Abertura à Experiência*, que não apresentou correlação significativa com nenhum dos indicadores Espiritualidade, o que, segundo alguns autores, poderá estar

relacionado com o fato da dimensão estar associada a um questionamento de crenças e valores por parte dos indivíduos que apresentam esta característica de personalidade (Alminhana & Moreira-Almeida, 2009).

As correlações encontradas entre as variáveis foram positivas, com exceção para a relação entre a *Esperança/Otimismo* e o *Neuroticismo*.

Ao analisar cada um dos domínios da espiritualidade, verifica-se que as *Crenças* se relacionaram com o *Neuroticismo*, bem como com a *Amabilidade*. Este resultado corrobora os resultados encontrados por Kosek (1999) que também encontrou relação entre as variáveis.

As correlações encontradas entre as variáveis, caracterizaram-se positivas, com exceção para a relação entre a *Esperança/Otimismo* e o *Neuroticismo*.

Ao analisar cada um dos domínios da espiritualidade, verifica-se que as *Crenças* se relacionaram com o *Neuroticismo*, bem como com a *Amabilidade*. Este resultado corrobora os resultados encontrados por Kosek (1999) que também encontrou relação entre as variáveis.

Também de acordo com os estudos de Henningsgaard e Arnau (2008), o domínio *Esperança/Otimismo* correlacionou-se com a *Extroversão*, *Amabilidade*, e *Conscienciosidade*, o que significa que quanto maior o nível de *Crenças* e *Esperança/Otimismo* mais os indivíduos se apresentam assertivos, vivenciando mais emoções positivas, sendo mais afáveis e também mais responsáveis (McCrae & Costa, 2004; McCrae & John, 1992; Miller & Thoresen, 2003).

Ainda que sem significância estatística, a *Esperança/Otimismo* correlacionou-se de forma negativa com o *Neuroticismo*, o que poderá indicar que quanto mais elevados forem os índices de *Esperança/Otimismo* menores serão os índices de transtornos mentais (Bircher, 2005; Delaney, Miller & Bisono, 2007).

Estes resultados corroboram ainda os resultados do estudo de Henningsgaard e Arnau (2008), que concluíram que a Espiritualidade se relacionou com todas as dimensões da personalidade, com exceção da *Abertura à experiência*.

Conclusão

Já que as crenças e a esperança/otimismo, bem como a Espiritualidade como um todo, têm demonstrado um efeito protetor ao nível da qualidade de vida, bem-estar, saúde física e mental, os presentes resultados sugerem a pertinência de identificar características de personalidade que poderão aumentar o risco em termos de (baixa) Espiritualidade (e pior qualidade de vida, bem-estar e saúde) junto de estudantes do ensino superior.

Referências Bibliográficas:

- Allport, G. W., & Ross, M. J. (1967). Personal religious and prejudice. *Journal Personality and Social Psychology*, 5(4), 432-43. doi:10.1037/0022-3514.5.4.432
- Alminhana, L. O., & Moreira-Almeida, A. (2009). Personalidade e religiosidade/espiritualidade (R/E). *Revista Psiquiátrica Clínica* 36(4), 153-161. doi: [10.1590/S0101-60832009000400005](https://doi.org/10.1590/S0101-60832009000400005)
- Argyle, M., Francis, L., Hills, P., & Jackson, C. (2004). Primary personality trait correlates of religious practice and orientation. *Personality and Individual Differences*, 36(1), 61-73. doi:[10.1016/S0191-8869\(03\)00051-5](https://doi.org/10.1016/S0191-8869(03)00051-5).
- Azevedo, M. J. S. (2013). *O bem-estar subjetivo na adolescência: Contributo das variáveis sociodemográficas, personalidade e espiritualidade* (Doctoral dissertation).
- Bircher, J. (2005). Towards a dynamic definition of health and disease. *Medicine, Health Care and Philosophy*, 8, 335-341. doi: [10.1007/s11019-005-0538-y](https://doi.org/10.1007/s11019-005-0538-y).
- Chaves, F. (2015). Religião, religiosidade ou espiritualidade? A importância da definição dos termos no contexto de saúde física e psíquica. *Humanas Sociais & Aplicadas*, 5(14). doi:10.25242/88765142015866
- Costa, P., & McCrae, R. (2000). *Manual profissional- NEO PI-R, Inventário de Personalidade NEO Revisto* (1ªed.). CEGOC-TEA.
- Costa Catré, M. N., Ferreira, J. A., Pessoa, T., Catré, A., & Catré, M. C. (2016). Espiritualidade: Contributos para uma clarificação do conceito. *Análise Psicológica*, 34(1), 31-46. doi:10.14417/ap.877.
- Delaney, H. D., Miller, W. R., & Bisono, A. M. (2007). Religiosity and spirituality among psychologists: A survey of clinician members of the American Psychological Association. *Professional Psychology: Research and Practice*, 38, 538-546. doi: 10.1037/0735-7028.38.5.538.
- Dias, E. N., & Pais-Ribeiro, J. L. (2017). Propriedades psicométricas da Escala de Espiritualidade de Pinto e Pais-Ribeiro: Estudo com pessoas idosas residentes na comunidade. *Revista Kairós - Gerontologia*, 20(4), 91-110.
- Dias, E., & Pais- Ribeiro, J. (2018). Adaptação transcultural da Spiritual Needs Assessment SScale para o idioma português. *Enfermagem Brasil*, 17(5), 452-459. doi: [10.33233/eb.v17i5.1307](https://doi.org/10.33233/eb.v17i5.1307).
- Diener, E., Oishi, S., & Lucas, R. E. (2003). Personality, culture, and subjective well-being: Emotional and cognitive evaluations of life. *Annual Review of Psychology*, 54, 403-425. doi: 10.1146/annurev.psych.54.101601.145056.
- Fleck, M., Borges, Z., Bolognesi, G., & Rocha, N. S. (2003). Desenvolvimento do WHOQOL, módulo espiritualidade, religiosidade e crenças pessoais. *Revista de Saúde Pública*, 37(4), 446-455. doi:[10.1590/S0034-89102003000400009](https://doi.org/10.1590/S0034-89102003000400009).
- Forti, S., Serbena, C. A., & Scauto, A. A. (2021). Mensuração da espiritualidade/religiosidade em saúde no Brasil: Uma revisão sistemática. *Ciência e Saúde Coletiva* [online], 25(4), 1463-1474. doi:[10.1590/1413-81232020254.21672018](https://doi.org/10.1590/1413-81232020254.21672018).
- Gomes, E. T., & Bezerra, S. M. (2020). Religiosidade, bem-estar espiritual e cuidado transpessoal no pré-operatório de cirurgia cardíaca. *Revista Cuidarte*, 11(2). doi:[10.15649/cuidarte.1020](https://doi.org/10.15649/cuidarte.1020).
- Henningsgaard, J. M., & Arnau, R. C. (2008). Relationships between religiosity, spirituality, and personality: A multivariate analysis. *Personality and Individual Differences*, 45(8), 703-708. doi:[10.1016/j.paid.2008.07.004](https://doi.org/10.1016/j.paid.2008.07.004).
- Hill, P. C., & Pargament, K. I. (2008). Advances in the conceptualization and measurement of religion and spirituality: Implications for physical and mental health research. *Psychology of Religion and Spirituality*, 1, 3-17. doi:10.1037/1941-1022.S.1.3.

- Hills, P., Francis, L., Argyle, M., & Jackson, C. J. (2004). Primary personality trait correlates of religious practice and orientation. *Personality and Individual Differences*, 36, 61-73. doi:10.1016/S0191-8869(03)00051-5.
- Koenig, H. (2008). Concerns about measuring “spirituality” in research. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 196, 349-355. doi:10.1097/NMD.ob013e3186ff796.
- Kosek, R.B. (1999). Adaptation of the Big Five as a hermeneutic instrument for religious constructs. *Personality and Individual Differences*, 27, 229-37.
- Lima, M. P., & Simões, A. (2000). A teoria dos cinco fatores: Uma proposta inovadora ou apenas uma boa arrumação do caleidoscópio personológico? *Análise Psicológica*, 18(2), 171-179. doi:10.14417/ap.412.
- McCrae, R. R., & John, O. (1992). An introduction to the five-factor model and its applications. *Journal of Personality*, 60, 174-214. doi:—10.1111/j.1467-6494.1992.tb00970.
- McCrae, R. R., & Costa, P. T. (2004). A complete revised revision of the NEO FIVE-Factor Inventory. *Personality and Individual Differences*, 36, 587-596. doi: [10.1016/S0191-8869\(03\)00118-1](https://doi.org/10.1016/S0191-8869(03)00118-1).
- McDonald, A. (2000). Spirituality: Description, measurement and relation to the Five Factor Model of Personality. *Journal of Personality*, 68(1), 153-197. doi:[10.1111/1467-6494.t01-1-00094](https://doi.org/10.1111/1467-6494.t01-1-00094).
- Miller, W.R., & Thoresen, C.E. (2003). Spirituality, religion, and health: An emerging research field. *American Psychologist*, 58(1), 24-35. doi: 10.1037/0003066X.58.1.24.
- Myers, J. E., Sweeney, T. J., & Witmer, J. M. (2000). The wheel of wellness counseling for wellness: A holistic model for treatment planning. *Journal of Counseling and Development*, 78(3), 251-265. doi:[10.1002/j.1556-6676.2000.tb01906.x](https://doi.org/10.1002/j.1556-6676.2000.tb01906.x).
- Paiva, G. J., (2015). Religiosidade clássica, espiritualidade contemporânea e qualidade de vida: Discussões psicológicas. *Relegens Thréskeia: Estudos e pesquisa em religião*, 4(1), 1-13.
- Panzini, R. G., Rocha, N. S., Bandeira, D. R., & Fleck, M. P. A., (2007). Qualidade de vida e espiritualidade. *Revista de Psiquiatria Clínica*, 34(1), 105-115. doi:[10.1590/S0101-60832007000700014](https://doi.org/10.1590/S0101-60832007000700014).
- Peres, J. F., Simão, M. J., & Nasello, A. G., (2007). Espiritualidade, religiosidade e psicoterapia. *Archives of Clinical Psychiatry*, 34, 136–145. doi:[10.1590/S0101-60832007000700017](https://doi.org/10.1590/S0101-60832007000700017).
- Piedmont, R. L. (1999). Does spirituality represent the sixth factor of personality? Spiritual transcendence and the Five-Factor Model. *Journal of Personality*, 67(6), 985-1013. doi:10.1111/1467-6494.00080.
- Pinto, C., & Pais-Ribeiro, J. L. (2007). Construção de uma escala de avaliação da espiritualidade em contextos de saúde. *Arquivos de Medicina*, 21(2), 47-53.
- Pinto, C., & Pais Ribeiro, J. (2010). Avaliação da espiritualidade dos sobreviventes de cancro: Implicações na qualidade de vida. *Revista Portuguesa de Saúde Pública*, 28(1), 29-56.
- Reed, P.G. (1991). Preferences for spiritually related nursing interventions among terminally and non terminally hospitalized adults and well adults. *Applied Nursing Research*, 4(3), 122-128. doi:10.1016/s0897-1897(05)80068-0.
- Saad, M., Masiero, D., & Battistella, L. (2001). Espiritualidade baseada em evidências. *Acta Fisiátrica*, 8(3), 107-112. doi:[10.5935/0104-7795.20010003](https://doi.org/10.5935/0104-7795.20010003).
- Thiengo, P.C., Gomes, A. M., Mercês, M. C., Couto, P. L., França, L.C., & da Silva, A. N. (2019). Espiritualidade e religiosidade no cuidado em saúde: Revisão integrativa. *Cogitare Enfermagem*, 24. doi: 10.5380/ce.v24i0.58692.
- Toniol, R. (2015). Espiritualidade que faz bem: Pesquisas, políticas públicas e práticas clínicas pela promoção da espiritualidade como saúde. *Sociedad y Religión*, 25(43),110-146.

**COMPETÊNCIAS ESPIRITUAIS E EMOCIONAIS NOS
ASSISTENTES SOCIAIS:
PERCEPÇÕES DOS ESTUDANTES DE SERVIÇO SOCIAL**

Spiritual and emotional competences in Social Workers: Perceptions of Social Work students

Cristina Duarte*

Resumo: Estudar a dimensão da espiritualidade associada aos processos formativos em Serviço Social torna possível convocar as gerações mais jovens de futuros assistentes sociais para um tema emergente no Serviço Social, assim como compreender as representações que o conceito tem para os formandos e a possibilidade deste mesmo conceito se operacionalizar no exercício prático da profissão.

Neste sentido, foi aplicado um questionário a alunos do segundo e terceiro ano da licenciatura em Serviço Social que teve como finalidade aferir sobre as percepções dos estudantes de Serviço Social sobre a necessidade da espiritualidade nos processos formativos, numa amostra de 66 alunos, com idades compreendidas entre os 19 e os 60 anos.

