



Psicologia da Religião



Dezembro de 2002

Semestral

Revista de Psicologia, Educação e Cultura

Religião

nº 2 Vol. VI

Psicologia Educação Cultura

Revista do Colégio Internato dos Carvalhos

ESTATUTO EDITORIAL

Uma revista semestral e da responsabilidade do Colégio Internato dos Carvalhos e dos departamentos de psicologia, educação e cultura das universidades a que pertencem os membros do Conselho Editorial e do Conselho Consultivo.

Uma revista de carácter científico que pretende acompanhar as diferentes correntes do pensamento acerca da psicologia, da educação e da cultura em geral.

Uma revista que procura actualizar os professores face aos desenvolvimentos recentes na investigação e na prática do ensino-aprendizagem.

Uma revista que pretende capacitar os professores para lidarem com alguns problemas mais frequentes na sala de aula.

Uma revista que vai favorecer a transposição dos estudos no campo da cognição e da afectividade para a prática educativa das escolas.

Uma revista que promove o diálogo entre os professores de diferentes níveis de ensino e possibilita a troca de experiências de sala de aula.

Uma revista que interessa a educadores, professores, investigadores e estudantes, assim como às pessoas que procuram uma formação actualizada, de bom nível, no domínio do ensino-aprendizagem.

CONSELHO CONSULTIVO

Alfonso Barca Lozano (Universidade da Corunha)

Ângela Biaggio (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil)

António Roazzi (Universidade Federal de Pernambuco, Brasil)

Celeste Malpique (Universidade do Porto)

Daniela de Carvalho (Universidade Portucalense, Porto)

David Palenzuela (Universidade de Salamanca)

Etienne Mullet (École Pratique des Hautes Études, Paris)

Feliciano H. Veiga (Universidade de Lisboa)

Francisco C. Carneiro (Universidade do Porto)

Isabel Alarcão (Universidade de Aveiro)

José Tavares (Universidade de Aveiro)

Manuel Ferreira Patrício (Universidade de Évora)

Manuel Viegas Abreu (Universidade de Coimbra)

Maria da Graça Corrêa Jacques (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil)

Nicolau V. Raposo (Universidade de Coimbra)

Paulo Schmitz (Universidade Bona)

Raquel Z. Guzzo (Pontifícia Univ. Católica de Campinas, Brasil)

Rui A. Santiago (Universidade de Aveiro)

Rui Soares (Escola Superior de Educação João de Deus, Lisboa)

Sílvia Koller (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil)

PREÇO E ASSINATURA

Número avulso 10.00 euros

Assinatura/ano 15,00 euros

Inclui os portes dos CTT e IVA à taxa de 5%

SEDE DA REDACÇÃO

Psicologia, Educação e Cultura: Colégio Internato dos Carvalhos

Rua do Padrão, 83 - CARVALHOS

4415-284 PEDROSO

Telefone: 22 786 04 60 Fax: 22 786 04 61

Email: gomes@cic.pt

PROPRIEDADE

P.P.C.M.C.M. - Colégio Internato dos Carvalhos - Cont. N° 500224200

Depósito legal: N° 117618/97

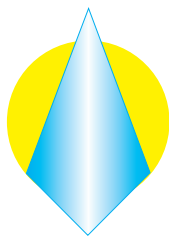
ISSN: 0874-2391

I.C.S.: 121587

N° exemplares: 1000

Capa: anibal couto

P Psicologia E Educação C Cultura



DIRECTOR - EDITOR

João de Freitas Ferreira

SECRETÁRIO

António Fernando Santos Gomes

CONSELHO EDITORIAL

Amâncio C. Pinto (Universidade do Porto)

Félix Neto (Universidade do Porto)

José H. Barros Oliveira (Universidade do Porto)

Leandro S. Almeida (Universidade do Minho)

Joaquim Armando Gomes (Universidade de Coimbra)

Mário R. Simões (Universidade de Coimbra)

Orlando Lourenço (Universidade de Lisboa)

**Os artigos desta Revista estão indexados na base de dados da
PsycINFO, *PsycLIT*, *ClinPSYC* e *Psychological Abstracts*
da American Psychological Association (APA)**

COLÉGIO INTERNATO DOS CARVALHOS

Vol. VI, nº 2, Dezembro de 2002

ÍNDICE

Editorial	
<i>João de Freitas Ferreira</i>	237
Religión y Prejuicio - Una relación Paradójica?	
<i>José C. Cañero e Angel Solanes</i>	243
Religion and forgiveness	
<i>Etienne Mullet, Fabiola Azar, José Barros, Félix Neto, Loredana Frongia e Verónica Usai</i>	279
Perdão: teoria e avaliação (Proposta de uma nova escala)	
<i>José Henrique Barros de Oliveira</i>	303
Dois tipos de internalização religiosa: introjecção e identificação	
<i>Ana Veríssimo Ferreira e Félix Neto</i>	321
Vivências sobrenaturais e psicoterapia	
<i>José P. Martins</i>	335
Satisfação com a Vida: diferenças conforme a religião e cultura	
<i>Félix Neto e José Barros</i>	349
O Direito e o Sagrado - reflexões preliminares sobre o Sagrado no Direito Público	
<i>Paulo Ferreira da Cunha</i>	363
Religião, sociedade e cultura: o caso do Japão	
<i>Daniela de Carvalho</i>	379
Recordações verídicas e falsas: avaliação de alguns factores	
<i>Amâncio da Costa Pinto</i>	397
Recensões	417

EDITORIAL

PSICOLOGIA DA RELIGIÃO

João de Freitas Ferreira

Director da Revista

*"Sem a religião, a ciência é coxa;
sem a ciência, a religião é cega".*
(Einstein)

1. A religião é um fenómeno fundamental do ser humano. Ela, desde sempre, esteve presente na vida de todos os povos, mesmo dos mais rudes e ignorantes. As marcas religiosas são tão fortes na vida humana, que esta não se concebe nem se pode explicar sem o recurso à religião. "Ela influencia o sentido da vida e da morte, o modo como se encara o mundo e os homens, as alegrias e o sofrimento, o modo como se vive a vida familiar (atitude frente ao divórcio, ao aborto, ao número de filhos, etc.), a maneira como se interpreta e vive a sexualidade, a tolerância ou o racismo, a política, a profissão. A religião (...) está presente nos ritos de nascimento, de iniciação adolescencial, no casamento, na morte." (J. Barros, *Psicologia da religião*, Almedina, 2000, p. 5). As nossas crenças, valores e vivências; a nossa maneira de estarmos em sociedade e de vivermos e de analisarmos os nossos problemas e sentimentos; a nossa sensibilidade artística e cultural – tudo ostenta a matriz religiosa. Não será até descabido, dizer-se que o nosso código genético traz marcas religiosas.

Ao longo dos séculos, a crença e a prática religiosa estiveram sempre na base do desenvolvimento e da prosperidade dos povos. No século XVIII, com o advento da Revolução Francesa, surgiu o laicismo (uma nova espécie de divindade em que Deus é substituído pela razão) e, com ele e em nome de uma cientificidade pura e de um racionalismo radical, extremaram-se os campos e os métodos da religião e da fé, dos da investigação e da ciência. No século XIX, chegou-se mesmo a anunciar a morte de Deus, tendo sido a certidão de óbito passada por Nietzsche. "Talvez fosse só uma grande mudança na história do eterno no Ocidente. A religião – religação ao infinito ou reatenação ao essencial – está sempre em perigo, engana-se com frequência no destinatário e tanto pode assumir as formas e as atitudes mais

belas, como as mais reprováveis. Mas é quase sempre o disfarce de um desejo sem nome, de um apelo que chega de muito longe ou de muito perto. É, sobretudo, a interrogação que fica de pé em todas as respostas". (Frei Bento Domingos, *Público*, 17 de Nov. 2002). No século XX, foi-se assistindo, gradualmente, ao esvaziamento da religião, tolhendo-se-lhe o campo de acção e reduzindo-se-lhe a capacidade de intervenção. O credo comunista julgava mesmo ter banido a religião da face da terra. Não era o facto. Mas convenhamos que, embora a religião não estivesse morta, esta já não arrastava multidões. Nas últimas décadas, assistiu-se ao recrudescimento das seitas que procuraram ocupar as "conchas" abandonadas pelas grandes religiões. No século XXI, espera-se que a sede de Deus reoriente os homens para as fontes da vivência espiritual. Os sinais dos tempos são claros e começam a iluminar os horizontes da humanidade. Foquemos algumas experiências muito significativas a nível mundial.

Régis Debray é um pensador francês agnóstico muito especial; Deus não faz parte da sua estrutura mental, mas povoa a sua mente e é a matriz geradora do seu pensamento filosófico. Na sua concepção da sociedade defende a laicidade do estado e da escola pública, mas não o laicismo, isto é, o estado e a igreja são instituições com objectivos e espaços próprios e diferentes, entre eles não pode haver promiscuidade, a separação tem de ser total, mas não podem ignorar a matriz comum transcendente que os une e lhes dá sentido. Para a escola pública, defende a criação de uma disciplina sobre a história das religiões em todos os graus de ensino, pois, sem o seu conhecimento, os alunos não poderão entender a sua cultura e muito menos interiorizar alguns dos valores que ela propõe. Segundo ele, a vida social nunca será uma fonte de paz, justiça, bem-estar e segurança, se não estiver ancorada num princípio único e transcendente (cf. *"Deus, Um Itinerário. Materiais para a História do Eterno no Ocidente"*, Ambar, 2002). Mercê da força da imagem e da superior independência do pensamento de Régis Debray, o sagrado começa a fazer parte das preocupações da comunidade científica.

A França é, como todos nós sabemos, a pátria do pensamento laico. A Constituição francesa e o ensino na escola pública francesa são laicos. Mas, subsidiariamente, existe o ensino privado e as escolas católicas são subsidiadas pelo Estado. Todavia, o fenómeno mais marcante é o facto de muitos pensadores laicos estarem preocupados com os resultados culturais negativos decorrentes da ausência do factor religioso na educação dos jovens. Essa preocupação levou o Ministério da Educação francês a encarregar Régis Debray de elaborar um relatório sobre as consequências do ensino laico em

França, o qual foi publicado este ano. Agora, foi-lhe confiada também a concepção e criação do Instituto Europeu de Ciências da Religião. Alguma coisa está a mudar.

A questão religiosa está também a agitar a União Europeia. Esta, no debate sobre o futuro da UE, interroga-se: Haverá lugar para Deus na futura Constituição europeia? Os franceses, defensores da laicidade absoluta do Estado, opõem-se. Todavia, o PPE, Partido Popular Europeu, que congrega os partidos conservadores e democratas-cristãos, actualmente maioritário, defende que a Constituição deve consagrar a existência de Deus e assumir a defesa do “património religioso” da Europa. Assim, logo no preâmbulo do seu anteprojecto, afirma que os estados membros e os cidadãos em geral conhecem a sua história, estão “conscientes do património espiritual e moral comum” e reconhecem que a Europa tudo deve “ao seu património religioso”. No artigo 57º, os parlamentares vão ainda mais longe e professam a sua fé em Deus, “enquanto fonte da verdade, da justiça, do bem e da beleza”.

Na China, algo de semelhante acontece. A religião começa, de novo, a preocupar a mente dos cidadãos. A “morte de Deus” anunciada pelo comunismo, não matou a “disciplina espiritual” nem os valores morais do povo chinês. Assiste-se a um processo de mudança vigoroso e promissor.

Em suma, o fenómeno religioso continua omnipresente no tempo e no espaço.