O estudo permite-nos concluir que há uma associação do conceito às crenças e valores e a competências inatas ao ser humano; que é entendido como uma dimensão invisível da consciência e uma busca do sentido de todas as coisas; há uma associação à dimensão transcendental e religiosa. Dos inquiridos a sua maioria afirma ser esta dimensão fundamental na formação dos assistentes sociais, pois a actuação do Serviço Social dá-se nas diferentes dimensões bio-psico-emocional-espiritual e apontam como características de um Assistente Social que exerce a prática com sentido espiritual, competências como a adaptação, flexibilidade, autodeterminação, princípio do não julgamento, resiliência, motivação, narrando que uma formação especializada sobre o tema e investigar sobre o tema seriam formas de desenvolver esta dimensão.

Palavras-Chave: Serviço Social; Formação; Espiritualidade; Emoções; Competências.

Abstract: Studying the dimension of spirituality associated with training processes in Social Work makes it possible to summon the young people of future social workers to an emerging theme in Social Work. Also, the spirituality concept possibilities encompass the trainees representations, and this allows operationalized in the practical exercise of the profession.

In this sense, a questionnaire applied to students of the second and third year of the degree in Social Work, which aimed to assess the perceptions of Social Work students about the need for spirituality in training processes, in a sample of 66 students, aged between 19 and 60 years old.

The study concludes there is an association of the spirituality concept with beliefs and values, within innate human competencies, perceived as an invisible dimension of consciousness and a search for the meaning of all things, which is associated with the transcendent and religious dimension. Most of the respondents said that is a fundamental dimension in the training of social workers, as the performance of Social Workers takes place in different bio-psycho-emotional-spiritual ways. Also, they point out as characteristics of a Social Worker who practices with a spiritual sense, competencies such as adaptation, flexibility, self-determination, the principle of non-judgment, resilience, motivation, narrating that specialized training and research on the subject would be ways to develop this dimension.

Palavras-Chave: Social Work; Formation; Spirituality; Emotions; Competences.

* CAPP, ISCSP, Universidade de Lisboa.

1. Fundamentação teórica

Investigar a dimensão da espiritualidade associada aos processos formativos em Serviço Social torna possível convocar as gerações mais jovens de futuros assistentes sociais

para um tema emergente no Serviço Social. Torna possível compreender as representações que o conceito tem para os formandos e as possibilidades deste mesmo conceito ser operacionalizado no exercício prático da profissão, aliado ao quadro de valores axiológicos do Serviço Social, uma vez que a intervenção em Serviço Social “é uma intervenção humano-a-humano, ou seja, pessoa a pessoa. O Serviço Social é uma profissão da relação onde estão implícitas e (nem sempre) explícitas dimensões espirituais e emocionais” (Duarte e Ventura, 2017: p. 36).

Num mundo plural, onde a complexidade dos problemas sociais se agudizam, os assistentes sociais são convocados a garantir a dignidade inviolável de cada ser humano, o que pressupõe a compreensão de dimensões técnico-operativa, teórico-metodológicas, ético-deontológicas, imprescindíveis para a intervenção nos territórios onde o assistente social opera e que implica não somente a presença de competências cognitivas, com a capacidade de questionar e refletir a partir da prática profissional, assim como também a presença de dimensões emocionais e espirituais do profissional. De alguma forma, a intervenção social que se pretende holística requer dos profissionais uma atenção permanente e cuidada às várias dimensões que constituem a pessoa, partindo da capacidade do profissional de se autoanalisar, automotivar, autocriticar, em ordem a uma maior e melhor desenvolvimento pessoal e profissional.

Neste sentido, propomo-nos reflectir sobre o conceito de espiritualidade que se apresenta neste estudo exploratório.

O conceito de espiritualidade tende a ser, nos últimos anos, investigado por áreas das ciências sociais quanto da saúde, e tem um lugar recente na história da investigação em Serviço Social.

Para Canda (1999) e Grün (2005), a espiritualidade é a necessidade que o ser humano tem de se transcender, a busca do sentido da vida, um processo de desenvolvimento da vida humana, que tem como função ajudar o ser humano a entrar em contacto consigo próprio. O mesmo autor, refere que “a espiritualidade é uma boa forma de lidar com os problemas do quotidiano” (Grün, 2005: p.7). É entendida também como “uma qualidade inata de todas as pessoas que se manifesta de variadíssimas formas consoante as culturas, por isso se considera que todas as pessoas são espirituais, independente do lugar que o espiritual tenha na vida de cada pessoa” (Duarte, 2017: p. 127)

Por seu lado, os inquiridos do estudo exploratório aqui apresentado, entendem-na como a

“capacidade da pessoa refletir sobre a sua vida e sobre o que ela significa; perceber em que é que acredita, o que guia as suas decisões e atitudes” (sic)

“como o conjunto de valores e competências inatas ao ser humano e que desenvolvemos ao longo da vida” (sic)

“dimensão que assume o conjunto de valores no quadro axiológico que se prendem com os Direitos Humanos e que pode incluir as nossas crenças, potenciadas pelo autoconhecimento. Apela à busca de sentido”. (sic)

Por outro lado, a par da dimensão espiritual, os profissionais de Serviço Social são diariamente convocados a conhecer, regular e gerir as suas emoções, desenvolvendo a “capacidade de reconhecer os nossos sentimentos e os dos outros, de nos motivarmos e gerirmos bem as nossas emoções em nós e nas nossas relações” (Goleman, 1999: p. 323), o que pressupõe um processo de autoconsciência a autoconhecimento permanente.

Assim, face aos múltiplos desafios colocados pelos campos de intervenção no Serviço Social e ao contexto do mundo atual, urge trazer para o espaço da prática quanto da investigação uma enorme capacidade de reflexão crítica a partir dos diferentes territórios e pessoas com as quais o profissional intervém.

O tema da espiritualidade, sendo um tema emergente, e embora com carácter de subjectividade, apresenta-nos o convite a uma compreensão da sua presença a partir da prática profissional, onde o olhar dos futuros profissionais de Serviço Social sobre esta realidade nos pode ajudar a definir estratégias para o conhecimento aprofundados desta dimensão. Assim, as experiências e vivências individuais quanto as dos locais de trabalho, a forma como percebemos e vivemos determinada dimensão na vida quotidiano, o grau de entendimento que desenvolvemos sobre determinado conceito e realidade, oferecem-nos a possibilidade de investigar estes temas, sempre com o sentido de melhorar a prática, e, consequentemente o mundo do trabalho e daqueles com quem intervimos.

2. Metodologia

Em termos metodológicos, neste estudo, foi utilizada a metodologia quantitativa, através de inquérito por questionário. O inquérito por questionário, permite-nos não só a economia de tempo na recolha de dados para posterior análise, como também se torna um instrumento de fácil acesso aos inquiridos.

O questionário, era constituído por dois blocos de perguntas. A saber: dados sociodemográficos, onde se pretendia a recolha de indicadores como idade, sexo, ano de licenciatura e universidade que o aluno frequentava. Num segundo bloco procurava-se compreender as percepções sobre a espiritualidade no processo de formação e este era

constituído por cinco perguntas que pretendiam compreender qual o entendimento do aluno sobre o conceito de espiritualidade, se esta é ou não fundamental nos processos formativos e justificção da resposta, que conteúdos poderiam ser abordados, as características de um/a assistente social que exerce com sentido espiritual e como gostaria de ver desenvolvida esta dimensão no exercício profissional.

O questionário foi aplicado presencialmente a alunos da licenciatura em Serviço Social, em Dezembro de 2019.

2.1. Objetivos e amostra

Com o objetivo de procurar aferir quais as percepções que os estudantes de Serviço Social têm sobre a necessidade da espiritualidade nos processos formativos, o questionário, aplicado presencialmente em duas turmas de uma universidade pública do ensino superior, teve a participação de 66 alunos do 2º e 3º ano da licenciatura.

Da recolha e análise dos dados, salienta-se que a maioria das inquiridas são do sexo feminino (19 alunas no 2º ano e 38 no 3º da licenciatura), com uma participação de 9 alunos do sexo masculino (4 no 2º ano e 5 no 3º ano da licenciatura), com idades compreendidas entre os 19 e os 60 anos.

3. Resultados e discussão

No que se refere à primeira pergunta do segundo bloco, que questionava os inquiridos sobre o seu entendimento acerca do conceito de espiritualidade, o estudo permite-nos concluir que há uma associação do conceito às crenças e valores e a competências inatas ao ser humano, que a espiritualidade é entendida como uma dimensão invisível da consciência e uma busca do sentido de todas as coisas, que há uma associação à dimensão transcendental e religiosa e que os alunos integram a espiritualidade associando-a ao quadro de valores em Serviço Social.

Quando questionados se a dimensão espiritual é fundamental na formação dos assistentes sociais, 55 dos inquiridos respondem que "sim" e 11 que "não é fundamental". Os primeiros justificam a resposta referindo que

"o assistente social tem de estar bem consigo próprio para conseguir auxiliar os outros" (sic)

"no dia a dia dos Assistentes Sociais, vão surgir indivíduos diferenciados com diferentes crenças e valores e cabe-nos a nós ter em conta essas crenças e valores das pessoas" (sic)

"o ser humano é um ser bio-psico-socio-espiritual, portanto, se se descurar essa dimensão espiritual, descure-se uma dimensão essencial do ser humano, dimensão essa essencial ou pelo menos muito útil, para o empoderamento e a mudança"; (sic)

“como futuros assistentes sociais é essencial que desenvolvamos competências tais como: flexibilidade, motivação, autonomia, pensamento holístico, competências que se podem complementar com a inteligência espiritual” (sic)

Por sua vez, os alunos justificam a resposta do “não sendo essencial”, apontando as seguintes razões:

“não é necessário ter espiritualidade para desenvolver a profissão”. (sic)
“penso que a espiritualidade é importante, com muita importância, mas não fundamental, pois o assistente social pode não ser espiritualista e ser um assistente social”. (sic)

Contudo, os inquiridos foram ainda questionados, quando a resposta anterior foi afirmativa, a apresentarem duas propostas de conteúdos que poderiam ser abordados sobre espiritualidade e Serviço Social, tendo-se destacado temas como a consciência de si, o ser humano como ser bio-psico-social e espiritual, foco nos aspectos positivos, o pensamento holístico, como desenvolver a espiritualidade, a ligação entre Serviço Social e espiritualidade.

Por fim, aos alunos foram interpelados a destacarem duas características de um assistente social que exerce a profissão com sentido espiritual, onde constatamos ser a empatia, a adaptação, a flexibilidade, a autodeterminação, o princípio do não julgamento, a resiliência, a motivação, necessárias ao exercício profissional, apontando que uma formação especializada sobre o tema e investigar sobre o tema, assim como integrar grupo de reflexão sobre o tema, seriam formas de desenvolver esta dimensão.

Os dados apontam-nos para a sensibilidade dos inquiridos ao tema, na medida em que participando do questionário, apontam ser relevante a dimensão da espiritualidade na formação dos futuros assistentes sociais. Porém, a associação do conceito ao conceito de religiosidade, leva-nos a compreender na necessidade de clarificação destas duas realidades. Ao apontar características dos profissionais que actuam com sentido de espiritualidade, vemos também presentes competências ligadas à inteligência emocional. Por outro lado, competências como a flexibilidade, a resiliência, a motivação, mostram-nos a associação à dimensão espiritual e emocional do ser humano (cf. Goleman, 1997; Zohar e Marshall, 2004; Howe, 2008; Torralva, 2010).

Perante o estudo exploratório aqui apresentado, somos a reflectir que a amostra não nos permite ter a total percepção sobre o que a comunidade de aprendizagem compreende sobre esta dimensão e que as representações que os alunos têm sobre a dimensão espiritual podem condicionar as respostas, uma vez que há uma notória associação à dimensão religiosa.

Sendo um estudo exploratório, torna-se evidente a necessidade de um maior e melhor conhecimento destes temas, com a possibilidade de se recorrer a metodologias qualitativas que nos permitam uma outra proximidade quanta profundidade destas realidades.

Considerações finais

A formação em Serviço Social é uma formação orientada para a totalidade da pessoa, tal como o é a intervenção em qualquer contexto em que o assistente social se insere. Daí a necessidade do conhecimento aprofundado sobre as dimensões presentes em cada pessoa que podem ser determinantes para a elaboração de diagnósticos e, conseqüentemente, planos de intervenção, alinhados com a necessidades concretas que o sistema-cliente manifesta.

O conhecimento do quadro de valores da profissão poderá ajudar a compreender a dimensão da espiritualidade assim como a análise crítica e aprofundada do conceito de espiritualidade poderá ajudar a enquadrá-la nos valores do Serviço Social.

Assim, vê-se como necessária uma maior integração de conteúdos sobre esta dimensão, no quadro de algumas das unidades curriculares, que podem constituir um ponto de partida, quer para o despertar da consciência desta dimensão como estando presente em cada ser humano como para o compromisso para o seu desenvolvimento, havendo, assim, uma maior possibilidade da sua operacionalização na prática quotidiana de cada Assistente Social.

Referências bibliográficas:

Canda, E. R. (2009). Sensibilidade Espiritual no Serviço Social: uma revisão das tendências Norte Americanas e Internacionais, apresentação proferida na Conferência em Serviço Social e Counseling, Universidade de Hong Kong, China.