2. Mas o que é a religião? Dada a grande variedade de religiões e a não menor quantidade de condutas religiosas, torna-se difícil interpretar o fenómeno religioso em si e definir o que se entende por religião. Por outro lado, “quando se fala de religião, é sempre necessário distinguir entre uma religião intrínseca e superiormente motivada e uma religião extrínseca com motivações insuficientes ou duvidosas” (J. Barros, 2000, p. 15), como é o caso das seitas. Acresce ainda o facto de, no fenómeno religioso, haver sempre “um aspecto subjectivo e outro objectivo, um interior e outro exterior, um individual e outro social” (idem).

Todavia, é possível chegar-se a uma definição aceitável e coerente. Neste caso, consideramos pertinente a forma sintética e precisa como Frei Bento Domingues considera a religião, definindo-a como “religação ao infinito ou reatenação ao essencial” (idem). Isto significa que o importante em religião é o homem reconhecer a existência de um ser superior do qual depende e a ele se liga através da fé e do compromisso moral assumido. Naturalmente que isto pressupõe um conjunto de doutrinas expressas num livro sagrado, um ritual de

natureza simbólica, um comportamento moral legitimado pelo acervo doutrinal e uma consciência de corpo promotora de espírito solidário.

Definida assim a religião, havemos de concordar que estamos perante uma fronteira de risco aberta a toda a espécie de perigos. Basta enganar-se no destinatário e a religião tanto pode assumir as atitudes mais abnegadas e altruístas, como as mais fundamentalistas e abomináveis. Em nome de Deus se beijam chagas purulentas de leprosos, em nome de Deus se matam, a sangue frio, crianças inocentes; em nome de Deus vemos a Madre Teresa calcorrear, de coração aberto, os bairros pobres de Calcutá, em nome de Deus vemos Ben Laden, com esgares de loucura, atirar inocentes contra as torres gémeas de Nova Iorque.

3. Sendo o fenómeno religioso tão diverso em si mesmo, aceita-se como normal que seja objecto das mais diversas abordagens. Se tivermos em conta a área científica de quem promove a investigação, a abordagem será teológica, filosófica, sociológica ou psicológica. Naturalmente que aqui vamos privilegiar a abordagem psicológica.

A Psicologia, como ciência do comportamento humano ou da personalidade, sente-se vocacionada para estudar o homem no seu todo, abordando a sua relação consigo mesmo (individualismo, narcisismo, experiências, desejos, sonhos e comportamentos), a sua relação com a comunidade (altruísmo, solidariedade, maneiras de pensar, de viver e de amar) e a sua relação com o transcendente (crenças, valores, motivações, felicidade, vida espiritual, sede e fome de Deus, desejo e sentido do além). É, pois, objecto próprio, embora não exclusivo, da Psicologia abordar o fenómeno religioso.

É claro que esta abordagem só é possível depois de se ultrapassarem escolhos agressivos e perigosos. É sabido que a ciência e a religião têm interesses e objectivos próprios e, por isso, socorrem-se de metodologias diferentes. A ciência serve-se da razão, a religião utiliza a fé. O diálogo entre a fé e a razão nem sempre é fácil. Por um lado, os investigadores das ciências humanas, amantes do rigor e da cientificidade, temem que a ciência saia fragilizada no contacto com a religião; por outro lado, os teólogos, sobretudo os fundamentalistas, receiam a laicização da religião. Todavia, o diálogo é possível e desejável. É justa a reflexão de Einstein: "Sem a religião, a ciência é coxa; sem a ciência, a religião é cega".

Os teólogos católicos da actualidade recorrem, frequentemente, a conceitos filosóficos e científicos das ciências humanas e sociais, assim como

às suas metodologias, para melhor fundamentarem a religião e a fé. O próprio Papa João Paulo II, na sua Encíclica *Fides et Ratio* (1998) defende o recurso a esse diálogo. Não será difícil reconhecer-se aqui o papel privilegiado da Psicologia. "A psicologia da religião pode ajudar a purificar muitas imagens ou concepções falsas ou deturpadas de Deus" (J. Barros, 2000, p. 7).

Na Europa, marcada pelos preconceitos do laicismo e do jacobinismo, a separação entre razão e fé, entre ciência e teologia, não tem permitido o aparecimento de muitos contributos científicos nesta área de estudo. Ao contrário, os psicólogos americanos, libertos dos espartilhos do velho continente, têm sido mais afoitos, dando maiores e melhores contributos científicos nesta área. A maior parte dos estudos provêm da comunidade científica americana.

Portugal vai acordando, tardia e lentamente, do marasmo que lhe é próprio e começam a aparecer os primeiros contributos válidos na área da Psicologia da Religião.

4. O Conselho Científico da revista Psicologia, Educação e Cultura decidiu, em boa hora, dedicar este número ao vasto campo da Psicologia da Religião, abordando alguns temas mais significativos, sem ter a pretensão de sermos exaustivos. Neste ponto, a revista é pioneira e aporta um bom contributo científico que poderá vir a despertar o interesse de outros investigadores.

RELIGIÓN Y PREJUICIO ¿UNA RELACIÓN PARADÓJICA?

José C. Cañero

Universitat de València, Valencia, España

Angel Solanes

Universidad Miguel Hernández, Elche, España

Resumen

Inicialmente, abordaremos las principales etapas en la investigación sobre religión y prejuicio. Posteriormente, nos centraremos en nuevas formas de estudiar la relación religión-prejuicio, con la propuesta de un modelo conceptual compuesto de tres conjuntos de variables: 1/ nuevas medidas de religiosidad (orientación religiosa fundamentalista; escala de ortodoxia cristiana y escala de orientación de la búsqueda religiosa), 2/ nuevas medidas de prejuicio, y 3/ algunas variables de personalidad que median la relación entre religiosidad y prejuicio (orientación de dominancia social, autoritarismo de derechas y la escala de dogmatismo). Por último, también resaltaremos ciertos estudios empíricos de las nuevas formas de la relación religión-prejuicio, en concreto, algunos trabajos realizados sobre distintas religiones.

PALAVRAS-CHAVE: *Prejuicio, Religiosidad, Racismo, Dogmatismo.*

1. Introducción

En ocasiones, cuando estamos en reuniones con amigos del trabajo o de otros ámbitos escuchamos juicios sobre magrebíes o gitanos. Tal vez se relate cierto episodio donde un miembro de este colectivo ha violado las formas sociales en algún aspecto. Este juicio se formula de forma manifiesta o sutil. No es una opinión que se exprese refiriéndose a una persona particular con nombre o apellido. Siempre suele ser "el moro" o "el gitano o la gitana". El juicio se establece tan sólo porque es miembro de cierto grupo. Pero, otras veces, nosotros mismos también nos podemos sentir víctimas del prejuicio de otros por el simple hecho de pertenecer a un determinado grupo religioso, a una comunidad autónoma, a un grupo minoritario

Morada (address): José C. Cañero. Universitat de València. Facultad de Psicología. Av. Blasco Ibáñez, 21 46010 Valencia. España. E-mail: jose.canero@uv.es. Angel Solanes. Universidad Miguel Hernández. Dpto. Psicología de la Salud. Av. Ferrocarril s/n. 03202 Elche. España. E-mail: angel.solanes@umh.es

(lesbianas o gays...), racial o puramente por ser una mujer u hombre en un lugar "inadecuado" según los cánones establecidos. Así pues, todos somos observadores activos o pasivos de los efectos del prejuicio. El prejuicio parece que está omnipresente en nuestra sociedad y condiciona constantemente nuestras conductas individuales, grupales y sociales. El prejuicio, la discriminación intergrupal y el conflicto social han estimulado numerosos trabajos de investigación dentro de la Psicología Social. En la actualidad, los resultados que se obtienen siguen generando controversias entre los investigadores sociales.

Por la cantidad de investigaciones generadas en el ámbito de la Psicología de la Religión destaca la preocupación por la relación entre prejuicio y religión, pese a no ser muy común este tema en los manuales de Psicología Social. Parecería, pues, como que el estudio de la variable religiosidad estuviera ausente en nuestra sociedad. La pregunta básica que se plantean la mayoría de los trabajos es: ¿incrementa la religión personal el amor universal y la aceptación de los otros o, por el contrario, contribuye al prejuicio?

Aunque las principales religiones universales expresan tolerancia y amor hacia los otros, la evidencia empírica encuentra poco soporte que apoye la eficacia de las enseñanzas religiosas. Algunos investigadores como Hunsberger (1995) sugieren que, en general, religión y prejuicio están positivamente correlacionados. De igual modo, numerosos estudios han vinculado varios aspectos de la religiosidad con el incremento de actitudes discriminatorias. Estos resultados nos pueden sorprender ya que es común entre las principales religiones universales proponen y predicar "amar a los otros" y el sentido común dictaría justo la relación opuesta: aquellos que reciben las enseñanzas religiosas deberían ser menos prejuiciosos. Si tomamos como ejemplo el cristianismo podemos observar de modo explícito y claro que predica su visión de amor universal independiente de las características raciales, etnia, género y sexo de las personas: "no hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús" (Gálatas 3, 28).

En este sentido, algunos autores como Batson et al. (1993) afirman que "en la medida en que la religión exhorta a sus seguidores a adoptar y vivir tal visión, entonces será un antídoto excelente ante el prejuicio, el estereotipo y la discriminación racial, independientemente de creencias, sexo, color u otros grupos que procedan de diversas culturas, como ocurre actualmente en conductas que están envenenando nuestra sociedad actual". La religión tiene, por tanto, el potencial para contribuir al bienestar humano y promover la comprensión y el respeto entre las personas diferentes del mundo. Sin embargo,

puede también ocurrir que la realidad que se afirma creer no se corresponda con la conducta del sujeto o del grupo. La relación de estas dos variables ha llenado numerosas páginas de investigaciones, puesto que se ha observado que los diferentes aspectos de la religiosidad se pueden relacionar con el prejuicio. En esta línea, Allport (1962) afirmaba que “el papel que desempeña la religión es paradójico. Crea prejuicios y los desbarata. A pesar de que los credos de las grandes religiones son universalistas y que todos subrayan la hermandad entre los hombres, la práctica de estos credos es con frecuencia divisionista y brutal. La sublimidad de los ideales religiosos se ve contrarrestada por los horrores de la persecución en nombre de esos mismos ideales. Hay quienes dicen que el único remedio para el prejuicio consiste en más religión; otros dicen que el único remedio consiste en abolir la religión. Las personas que asisten regularmente a la iglesia son más prejuiciosas que el promedio de la gente”.

El objetivo del presente trabajo es el análisis de los diferentes estudios, desde las Ciencias Sociales, que han abordado la relación entre prejuicio y religión, la evolución del concepto de religiosidad y de la expresión de prejuicio, y un planteamiento de la situación actual en la que se encuentra la investigación en este campo, presentándose un nuevo modelo teórico para afrontar la relación. Así pues, en primer lugar, analizaremos y definiremos los conceptos más importantes relacionados con religión y prejuicio desde las diferentes perspectivas de sus investigadores. En segundo lugar, revisaremos los principales trabajos de investigación que se han realizado y las diversas etapas en la investigación sobre religión y prejuicio. Y por último, presentaremos los resultados de algunas investigaciones que apuntan hacia nuevas formas de religiosidad y prejuicio.

2. Etapas en la investigación sobre religión y prejuicio

En el presente apartado de nuestro trabajo distinguiremos dos subapartados. En el primero, delimitaremos conceptualmente los términos religión y prejuicio. Ambos términos son clave para la comprensión del presente artículo. En un segundo subapartado, presentaremos los principales resultados de las investigaciones sobre religión y prejuicio. Investigaciones, que como veremos, abordan temas como el prejuicio y la cantidad de religiosidad; las diferentes formas de ser religioso; el problema de la deseabilidad social y la autopresentación; los prejuicios derivados de las enseñanzas religiosas de la iglesia, y las diferentes medidas conductuales encubiertas de prejuicio racial.