Duarte, C. (2017). "Espiritualidade e Ciências Sociais: um olhar do Serviço Social". Fluxos e Riscos-Revista de Estudos Sociais, Vol. II nº 2 (2017), pp. 117-130.

Duarte, C.; Ventura, P. (2017). "Contributos para um Serviço Social Holístico: o lugar da espiritualidade no Serviço Social Organizacional". Boletín Redipe, Vol 6 nº 2, Febrero 2017 ISSN 2256-1536, pp. 33-44.

Goleman, D. (1997). Inteligência emocional. Lisboa, Temas e Debates

Goleman, D. (1999). Trabalhar com inteligência emocional. Lisboa, Temas e Debates.

Howe, D. (2008). The Emotionally Intelligent Social Worker. UK, Palgrave Macmillan

Grün, A. (2005). A vida e o trabalho: um desafio espiritual. Lisboa, Ed. Paulinas.

Torralba, F. (2010). Inteligencia espiritual. Barcelona: Plataforma Editorial.

Zohar, D.; Marshall, I. (2004). Inteligência espiritual. Lisboa, Sinais de Fogo

**ESPIRITUALIDADE E RELIGIOSIDADE NAS VIVÊNCIAS
ASSOCIADAS AO ADOECIMENTO EM MULHERES COM
FIBROMIALGIA²²**

²² O presente estudo contou com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG) e do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

Spirituality and religiosity in illness-related experiences in women with fibromyalgia

Rodrigo Sanches Peres*

Resumo: Muitas mulheres com fibromialgia recorrem à espiritualidade e/ou à religiosidade frente às vivências associadas ao adoecimento. Em pesquisas qualitativas que desenvolvemos junto a pacientes brasileiras foram obtidos diversos relatos espontâneos a respeito, os quais, contudo, não receberam maior atenção até o momento, devido aos objetivos estabelecidos para as referidas pesquisas. O presente estudo tem como propósito reportar e discutir, em caráter preliminar, alguns desses relatos, com foco na demarcação de especificidades quanto aos possíveis impactos da espiritualidade e da religiosidade nas vivências associadas ao adoecimento. Basicamente, verificamos que algumas pacientes se valem da espiritualidade para projetar um futuro melhor e para suportar as dificuldades do presente, mas podem incorrer em uma passividade potencialmente prejudicial. Em outras pacientes, a utilização da religiosidade advém de uma necessidade de distração ou de um esforço de aceitação/resignação, sendo que é capaz de conduzir a um empobrecimento relacional.

Palavras-chave: Espiritualidade; Religiosidade; Fibromialgia; Pesquisa qualitativa.

Abstract: Many women with fibromyalgia turn to spirituality and/or religiosity in face of illness-related experiences. In qualitative research carried out with Brazilian patients, several spontaneous reports about this were obtained, which, however, did not received greater attention until now, due to the objectives established for these researches. The present study aims to report and discuss, on a preliminary basis, some of these reports, focusing on the demarcation of specificities regarding possible impacts of spirituality and religiosity on experiences associated with illness. Basically, we found that some patients use spirituality to project a better future and to endure difficulties of the present, but they can incur a potentially harmful passivity. In other patients, the use of religiosity comes from a need for distraction or an effort of acceptance/resignation, and is capable of leading to a relational impoverishment.

Keywords: Spirituality; Religiosity; Fibromyalgia; Qualitative research.

* Doutor em Psicologia - Universidade Federal de Uberlândia, Brasil.

Introdução

Tal como habitualmente empregado em pesquisas qualitativas no campo da saúde, o termo “vivências” se refere ao produto das reflexões e interpretações pessoais sobre as experiências existenciais em sua generalidade (Minayo, 2012). Porém, devemos salientar que muitos elementos das vivências provêm da cultura do grupo social em que o indivíduo se encontra inserido. Além disso, cumpre assinalar que a relevância dessa variável se torna patente considerando-se que é em torno das vivências que os seres humanos organizam suas vidas, inclusive no tocante aos cuidados com a própria saúde (Turato, 2013).

As vivências de pacientes acometidos(as) por condições de saúde crônicas podem se revelar bastante complexas, devido à persistência dos sintomas e à necessidade de tratamentos multidisciplinares contínuos (Canesqui, 2018). Isso se observa, por exemplo, no contexto da fibromialgia. Trata-se de uma síndrome reumatológica crônica, cujo quadro clínico é composto por dor musculoesquelética, difusa e não-inflamatória, associada a um aglomerado de outros sintomas físicos e psíquicos inespecíficos, dentre os quais cefaleia, fadiga, tontura, ansiedade e depressão (Häuser & Fitzcharles, 2018).

A fibromialgia é predominantemente feminina, e tanto sua etiologia quanto sua fisiopatologia não estão suficientemente estabelecidas. Somando-se a isso, a síndrome em questão, embora seja debilitante, não provoca deformidades, de modo que é tida como uma “doença invisível” (Armentor, 2017). Como consequência, a fibromialgia muitas vezes não é reconhecida como um problema de saúde “verdadeiro” à luz dos cânones da racionalidade biomédica, o que dá margem à contestação social que tende a exacerbar o sofrimento psíquico diretamente causado pelo adoecimento, além de dificultar o acesso a tratamentos adequados (Peres, 2021; Boulton, 2019).

Nesse cenário penoso, muitas pacientes com fibromialgia recorrem à espiritualidade e/ou à religiosidade frente às vivências associadas ao adoecimento, mas as pesquisas consagradas especificamente a esse assunto são escassas (Aloush et al., 2021; Moreira-Almeida & Koenig, 2008). Em linhas gerais, a espiritualidade se refere à experiência de contato com algo transcendente, não material, capaz de transformar o sentido da própria existência, ao passo que a religiosidade diz respeito à adesão às crenças e às práticas preconizadas por uma determinada religião, especialmente para favorecer o contato com algo transcendente (Monteiro, Reichow, Sais, & Fernandes, 2020).

Em pesquisas qualitativas que desenvolvemos junto a pacientes brasileiras com fibromialgia foram obtidos diversos relatos espontâneos sobre o recurso à espiritualidade e/ou à religiosidade no enfrentamento das dificuldades decorrentes da síndrome, os quais,

contudo, não receberam maior atenção até o momento, devido aos objetivos estabelecidos para as referidas pesquisas. O presente estudo tem como propósito reportar e discutir, em caráter preliminar, alguns desses relatos, com foco na demarcação de especificidades quanto aos possíveis impactos da espiritualidade e da religiosidade nas vivências associadas ao adoecimento.

Desenvolvimento

Antes de contemplar o propósito em pauta, cabe informar que as pesquisas qualitativas das quais são oriundos os relatos veiculados a seguir envolveram o emprego de procedimentos de coleta de dados que priorizaram a concessão de ampla liberdade expressiva às participantes. À observância de tal diretriz, inclusive, pode ser atribuída a ocorrência de relatos espontâneos sobre tópicos que não se relacionavam diretamente àqueles visados pelos pesquisadores.

Além disso, é preciso esclarecer que o presente estudo não subscreve a polarização entre espiritualidade e religiosidade, já que iniciativas nesse sentido se revelaram infrutíferas em pesquisas prévias, como observaram Forti, Serbena e Scaduto (2020). Na verdade, apenas partimos do princípio de que pode haver diferenças quanto às suas implicações no que diz respeito aos modos de pensar, sentir e agir desencadeados em mulheres pelo adoecer por fibromialgia e por seus respectivos desafios cotidianos.

Posto isso, reportamos, em primeiro lugar, que certos padrões observados a partir de uma análise temática exploratória amparada em uma abordagem indutiva indicam que algumas das pacientes com fibromialgia que participaram de nossas pesquisas parecem recorrer à espiritualidade, fundamentalmente, para projetar um futuro melhor e para suportar as dificuldades do presente. Os relatos 1, 2 e 3 podem ser considerados emblemático desse achado²³.

Relato 1: “Eu acredito que Deus vai me ajudar [a enfrentar a fibromialgia]. Tenho a esperança de que um dia tudo isso vai melhorar” (Paciente A).

Relato 2: “Você vai ficando triste, porque vai chegando suas atividades do dia-a-dia e você não consegue dar conta [devido à fibromialgia]. Você tem que ter fé em primeiro lugar” (Paciente B).

Relato 3: “Sinto que é eu e Deus. Ele é quem cuida de mim” (Paciente C)

²³ Todos os relatos apresentados no presente estudo se afiguram como transcrições literais, oriundas de gravações em áudio.

Portanto, julgamos razoável hipotetizar que, entre essas pacientes, a espiritualidade tende a impactar de modo positivo as vivências associadas ao adoecimento, especificamente minimizando o desespero e o sofrimento causados pela fibromialgia. Porém, o relato 3 sugere que há o risco de algumas delas acabarem posicionando uma instância superior no centro de processos de mudança quanto à própria saúde, o que pode restringir o autocuidado e conduzir a uma passividade potencialmente prejudicial, como alertam Moreira-Almeida e Koenig (2008).

Em segundo lugar, a análise temática exploratória empreendida nos leva a cogitar que, em pacientes que compuseram um outro subgrupo, a utilização da religiosidade no enfrentamento das dificuldades causadas pelo adoecimento advém de uma necessidade de distração ou de um esforço de aceitação/resignação. Os relatos 4 e 5 constituem exemplos nesse sentido²⁴. No entanto, como uma espécie de efeito colateral, a religiosidade pode fomentar a um empobrecimento relacional motivado pelo resgate de antigas representações sobre o masculino e o feminino, como se vê no relato 6.

Relato 4: “Eu gosto muito de ir à igreja [...] Na igreja você se distrai e esquece um pouco da fibromialgia” (Paciente D, evangélica).

Relato 5: “Deus abençoa. Ontem eu estava muito mal [por causa da fibromialgia], descrente. Então eu rezei. E hoje estou aqui” (Paciente E, católica).

Relato 6: “Deus manda que temos que ser submissas aos nossos maridos. Eles sempre têm a autoridade. Mesmo que você tenha razão, você deve se submeter a ele [marido]” (Paciente F, evangélica).

Dessa forma, compreendemos que, nesse subgrupo de participantes, a religiosidade é capaz de favorecer diretamente a adaptação à complexa realidade implementada pela fibromialgia ao proporcionar alívio – ainda que circunstancial – e segurança/conforto mediante a “providência divina”. Não obstante, as religiões podem funcionar como instâncias reguladoras de valores (Meneses & Cerqueira-Santos, 2013) e, por extensão, estabelecer diretrizes retrógradas para as relações amorosas com base em um posicionamento conservador sobre questões de gênero. E isso se depreende claramente do relato 6.

Por fim, devemos mencionar que, na pesquisa quantitativa desenvolvida recentemente em Israel por Aloush et al. (2021), foi constatada a inexistência de correlações estatisticamente significativas entre níveis elevados de religiosidade e espiritualidade e

²⁴ As participantes responsáveis pelos relatos 4, 5 e 6, em contraste com aquelas responsáveis pelos relatos 1, 2 e 3, mencionaram espontaneamente suas respectivas religiões. Optamos por veicular aqui tais informações por considerá-las relevantes à luz do que pretendemos ilustrar com os relatos em questão.

indicadores positivos de saúde física e mental em mulheres com fibromialgia. Ademais, verificou-se que, nesse público, o adoecimento – devido ao sofrimento que causa – pode motivar questionamentos acerca da própria fé e, conseqüentemente, ensejar crises existenciais, o que delimita a existência de uma via de mão dupla entre a espiritualidade e/ou a religiosidade e as vivências relativas à síndrome.

Conclusão

Os achados aqui reportados provêm de amostras reduzidas de mulheres brasileiras residentes em uma mesma região do país e demandam procedimentos qualitativos de análise de dados mais robustos, os quais podem viabilizar a configuração de mapas temáticos, por exemplo. Para além disso, novas pesquisas consagradas especificamente ao recurso à espiritualidade e/ou à religiosidade frente às vivências associadas ao adoecimento em pacientes com fibromialgia são necessárias, até porque os conhecimentos atualmente disponíveis sobre o assunto são exíguos e, se forem devidamente aprofundados, fornecerão subsídios relevantes para o trabalho dos profissionais de saúde.

Referências:

- Aloush, V., Gurevich-Shapiro, A., Hazan, E., Furer, V., Elkayam, O., & Ablin, J. N. (2021). Relationship between religiosity, spirituality and physical and mental outcomes in fibromyalgia patients. *Clinical and Experimental Rheumatology*, 39(suppl 130), 48-53.
- Armentor, J. L. (2017). Living with a contested, stigmatized illness: Experiences of managing relationships among women with fibromyalgia. *Qualitative Health Research*, 27(4), 462-473.
- Boulton, T. (2019). Nothing and everything: Fibromyalgia as a diagnosis of exclusion and inclusion. *Qualitative Health Research*, 29(6), 809-819.
- Canesqui, A. M. (2018). Legitimacy and non-legitimacy of experiences of long-term suffering and illness. *Ciência & Saúde Coletiva*, 23(2), 409-416.
- Forti, S., Serbena, C. A., & Scaduto, A. A. (2020). Mensuração da espiritualidade/religiosidade em saúde no Brasil: Uma revisão sistemática. *Ciência & Saúde Coletiva*, 25(4), 1463-1474.
- Häuser, W., & Fitzcharles, M. A. (2018). Facts and myths pertaining to fibromyalgia. *Dialogues in Clinical Neuroscience*, 20(1), 53-62.
- Minayo, M. C. S. (2012). Qualitative analysis: Theory, steps and reliability. *Ciência & Saúde Coletiva*, 17(3), 621-626.
- Meneses, A. F. S., & Cerqueira-Santos, E. (2013). Sexo e religião: Um estudo entre jovens evangélicos sobre o sexo antes do casamento. *Clínica & Cultura*, 2(1), 82-94.
- Monteiro, D. D., Reichow, J. R. C., Sais, E. F., & Fernandes, F. S. (2020). Espiritualidade/religiosidade e saúde mental no Brasil: Uma revisão. *Boletim - Academia Paulista de Psicologia*, 40(98), 129-139.
- Moreira-Almeida, A., & Koenig, H. G. (2008). Religiousness and spirituality in fibromyalgia and chronic pain patients. *Current Pain and Headache Reports*, 12(5), 327-332.
- Oliveira, M. R., & Junges, J. R. (2012). Saúde mental e espiritualidade/religiosidade: A visão de psicólogos. *Estudos de Psicologia (Natal)*, 17 (3), 469-476.

Peres, R. S. (2021). Experiences of falling ill with fibromyalgia: An incursion into the collective imaginary of women. *Paidéia*, 31, e3140.

Turato, E. R. (2013). *Tratado de metodologia da pesquisa clínico-qualitativa: Construção teórico-epistemológica, discussão comparada e aplicações nas áreas de saúde e humanas*. Petrópolis: Vozes.

ESPECIFICIDADES DA ESPIRITUALIDADE NOS PROCESSOS DE LUTO

Specifics of spirituality in the grief processes

Sara Albuquerque*

Resumo: Para muitos indivíduos, a espiritualidade forma o sistema de significado através do qual entendem o mundo, fazendo com que o universo pareça benigno, seguro, justo, coerente e, em última análise, controlável. Uma perda significativa pode tanto promover uma crise de significado e de fé, como reforçá-la. Apesar de ainda não haver informação científica sobre a influência efetiva da espiritualidade no luto é possível hipotetizar que a espiritualidade poderá ter funções diferentes para os enlutados dependendo do momento no processo de luto, podendo fornecer recursos para a compreensão da morte e da perda, para a atribuição de significados ao sofrimento psicológico e em termos de coping para lidar com a morte. Na intervenção clínica é essencial a exploração e respeito pelos significados e sentidos únicos que os enlutados atribuem à perda.

Palavras-chave: luto, perda, espiritualidade, religião

Abstract: For many individuals, spirituality forms the system of meaning through which they understand the world, making the universe seem benign, safe, just, coherent, and ultimately controllable. A significant loss can promote a crisis of meaning and faith, as well as reinforcing it. Although there is still no information on the influence of spirituality on grief, it is possible to hypothesize that spirituality may have different functions for the bereaved depending on the moment in the mourning process, as it may provide resources for the meaning of death and loss, of the psychological suffering and in terms of coping with the death. In clinical intervention, exploration and respect for the unique meanings that the bereaved attribute to the loss is key.

Keywords: grief, loss, spirituality, religion

* PhD - Escola de Psicologia e Ciências da Vida, Universidade Lusófona.

O luto é uma resposta emocional, cognitiva, social, espiritual, física a uma perda significativa. É também enquadrado como um processo de transição que exige múltiplos esforços adaptativos, com potencial de transformar a pessoa e de favorecer o seu crescimento pessoal ou dar origem a diversas complicações do luto (e.g. Schafer & Moos, 2001).

Para muitos indivíduos, a espiritualidade forma o sistema de significado através do qual entendem o mundo, fazendo com que o universo pareça benigno, seguro, justo, coerente e, em última análise, controlável. A proximidade da nossa morte ou a perda de alguém próximo pode ter um grande impacto a nível existencial, levando a um questionamento sobre o sentido e propósito de vida. Uma perda significativa pode, portanto, ser vista como uma crise de significado, podendo resultar em respostas polarizadas: por um lado, muitas pessoas perdem a fé, sentindo que a dor e o sofrimento intensos que experienciam não podem ser consistentes com um deus benevolente, levando à rutura do mundo assumido. Por outro lado, a fé religiosa de algumas pessoas pode ser fortemente reafirmada como resultado da grande ameaça representada por uma perda tão desafiadora.

Atualmente, a literatura empírica que foca as influências religiosas e espirituais no ajustamento psicológico após uma perda não só é limitada como deve ser interpretada com cautela, pois quase todos os estudos sobre esse tema sofrem sérias limitações metodológicas, havendo uma predominância de estudos transversais e sem grupos de controlo (Stroebe, 2004). Não obstante, a literatura parece apontar para efeitos positivos da existência de crenças religiosas ou espirituais no processo de luto, especialmente se forem observados ao longo do tempo. Por exemplo, num estudo de idosos enlutados pela perda do cônjuge níveis mais elevados de *coping* religioso estavam associados a maior incapacidade funcional numa fase inicial do processo de luto, mas à melhora da saúde física e de capacidade funcional em momentos posteriores do processo (Pearce et al., 2002).

Podemos então hipotetizar que a espiritualidade poderá ter funções diferentes para os enlutados dependendo do momento no processo de luto. Perspetivas religiosas e espirituais parecem fornecer recursos para a compreensão da morte e da perda, para a atribuição de significados ao sofrimento psicológico e em termos de *coping* para lidar com a morte. Relativamente à atribuição de sentido à perda, vários sistemas de crenças religiosas oferecem possibilidades de vida eterna e de reunificação com o ente querido perdido após a

própria morte ou sustentam crenças sobre uma alma que persiste após a morte do corpo físico permitindo assim ao enlutado a possibilidade de permanecer em contato com o falecido (Benore & Park, 2004). Por outro lado, a espiritualidade contribui para atribuir um sentido ao sofrimento psicológico; coloca os enlutados em contacto com a sua própria mortalidade e com a noção de impermanência da vida e da sua duração limitada, podendo realçar a importância de a viverem da forma mais plena possível. O sofrimento pode ser assim enquadrando como possível ímpeto para crescimento pessoal, podendo promover maior apreciação pela vida, espiritualidade aprimorada e relacionamentos interpessoais mais próximos (Park, 2005). Em termos de estratégias de *coping*, fornece um sentido de comunidade, pertença, apoio social de outras pessoas no contexto espiritual ou religioso no qual se inserem. Promove também a oportunidade de participação em rituais fúnebres que conferem sentido de apoio mútuo, reforço de dor partilhada e um senso de estrutura (e.g. Wortmann & Park, 2008).

Em forma de conclusão, a espiritualidade pode envolver manter um senso coerente de significado e identidade, de conexão com outras pessoas e de direção ou foco na vida, aspetos que podem ser seriamente desafiados pelo processo de luto. Assim, se realça a importância da exploração dos significados e sentidos atribuídos à perda, legitimando o caminho que cada enlutado de forma única encontra para tolerar uma perda avassaladora.

Referências bibliográficas:

- Benore, E. R., & Park, C. L. (2004). Death-Specific Religious Beliefs and Bereavement: Belief in an Afterlife and Continued Attachment. *International Journal for the Psychology of Religion*, 14(1), 1–22. https://doi.org/10.1207/s15327582ijpr1401_1
- Park, C. L. (2005). Religion as a Meaning-Making Framework in Coping with Life Stress. *Journal of Social Issues*, 61(4), 707–729. doi:10.1111/j.1540-4560.2005.00428.x
- Pearce, M. J., Chen, J., Silverman, G. K., Kasl, S. V., Rosenheck, R., & Prigerson, H. G. (2002). Religious coping, health, and health service use among bereaved adults. *International journal of psychiatry in medicine*, 32(2), 179–199. <https://doi.org/10.2190/UNE0-EFAN-XPNJ-9N3G>
- Schaefer, J. A., & Moos, R. H. (2001). Bereavement experiences and personal growth. In M. S. Stroebe, R. O. Hansson, W. Stroebe, & H. Schut (Eds.), *Handbook of bereavement research: Consequences, coping, and care* (pp. 145–167). American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/10436-006>
- Wortmann, J. H., & Park, C. L. (2009). Religion/spirituality and change in meaning after bereavement: Qualitative evidence for the meaning making model. *Journal of Loss and Trauma*, 14(1), 17–34. <https://doi.org/10.1080/15325020802173876>

UMA BREVE HISTÓRIA DO AYURVEDA E DA PSICOTERAPIA: A VIA ORIENTAL E OCIDENTAL NA PROMOÇÃO DA QUALIDADE DE VIDA DO PACIENTE ONCOLÓGICO

**A brief history of Ayurveda and Psychotherapy: The Eastern and Western
perspective in promoting the quality of life of cancer patients**

Paulo Nuno Martins*

Resumo: Nos países desenvolvidos, os sistemas de cuidado de saúde têm dado especial atenção às doenças cancerosas, mas com uma ênfase quase exclusiva no aspecto da cura do corpo físico, de acordo com o paradigma cartesiano. No entanto, tem havido uma preocupação crescente em complementar os tratamentos oncológicos convencionais, com o tratamento mente-corpo, nomeadamente através do Ayurveda, na cultura Oriental, e da psicoterapia, na cultura Ocidental. Este artigo pretende comparar estes métodos de tratamento complementares, nomeadamente a relação das oito bases físicas com os padrões emocionais e mentais (designados por "doshas" no Ayurveda), e a utilização da psicoterapia, ambos utilizados nas fases de adaptação psicológicas do paciente, propostas por Elizabeth Kübler-Ross, sendo de realçar a espiritualidade subjacente em cada um deles, particularmente no alívio do sofrimento e na promoção da qualidade de vida do paciente oncológico.

150

Palavras-Chave: Uma breve história do Ayurveda e da psicoterapia; A via Oriental e Ocidental da medicina mente-corpo na promoção da qualidade de vida do paciente oncológico; As fases de adaptação psicológica do paciente de acordo com Elizabeth Kübler-Ross.

Abstract: In developed countries, health care systems have given special attention to cancerous diseases, but with a particular emphasis on the healing aspect of the physical body, according to the Cartesian paradigm. However, there has been a growing concern to complement conventional cancer treatments with mind-body healing, namely through Ayurveda, in Eastern culture, and psychotherapy, in Western culture. This article aims to compare these complementary methods of healing, namely the relationship of the eight physical bases with emotional and mental patterns (called "doshas" in Ayurveda), and the use of psychotherapy, both used in the phases of patient's psychological adaptation, proposed by Elizabeth Kübler-Ross, highlighting the underlying spirituality in each of them, particularly in terms of alleviating suffering and promoting the quality of life of cancer patients.

Keywords: A brief history of Ayurveda and psychotherapy; The Eastern and Western perspective of mind-body healing in promoting the quality of life of cancer patients; The patient's psychological adaptation phases according to Elizabeth Kübler-Ross

* PhD, História e Filosofia da Ciência, NOVA School of Science and Technology. Centro Interuniversitário de História da Ciência e da Tecnologia, Nova School of Science&Technology, CIUHCT-NOVA/FCT. Centro Transdisciplinar de Estudos da Consciência, Universidade Fernando Pessoa do Porto, CTEC-UFP.

Introdução

Na Índia, desde 1995, várias entidades científicas, como sejam, o Departamento de Ciência e Tecnologia (DST), o Conselho Indiano para a Investigação Médica (ICMR), o Conselho Central de Investigação em Ayurveda (CCRA), desenvolveram um sistema integrado de medicina tradicional, que engloba o Ayurveda, o Yoga, o Unani, o Siddha e a Homeopatia (designado por AYUSH), tendo sido implementado em vários “clusters” ao longo do país [1], com o intuito de complementar os tratamentos convencionais. O Ayurveda, sendo uma medicina preventiva, visa a harmonia entre a mente, o corpo e o meio ambiente defendendo que estes estão interligados entre si [2].

Por seu lado, no Ocidente, os cuidados primários de saúde procuram através da medicina preventiva [3] promover determinados comportamentos saudáveis como, por exemplo, não fumar, não abusar de bebidas alcoólicas, ter uma dieta adequada, fazer exercício, de modo a prevenir potenciais doenças, como o cancro [4]. Ainda assim, quando a doença se manifesta são utilizados diversos métodos complementares aos tratamentos convencionais, tal como a psicoterapia que tem como finalidade o tratamento de problemas psicológicos como, a ansiedade, a depressão, as fobias, bem como, o apoio em situações difíceis da vida, tal como, o divórcio, o luto, entre outras [5].

Este ensaio tem como objectivo referir estes tratamentos da mente-corpo [6], que são utilizados no Oriente e no Ocidente, como vias de promoção da qualidade de vida do paciente oncológico [7].