2.1 Delimitación conceptual

Siguiendo el esquema anteriormente propuesto, en primer lugar nos centraremos en la definición de los dos conceptos clave del objeto del presente trabajo: la relación entre religión y prejuicio. En la primera parte de este apartado abordaremos el término religión desde su significado etimológico a los diversos intentos de operacionalizar el término desde la perspectiva psicosocial. Posteriormente analizaremos algunas definiciones de religión y las diferentes dimensiones de la religiosidad. Por último, en la segunda parte, estudiaremos los términos prejuicio, estereotipo y discriminación.

2.1.1 Religión

La etimología del vocablo religión todavía en la actualidad es objeto de debate existiendo una falta de acuerdo en el origen de la misma. Tanto en el Diccionario de la Real Academia Española como en el Diccionario Etimológico de Corominas, se afirma que la palabra religión proviene de "religio". Ahora bien, este vocablo tiene distintos significados. Uno es el de cuidado y escrúpulo, otro es "re-ligare", con el significado de renunciar, rechazar, retirar, con lo cual, "religare" significaría "desatar, "liberar". Si diferenciamos "re" más "legere", resulta "volver a reunir". Y si se suprime el "re" podría provenir de "legere" con el significado de juntar o reunir. ¿A qué "religar" o "unirse"? A la divinidad, al cosmos, al universo. Otro sentido de "religio" designa un poder mayor del humano o sobrenatural, exigiendo a la persona que responda de una cierta manera para evitar alguna consecuencia horrible. En este sentido "religio" se refiere al sentimiento que está presente en las personas que vivamente conciben y observan tal poder. Por último, también designa los actos rituales llevados a cabo en la urna de un dios particular. De todo esto, se puede afirmar que "religio" hace referencia a "algo que uno hace, o que uno siente profundamente, o que compete a la voluntad de uno, exigiendo obediencia, amenaza con el desastre, recompensas o ligando al individuo a la propia comunidad" (Smith, 1963).

Por todo ello, aunque parezca claro el "religarse" a *Algo* o *Alguien*, no termina de quedar claro el hecho religioso en sí mismo. En este sentido Lange (1996, p. 14) afirma que "los judíos suelen describir al judaísmo más como una forma de vida que como una religión". El vocablo religión tiene una fuerte connotación por la influencia del cristianismo y es, a su vez, ajeno a muchas "religiones". De ahí, como señala Wulff (1997), el problema subyacente está en el nombre religión, una definición satisfactoria que han eludido los estudio-

sos hasta el momento. En un estudio realizado por Smith (1963) se demuestra que el nombre religión y su plural, junto con los nombres que normalmente se usan para referirnos a las tradiciones religiosas específicas como Budismo, Hinduismo, Cristianismo no sólo es innecesario sino también inadecuado para una comprensión genuina del hecho religioso.

Durante siglos, el significado de la palabra "religión" ha sufrido una elaborada evolución. Desde designar algo que uno ha percibido, sentido o se ha hecho a sí mismo, a ser usada con una variedad de significados alternativos: a) prácticas rituales ajenas, es decir, de otros; b) una disposición universal o una piedad interna; c) un sistema abstracto de ideas; d) la totalidad de todos los sistemas de creencias; e) un tipo peculiar de sentirse o, f) un ser inmutable que está subyacente en diversidad de formas observables y dinámicas. La tendencia general se ha dirigido hacia la cosificación o reificación. La religión se convierte en una entidad fija, objetiva y cada una de las tradiciones en un sistema definible. Entendida como la piedad personal o reverencia, la "religión" sólo tiene sentido en singular; pero una vez se viene a referir al sistema abstracto, despersonalizado y cosificado de otros, también podría usarse en el plural (Wulff, 1997).

La utilidad y validez de una definición general y unitaria de la religión resultan precarias frente a un punto de vista teórico más elaborado. Si nos centramos en los actos que se etiquetan como religiosos concluimos, como señala elocuentemente Johnson (1959, pp. 47-48), con la siguiente pregunta: "¿qué actos no se han justificado en nombre de la religión? Por la religión, los hombres han afirmado y desmentido con firmeza casi cualquier idea y tipo de conducta. En el transcurso de la historia de la religión, se han sucedido la castidad y la prostitución sagrada, los banquetes y los ayunos, la intoxicación y la prohibición, el baile y la templanza, el sacrificio humano y la salvación de vidas en los orfanatos y hospitales, la superstición y la educación, la pobreza y las generosas donaciones, los reclinatorios y la adoración silenciosa, los dioses y los demonios, un solo Dios y muchos dioses, los intentos de huida y los esfuerzos por reformar el mundo. ¿Cómo pueden ser religiosos polos tan opuestos?"

Como afirma Hood et al. (1996), "se ha vislumbrado la dificultad de intentar definir la religión". Desde una perspectiva psicosocial también se ha llevado a cabo diferentes intentos de operacionalizar el término religión. Al revisar el concepto de religión Argyle (2002) sugiere que ésta es como un iceberg que puede romperlo todo si se concibe como una actitud. Es importante señalar que la religión no limita el concepto de actitud, sino que afirma que es "como" una actitud para poder entenderla. Los tres componentes de la actitud re-

ligiosa son: a) el componente cognitivo, compuesto por el conjunto de creencias; b) el afectivo, con la experiencia religiosa y, c) el conductual, con el ritual. Con respecto al componente conductual, Argyle matiza que "aunque la investigación en Psicología de la Religión a menudo ha usado frecuentemente la existencia de la iglesia como una medida conductual conveniente en la religiosidad, esto no es lo mismo que compromiso religioso".

Definiciones operacionales de religión

La forma en la que el psicólogo de la religión trabaja es bajo el principio de definiciones operacionales como un medio de dilucidar estos problemas. La característica esencial de tales definiciones operacionales es necesaria para que los científicos prueben que los hallazgos de sus investigaciones tienen validez y fiabilidad. Las definiciones operacionales en Psicología de la Religión están siempre referidas a algún indicador religioso tangible. Cuando se identifica algún índice o medida que se usa o se intenta utilizar, se emplea una definición operacional. Es, pues, una definición en términos de las operaciones, los aspectos y realidades que se hacen, los métodos e instrumentos que se utilizan. Tales definiciones operacionales conducen a las personas a conocer justo lo que el investigador quiere expresar cuando usa el lenguaje religioso. En esta línea, es posible que otro estudioso de este tema pueda argumentar que una medida diferente es un mejor indicador y la específica. Todos los investigadores deben desarrollar teorías y justificaciones para las definiciones operacionales que emplean y sus argumentos pueden ayudarnos a progresar al permitir diferentes aproximaciones que son probadas y comparadas para determinar cuál de ellas apoya mejor o explica las teorías sobre el fenómeno en estudio (Hood et al., 1996).

Dimensiones de la religiosidad

Así pues, al conducir estas reflexiones al mundo de la religión, se entra en el reino de la Psicología de la Religión. El punto crucial, que debemos enfatizar, es que los psicólogos de la religión no estudian la religión per se (esencia) sino a la persona en relación con su creencia. En este sentido Flournoy (1903) mantiene que los psicólogos de la religión en sus investigaciones deben someterse al principio de la exclusión de lo trascendente, es decir, no deben rechazar ni afirmar la existencia independiente del objeto religioso, puesto que se trata de una materia filosófica que subyace fuera del dominio de la competencia de la Psicología de la Religión.

De este modo, los psicólogos comienzan a investigar en esta área, construyendo medidas de la religión personal. Medidas que se etiquetan como religiosidad. Desde este enfoque, nos encontramos con dos aproximaciones fun-

damentales para su comprensión.

- La primera aproximación es un enfoque teórico que se basa en los conceptos e ideas, derivadas de la inducción. Esto significa que se ha observado y pensado sobre la religión y de tales observaciones, se sugiere que se presentan múltiples aspectos, es decir, es multifacética.
- Una segunda aproximación, consecuencia de la anterior, es una aproximación centrada en estudios que intenta demostrar a través de la investigación que estas ideas pueden ser confirmadas. En otras palabras, averiguar si los datos apoyan una teoría que sugiere ciertos tipos de religiosidad.

Para poder estudiar la religiosidad desde el ángulo de la Psicología científica la palabra "empírico" resulta crucial, puesto que se centra, por un lado, en la confianza en la observación y, por otro, en la adquisición de conocimiento objetivo. Es decir, se basa en el método científico. El científico quiere que la información sea pública y que los hallazgos de la investigación deben ser falsables, replicables y comprensibles por todos (Bunge, 1976).

Dada las múltiples facetas de la religiosidad, nuestra preocupación con la evidencia empírica y con las definiciones operacionales expuestas anteriormente nos conducirá, a lo largo del presente trabajo, a la siguiente cuestión: cómo elegir adecuadamente las diversas y múltiples formas de religiosidad. No obstante, definido el término religión y siguiendo nuestro hilo conductor, en el siguiente punto nos centraremos en los términos prejuicio, estereotipo y discriminación.

2.1.2 Prejuicio, estereotipo y discriminación

El término prejuicio se ha utilizado frecuentemente en Psicología Social si bien su significado ha ido cambiando en su desarrollo (Duckitt, 1992). Los conceptos de prejuicio, estereotipo y discriminación, aunque provienen de investigaciones con distintos marcos de referencia, están relacionados, sobre todo, cuando definimos el prejuicio como una actitud (véase la revisión de Navas, 1997). El término prejuicio suele definirse como una actitud negativa y como una norma social característica de una determinada cultura o sociedad. Literalmente, el término prejuicio significa un juicio previo o prematuro. Juicio que puede ser tanto favorable como desfavorable. Como recoge Jiménez Burrello (1986, p. 66), etimológicamente deriva del latín "prae-judicium". Este juicio previo, celebrado en la Roma Clásica, antes de que comenzara el juicio verdadero tenía como propósito conocer la categoría social o grupo de pertenencia de los litigantes.

Actualmente, el término prejuicio presenta tres características definitorias. En primer lugar, se refiere única y exclusivamente a los juicios previos negativos o desfavorables, es decir, a los juicios que implican una evaluación cognitiva, afectiva y negativa. En segundo lugar, son juicios "contra" alguien. Y por último, el prejuicio está inevitablemente unido al contexto de las relaciones entre grupos. Es decir, se trata de un fenómeno que se origina en los procesos grupales. Las razones por las que el prejuicio tiene su origen en los procesos grupales son: 1/ se refiere a los juicios emitidos hacia grupos sociales y no a individuos aislados; 2/ el prejuicio frecuentemente es una orientación socialmente compartida, y 3/ la naturaleza grupal o intergrupal del prejuicio queda completamente de manifiesto al comprobar que las relaciones intergrupales influyen poderosamente en la intensidad y la dirección del prejuicio (Navas, 1997).

Ashmore (1970) define el prejuicio como "una actitud negativa hacia un grupo definido socialmente y hacia cualquier persona percibida como miembro de ese grupo". Este autor destaca cuatro notas características del prejuicio: 1) se trata de un fenómeno intergrupal; 2) es una orientación negativa hacia el objeto del prejuicio que puede implicar agresión, evitación u otras conductas negativas; 3) es injusto e incurre en una generalización excesiva y, por último, 4) es una actitud negativa.