Uma breve história do Ayurveda e da Psicoterapia: A via Oriental e Ocidental na promoção da qualidade de vida do paciente oncológico

Na história do Ayurveda (do Sânscrito, *vida* (ayur) e *ciência* (Veda)) [8] existem quatro fontes que lhe deram origem [9], [10], nomeadamente, o Atharva-Veda (um dos quatro livros sagrados do Hinduísmo [11]), o Charaka Samhita (tratado de medicina interna), o Sushruta Samhita (tratado de cirurgia) e a filosofia Samkhya.

O Atharva-Veda tem vários tipos de texto, nomeadamente os Samhitas, sendo que o Atharva-Veda Samhita [12] é considerado um dos textos mais antigos da medicina tradicional Indo-Europeia, o qual tem contribuído para a construção do modelo de medicina integrativa, onde o paciente é visto nas suas várias dimensões: corpo, mente e alma [13]. Este texto trata de vários tópicos como, por exemplo, Bhaisajya (anatomia, tipos de doenças e suas causas,

tipos de curas), Ayusya (longevidade), Paustika (convalescência e bem-estar), Abhicarika (progresso espiritual), entre outros.

Outra fonte é a filosofia Samkhya (uma das seis escolas das filosofias da Índia) [14] que defende que a realidade é composta por Purusha (a Consciência Una ou Divino), por Prakriti (a fonte do fenómeno em “potência”) que é constituída por três Gunas (qualidades do estado mental ou fenómeno) - Sattva (equilíbrio), Tamas (inércia), Rajas (movimento) - e o corpo físico (constituído pelos cinco elementos).

O Ayurveda [15] faz o diagnóstico do paciente através do “exame das oito bases” (pulso, voz, língua, olhos, pele, unhas, urina, fezes) e relaciona-os com os padrões mentais e emocionais do paciente [16]. Esta relação mente-corpo determina a constituição base do paciente ou “doshas” (vata, pitta, kapha) permitindo que o terapeuta recomende um modo de minimização da causa da doença [17].

No Ayurveda a mente desempenha um papel relevante no processo de auto-cura e na restauração da saúde mente-corpo do paciente [18], [19], nomeadamente através da meditação e do pensamento positivo, na promoção da qualidade do sono, no tipo de alimentação, entre outros [20], [21]. Esta ideia central do Ayurveda tem uma influência significativa nos métodos de tratamento mente-corpo realizados ao longo da história [22]. O Ayurveda tem oito ramos ou especialidades que são vias para o equilíbrio mente-corpo [23].

Por outro lado, na história da psicoterapia (do Grego, *mente* (psykhē) e *curar* (therapeuein)) assiste-se ao alívio do sofrimento emocional e espiritual do indivíduo desde tempos imemoriais, estando presente esta actividade em diversas culturas, nomeadamente, no Oriente, através do curandeiro, e no Ocidente, através do xamã [24]. Entretanto, no século XVIII, os problemas mentais foram abordados por Mesmer e Puységur através da utilização do “magnetismo animal”.

No entanto, o tratamento psicológico propriamente dito apenas surge nos finais do século XVIII, através de Pinel (considerado o “pai da psiquiatria”) que defende que as pessoas que sofrem de perturbações mentais devem ser consideradas doentes e tratadas de um modo humano, ao contrário do que acontecia na época [25]. O método de cura utilizado era a “sugestão” que viria a dar origem à hipnose. Assim, a hipnose passa a ter um papel fundamental no tratamento do paciente, tal como preconizado por Charcot que a utilizou para tratar os seus pacientes com histeria. Esta perspectiva contribuiu para o surgimento da

teoria psicanalítica de Freud, cujos trabalhos foram complementados por Adler, Jung e Horney [26].

Na primeira metade do século XX, a psicoterapia evoluiu para a chamada “psicoterapia médica” [27] tendo havido várias figuras emblemáticas que contribuíram para o aparecimento de métodos e técnicas bem definidas como, por exemplo, Watson, Skinner e Wolpe (representantes da corrente behaviorista), Rogers, Maslow (representantes da corrente humanista), Ellis e Beck (como representantes do RET ou Rational Emotive Therapy), entre outros. Já nos anos 90, surgiram as chamadas terapias de terceira geração.

Actualmente existem diversos tipos de psicoterapia que englobam várias abordagens terapêuticas, nomeadamente, a psicanálise, a psicanálise Junguiana, a hipnose, a terapia Gestalt, a fenomenologia, a constelação familiar, o behaviorismo, a terapia cognitivo-comportamental, a escola de Reich, a logoterapia, a terapia transpessoal, mindfulness, entre outros [28].

As fases de adaptação psicológica do paciente oncológico de acordo com Elizabeth Kübler-Ross

Actualmente existem estudos que mostram que os tratamentos oncológicos (radioterapia, quimioterapia e cirurgia) provocam no paciente sofrimento físico (devido às náuseas, fadiga) e sofrimento psicológico (devido à incerteza quanto ao futuro pessoal e profissional) [29], onde o tratamento psíquico [30] tem um papel complementar aos tratamentos convencionais, através de diversas abordagens. Neste sentido, refira-se o aparecimento da psico-oncologia [31], [32] que procura monitorizar o sofrimento do paciente oncológico [33] através do “Distress Thermometer” [34] e estabelecer metodologias que minimizem os efeitos nefastos do cancro nas dimensões psicológicas e físicas do paciente e seus familiares [35].

A este propósito, Elizabeth Kübler-Ross [36] estudou sistematicamente as várias fases de adaptação psicológica do paciente, tendo identificado e caracterizado cinco fases principais, onde o Ayurveda e a psicoterapia podem ter um papel muito útil. Estas fases são a negação, a revolta, a depressão, a negociação e esperança, a aceitação e que estão exemplificadas na Figura 1.

Na fase da negação, o paciente fica em estado de choque, e por vezes, não aceita o seu estado de saúde; na fase da revolta, o paciente revolta-se contra a vida por lhe ter dado tal “destino”, sendo indispensável o acompanhamento dos profissionais de saúde e dos familiares; na fase da depressão, o paciente evidencia estados de insónia, perda de apetite, entre outros, por vezes ligados ao desenrolar da doença, e onde o Ayurveda e a psicoterapia podem ter um papel complementar aos tratamentos convencionais; na fase da negociação, o paciente evidencia esperança no desenrolar positivo da sua doença e decide “lutar” para vencê-la, sendo nesta etapa que ocorre frequentemente uma mudança interior de valores, onde o lado espiritual passa a ter um papel relevante na vida do paciente; a fase da integração e aceitação é característica da “nova vida” do paciente, e tanto se aplica aos casos de sucesso do tratamento, como nas situações paliativas e terminais.

Refira-se que nem todos os pacientes passam obrigatoriamente por todas as fases de adaptação psicológica, e nem estas se sucedem pela mesma ordem em todos os pacientes. Estas etapas são essencialmente uma referência, nomeadamente para os profissionais de saúde quando têm de lidar com os diferentes factores que caracterizam esta adaptação psicológica do paciente [37]. Por exemplo, é preciso ter em atenção os mecanismos habituais de adaptação usados pelo paciente em situações semelhantes (coping) que envolvem as suas convicções filosóficas e espirituais, a sua situação sócio-económica, entre outros factores [38].

Conclusões

O paradigma cartesiano [39] de separação da mente (domínio da filosofia e religião) com o corpo (domínio da ciência e medicina), onde o corpo físico é tratado como uma “máquina” tem promovido o tratamento quase exclusivo do corpo físico, através da cirurgia, radiação e medicação química. No entanto, alguns estudos mostram a importância da relação mente-corpo e do tratamento psicológico do paciente oncológico [40], [41], como meio complementar aos tratamentos convencionais.

Acrescente-se que o Programa “Escolhas Criteriosas em Saúde” - mais conhecido por “Choosing Wisely” [42] - tem desenvolvido metodologias que visam minimizar os desperdícios nos tratamentos médicos dados ao paciente, nomeadamente os oncológicos.

Assim, o modelo integrativo para o tratamento do paciente [43], através da integração do corpo (aspecto físico), da mente (aspecto psicológico) e do lado espiritual mostra as

vantagens desta perspectiva, não só como para minimizar os custos em saúde oncológica [44], como também para dar uma melhor qualidade de vida ao paciente oncológico [45], [46]. Nesta última situação, a religião [47] e a espiritualidade [48] podem contribuir para dar um sentido à vida do paciente, através da melhoria da auto-estima e da promoção de comportamentos positivos mente-corpo [49], seja através da perspectiva Oriental ou Ocidental, nomeadamente através do encorajamento dos contactos com familiares, amigos, profissionais de saúde, entre outros [50].

Agradecimentos: O autor deste artigo agradece a Ken Ross por ter dado autorização para a publicação da Figura 1, proveniente do site <https://www.ekrfoundation.org/5-stages-of-grief/change-curve/>.

Referências bibliográficas:

- [1]. India, Government of. (2016-2017). *Ministry of Ayurveda, Yoga&Naturopathy, Unani, Siddha and Homeopathy (AYUSH)*. Annual Report 2016-2017.
- [2]. Meulenbeld, G. (1999). *A History of Indian Medical Literature*. Groningen: Egbert Forsten Publishing.
- [3]. Gingras, D e Béliveau, R. (2006). *Foods that fight Cancer: preventing Cancer through Diet*. Toronto, ON: McClelland&Stewart Limited.
- [4] Faulkner, A. e Maguire, P. (1996). *Talking to cancer patients and their relatives*. Oxford: Oxford University Press.
- [5]. Wedding, D. and Corsini, R. (2018). *Current Psychotherapies*. Boston, MA: Cengage Learning.
- [6]. Martins, P. (2018). The history of mind-body medicine: some practical examples. *Advances in Mind-Body Medicine*, 32(1):4-7.
- [7]. Almeida, A. e Stroppa, A. (2009). Espiritualidade&Saúde Mental: Importância e impacto da espiritualidade na saúde mental. *Zen Review*, 1(1):2-6.
- [8]. Martins, P. (2018). The history of traditional Indian medicine from beginning to present day. *International Journal of Advanced Research*, 6(1): 1195-1201.
- [9]. Mukhopadhyaya, G. (2003). *History of Indian Medicine*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.
- [10]. Wujastyk, D. (2003). *The roots of Ayurveda*. London: Penguin Classics.
- [11]. Staal, F. (2009). *Discovering the Vedas: Origins, Mantras, Rituals, Insights*, London: Penguin Books.
- [12]. Bloomfield, M. (1999). *The Atharvaveda*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- [13]. Martins, P. (2017). The history of the Indian sacred book (Atharva-Veda) and its contribution to the Integrative medicine model. *Transdisciplinary Journal of Engineering and Science*, 8(4):54-59.
- [14]. Dasgupta, S. (1997). *A History of Indian Philosophy*. New Delhi: Motilal Banarsidass.
- [15]. Frawley, D. (1989). *Ayurvedic healing*. Salt Lake City, UT: Passage Press.
- [16]. Lad, V. (2007). *Textbook of Ayurveda: A complete Guide to Clinical Assessment*. Albuquerque, NM: Ayurvedic Press.
- [17]. Chopra, D. (2000). *Saúde Perfeita*. Lisboa: Editora Estrela Polar.
- [18]. Verma, V. (1995). *Ayurveda: A Way of Life*. Newburyport, MA: Red Wheel Weiser Conari.

- [19]. Chopra, D. (2021). *Cura Quântica*. Lisboa: Editora Self.
- [20]. Lad, V. (1984). *Ayurveda: The science of self-healing*. Twin Lakes, WI: Lotus Press.
- [21]. Lad, V. (2012). *Textbook of Ayurveda: General Principles of Management and Treatment*. Albuquerque, NM: Ayurvedic Press.
- [22]. Heller, M. (2012). *Body Psychotherapy: History, Concepts and Methods*. New York, NY: W. W. Norton & Company.
- [23]. Rhyner, H. (1998). *A Complete Book of Ayurveda*. Woodbury, MN: Llewelyn Publications.
- [24]. Porter, R. (2006). *The Cambridge History of Medicine*. Cambridge: Cambridge University Press.
- [25] Stone, M. (2005). História da Psicoterapia. In: *Psicoterapia de orientação analítica: fundamentos teóricos e clínicos*. Porto Alegre, RS: Artmed Editora, 23-42.
- [26]. Atkinson, W. (2010). *The History of Psychotherapy*. Whitefish, MT: Kessinger Publishing, LLC.
- [27]. Freedheim, D. e Freudenberger, H. et al. (1992). *History of Psychotherapy: A Century of Change*. Washington, DC: American Psychological Association.
- [28]. Norcross, J. (2010). *History of Psychotherapy: Continuity and Change*. Washington, DC: American Psychological Association.
- [29]. Bultz, B. e Holland, J. (2006). Emotional Distress in patients with cancer: The sixth vital sign. *Community Oncology*, 3(5): 311-314.
- [30]. Holmes, E. (1938). *Science of Mind*. New York, NY: J.P. Tarcher Putnam.
- [31]. Landskron, L. (2008). Psico-oncologia: as descobertas sobre o câncer ao longo da história. In: Hart, C. et al. *Câncer: uma abordagem psicológica*. Porto Alegre, RS: Editora Age.
- [32]. Loving, T. e Glaser, R. (2002). Psycho-oncology and cancer: Psychoneuroimmunology and cancer. *Annals of Oncology*, 13 (1): 165-169.
- [33]. Roth, A. e Kornblith, A. e Batel-Copel, L. (1998). Rapid screening for psychologic distress in men with prostate carcinoma: a pilot study. *Cancer*, 82(10):1904-8.
- [34]. Mitchell, A. (2010). Short Screening Tools for Cancer-Related Distress: A Review and Diagnostic Validity Meta-Analysis. *Journal of the National Comprehensive Cancer Network*, 8: 487-494.
- [35]. Schulz, U. e Schwarzer, R. (2003). Long-term effects of spousal support on coping with cancer after surgery. *Social Support*, 1:1-20.
- [36]. Kübler-Ross, E. (2014). *On Death and Dying*. New York, NY: Scribner Books.
- [37]. Berkowitz, M. e Knight, L. (2001). Moses presages Kübler-Ross: five stages in accepting death, as seen in the midrash. *Mt Sinai J. Med.*, 68(6): 378-383.
- [38]. Cardoso, G. e Luengo, A. e Trancas, B. et al. (2009). Aspectos Psicológicos do Doente Oncológico. *Psilogos (Revista do Serviço de Psiquiatria do Hospital Prof. Dr. Fernando Fonseca, EPE)*, 8-18.
- [39]. Martins, P. (2018). Descartes and the paradigm of Western medicine: An essay. *International Journal of Recent Advances in Science and Technology*, 5(3): 32-34.
- [40]. Goswami, A. (2004). *The Quantum Doctor*. Newburyport, MA: Hampton Roads Publishing Company.
- [41]. Martins, P. (2011). Science and the Art of Healing: a contribution to the history of Life Science. *World Futures – The Journal of General Evolution*, 67(7):500-509.
- [42]. Several authors. (2012). *Choosing Wisely*. Philadelphia, PA: ABIM Foundation.
- [43]. Martins, P. (2019). Being Transdisciplinary in Human Sciences: The usefulness of integrative medicine in contemporary society. *Being Transdisciplinary*, In: Nicolescu, B. e Yeh, R. e Ertas, A. (eds.), ATLAS Publishing, 5:39-47.
- [44]. Carlson, L. e Bultz, B. (2003). Benefits of psychosocial oncology care: Improved quality of life and medical cost offset. *Health and Quality of Life Outcomes*, 1:8.

- [45]. Panzini, R. e Rocha, N. et al. (2007). Qualidade de Vida e Espiritualidade. *Rev. Psiq. Clin.* 34(1):105-115.
- [46]. Teixeira, E. e Müller, M. et al. (2004). *Espiritualidade e qualidade de vida*. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS.
- [47]. Panzini, R. e Bandeira, D. (2007). Coping (enfrentamento) religioso/espiritual. *Revista de Psiquiatria Clínica*, 34(1):126-135.
- [48]. Fornazari, S. e Ferreira, R. (2010). Religiosidade/espiritualidade em pacientes oncológicos: Qualidade de vida e saúde. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 26(2):265-272.
- [49]. Geronasso, M. e Coelho, D. (2012). A influência da religiosidade/espiritualidade na qualidade de vida das pessoas com câncer. *Câncer e Meio Ambiente: Revista Interdisciplinar*, 1(1):173-187.
- [50]. Faulkner, A. e Maguire, P. (1996). *Talking to cancer patients and their relatives*. Oxford: Oxford University Press.

EMOCIONES Y VIRTUDES AL DESNUDO: LOS PROCESOS EMOCIONALES IMPLICADOS EN LA FE, LA ESPERANZA Y EL AMOR

Naked emotions and virtues: The emotional processes implied in faith, hope, and love

Luis Cruz-Villalobos, PhD*

Resumen: En el presente ensayo se exploran algunas relaciones entre la psicología de las emociones, especialmente desde la perspectiva teórica desarrollada por Robert Plutchik, con las llamadas virtudes teologales. Se presenta este enfoque psicoevolutivo como un modelo heurístico que permite una comprensión pertinente y relevante de la experiencia emocional humana, que aporta una analítica significativa, desde la psicología, de fenómenos tales como la fe, la esperanza y el amor.

Palabras clave: Emociones, virtudes, fe, esperanza, amor, Plutchik.

158

Abstract: This essay explores some relationships between the psychology of emotions, especially from the theoretical perspective developed by Robert Plutchik, and the so-called theological virtues. This psycho-evolutionary approach is presented as a heuristic model that allows for a relevant and pertinent understanding of human emotional experience, providing a meaningful analysis, from the psychological discipline, of phenomena such as faith, hope and love.

Keywords: Emotions, virtues, faith, hope, love, Plutchik.

* Universidad de Talca/Fraternidad Teológica Latinoamericana.

El lugar de las emociones en la vida humana

Epstein (2008) describe la experiencia humana como una realidad compleja compuesta fundamentalmente por dos sistemas complementarios, uno experiencial y otro racional.

El sistema racional se caracteriza por ser analítico, intencional, lógico, conscientes, simbólico, abstracto, lingüístico, de procesamiento lento (orientado a una acción programada, prevista y organizada), de modificación rápida (de acuerdo a evidencias o argumentación), con altos niveles de precisión, diferenciación e integración de contenidos, y una adquisición de experiencias activa y consciente.

El sistema experiencial, por su parte, se caracteriza por ser holístico, automático, orientado por la búsqueda del bienestar y la evitación del malestar, no consciente, concreto, asociativo (de modo respondiente, operante y vicario), de procesamiento rápido (orientado a la acción inmediata), de modificación lenta producto de la repetición o la intensidad del estímulo o acontecimiento, bajo nivel de diferenciación de contenidos y tendencia a las generalización y los estereotipos, y una adquisición de experiencias pasiva y pre-reflexiva.

Las emociones corresponden al sistema experiencial. ¿Qué tan importantes son las emociones como parte fundamental de este sistema humano? El biólogo chileno, Humberto Maturana, recientemente fallecido, planteó lo siguiente:

La vida humana, como toda vida animal, es vivida en el fluir emocional que constituye en cada instante el escenario básico desde el cual surgen nuestras acciones. Más aún, pienso que son nuestras emociones (deseos, preferencias, miedos, ambiciones), lo que determinan en cada instante lo que hacemos o no hacemos, no nuestra razón, y que cada vez que afirmamos que nuestra conducta es racional, los argumentos que esgrimimos en nuestra afirmación ocultan los fundamentos emocionales sobre los cuales ésta se apoya, así como aquellos desde los cuales surge nuestra supuesta racionalidad (Maturana & Verden-Zöllner, 2003, p. 29).

El fluir emocional del ser humano, para Maturana, es el escenario básico de su vida y sus relaciones en el mundo. Las emociones se presentan como uno de los factores más determinantes de la conducta humana, independiente de lo racional que pueda mostrarse una acción o un conjunto de acciones específicas.

El sistema racional que describe Epstein (2008), sin duda ha sido fundamental para el avance histórico, cultural y tecnológico del ser humano, pero definir a las personas como sujetos fundamentalmente racionales, gobernados por sus ideas y decisiones lógicas, en la actualidad resulta cada vez más difícil, desde variados ámbitos del saber. Por ejemplo, el hecho de que un mínimo porcentaje de los procesos mentales son conscientes (idea que

Freud difundió, a su modo, desde el psicoanálisis) hoy en día resulta innegable desde el punto de vista de las neurociencias, pues nuestro cerebro funciona con una mínima intervención de nuestra consciencia (Libet, 1981, 2004; Gazzaniga, 1999).

Tenemos una "corteza racional" (el neocortex), pero somos organismos fundamentalmente biológicos, emotivos, relacionales y experienciales.

El importante papel que las emociones han presentado en la evolución y la adaptación del ser humano sugiere que debe haber más de un mecanismo para generarlas. Sin embargo, gran parte de las teorías de las emociones se han centrado en los procesos fundamentalmente cognitivos (valoración, atribución e interpretación) como el único o principal factor relacionado con la generación de las emociones. Como alternativa a esta posición, se ha planteado que las emociones implican cuatro tipos de sistemas de activación que las constituyen, tres de los cuales corresponden a un cierto tipo de procesamiento de carácter no cognitivo (Izard, 1977, 1993; Reeve, 2011).

Dentro de estos cuatro sistemas constitutivos del proceso emocional, está la dimensión subjetiva. Las emociones son modos particulares de percibirnos en un entorno o estado en particular. Esta es la dimensión más conocida o asociada a los procesos emocionales. Es la faceta relacionada al modo de "sentir-me", cómo me experimento a mí mismo en un momento, lugar, circunstancia y estado específicos.

En segundo lugar, las emociones también son reacciones biológicas, respuestas movilizadoras de la energía que preparan al organismo para adaptarse a cualquier situación, requerimiento ambiental o contexto, en miras de la sobrevivencia. Así entendidas, las emociones son también un tipo de "cognición" (conocimiento) de la realidad de tipo corporal, mediado por los procesos neurofisiológicos y endocrinos, que implican una respuesta veloz, general y mantenida, relativamente, en el tiempo ante las demandas del medio.

Como tercer sistema propio de las emociones, encontramos que éstas también son fenómenos sociales o comunicacionales. Al estar en un estado emocional la persona entrega señales faciales, posturales y sonoras reconocibles que informan a los demás la calidad e intensidad de su emoción y estimulan un cambio conductual, de cierta especificidad, en el observador (Ej. "cuando alguien llora siento que me pide un abrazo"). Las emociones nos permiten conectarnos (normalmente de modo pre-reflexivo) especialmente con otros miembros de nuestra especie, pero también con otros organismos (mamíferos preferentemente) que pueden percibir e interpretar las señales corporales y conductuales que emitimos al estar experimentando una o varias emociones.

Por último, como cuarto sistema constitutivo de los procesos emocionales, está su dimensión funcional, es decir, la faceta que las identifica como fenómenos que hacen referencia al logro de un objetivo específico. Podemos hablar del componente "intencional" de la emoción, no en el sentido de intencionalidad consciente, sino en términos de tendencia a la consecución de un requerimiento o la satisfacción de una necesidad particular. Las emociones así entendidas indican una incumbencia, concernencia o finalidad propia, en un contexto específico, por parte del organismo.

Más allá de estas cuatro facetas de las emociones, resulta importante mencionar que los procesos emocionales siempre hacen referencia, de forma mediata o inmediata, a un evento vital significativo, el cual puede ser de carácter concreto, simbólico o una combinación de ambos. El carácter simbólico está presente de modo particular en la especie humana, en la cual las emociones son vividas siempre como fenómenos situados, es decir, dados en un contexto que tiene una significación ecobiopsicosociocultural específica. Las emociones no se dan en el vacío, siempre surgen en respuesta a algún factor detonante, que puede o no ser visible o consciente para quien la vive, y que no necesariamente es observable o comprensible para un observador.

Una aproximación comprensiva a las emociones

Existe un gran número de perspectivas teóricas sobre los procesos emocionales, las cuales enfatizan distintos aspectos de este complejo fenómeno psicológico. En este ensayo nos detendremos, brevemente, en una de estas perspectivas y la usaremos como marco comprensivo para nuestro incipiente análisis de las virtudes teologales, buscando "desnudarlas", intentando ver sus dimensiones y estructuras fundamentales. Nuestro enfoque será el de la teoría general psicoevolutiva de Robert Plutchik (1965, 2001, Plutchik & Kellerman, 2013).

Se ha observado que existen ciertas clases generales de comportamiento que pueden usarse para comparar organismos de distintos niveles filogenéticos. Estas conductas incluyen, por ejemplo: conducta alimentaria; comportamiento agonista (ataque, defensa, huida, sumisión); conducta sexual; conductas eliminativas (vómito, defecación, micción); comportamiento exploratorio.

Estas conductas pueden considerarse prototípicas o estereotipadas, en el sentido de que son identificables en todos los niveles filogenéticos. Por ejemplo, todos los organismos,

en estados normales, se retirarán de los estímulos dolorosos o nocivos y todos actuarán destructivamente hacia las barreras que les impiden el logro de la satisfacción de necesidades.

Estos patrones prototípicos, según Plutchik (1965, 2001), se pueden agrupar de modo general e integrado en términos de tendencias bipolares hacia la acción, de la siguiente manera:

- “moverse hacia” (destrucción) versus “alejarse de” (protección)
- “tomar” (incorporación) versus “expulsar” (rechazo)
- “poseer” (reproducción) versus “perder” (privación)
- “moverse” (exploración) versus “detenerse” (orientación)

Estos ocho patrones de reacción involucran a todo el organismo y parecen implicar aspectos introspectivos, conductuales, fisiológicos y comunicativos (constitutivos de la emoción, como vimos anteriormente). Es por ello, que estos patrones pueden considerarse como las emociones “primarias”. De esta forma, las emociones pueden comprenderse como patrones biológicos de adaptación al ambiente.

Las emociones que no están contenidas en estos cuatro patrones bipolares emergen como fenómenos emocionales que surgen de las combinaciones de estas pocas reacciones primarias, así como todos los colores son mezclas de unos pocos colores primarios (de ahí surge la idea de la famosa “flor de la emociones” de Plutchik. Ver Diagrama 1).