También es conveniente resaltar que el prejuicio es muy resistente al cambio y prácticamente inmune a las nuevas informaciones que lo cuestionan. En esta característica radica una de las principales diferencias entre los términos "pre-juicio" y "prejuicio". De esta forma, en ocasiones nos encontramos con que los miembros de los grupos minoritarios víctimas del prejuicio, están en un estado de acusación permanente sin tener la posibilidad de presentar una defensa racional contra la fuerza del prejuicio. Así pues, nos encontramos con que una forma de conceptualizar el prejuicio es como una actitud negativa bien hacia algún grupo social minoritario o bien a sus miembros. Las principales características que definen esta actitud, desde una perspectiva psicossocial, son:

- El aspecto evaluativo de las actitudes, como disposiciones a responder de una forma favorable o desfavorable hacia los objetos de actitud. Se trata pues, de una asociación que el individuo guarda en su memoria y que puede activarse y recuperarse casi de forma automática con la simple observación del objeto de actitud.
- Las actitudes son relativamente estables y duraderas, aunque pueden modificarse.

- Las actitudes no son sólo el resultado pasivo de la experiencia pasada sino que motivan la conducta actual y la dirigen de forma selectiva, fomentando algunas acciones e inhibiendo otras.

Así pues, podemos afirmar que el prejuicio es un juicio que implica una evaluación cognitiva, afectiva y negativa. Es un fenómeno relativamente estable y duradero que, una vez se haya formado la actitud prejuiciosa, influirá, mediará y guiará la conducta de la persona hacia los miembros de los exogrupos. Por tanto, el **prejuicio** es una actitud hacia los miembros del algún exogrupo, en las que las tendencias evaluativas son predominantemente negativas.

El prejuicio, como cualquier actitud, estaría formado por tres componentes: un componente cognitivo al que se puede etiquetar como "esteretipo", otro afectivo o evaluativo, que sería el más importante o esencial y un componente conativo o conductual, etiquetado como **discriminación**.

El componente cognitivo se define por la información o el conocimiento que las personas creen que tienen sobre los objetos actitudinales. Está formado por un conjunto de pensamientos e ideas sobre dichos objetos o sujetos, que generalmente se denominan creencias (asociaciones entre el objeto de actitud y varios atributos). El tipo de evaluación característica del prejuicio es la desfavorable, por lo que es muy probable que los atributos asociados a los distintos exogrupos, objeto de prejuicio, sean predominantemente negativos. Al componente cognitivo de la actitud prejuiciosa se le denomina **estereotipo**, o conjunto de atributos que utilizan las personas para definir o caracterizar a los miembros de un grupo social. Se trata, por tanto, de generalizaciones acerca de cómo son los miembros de diferentes categorías sociales.

El segundo componente afectivo se define por los sentimientos, estados de ánimo y emociones que experimentan las personas en relación con los objetos de actitud. En el caso del prejuicio, como ya hemos señalado, las reacciones emocionales son predominantemente negativas (antipatía, desagrado, hostilidad, repugnancia, etc.) dado que el prejuicio es una evaluación desfavorable hacia un grupo social.

Por último, el componente conativo o conductual hace referencia a la intención de conducta o a las acciones manifiestas que las personas exhiben en relación con el objeto actitudinal. En el caso del prejuicio, la intención de conducta o la conducta en sí hacia un determinado grupo social sería predominantemente negativa. El componente conductual del prejuicio es denominado por algunos autores discriminación, entendida como "cualquier conducta que niega a los individuos o grupos de personas una igualdad de tratamiento" (Allport, 1962). Dicha conducta no está basada en las capacidades o méritos

del individuo, o en su conducta concreta, sino en su pertenencia a un grupo específico (religioso, político, étnico, de género, etc.). Esta discriminación puede presentarse de forma directa, es decir, manifiesta, o indirecta, sutil.

Este componente conductual hostil y discriminatorio hacia los exogrupos convierte al prejuicio y a los estereotipos en un problema psicosocial de primera magnitud. Lo alarmante no es que existan estereotipos negativos de determinados grupos hacia otros, sino que estos estereotipos determinan nuestra conducta y cómo nos comportamos con los miembros de esos grupos. En este sentido, la pregunta que guía la investigación en los modelos contemporáneos del prejuicio es: ¿por qué, si las personas declaran no ser prejuiciosas, siguen discriminando – no ya de forma abierta y manifiesta pero sí de forma sutil e indirecta – a los miembros de algunos exogrupos?

Otra faceta, no menos importante, cuando estudiamos el prejuicio consiste en el análisis de las personas objeto o víctimas del mismo. Pese a tratarse de un problema relevante, las investigaciones llevadas a cabo sobre este tema han sido escasas. Algún autor como Allport (1962) señalan las consecuencias que sufre el sujeto del prejuicio y la discriminación, al afirmar: “están en un estado de permanente alerta, niegan la pertenencia al propio grupo, se retiran y adoptan una actitud pasiva” (Moya, 1996). Este mismo autor, en su revisión, destaca cuatro grandes líneas que englobarían los principales hallazgos de este aspecto del prejuicio: los efectos sobre la autopercepción, el abandono del grupo, las estrategias cognitivas y la competición social.

A continuación, expondremos los principales resultados de las investigaciones realizadas en torno a la relación entre religión y prejuicio. En la revisión de literatura realizada hemos encontrado que las investigaciones psicosociales que han abordado la relación religión y prejuicio se han centrado fundamentalmente en los siguientes aspectos: el prejuicio y cantidad de religiosidad, las diferentes formas de ser religioso, el estudio de la autopercepción como variable moduladora, la deseabilidad social y las prescripciones y proscripciones de las iglesias, y por último, el estudio de diversas medidas conductuales encubiertas que estudien el prejuicio racial. Así pues, seguiremos este mismo esquema a la hora de presentar los resultados en el próximo apartado.

2.2 Resultados de las investigaciones sobre religión y prejuicio

Durante años, muchos estudios han encontrado relaciones entre religión y prejuicio. En este sentido, Wull (1997) afirma que “usando una variedad de medidas de religiosidad como la afiliación religiosa, la asistencia a la iglesia,

la ortodoxia doctrinal, la importancia de la religión, etc. los investigadores han encontrado correlaciones positivas consistentes con etnocentrismo, autoritarismo, dogmatismo, distancia social, rigidez, intolerancia a la ambigüedad y formas específicas de prejuicio, especialmente contra los judíos y negros" (p. 223).

Prejuicio y cantidad de religiosidad

Cuando evaluamos la investigación sobre la relación entre prejuicio y religión, es importante destacar algunos aspectos fundamentales (Batson et al., 1993). En primer lugar, el empleo de una variedad de diferentes medidas de intolerancia, prejuicio y fanatismo. Estas medidas incluyen etnocentrismo (tendencia a ser receloso y rechazar a los miembros extragrupo), racismo, antisemitismo y lo que podríamos llamar otros prejuicios. En segundo lugar, la investigación tiende a centrarse sobre la relación entre las formas de religión y prejuicio entre blancos y cristianos de clase media residentes en Estados Unidos. La razón de ello es doble. Por un lado, la accesibilidad de la muestra (la mayoría de los investigadores han trabajado en USA) y porque el prejuicio dentro de este grupo ha sido un problema social importante, sobre todo en las últimas cinco décadas. En tercer lugar, la mayor parte de los estudios realizados en este campo se han caracterizado porque las muestras sobre las que se ha estudiado son jóvenes y adultos. En cuarto lugar, los estudios se han centrado en la perspectiva de la persona prejuiciosa y no de la víctima del prejuicio. Por último, la investigación es correlacional, es decir, no evalúa realmente la influencia de la religión sobre el prejuicio, sólo las relaciones entre los dos. Cualquier relación encontrada podría resultar de la influencia del prejuicio sobre la religión en vez de la influencia de la religión sobre el individuo o podría resultar de la influencia de alguna tercera variable que influya a las dos. Estas consideraciones nos llevarán a concluir que son necesarios nuevos enfoques y técnicas que permitan un análisis más preciso.

Así pues, una pregunta crucial al estudiar la relación prejuicio y cantidad de religiosidad (se fundamenta en el aserto de James (1902) que la religión hay que encontrarla en sus manifestaciones, no en lo que la persona piensa): ¿el grado de implicación en actividades religiosas de la persona como, por ejemplo, la asistencia a los servicios rituales de la iglesia les hace más o menos prejuiciosas o no hay diferencias? Tras una revisión de literatura sobre los diferentes trabajos de investigación que han abordado este tema entre 1940 y 1990, Batson et al (1993) encontraron relaciones significativa entre uno o va-

rios índices de cantidad de implicación religiosa (ser miembro de la iglesia y asistir a la misma, actitudes positivas hacia la religión y ortodoxia o conservadurismo de las creencias religiosas) y uno o varios de los cuatro tipos de intolerancia o prejuicio (etnocentrismo, prejuicio racial, antisemitismo y otros prejuicios).

Por ejemplo, Allport y Kramer (1946), y Rosenblith (1949) encontraron que los estudiantes católicos y protestantes eran más prejuiciosos contra los negros que los que no tenían afiliación religiosa. De igual modo hallaron que la fuerte influencia religiosa en el hogar correlacionaba positivamente con el prejuicio racial.

Entre los numerosos estudios sobre la investigación de la personalidad autoritaria, Adorno et al. (1950) también observan que la religiosidad relaciona con autoritarismo y etnocentrismo. Las personas religiosas puntúan alto en autoritarismo y etnocentrismo. No obstante hemos de reseñar que este trabajo sobre autoritarismo de Adorno et al., (1950) ha recibido considerables críticas en torno a su fundamentación metodológica y conceptual ya que utilizan operacionalizaciones poco sofisticadas de la religión como la frecuencia de asistencia o la importancia que le otorga el sujeto a la religión (Altermeyer, 1981, 1988).

Así pues, como indican Batson et al (1993) los resultados de las investigaciones apuntan a que hay una respuesta muy clara: "a pesar de lo que la Religión predica sobre la hermandad universal, cuanto más religiosa es una persona, con mayor probabilidad será más prejuiciosa". Esta misma hipótesis también ha sido confirmada por numerosos investigadores como Dittes (1969), Gorsuch y Aleshire (1974), Meadow y Kahoe (1985), Muers (1987), Polouzian (1966), Spilka, Hood y Gorsuch (1985) (véase Hood et al., 1996) quienes mantienen que existe una relación positiva entre cantidad de implicación religiosa y la cantidad de prejuicio. Esta pauta de resultados es altamente consistente con independencia del método utilizado para medir el grado de religiosidad y el prejuicio a lo largo de los años.

Por tanto, la relación positiva entre grado de religiosidad y prejuicio, se puede tomar como un hecho. La religión no se asocia con amor incrementado y aceptación sino, más bien, con intolerancia, prejuicio y fanatismo, al menos entre cristianos blancos, de clase media y residentes en los Estados Unidos de América.

Pero esta afirmación precisa ser matizada puesto que puede distinguirse diferentes maneras de expresar la religiosidad. Ya Allport, Adorno y otros investigadores habían distinguido entre religión madura e inmadura, y otros estilos de expresión, como vamos a ver a continuación.

Diferentes formas de ser religioso

Tras una primera conclusión, extraída de los diferentes estudios sobre religión y prejuicio, que mantiene una correlación positiva entre prejuicio y religión, se detecta una debilidad metodológica relevante en dichos estudios. En este sentido, Gordon Allport y otros psicólogos argumentaron que para medir la religiosidad no bastaba con medir sólo los parámetros que hemos señalado en los anteriores estudios, sino que era necesario matizar el concepto de religiosidad. Allport (1950) distingue entre religiosidad madura e inmadura, y Adorno et al. (1950) entre religión neutralizada y la religión que se toma seriamente, al igual que Spilka que habla de religión consensual y religión comprometida (Allen y Spilka, 1967).

Posteriormente, Allport y Ross (1967) también efectúan la distinción entre religiosidad intrínseca y extrínseca. Desde este planteamiento se sugiere que existen dos concepciones diferentes de ser religioso: una extrínseca, que mantiene que la religión se usa como medio extrínseco para alcanzar los objetivos personales y utilizarla en su propio interés, y otra muy distinta denominada intrínseca, en la que la religiosidad se toma seriamente como un fin intrínseco en sí misma. Allport, Adorno y Spilka insisten en que tal distinción es básica para entender la relación entre religión y prejuicio, ya que aunque la religiosidad extrínseca (medio) puede animar al prejuicio, la intrínseca (fin) no lo hace. En palabras de Allport (1966) "el prejuicio y la religión son formulaciones subjetivas dentro de la vida personal. Una de estas formulaciones (la extrínseca) es enteramente compatible con el prejuicio; mientras que la intrínseca desecha la enemistad, el desprecio y el fanatismo" (p. 456).

No obstante, nos encontramos de nuevo con la necesidad de investigar estas afirmaciones y someterlas a prueba empírica. Por lo que sigue siendo necesario operacionalizar la medida de religiosidad y tener algún modo de identificar la religión extrínseca frente a la intrínseca. En este sentido, la estrategia más utilizada ha sido tipificar a las personas como extrínsecos o intrínsecos basándose en los resultados de las puntuaciones de la Escala de Orientación Religiosa de Allport y Ross (1967) o algún instrumento similar.

Una vez más, la pauta de resultados a través de los estudios, 32 trabajos entre 1949 y 1990, es extremadamente clara, incluso más clara que la relación entre cantidad de implicación religiosa y prejuicio (Batson et al., 1993). Como predijo Allport y algunos otros investigadores, el modo en que uno es religioso parece que marca la gran diferencia. Los individuos clasificados como intrínsecamente religiosos son menos prejuiciosos que los clasificados como extrínsecamente religiosos. Las personas clasificadas como intrínsecas pun-

tuaban más bajo en prejuicio que aquellas que tienen una orientación extrínseca. Cuando estos diferentes modos de ser religiosos se tienen en cuenta, la conclusión a la que podemos llegar es que las personas que puntúan alto en religiosidad extrínseca son altos en intolerancia y prejuicio y las personas religiosas extrínsecas son relativamente bajas. Aunque ser más religioso correlaciona con ser más intolerante y prejuicioso, tan sólo es cierto para aquellos individuos que conciben la religión como medio. Por el contrario, aquellos que conciben su religiosidad como un fin intrínseco en sí mismo no son más intolerante que los individuos no implicados, de ninguna forma, en la religión.

Así pues, podemos concluir que el modo en el que uno es religioso afecta a la relación religión-prejuicio. No obstante, cuando se profundiza, se observa que las medidas de religiosidad propuestas por Allport y Ross (1967) entre religiosidad intrínseca y extrínseca son dimensiones independientes. Por lo que hay sujetos que puntúan alto en ambas dimensiones, y conduje a resultados contradictorios.

Relación curvilínea entre religión y prejuicio

La relación entre “asistir a los servicios de la iglesia” y el prejuicio no era tan simple como afirmaron algunos autores. Allport asumió originalmente que la religiosidad intrínseca-extrínseca son dos modos de ser religioso mutuamente excluyentes. Dos tipos diferentes de religiosidad. Sin embargo, mientras los resultados de algunos estudios concluían que los que iban a la iglesia eran los más prejuiciosos, otros afirmaban que eran los más bajos en prejuicio. Parecía, pues, que los extremos altos y bajos en prejuicio estaban representados en iglesias organizadas. En algunos estudios se llegó a concluir que las personas que asistían con regularidad a los oficios religiosos eran tan poco prejuiciosos como los que no iban nunca a la iglesia.

Llegado a este punto, para realizar una comparación entre religiosidad intrínseca y extrínseca, Allport clasificó como extrínsecos a las personas que puntuaron por encima de la media de la muestra en la escala extrínseca y por debajo de la media en la escala intrínseca. De forma opuesta clasificó como intrínsecos a los individuos que puntuaron por debajo de la media en la escala extrínseca y sobre la media en la escala intrínseca. Como hemos visto, estas presunciones de tipos mutuamente exclusivos generaron problemas, cuando Allport y Ross (1967) encontraron que las escalas intrínsecas y extrínsecas no estaban midiendo fines opuestos del mismo continuo, como se suponía, sino que estaban midiendo dos dimensiones independientes de la religión personal. Así pues, en un nuevo estudio en el que pasaron la Escala de Orienta-

ción Religiosa a 309 sujetos (católicos, luteranos, presbiterianos, metodistas y bautistas), cada sujeto se categorizó como intrínseco o extrínseco; considerándose “religioso” indiscriminadamente quien puntuaba alto en las dos escalas. Analizada esta dimensión, se les administró a los sujetos diferentes medidas de varios cuestionarios de prejuicio, incluyendo sentimiento antinegro, antijudío y otros. Los resultados de este estudio mantenían que tanto la orientación intrínseca como la extrínseca también se relacionaban con el prejuicio.

Por tanto, si las puntuaciones de las escalas intrínseca-extrínseca no están correlacionadas, como ocurre en muchas muestras, esta clasificación implica una confusión de las dos dimensiones. Los atributos asociados con la religión extrínseca, como relativamente altos en prejuicio, podrían ser los resultados o bien de las personas clasificadas que puntúan extremadamente alto en la escala extrínseca o bien relativamente bajo en la escala intrínseca. Los atributos asociados con la religión intrínseca, como bajo prejuicio, pueden ser el resultado de personas clasificadas que puntúan relativamente bajo en la religiosidad extrínseca.

Otro grupo de investigadores, centrados en el estudio de la religión como fin y como medio han sugerido que la relación prejuicio y religión-medio frente a religión-fin es curvilínea. Las principales investigaciones en este campo utilizaron como medida o bien la Escala de Orientación Religiosa de Allport y Ross o la asistencia a la iglesia Gorsuch (1993); Wulff (1997) y Paloutzian (1996). Los resultados de estos investigadores apuntan que aquellos individuos que asisten frecuentemente (al menos una vez por semana) y son miembros activos en la iglesia son relativamente no prejuiciosos y los que asisten de forma poco frecuente a moderadamente frecuente a la iglesia son las personas más prejuiciosas (Gorsuch, 1988). Esta relación curvilínea se expresaría, en un gráfico ideal, como una curva en forma de campana. No obstante, pese a que la relación curvilínea fue rápidamente aceptada en la literatura relevante hemos de reconocer que tan sólo hay una cierta evidencia empírica limitada que apoye esta conclusión. En este sentido, algunos autores reconocen, en ocasiones, muchas debilidades y calificaciones asociadas a los resultados y, mientras que otros mantienen que los datos obtenidos en sus investigaciones confirman que la relación es razonablemente fuerte y lineal.

El problema de la deseabilidad social y la autopresentación

Cuando se usan cuestionarios para medir el prejuicio se presentan algunos problemas. La mayoría de las personas no quieren mostrar que son prejuiciosas y buscan cómo eludir esta etiqueta. De aquí que haya que reinterpretar

los datos de religiosidad intrínseca con respecto al prejuicio. La deseabilidad social puede estar actuando como una variable interviniente, confundiendo la relación entre prejuicio y religiosidad intrínseca de modo que afecte directamente a la relación real entre religiosidad intrínseca y prejuicio (Hood et al., 1996). Las personas prejuiciosas tratan de parecer que son menos prejuiciosas porque están también preocupadas por ofrecer una buena imagen y, por tanto, pueden responder de los ítems del cuestionario sobre el prejuicio de manera sesgada, haciéndose a sí mismos parecer menos prejuiciosas de que lo que realmente son. Batson et al (1993) han sugerido que si se pudiera controlar estos efectos de deseabilidad social entre los intrínsecos, la correlación negativa entre religiosidad intrínseca y prejuicio parece que desaparece y se invierte.

Este mismo sesgo lo encontramos cuando se habla de la evaluación del prejuicio, puesto que también existe preocupación sobre la autopresentación de los sujetos encuestados (Jones y Pittman 1982). Presentarse a sí mismo como prejuicioso o como fanático es algo que la mayoría de las personas de la sociedad contemporánea desea evitar. Hay sociedades donde el prejuicio contra ciertos grupos es todavía abiertamente animado (p. e. contra los judíos entre los miembros del partido nazi de América o contra los negros entre los miembros del Ku Klux Klan), pero estos son raros. En la medida en que una persona desea que se le vea desprejuiciado, podríamos esperar que esto pueda condicionar sus respuestas a las cuestiones de una entrevista o a los ítems del cuestionario concernientes al prejuicio. Consistente con estas expectativas un número de estudios dentro de la Psicología Social ha proporcionado evidencia que los individuos en la sociedad contemporánea muestran una fuerte tendencia a ajustar sus respuestas cuando contestan a preguntas sobre el prejuicio. Intentan aparecer menos prejuiciosas de lo que realmente son (Gaestner y Dovidio, 1986; Karlin et al. 1969; Silverman 1974).

La evidencia de presentarse a sí mismo como relativamente libre de prejuicio hace surgir serias dudas sobre la validez de la evaluación del prejuicio. En todos, el prejuicio se mide por cuestionarios y el prejuicio de los cuestionarios tiende a ser bastante transparente. Aunque ninguno pregunta ¿es usted un racista fanático?, puede llegarse a esta conclusión.

Las cuestiones planteadas en los trabajos realizados por Allport y Ross (1967) son fácilmente identificables como respuestas prejuiciosas o por el contrario bajas en prejuicio. Es decir, pueden ser fácilmente detectables los propósitos de tales preguntas y si se desea presentarse a sí mismo como libres de prejuicio, tan sólo tiene que marcar la respuesta de bajo prejuicio, fácilmente

identificada por el sujeto como prejuiciosa o baja en prejuicio. En la actualidad, disponemos de cuestionarios para soslayar el problema de la autopresentación desarrollando escalas más sutiles de medir el prejuicio. Las respuestas modernas tienen mayor dificultad para detectar qué se mide en cada ítem y el conocimiento de si existe acuerdo o desacuerdo de parecer prejudicado (véase Crosby, Bromley y Saxe (1980) y Gaertner y Dovidio (1986), para una discusión de los problemas de la autopresentación con medidas de cuestionario).

Posición de la iglesia sobre las actitudes de sus miembros

La posición de la iglesia a la que pertenece la persona tiene efecto sobre las propias actitudes y conductas del creyente y, por tanto, sobre el prejuicio. Si las comunidades religiosas hacen intentos serios para eliminar las actitudes prejuiciosas (prejuicio proscrito) las personas altamente religiosas se verán al menos en apariencia como que ellos no son prejuiciosos sobre las medidas manifiestas de prejuicio.

En otras situaciones, un grupo religioso puede no intentar negar el prejuicio y de hecho, puede incluso formalmente soportar prejuicios específicos (prejuicios no proscritos). En tales casos, las mismas personas religiosas admitirán su prejuicio porque está sancionado por su iglesia. Las personas que tratan de vivir su religión incluirán abiertamente actitudes discriminatorias como parte de su aproximación al mundo que les rodea. La persona religiosa además, admitirá incluso sus actitudes discriminatorias si las medidas de prejuicio son encubiertas como en el caso de las medidas conductuales refinadas.

¿Cómo decidir qué prejuicios están proscritos y cuáles no? Varía de una religión a otra. Dentro del cristianismo las interpretaciones de pasajes bíblicos varían según iglesias e incluso de individuo a individuo dentro de una misma iglesia. No es siempre fácil indicar si el prejuicio específico está proscrito o no, en parte debido a tales variaciones.

El nexo entre religión y actitudes negativas hacia la homosexualidad también se halla establecido. Los estudios sobre religión y homosexualidad no han intentado evaluar la distinción prescrito-proscrito. Por tanto creemos que se necesita investigación para probar estas propuestas. Estudios que intenten obtener estimaciones claras de la medida en que diferentes prejuicios están proscritos, posiblemente analizando las publicaciones de grupos religiosos específicos, afirmaciones públicas de clérigos e incluso transcripciones de sermones de servicios públicos.