Las relaciones entre los conceptos de emoción, son análogas a los colores en una rueda de colores. La dimensión vertical del cono representa la intensidad, y el círculo representa los grados de similitud entre las emociones. Los ocho sectores están diseñados para indicar que hay ocho dimensiones de emoción primaria definidas por la teoría organizadas como cuatro pares de opuestos. En este modelo las emociones en los espacios en blanco son las emociones de las díadas primarias que son mezclas de dos de las emociones primarias (Plutchik, 2001, 344-350).

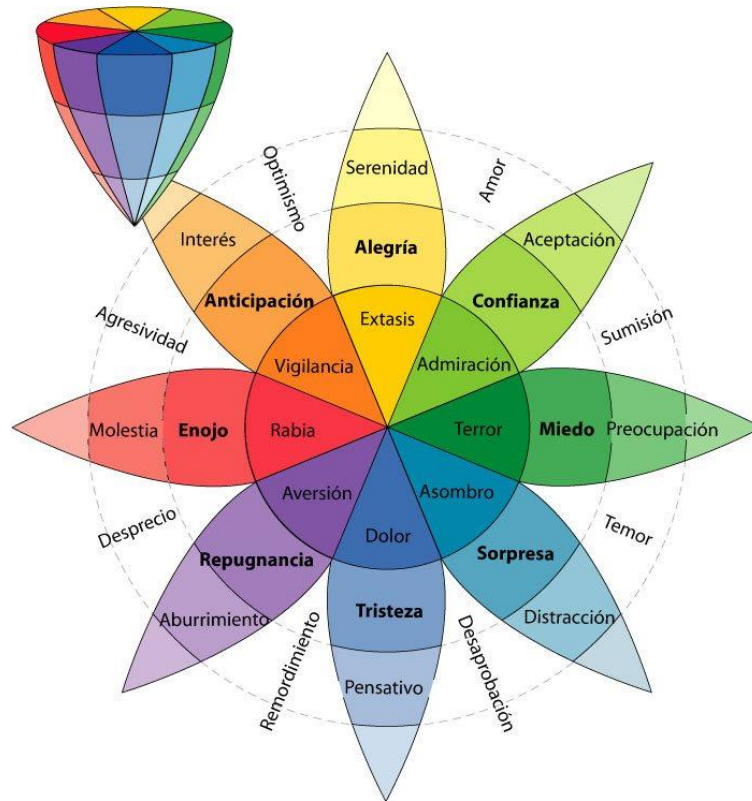


Diagrama 1: Flor de las Emociones (Plutchik, 2001)

Estos ocho patrones de comportamiento adaptativo representan las dimensiones básicas de la emoción que podrían incluso aplicarse a todos los organismos vivos. También proporcionan un marco teórico común dentro del cual pueden conciliarse diversas tradiciones en la psicología de la emoción.

Esta perspectiva nos otorga un modelo comprensivo de vectorial (de magnitudes con dirección y sentido específico), en el que los vectores representan tendencias de acción de varios tipos que pueden interactuar de manera dirigida. De este modo, las emociones no son estados entrópicos, disruptivos o desadaptativos, sino que se activan con el objetivo de estabilizar el estado interno del organismo en su relación con el ambiente. Representan reacciones de ajuste transitorias que funcionan para devolver al organismo a una relación estable y efectiva con su entorno cuando se interrumpe o modifica esa relación. Las emociones, en esta línea, pueden conceptualizarse como dispositivos cognitivos²⁵

²⁵ Aquí usamos el término "cognitivo" de un modo más amplio, no referido a procesos cerebrales superiores, sino a fenómenos que implican el acoplamiento adaptativo con el medio y que implican, de cierto modo, un tipo de "conocimiento" (cf. Varela, 1990).

homeostáticos diseñados para mantener un estado relativamente estable, funcional y que facilite la sobrevivencia frente a los desafíos contextuales.

En el modelo de Plutchik, siguiendo lo hasta aquí expuesto, las emociones primarias son ocho, conformadas en pares polares de respuestas prototípicas que pueden presentar distintos niveles de intensidad.

Tabla 1: Intensidad de las Emociones Primarias

Baja Intensidad	Emoción Primaria	Alta Intensidad
Primer Patrón		
Temor	Miedo	Terror
Enfado	Ira	Furia
Segundo Patrón		
Tedio	Aversión	Odio
Aprobación	Confianza	Admiración
Tercer Patrón		
Serenidad	Alegría	Éxtasis
Melancolía	Tristeza	Depresión
Cuarto Patrón		
Interés	Anticipación	Vigilancia
Distracción	Sorpresa	Asombro

Las virtudes teologales

El antiguo concepto de "virtudes teologales" está tomado de un texto de Pablo de Tardo (Apóstol Pablo o San Pablo) de su carta a la comunidad de Corinto que ha quedado en el texto canónico designado como 1 Corintios 13,13. Corresponde a la frase de que cierra uno de los más conocidos escritos de este misionero cristiano del siglo primero: el himno al amor (1 Cor 13).

El texto dice: "y ahora permanecen la fe, la esperanza y el amor, estos tres; pero el mayor de ellos es el amor." (RV 1960).

La transcripción interlineal griego-castellano es:

νυνὶ (ahora) δὲ (pero) μὲν (está permaneciendo) πίστις (confianza/ fe/ fidelidad), ἐλπίς (esperanza), ἀγάπη (amor/ caridad), τὰ (las) τρία (tres)

ταῦτα (estas) μείζων (mayor que) δὲ (pero) τούτων (de estos) ἡ (el) ἀγάπη (amor, caridad).

Dado que podríamos desarrollar de modo muy amplio conceptos tan densos y connotados como los de la fe, esperanza y amor, desde distintos trasfondos, aquí hemos optado por detenernos en el desarrollo conceptual que se realiza a las emociones y a estas virtudes en el Catecismo de la Iglesia Católica, Parte III, Sección I, Artículo 5, que nos servirán como base para realizar el posterior acercamiento psicológico a las virtudes teologales como fenómenos emocionales.

Según el Catecismo, la persona humana se ordena a la bienaventuranza (su bien pleno) por medio de sus actos deliberados, es decir, libres, y las pasiones, sentimientos o afectos que experimenta pueden disponerla y contribuir a ello (o no). Las pasiones designan las emociones o impulsos de la sensibilidad que inclinan a obrar o a no obrar en razón de lo que es sentido, intuido o imaginado como bueno o malo. Ejemplos eminentes de pasiones, según el Catecismo, son el amor y el odio, el deseo y el temor, la alegría, la tristeza y la ira. Las emociones y los sentimientos pueden ser asumidos por las virtudes, o pervertidos en los vicios. En las pasiones, en cuanto impulsos de la sensibilidad, no hay ni bien ni mal moral. Pero según dependan o no de la razón y de la voluntad, hay en ellas bien o mal moral (Catecismo, III, I, 5, 1762, 1772-4).

El Catecismo plantea que las emociones son componentes naturales del psiquismo humano, constituyen el lugar de paso y aseguran el vínculo entre la vida sensible y la vida del espíritu. Dentro de las numerosas pasiones, desde la perspectiva católica, la más fundamental es el amor que la atracción del bien despierta. El amor causa el deseo del bien ausente y la esperanza de obtenerlo. Este movimiento culmina en el placer y el gozo del bien poseído. La aprehensión del mal causa el odio, la aversión y el temor ante el mal que puede sobrevenir. Este movimiento culmina en la tristeza a causa del mal presente o en la ira que se opone a él (Catecismo, III, I, 5, 1762-7).

Las virtudes teologales, según el Catecismo, son aquellas que hacen referencia directamente a Dios y disponen al ser humano en relación con él. Tienen como origen, motivo y objeto a Dios mismo. Se fundan, animan y caracterizan el obrar moral esperado para los cristianos y cristianas. Son infundidas por Dios en la vida de las personas para hacerlas capaces de obrar de acuerdo a ellas y son la garantía de la presencia y la acción del Espíritu Santo en las facultades del ser humano.

Descritas por el mismo Catecismo, las virtudes teologales pueden comprenderse del siguiente modo:

La fe es la virtud teologal por la que creemos en Dios y en todo lo que Él nos ha dicho y revelado. "La fe sin obras está muerta" (St 2, 26): por tanto, privada de la esperanza y del amor, la fe no une plenamente el fiel a Cristo ni hace de él un miembro vivo de su Cuerpo.

La esperanza es la virtud teologal por la que aspiramos al Reino de los cielos y a la vida eterna como felicidad nuestra, poniendo nuestra confianza en las promesas de Cristo y apoyándonos no en nuestras fuerzas, sino en los auxilios de la gracia del Espíritu Santo. Corresponde al anhelo de felicidad puesto por Dios en el corazón de todo humano. El impulso de la esperanza preserva del egoísmo y conduce a la dicha del amor.

El amor o caridad es la virtud teologal por la cual amamos a Dios sobre todas las cosas por Él mismo y a nuestro prójimo como a nosotros mismos por amor de Dios. Fruto del Espíritu y plenitud de la ley, al amar se cumplen todos los mandamientos de Dios y de Cristo. Una de las más claras descripciones del amor esta: «El amor es paciente, es servicial; el amor no es envidioso, no es jactancioso, no es engreído; no es grosero; no busca su interés; no se irrita; no lleva cuenta del mal; no se alegra de la injusticia; se alegra con la verdad. Todo lo excusa. Todo lo cree. Todo lo espera. Todo lo soporta» (1 Cor 13, 4-7). «La culminación de todas nuestras obras es el amor. Ese es el fin; para conseguirlo, corremos; hacia él corremos; una vez llegados, en él reposamos» (San Agustín, *In epistulam Ioannis tractatus*, 10, 4).

(Catecismo, III, I, 5, 1812-29).

Procesos emocionales presentes en las virtudes teologales

Para comprender las virtudes teologales desde la perspectiva psicoevolutiva de las emociones, resulta necesario referirnos con más detalle a los factores constitutivos de las emociones primarias y también a las emociones mixtas que surgen de la combinación de éstas.

Dentro del conjunto de factores implicados en la emoción como un fenómeno biopsicosocial tendiente a la adaptación al medio, podemos considerar: a) el acontecimiento o estímulo contextual; b) la problemática vital implicada para el organismo; c) la acción prototípica activada; d) la cognición inferida; e) la percepción (extrapolada) de sí mismo que podría tener el sujeto; y f) la función o efecto esperado de la conducta (cf. TenHouten, 2006).

A continuación presentaremos una tabla donde se presentan estos factores en referencia a cada una de las emociones primarias.

Tabla 2: Factores Implicados en las Emociones Primarias

Acontecimiento o Estímulo	Problemática vital	Acción Prototípica	Cognición inferida	Percepción de sí mismo	Función o Efecto	Emoción Primaria
Obstáculo	Jerarquía	Ataque	Lucha	Depredador	Destrucción	Ira
Amenza	Jerarquía	Alejarse de	Peligro	Presa	Protección	Miedo
Miembro grupo	Identidad	Tomar	Protección	Cuidado/r	Incorporar	Confianza
Objeto dañino	Identidad	Expulsar	Veneno	Agonista	Rechazo	Aversión
Compañero/a	Temporalidad	Contacto	Posesión	Pareja	Reproducción	Alegría
Privación	Temporalidad	Queja	Abandono	Solo/a	Reintegración	Tristeza
Nuevo territorio	Territorialidad	Moveirse	Qué hay ahí	Activo	Exploración	Anticipación
Algo inesperado	Territorialidad	Detenerse	Qué es eso	Pasivo	Orientación	Sorpresa

En función de nuestro interés, aquí solo nos detendremos en tres de las emociones primarias y sus factores constitutivos, que están relacionadas con las virtudes teologales. Nos referimos a: confianza, alegría y anticipación.

La confianza, como emoción perteneciente al mismo patrón estereotipado bipolar junto con la aversión, es decir, su opuesto emotivo, corresponde al estado de tranquilidad, comodidad y seguridad, que se manifiesta ante acontecimientos o estímulos contextuales asociados a la presencia cercana de al menos un miembro del grupo de pertenencia (progenitores, familia, tribu, etc.); la problemática vital implicada para el individuo se relaciona con la constitución misma de su identidad, es decir, esta emoción se da en referencia a una alteridad que implica la definición de un límite como organismo que lo hace ser parte de una realidad con la que se identifica y la separa de otra de la que distingue; la acción prototípica activada en esta emoción está asociada a la conducta de nutrición, a la alimentación materna (lactancia en los mamíferos), de incorporación de elementos necesarios para la vida y al vínculo que lo permite; la cognición inferida (en el caso de los seres humanos) es la de percepción de protección o seguridad; la percepción de sí mismo que se puede extrapolar respecto al sujeto es de ser un organismo bajo cuidado o que está al cuidado de otro/s; y la función o efecto esperado de la conducta prototípica que se despliega en esta

emoción está relacionada con la incorporación de alimentos, bienes, cuidados y/o vínculos de pertenencia grupal por parte del sujeto implicado.