Medidas conductuales encubiertas de prejuicio racial

La forma más fiable para medir el prejuicio racial es a través de medidas conductuales, pese a ser más difíciles de administrar que los cuestionarios. La respuesta de los sujetos al contestar un cuestionario no conlleva consecuencias, por lo que no tiene coste alguno para él. Así pues, por ejemplo, si se contestase en un cuestionario a la siguiente pregunta: ¿estaría usted dispuesto a compartir piso con un gitano durante un curso académico? En un cuestionario la respuesta no es decisiva, es decir, no tiene consecuencias sobre el sujeto que contesta. ¿Ocurriría lo mismo si se realiza la misma afirmación cuando se le ofrece compartir piso en una situación real?

La respuesta de las personas difiere en estas dos situaciones, como demostró Silvelman (1974). Los estudiantes universitarios blancos manifestaron poca preocupación sobre su futuro compañero de habitación en un cuestionario de actitud. Parecían tener poca preocupación ante el prejuicio del color de piel de su posible compañero. Sin embargo, cuando en una situación real se les ofreció compartirlo con personas de otros grupos étnicos manifestaron preferencias definidas por los blancos frente a personas de diferentes características étnicas. Este experimento muestra la importancia de ir más allá de la fiabilidad exclusiva de las medidas por cuestionarios como, por ejemplo, en el prejuicio proscrito. En este experimento la convivencia con un compañero de piso implica un coste potencial real y una medida encubierta. Los sujetos encuestados inicialmente pensaban que su asignación de piso era un tema sin prejuicio. El coste social puede, por una parte, ayudar a presentarse a sí mismo en sociedad desde una perspectiva deseable, incluso en medidas conductuales abiertas, pero las medidas conductuales son preferibles a los cuestionarios (Crosby et al, 1980). Para Batson et al (1993) este tipo de investigación puede y debe realizarse.

Aunque en las últimas décadas, el desarrollo de medidas conductuales encubiertas ha sido una de las mayores contribuciones de la Psicología Social al estudio del prejuicio, esta estrategia ha sido raramente empleada en los estudios que han abordado la relación religión-prejuicio. En este sentido, tan sólo podemos destacar tres estudios que se centran en el prejuicio racial: 1/ decisión de integración en una iglesia de Brannon (1970), en el que administró las Escalas Intrínseca-Extrínseca a un grupo de feligreses blancos de una pequeña congregación evangélica en el sur de USA; 2/ selección entre entrevistados negros y blancos realizado por Batson, Naifeh y Pate (1978) en el que situaron estudiantes universitarios blancos, con al menos un interés moderado en la religión, en un contexto en el que tenían que interactuar con individuos

negros; y, por último, 3/ una decisión de con quién se quiere sentar uno para ver una película llevado a cabo por Sinyder, Kleck, Strenta y Mebyse (1979) y posteriormente por Batson, Freink, Shoenrade, Fulke y Psych (1986) en el que introdujeron una nueva técnica conocida como ambigüedad atribucional para detectar las actitudes prejuiciadas que la gente desea ocultar, concretamente, en un primer estudio, con el prejuicio contra los discapacitados físicos y, en un segundo, contra la raza negra.

En todos estos experimentos se midió la orientación religiosa de los participantes, obteniéndose que las personas de orientación intrínseca, que se etiquetaban como no prejuiciosos, actuaron con prejuicios raciales. No obstante, no se puede concluir que las personas con orientación intrínseca engañen sino más bien que se autoengañan y buscando una mejor presentación de sí mismos (Batson et al., 1993)

En la segunda parte de nuestro trabajo nos centraremos en un nuevo modo de estudiar la relación prejuicio-religiosidad, presentando para ello un modelo. Tras una breve delimitación conceptual, plantearemos nuevas formas de plantearse el prejuicio. En este apartado, abordaremos aspectos, que consideramos importantes a la hora de estudiar la relación entre religión y prejuicio, como son la orientación religiosa fundamentalista, las escalas de Ortodoxia Cristiana y orientación de la búsqueda religiosa. En un tercer apartado, en el que veremos las variables de personalidad intervinientes en la relación prejuicio-religiosidad, analizaremos nuevas variables de personalidad como la orientación de dominancia social, el autoritarismo de derechas y la escala de dogmatismo. Por último, presentaremos algunos estudios empíricos de las nuevas formas de la relación religión-prejuicio.

3. Nuevas formas de estudiar la relación religión-prejuicio

3.1 Modelo teórico para estudiar la relación religión-prejuicio

No habiéndose resuelto la paradoja que destacó Allport (1962), tras la revisión realizada de las variables más representativas de esta relación, proponemos un modelo teórico para el estudio de la relación religiosidad y prejuicio. Puesto que se trata de un modelo teórico, del que no disponemos de datos, para comprobar la viabilidad explicativa del mismo se precisan estudios de campo con análisis estadístico causal.

El modelo que presentamos consta de tres conjuntos de variables: 1/ medidas de prejuicio (sobre todo de prejuicio racial: racismo moderno y sutil); 2/ medidas de religiosidad (fundamentalismo religioso, orientación de búsqueda

y ortodoxia cristiana) y 3/ variables de personalidad, que median la relación entre las variables de religiosidad y prejuicio, (orientación de dominancia social, autoritarismo de derechas y escala de dogmatismo).

Si este modelo fuera cierto, nos conduciría a afirmar que la relación entre religión-prejuicio se explica por el tipo de religiosidad que la persona tenga y las enseñanzas de la iglesia a la que pertenezca, por las características de su personalidad y por la forma de racismo que pueda emplear, más sutiles que las que se han utilizado en anteriores investigaciones.

A continuación nos centraremos en las nuevas formas de presentarse el prejuicio. En este apartado veremos los estudios realizados sobre Orientación Religiosa Fundamentalista, y las escalas de Ortodoxia Cristiana y de Orientación de la Búsqueda Religiosa.

3.2. Nuevas formas de estudiar la religiosidad

Orientación religiosa fundamentalista

James (1902) anticipó la importancia de ir más allá del contenido u ortodoxia de las creencias de una persona y argumentó que un estilo rígido, dogmático de la creencia religiosa puede asociarse con el fanatismo y el prejuicio. De hecho, durante años, algunos teóricos han usado el término fundamentalismo religioso para captar el modo rígido y dogmático de ser religioso. En este contexto, algunos investigadores mantienen la existencia de una correlación positiva entre fundamentalismo y prejuicio. Sin embargo, la definición del término fundamentalismo era bastante variable y a menudo no se correspondía con el uso religioso de la palabra. De hecho, en los primeros estudios, a menudo, se utilizaba este término indistintamente con el de "ortodoxia de la creencia", "intenso interés en la religión" o "considerable implicación religiosa" (Hood et al., 1996).

Altemeyer (1988) entiende por fundamentalismo, "la creencia que hay en un conjunto de enseñanzas religiosas que claramente contienen la base fundamental intrínseca y esencial, la verdad irrenunciable sobre la humanidad y la deidad; es decir, verdad en esencia, y verdad, cuyo opuesto son las fuerzas del mal que deben ser vigorosamente encajadas. Esta verdad debe seguirse de acuerdo con las prácticas fundamentales, prácticas incambiables del pasado; los que creen y siguen estas enseñanzas fundamentales son los que tienen una relación con la deidad". Esta definición coincide con otros trabajos recientes sobre el fundamentalismo de autores como Kirkpatrick et al. (1991) y Lythe et al. (2001) y es potencialmente aplicable a la mayoría de las religiones

más importantes del mundo. Cabe, pues esperar que el fundamentalismo se relacione negativamente con la orientación de la búsqueda que implica un cuestionarse la religión, el aperturismo y la flexibilidad.

En el pasado, el fundamentalismo, ha sido operacionalizado mediante cuestionarios con ítems que formulaban afirmaciones cargadas de ortodoxia doctrinal peculiar para una determinada religión. Tales medidas confunden el contenido de las creencias de la persona con el proceso mental por el cual se mantienen estas creencias. La escala diseñada por Altemeyer permite soslayar este problema porque los ítems contienen afirmaciones que se pueden aplicar a muchas religiones. Definida de este modo, ya se puede distinguir una medida del fundamentalismo de una medida de un credo concreto en que el "creyente" puede expresar el mayor o menor grado de su creencia. También, proceder de este modo evita realizar una medida distinta de fundamentalismo para cada religión. La definición de fundamentalismo es neutral en cuanto al contenido de la creencia por lo que la escala se puede aplicar igualmente a fundamentalistas cristianos, musulmanes, judíos, etc. La clave de esta medida es que permite valorar ciertos modos de religiosidad comunes a todas las religiones porque se sustentan en un modo mental semejante. La Escala de Fundamentalismo Religioso está compuesta de 20 ítems. La mitad de los mismos se formulan como inversos para controlar el sesgo de respuesta. Cada ítem se puntúa sobre una escala tipo Likert de 9 puntos.

Escala de Ortodoxia Cristiana (OC)

La escala de Ortodoxia Cristiana es una medida unidimensional del grado en que alguien acepta las creencias centrales del cristianismo. Aunque durante siglos los diferentes grupos cristianos han variado algo en aspectos particulares de sus creencias, hay ciertas creencias que son comunes a todos aquellos que usan el nombre de "cristianos". Es decir, en la afirmación nuclear que define la fe cristiana, expresada en el credo de los Apóstoles y el credo de Nicea. Esta escala está diseñada para evaluar el grado de la aceptación del contenido de tales afirmaciones.

La Escala de Ortodoxia Cristiana expresa las creencias religiosas que englobarían las siguientes categorías: la existencia de Dios, la naturaleza de la Trinidad, Dios como creador, Jesús como ser divino, el nacimiento virginal de Jesús, la misión de Jesús de salvar a la humanidad, muerte y resurrección de Jesús, inminente retorno de Jesús a la tierra, juicio de Dios a las personas después de la muerte, la inspiración de la Biblia, milagros y la eficacia de la oración. Los diversos ítems que constituyen la escala representan cada uno de es-

tos elementos, siendo la suma de todos ellos lo que define la ortodoxia cristiana.

Existen dos versiones de esta escala. La primera de Fulleton y Hunsberger que consta de 24 ítems y la segunda desarrollada por Hunsberger (1989), compuesta por tan sólo seis ítems. Cuando se factoriza esta escala aparece un solo factor con fuerte fiabilidad, siendo su consistencia interna de .97. En cuanto a su validez, presenta las siguientes correlaciones con una gran variedad de conductas manifiestas que puede predecir: asistencia a los servicios rituales (.62), frecuencia de la oración (.70), lectura devocional de las escrituras (.57), conducta religiosa global (.75); certeza en que la verdad de la religión se halla en la Biblia (.77) y la Iglesia (.68).

Escala de orientación de la búsqueda religiosa

Durante los últimos años hemos asistido a la aparición de una nueva forma de ser religioso, adicional a la división tradicional de religiosidad bipolar intrínseca-extrínseca expuesta por Allport y Ross (1967), que ha originado la emergencia de un nuevo modelo tridimensional. Este modelo incluye dos dimensiones independientes: medios y fines, que se corresponden conceptualmente con las orientaciones intrínseca y extrínseca de Allport, y una tercera dimensión independiente denominada dimensión de búsqueda. Esta nueva dimensión es un constructo diferente de las orientaciones extrínseca e intrínseca. La dimensión de búsqueda se define como "el grado en que la religión de un individuo implica al individuo en una respuesta de final abierto, diálogo abierto ante las cuestiones existenciales surgidas por las contradicciones y tragedias de la vida" (Batson, Schoenrade, y Ventis, 1993, p. 169). Tal diálogo aprecia la complejidad de los problemas implicados, atribuye un papel positivo a la duda y mantiene una posición provisional, tentativa y cambiante hacia las convicciones religiosas.

La orientación religiosa de la búsqueda no es una nueva forma de religiosidad en sentido estricto habiéndose desarrollado y utilizado esta medida en diversos estudios, tanto a nivel correlacional como experimental. Un ejemplo de ello lo encontramos en el famoso experimento de Dorsey y Batson sobre el Buen Samaritano. Pero, pese a que el constructo sea útil, el aspecto psicométrico de la Escala, con claras deficiencias en su consistencia interna, cuestionaba seriamente su utilización. La Escala de Búsqueda está compuesta por 12 ítems y evalúa tres aspectos interrelacionados y distintos de la orientación de búsqueda: a) la "predisposición para enfrentarse con las cuestiones existenciales sin reducir su complejidad"; b) "la autocrítica y percepciones de dudas reli-

giasas como positivas" y, c) la "apertura para cambiar" (Batson y Schoenrade, 1991). No obstante, los propios autores expresan sus reservas con respecto a utilizar estos clusters de ítems como subescalas.

Es a partir de la revisión de la escala, tanto la realizada por los propios autores como por Altemeyer, cuando se consigue una consistencia interna que la convierte en un instrumento muy adecuado para la investigación. De ahí que se haya incluido en este apartado y no se revisara en el apartado anterior de los aspectos de desarrollo de la relación entre religión y prejuicio, y se incluya como una nueva forma de religiosidad.

Ahora nos centramos en la otra variable de la ecuación que estamos estudiando, es decir, algunas de las nuevas formas en que se presenta el prejuicio, sobre todo el racista.

3.3 Nuevas formas de presentarse el prejuicio

El prejuicio hacia los homosexuales ha sido tratado por Hunsbergers (1996) y muestra que incluso en religiones no cristianas depende de variables de personalidad y del fundamentalismo. El prejuicio racista es relevante en este momento. Como afirma Duckit (1992) la investigación sobre el prejuicio ha estado vinculada en gran medida a los acontecimientos sociales de cada etapa y momento histórico. Hoy el problema de la emigración y las actitudes xenófobas sigue siendo relevante. De ahí que nos centremos en el racismo como expresión del prejuicio.

Algunos investigadores diferencian los conceptos de prejuicio y racismo al afirmar que no son términos sinónimos. Para Morales (1996) el racismo incluye, además, hostilidad, segregación y cualquier acción negativa que se dirija hacia un grupo étnico. En esta misma línea, Echevarria et al. (1995) afirman que deben distinguirse ambos términos y citan las palabras de Katz y Taylor (1988) que aseveran que un número de autores no utiliza en absoluto el término racismo, prefiriendo otros sinónimos como desigualdad, discriminación, prejuicio, conflicto intergrupos, o injusticia racial y de Wetherell y Potter (1992) que insisten en que el racismo tiene el efecto de establecer, sostener y reforzar relaciones de poder opresivas, tiene un efecto de categorizar, colocar y discriminar entre ciertos grupos, siendo un discurso que justifica, sostiene y legitima prácticas orientadas a mantener el poder y el dominio.

En España se considera el racismo como un fenómeno ajeno a nuestro país. El racismo evoca la situación de la población negra en Estados Unidos y Sudáfrica, y el holocausto judío. Sin embargo, como indica Huici (1996), la expresión "yo no soy racista, pero..." o Navas (1997) al reproducir expresio-

nes de la vida cotidiana como “no tengo nada contra los..., mientras estén en su sitio” o “de hecho uno de mis mejores amigos es...”, se han convertido en el inicio de muchos diálogos en los que una persona intenta explicar un incidente sobre el que pesa la sospecha de ser el resultado de actitudes prejuiciosas o implica conductas discriminatorias frente a los miembros de minorías étnicas. Esta dicotomía entre el rechazo explícito a las expresiones de prejuicio y el mantenimiento de actitudes prejuiciosas de forma más o menos encubierta, es lo que ha llevado a numerosos investigadores a considerar que en la actualidad no es que el prejuicio haya desaparecido, sino que se ha metamorfoseado, adoptando nuevas formas.

Buena parte de los trabajos que han estudiado la relación entre religión y prejuicio han utilizado el racismo como la mejor muestra de expresión del prejuicio y la discriminación. Consecuencia de todo ello, es que se ha ido afinando el concepto camaleónico y multifacético de prejuicio Devine (1995), de tal forma que hoy en día, en la sociedad española las personas perciben que está mal visto tener prejuicios y consideran que ellas carecen de los mismos. No obstante, la situación en la que se encuentran muchos grupos tradicionalmente marginados muestra que el ideal de igualdad está aún lejano.

Todos estos planteamientos coinciden en considerar que muchas personas todavía tienen afectos y sentimientos negativos hacia los miembros de ciertos grupos, pero que, al mismo tiempo, saben que ya no está bien visto manifestar o tener esos sentimientos.

Se han distinguido varias formas de expresión (Morales, 1996) que responden a la idea central de que las actitudes raciales contemporáneas han evolucionado en su conceptualización ya que si antes se expresaban en términos de inferioridad racial y tendencias segregacionistas, actualmente se manifiestan mediante símbolos abstractos ideológicos y conductas simbólicas o sutiles. Los análisis sobre las nuevas formas de racismo, se han sido descrito de forma similar, aunque etiquetado de forma diversa: nuevo racismo, racismo simbólico, racismo moderno, racismo diferencialista, neo-racismo blando, racismo aversivo, racismo ambivalente, racismo latente, racismo sutil, por citar sólo los más arraigados. Su denominador común es que el racismo se expresa ahora de forma encubierta, hecho que lo diferencia del racismo tradicional. En aras a la concisión, citaremos los que consideramos más relevantes para nuestro objeto de estudio:

Racismo moderno. En este tipo de prejuicio coexisten, por un lado, el apoyo a los principios abstractos de justicia y no discriminación y, por otro, el rechazo a planteamientos racistas tradicionales y sentimientos negativos hacia otras etnias. Estos sentimientos suelen expresarse de forma indirecta y simbóli-

ca, oponiéndose, en ocasiones, a medidas segregacionistas o claramente excluyentes de las minorías (McConahay, 1986).

Según Katz (1981) toda respuesta a un miembro de una minoría plantea en la persona un conflicto afectivo o motivacional para su auto-concepto. Toda persona quiere tener una imagen de sí misma como de alguien que trata a los demás de manera humanitaria, pero también quiere percibirse a sí misma como justa. Estas dos pretensiones plantean en la persona una ambivalencia y un conflicto, ya que sentir y actuar de manera positiva ante una persona que a lo mejor no se lo merece amenaza el objetivo de querer ser justo; pero sentir y actuar de forma negativa ante una persona que ya de por sí es desgraciada amenaza el objetivo de querer ser humanitario. El recibir información de la persona estigmatizada acrecienta este problema. Si la información es favorable o positiva, pone en cuestión la actitud negativa hacia la persona y amenaza la autoimagen como individuo que hace juicios sesgados; una manera de resolver esa amenaza es negando en la autoimagen el aspecto que entra en conflicto con esa información favorable (la dimensión de justicia). Esto acaba provocando una reacción amplificada en la dirección positiva. Si la información procedente de la otra persona es desfavorable se daría una amenaza similar al autoconcepto humanitario y la denegación de esta dimensión del autoconcepto llevaría a una amplificación de la respuesta en sentido negativo. El resultado sería que si los miembros de la minoría se comportan positivamente tienden a ser sobrevalorados, mientras que si se comportan negativamente serían infravalorados (Pérez, 1996).

Racismo sutil. Pettigrew y Meertens (1995) han diferenciado entre racismo manifiesto y sutil. El racismo manifiesto (tradicional) consta de dos componentes: la percepción de amenaza por parte del exogrupo y la oposición al contacto íntimo con quienes pertenecen a él. El racismo sutil se caracteriza por tres componentes más ocultos y normativamente aceptables en la cultura occidental: 1) la defensa de los valores tradicionales; 2) percepción exagerada de las diferencias y culturales. La situación de desventaja en la que se encuentra el grupo discriminado ya no se atribuye a su inferioridad, sino a las diferencias culturales y, de esta manera, es difícil que lo tachen a uno de "racista", y por último, 3) negación de respuestas emocionales positivas hacia los miembros de los exogrupos. No expresan ni admiten emociones negativas hacia los miembros del exogrupo.

Pettigrew y Meertens (1995) encuentran apoyo empírico al distinguir estos dos tipos de prejuicio en el desarrollo de sus escalas. Si bien ambos tipos de racismo presentan cierta correlación, sin embargo se trata de constructos diferentes. En su estudio construyeron una tipología del prejuicio compuesta por

tres tipos de sujetos, según las puntuaciones obtenidas en las escalas de racismo sutil y manifiesto: 1) los racistas sutiles (altos en racismo sutil y bajo en manifiesto); 2) los fanáticos (presentan ambos tipos de racismo), y por último, 3) los no racistas o igualitarios (aquellos que obtuvieron puntuaciones bajas en ambas escalas). Analizando las actitudes que estos tipos de personas tienen hacia los inmigrantes (sus derechos, las políticas de inmigración y los medios considerados idóneos para mejorar la relación entre los miembros del endogrupo y del exogrupo), aparecen diferencias significativas entre los tres grupos.

Como destaca Pérez (1996, p. 82) "algunos de los nuevos términos que han ido surgiendo han originado una amplia diversidad de formas de racismo que emergen y progresivamente se van descubriendo y estudiando. Todas estas formas compartirían la característica de que la actitud racista actual, en general, no se manifiesta de un modo abierto, ni en términos de superioridad genética de una raza sobre otra, ni de un modo personalizado o con un interés personal inmediato. El nuevo racismo es en muchos casos no consciente, se encubre en signos de comunicación no verbal, en prácticas simbólicas abstractas, no tiene por qué aplicarse directamente al grupo objeto del racismo, sino mediante múltiples vías indirectas. Se llega así a valorar el racismo como una profilaxis de la marginación".

Se han propuesto nuevas expresiones del sentimiento negativo hacia los miembros de otras etnias con diferentes rasgos raciales que se traduce en incomodidad, inseguridad, disgusto y a veces miedo en vez de odio y hostilidad manifiesta (Rueda, Navas y Gómez, 1995). Para que estas formas no pasen desapercibidas por su sutileza en expresar manifestaciones racistas se han ido generando o adaptando cuestionarios para poder medirlo y observarlo. En este sentido son relevantes las palabras de Huici (1996, p. 26) "una de las causas del nuevo modo de considerar el racismo tiene que ver con el intento de buscar medidas de menor reactividad que las tradicionales que llevaban a dar respuestas deseables socialmente pero que no correlacionaban con determinados índices conductuales, o incluso llevaban a que los sujetos se negasen a responder". Hoy se dispone de la traducción y adaptación al castellano de las escalas de Meertens y Pettigrew (1993), con tres formas distintas, según se valore a personas magrebíes, gitanas o afroamericanas realizadas por Rueda, Navas y Gómez, (1995). Según estos autores "en general, nuestros datos sobre las propiedades de las escalas de prejuicio sutil y manifiesto coinciden básicamente con los de sus autores" (página 365). Por otro lado, Pérez (1993, 1996) propone la escala de prejuicio latente y manifiesto, con buenas propiedades psicométricas. Reboloso et al. (1998, 1999) también han realizado es-

tudios sobre el mismo tema. Martínez y Vera (1994) presentan una escala de 15 ítems adaptada del racismo moderno al igual que Gómez Berrocal et al. (2001). En general, hoy se dispone de diversas escalas bien adaptadas. No obstante, llama la atención que no se haya tenido en cuenta ninguna medida de religiosidad.