Por su parte, la alegría, como emoción primaria que forma parte del mismo patrón con su opuesto, la tristeza, corresponde a la experiencia de disfrute, bienestar y satisfacción, que surge en respuesta a un acontecimiento o estímulo contextual relacionado, fundamentalmente, con la presencia real o potencial de un/a compañero/a reproductivo (o su simbolización, en el caso del ser humano); la problemática vital implicada para el organismo está relacionada con la temporalidad, es decir, con su potencial de proyección, mantención y permanencia en el tiempo, genética o simbólicamente (historia, apellido, etc.); la acción prototípica activada se relaciona con el establecimiento, mantención y despliegue de la intimidad, especialmente sensorial (pero también a otros niveles); la cognición inferida en los humanos es de posesión del/a compañero/a (o posesión recíproca); la percepción de sí mismo por parte del sujeto es de ser la pareja de el/la otro/a; y la función o efecto esperado de la conducta es la reproducción, originalmente a nivel genético, biológico, pero también en el caso del ser humano, de tipo simbólica.

Por último, la anticipación (no muchas veces considerada como una emoción y menos como una emoción primaria), desde el modelo de Plutchik se comprende como parte del patrón estereotipado bipolar junto a la sorpresa. Corresponde a la emoción propia del explorador, de la expectativa inquieta y curiosa ante lo nuevo, que surge ante un acontecimiento o estímulo contextual donde se presenta algo desconocido (un nuevo territorio, por ejemplo); la problemática vital implicada para el organismo aquí está relacionada con la territorialidad, con la capacidad de movilidad efectiva en el espacio, en el ambiente; la acción prototípica activada es la de la movilidad, exploración o búsqueda; la cognición inferida se puede asociar a la pregunta "¿qué hay ahí?", propia de la curiosidad ante lo desconocido; el sujeto se percibe a sí mismo como agente activo en este patrón; y la función o efecto esperado de la conducta es la exploración de lo nuevo (territorial, interpersonal, intelectual, etc.).

De acuerdo a este modelo psicoevolutivo, las posibles combinaciones entre emociones primarias pueden generar todo el espectro de emociones posibles, que llamaremos emociones mixtas.

Cuando dos emociones polares, pertenecientes a un mismo patrón estereotipado de comportamiento se dan simultáneamente, el resultado es conflicto y/o inhibición, cuyo grado de perturbación dependerá, en parte, de la intensidad relativa de los componentes que

están presentes en la combinación. En general, dos o más emociones o patrones pueden mezclarse y el grado de conflicto y/o inhibición depende de cuán similares sean las emociones primarias en juego.

Las emociones mixtas que emergentes de la combinación de las emociones primarias, son las que se presentan a continuación²⁶.

Tabla 3: Emociones Primarias y Mixtas

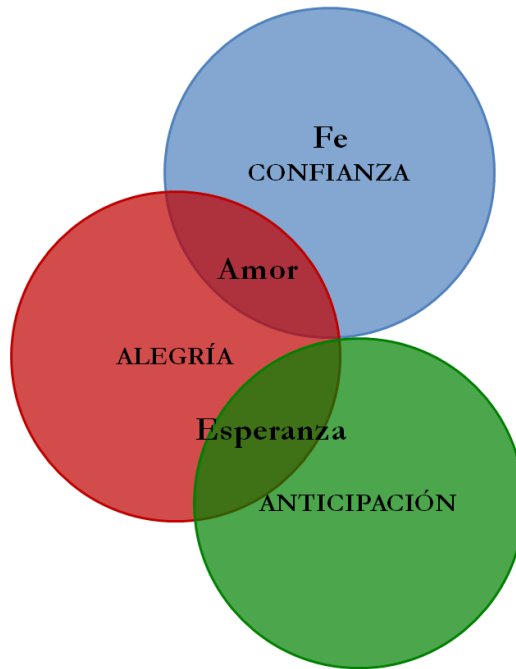
EMOCIONES PRIMARIAS	ALEGRÍA	CONFIANZA	MIEDO	SORPRESA	TRISTEZA	AVERSIÓN	IRA	ANTICIPACIÓN
ALEGRÍA	<i>Alegría</i>	Amor	Culpa	Deleite	<i>Perturbación</i>	Sadismo	Orgullo	Esperanza
CONFIANZA	Amor	Confianza	Sumisión	Curiosidad	<i>Perturbación</i>	<i>Perturbación</i>	Dominación	Certidumbre
MIEDO	Culpa	Sumisión	Miedo	Susto	Desesperación	Vergüenza	<i>Perturbación</i>	Ansiedad
SORPRESA	Deleite	Curiosidad	Susto	Sorpres	Decepción	Repugnancia	Indignación	<i>Perturbación</i>
TRISTEZA	<i>Perturbación</i>	<i>Perturbación</i>	Desesperación	Decepción	Tristeza	Remordimiento	Envidia	Pesimismo
AVERSIÓN	Sadismo	<i>Perturbación</i>	Vergüenza	Repugnancia	Remordimiento	Aversión	Desprecio	Cinismo
IRA	Orgullo	Dominación	<i>Perturbación</i>	Indignación	Envidia	Desprecio	Ira	Alevosía
ANTICIPACIÓN	Esperanza	Certidumbre	Ansiedad	<i>Perturbación</i>	Pesimismo	Cinismo	Alevosía	Anticipación

La Tabla 3 nos informa de la gran variedad de emociones que se constituyen desde los cuatro patrones prototípicos bipolares y de sus ocho emociones primarias emergentes. Vale destacar que también pueden darse combinaciones con distintos niveles de intensidad y de más de dos emociones, tanto primarias como mixtas. Es por ello que este modelo nos permite una comprensión estructural y analítica de los innumerables fenómenos emocionales.

A continuación solo nos referiremos, con cierto detalle, a las emociones que se relacionan con las virtudes teologales. La fe, la esperanza y el amor, pueden comprenderse como fenómenos emocionales de carácter primario (fe) y mixto (esperanza y amor), tal como presentaremos a continuación.

²⁶ Es importante considerar que los términos que se empleados para referirnos a las emociones mixtas pueden variar en la literatura. Para la combinación de emociones primarias polares del mismo patrón prototípico se ha empleado el término "perturbación", por ser un estado emotivo de inhibición y/o conflicto constitutivamente significativo (como también en otros casos particulares que también se ha empleado este mismo término).

Diagrama 1: Virtudes Teologales como Fenómenos Emocionales



La fe como un fenómeno emocional puede ser comprendida significativamente como la emoción primaria de confianza. La fe, en perspectiva cristiana corresponder al vínculo de cercanía paterna/materna nutricio e íntimo con Dios, por medio de la unión a Jesús, reconocido como el Mesías muerto y resucitado (cf. Rom. 8, 15-17; 28-39). La experiencia de conversión cristiana está relacionada fundamentalmente con un encuentro interpersonal con Dios, como un acto de confianza personal (“me fío de Dios, se su palabra, de su revelación en Jesús como el Cristo”) y no como un simple asentimiento racional a un contenido cognitivo (Rom. 10, 8-13). La fe es confianza emotiva, afectiva Y relacional en referencia a lo sagrado, es la incumbencia radical e íntima de la realidad de Dios para una persona (“preocupación última”, Tillich, 1976), que la lleva a una fidelidad también personal hacia lo que entiende por su mandato, misión y destino encontrado en esta relación (Sant. 2, 14-17). En la fe, comprendida como confianza fundamental, se vence el opuesto del patrón prototípico de la aversión, es decir, se vivencia la pertenencia afectiva como participación cercana e íntima con/en Dios y su comunidad (de fe, la iglesia, no como institución, sino como colectivo real), de este modo puede solventarse la propia identidad en referencia a lo absoluto e incondicionado, en lugar de estar sujeto a la posibilidad del rechazo o aversión de parte de pares como factor desestabilizador (cf. Ef. 1, 3-14). La experiencia de fe, comprendida emocionalmente como confianza, tal como indicamos más arriba, está asociada

a la conducta prototípica de nutrición vital, de incorporación de elementos necesarios para la vida y al vínculo que lo permite, en este caso, asociado a Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo. La fe, así entendida, responde de modo fundamental a la necesidad de protección o seguridad y permite al individuo percibirse como alguien bajo un cuidado incondicional por parte de Dios mismo (cf. Is. 41; Sal. 23, 27, 91).

El amor, aunque puede ser abordado desde muchísimas perspectivas, como ha quedado evidenciado en la historia de la religión, la filosofía y la teología, al comprenderlo como un fenómeno emocional, desde el enfoque psicoevolutivo, podemos considerarlo como una emoción mixta que surge de la combinación de las emociones primarias de confianza y alegría. Esto implica que en el amor además de darse la experiencia de confianza, recién descrita, se le suma la afectividad propia de la posesión del objeto deseado, de la unión o fusión con lo amado, la entrega recíproca que genera la expansión del sí mismo, su "reproducción" (cf. Jn. 17, 21-22). Esta connotación "sexual" de la alegría, fundamental en su sentido filogenética prototípico, puede trasladarse con claridad al plano espiritual, tal como se observa en el lenguaje de la experiencia mística de la mayoría de las tradiciones religiosas del mundo, que hablan de la fusión con Dios, con el Uno, lo Absoluto, el Ser, como búsqueda, anhelo y experiencia extática fundamental (Martín Velasco, 1999, 2004). El éxtasis como intensidad más alta de la emoción de alegría, podemos asociarla corporalmente al orgasmo y espiritualmente a la unión mística con lo numinoso (Otto, 1980). Ambas experiencias apuntan a la ampliación de los límites del sí mismo, una a nivel corporal o reproductivo y la otra a la fusión y ampliación de la consciencia en unión a la realidad absoluta. En el amor, por tanto, podemos observar la presencia estructural de la confianza como la emoción de la seguridad, el cobijo, la nutrición fundamental, junto con la emoción de unión y aprehensión del bien supremo y su respectiva entrega radical, en reciprocidad. El amor se expresa, de este modo, como fidelidad a quien entrega la seguridad y pertenencia básica y como búsqueda de dar alegría al objeto amado, que al identificarse con Dios, como creador o fundamento del ser, puede extenderse a la realidad completa de todos los seres (cf. Mt. 5, 38-48; Lc 6, 27-36; 1 Cor. 13).

Por último, la esperanza, al ser comprendida como un fenómeno emocional mixto, es resultante de las emociones primarias de alegría y anticipación. Dicho brevemente, podemos decir que la esperanza viene a ser la anticipación de la alegría. Es la expectativa emotiva, afectiva y relacional de la futura experiencia extática de completud, fusión, unión y plenitud con/en Dios, por medio de Jesucristo, donde "Dios será todo en todos" (1 Cor 15, 28). Es decir, también es una anticipación, en perspectiva cristiana, de realización universal.

Pueden existir experiencia anticipatorias respecto a eventos específicos (esperanza de sanar de una enfermedad, de encontrar un trabajo nuevo, etc.), sin embargo, la anticipación alegre, que podríamos llamar arquetípica, es la realización de la nueva tierra y el nuevo cielo apocalíptico, en el que se despliega el encuentro extático universal, de todo el cosmos, en profunda adoración, donde "[...] todo lo creado que está en el cielo, y sobre la tierra, y debajo de la tierra, y en el mar, y a todas las cosas que en ellos hay, oí decir: Al que está sentado en el trono, y al Cordero, sea la alabanza, la honra, la gloria y el poder, por los siglos de los siglos" (Ap. 5,13).

Referencias:

- Bisquerra Alzina, R. (2009) *Psicopedagogía de las emociones*. Editorial Síntesis.
- Epstein, S. (2002). Lo que he aprendido tras 40 años de investigación en personalidad. *Escritos de psicología*, (6), 1-17.
- Gazzaniga, M. (1999). *El pasado de la mente*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Iglesia Católica (1997). *Catecismo de la Iglesia Católica*. Vaticano. https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html
- Izard, C. E. (1977). *Human Emotions*. Springer.
- Izard, C. E. (1993). Four systems for emotion activation: Cognitive and noncognitive development. *Psychological Review*, 100, 68-90.
- Libet, B. (1981). The experimental evidence for subjective referral of a sensory experience backwards in time: Reply to P. S. Churchland. *Philosophy of Science*, 48:181-197.
- Libet, B. (2004). *Mind time: The temporal factor in consciousness*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Martín Velasco, J. (1999). *El fenómeno místico*. Trotta.
- Martín Velasco, J. (Ed.). (2004). *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*. Trotta.
- Maturana, H. R. & Verden-Zöllner, G. (2003). *Amor y juego: fundamentos olvidados de lo humano, desde el patriarcado a la democracia*. JC Sáez editor.
- Otto, R. (1980). *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza.
- Plutchik, R. E. (2001). The Nature of Emotions. *American Scientist*, 89(4), pp. 344-350.
- Plutchik, R. E., & Conte, H. R. (1997). *Circumplex models of personality and emotions*. American Psychological Association.
- Plutchik, R. E., & Kellerman, H. (Eds.). (2013). *Theories of emotion* (Vol. 1). Academic Press.
- Reeve, J. (2010). *Motivación y emoción*. 5ta Ed. McGraw-Hill.
- TenHouten, W.D. (2006). *A General Theory of Emotions and Social Life*. Routledge.
- Tillich, P. (1976). *La Dinámica de la Fe*. Buenos Aires: La Aurora.