Desde nuestra aproximación estas investigaciones nos proporcionan escalas ya adaptadas a nuestra situación social española lo que nos permitirá disponer de buenos instrumentos para medir con precisión las nuevas formas en que se manifiesta el prejuicio.

En el próximo apartado, revisaremos algunas variables de personalidad intervinientes en la relación prejuicio-religiosidad. En este sentido, nos centraremos en la orientación de dominancia social y el autoritarismo de derechas y La Escala de Dogmatismo de Rokeach.

3.4 Variables de personalidad intervinientes en la relación prejuicio-religiosidad

Para analizar la relación entre religión y prejuicio, son necesarias nuevas variables que permitan explorar la relación entre religiosidad y actitudes y conductas prejuiciosas. En esta búsqueda de nuevas variables se han introducido recientemente variables de personalidad como el de autoritarismo de derechas y la orientación de dominancia social (Whitley, 1999), adicionalmente a la de dogmatismo.

Si bien el interés inicial se centró en el autoritarismo, hay otras variables de diferencias individuales que se han relacionado con el prejuicio y la discriminación como son el dogmatismo, autoestima, etc. Lo que unifica este enfoque sobre la investigación es que hay una relación directa entre entender la psicología de las personas como individuos y comprender el prejuicio. En el presente trabajo nos centraremos sólo en el autoritarismo de derechas y en la orientación de dominancia social puesto que se trata de características individuales que recientemente han sido objeto de la investigación sobre el prejuicio (Altemeyer, 1998). Para Reynolds, Turner, Haslam y Ryan (2000) ambas se consideran medidas de personalidad o diferencias individuales.

La orientación de dominancia social (DSO)

La orientación de dominancia social es una variable de personalidad en la que la persona desea que el endogrupo propio domine y sea superior al extragrupo (Pattro et al., 1994). La teoría muestra el grado en que los sujetos se adhieren a una concepción social basada en la desigualdad entre los gru-

pos, de forma más o menos sutil. En este sentido, se han hallado fuertes correlaciones entre dominancia social y racismo, y dominancia social y oposición a todo tipo de acciones tendentes a la mejora de la situación de los grupos subordinados (Sidonius et al., 1996). En esta misma línea, Altemeyer (1998) también cita algunos trabajos en los que comienza a vincularse la dominancia social con alguna medida de religiosidad. Disponemos de una traducción al español de esta escala en Martínez et al. (2000).

Autoritarismo de derechas (RWA)

Altemeyer (1988) ha rescatado la noción clásica de autoritarismo de derechas y ha proporcionado nuevos datos sobre su naturaleza y asociaciones. El concepto original de la personalidad autoritaria de Adorno et al. (1950) formulada en términos psicoanalíticos fue una línea importante de investigación durante los años 50 que generó múltiples investigaciones, para posteriormente decrecer paulatinamente.

No obstante, Altemeyer desarrolla una nueva herramienta para medir el autoritarismo de derechas, que permite evaluar si el autoritarismo genera actitudes sociales y políticas que difieren de otros constructos. Este autor parte de nuevas consideraciones teóricas sobre cómo se configura el síndrome de autoritarismo, entendiéndolo como una combinación de tres factores de actitud: a) el convencionalismo entendido como el grado de adhesión a las normas convencionales que defiende la sociedad y el poder establecido; b) la agresión autoritaria, es decir, la predisposición a utilizar la violencia contra aquellos que son diferentes y se consideran inferiores y, por último, c) la sumisión autoritaria o necesidad de someterse y seguir a la autoridad del poder legitimado y reconocido socialmente (Altemeyer, 1981). Para medir este conjunto de atributos, el autor desarrolla un cuestionario de 30 ítems. Posteriormente, Altemeyer y Hunsberger (1992) formulan la hipótesis de que el autoritarismo podría correlacionar con otras variables al medir la religiosidad tales como la orientación de búsqueda y el fundamentalismo. Finalmente, en el último apartado de este segundo bloque revisaremos algunos estudios empíricos de las nuevas formas de la relación religión-prejuicio.

Escala de dogmatismo

El concepto de dogmatismo ha adquirido un estatus notorio dentro la Psicología como variable de estilo cognitivo (Sabucedo y Mendez, 1987). Por tanto, se trata de una variable de autoritarismo general, ajena a los contenidos ideológicos y que se puede encontrar en personas de cualquier religión.

La Escala de Dogmatismo mide el sistema de creencias del individuo sobre las dimensiones de su apertura o cerrazón mental relativas. De acuerdo con esta escala, la persona con un sistema de creencias cerrado se clasifica como dogmática. Este tipo de personas rechazan cualquier idea u opinión que entre en conflicto con su visión aceptada, por lo que tiende a compartimentar sus creencias. Para Rokeach (1960) las personas dogmáticas se caracterizan por ver la autoridad como absoluta y el mundo como amenazante.

Por el contrario, el sistema de creencias de mente abierta respeta el poder y la autoridad pero no en la medida de aceptación absoluta. Evalúa la información de la autoridad en comparación con la información de otras fuentes y no entiende el mundo como amenazante. La escala consta de 40 ítems que se evalúan sobre una escala tipo Likert de seis puntos, sin que exista el punto cero.

3.5. Algunos estudios empíricos de las nuevas formas de la relación religión-prejuicio

Para Hunsberger (1985) la aproximación *Intrínseca-Extrínseca* “no ha mantenido su promesa de resolver la paradoja establecida por Allport que afirma que la religión crea y desbarata el prejuicio”. Recientemente, algunos investigadores han cambiado el foco de sus investigaciones hacia otras medidas de la creencia religiosa como el fundamentalismo religioso (Altemeyer y Hunsberger, 1992). Y en este sentido, encontramos que la investigación ha mostrado una relación positiva consistente entre fundamentalismo y racismo, y fundamentalismo y prejuicio homosexual (Altemeyer y Hunsberger, 1992; Hunsberger 1995, 1996 y Willie y Forest 1992).

Ya algunos autores como Altemeyer (1983, 1998) y Hunsberger (1995) han explicado la relación entre fundamentalismo y prejuicio afirmando que se trata de un producto de los efectos del autoritarismo de derechas. Otros estudios han mostrado que el autoritarismo de derechas está más asociado con el prejuicio que el fundamentalismo, y que el fundamentalismo y el autoritarismo están fuertemente correlacionados el uno con el otro (Altemeyer y Hunsberger, 1992; Hunsberger, 1996; Willie y Forest, 1992). De igual modo, el papel del autoritarismo de derechas también explicaría por qué se predice inversamente la orientación de búsqueda de religión (Batson y Ventis, 1982; Batson et al., 1993). La disposición abierta del individuo a la hora de cuestionarse a sí mismo sus creencias, propia de la orientación de búsqueda, parece que refleja la antítesis de una aproximación autoritaria a la religión (Hunsberger, 1995).

La idea de que el fundamentalismo es en gran medida responsable de la asociación positiva entre el fundamentalismo y el prejuicio es consistente con el resultado de diversos estudios. Altemeyer y Hunsberger (1992) encontraron que se puede controlar estadísticamente el autoritarismo, utilizando técnicas de correlación parcial. Con lo que se reducen las correlaciones entre fundamentalismo y prejuicio a niveles no significativos. A la inversa, no se produce esta reducción. De igual modo, Wylie y Forest (1992) obtuvieron en sus estudios que el autoritarismo facilitaba conductas racistas y homofóbicas, mientras que el fundamentalismo no facilitó ninguna de las mencionadas conductas.

En un estudio reciente, llevado a cabo por Layte, Finkel y Kirkpatrick (2001) en el que utilizaron regresiones múltiples con fundamentalismo y autoritarismo como predictores del racismo y del prejuicio homosexual, sus resultados mostraron que mientras el autoritarismo emerge como un predictor positivo de ambas formas de prejuicio, el fundamentalismo se convertía en un predictor significativo inverso de racismo, manteniéndose como un predictor positivo del prejuicio homosexual. Para replicar este hallazgo realizaron un análisis de regresión múltiple sobre los datos de Wylie y Forest (1992) y Altemeyer y Hunsberger (1992), basándose en las correlaciones de sus respectivos estudios. El resultado de este análisis mostró una pauta similar: en ambos conjuntos de datos, el fundamentalismo era un predictor significativo inverso de racismo mientras que el autoritarismo permanecía como predictor positivo.

Estos hallazgos no solamente sugieren que el autoritarismo de derechas es responsable de la asociación positiva entre el fundamentalismo y el prejuicio étnico, sino además que el fundamentalismo también debe contener algún otro componente que esté inversamente relacionado con el prejuicio. Kirkpatrick, (1993) ofrece una explicación de este hecho al afirmar que la Ortodoxia Cristiana correlaciona alto con el fundamentalismo, confundándose a menudo ambos conceptos (Hunsberger, 1995). La paradoja que señalaba Allport, es decir, que la religión crea y desbarata el prejuicio, emerge en parte de la observación de las enseñanzas cristianas, esto es, de las creencias ortodoxas que explícitamente proscriben muchas formas de prejuicio, enfatizando la hermandad y amor al otro independiente de su grupo cultural y sus rasgos raciales. Por otra parte, otras formas de prejuicio no se proscriben y muchas incluso pueden ser promovidas por enseñanzas ortodoxas (Batson et al., 1993; Coward, 1986; Hunsberger, 1995).

Estudios con distintas religiones. Pocos resultados podemos añadir, a los expuestos, de estudios realizados sobre religiones o tradiciones espirituales no cristianas. Hunsberger evaluó estas relaciones en muestras pequeñas de religiones no cristianas en Canadá. Las propiedades psicométricas de la escala

de fundamentalismo al igual que su relación con prejuicio y autoritarismo de derechas, permanecieron relativamente estables para una muestra de adultos hindúes, musulmanes y judíos. Los resultados parecen confirmar los nexos entre fundamentalismo, autoritarismo de derechas y prejuicio en los diversos grupos religiosos. Por tanto, parece evidente afirmar que se necesita investigación adicional para evaluar las relaciones con grandes muestras y también entre grupos no cristianos fuera de Norteamérica. En algún caso ya se ha utilizado la variable autoritarismo de derechas en estudios transculturales con distintas religiones (Rubinstein, 1996).

4. Conclusiones

A tenor de la investigación acumulada hasta el momento, no se puede concluir que la relación religión y prejuicio pueda probarse con rotundidad. En otras palabras, la paradoja de Allport se mantiene de acuerdo con las investigaciones que hasta ahora se han efectuado. Si se quiere profundizar en la relación entre religiosidad y prejuicio, es necesario incluir las nuevas formas de prejuicio y de religiosidad en la ecuación. Como se ha destacado un problema importante para este estudio es la medida del prejuicio en sus nuevas manifestaciones. Autores relevantes en literatura castellana sobre este tema, como ya hemos expuesto en nuestra revisión, han desarrollado cuestionarios y realizado medidas indirectas de la expresión del prejuicio. Cuando se trata de medidas realizadas por medio de cuestionarios surgen las variables de auto-presentación y deseabilidad social. En este sentido, creemos que las medidas conductuales indirectas podrían ser más adecuadas. No obstante, en el estado en que se encuentra la cuestión, la viabilidad de integrar todas estas variables con dichas medidas es una tarea muy compleja.

También se ha mostrado que son necesarias nuevas formas de medir la religiosidad. De las investigaciones realizadas por Lathye et al. (2001) y otros investigadores destacamos la especial importancia de las escalas de fundamentalismo, búsqueda (en su nueva formulación) y ortodoxia cristiana (para el cristianismo) y otras medidas de las enseñanzas de las distintas religiones a estudiar. No se puede generalizar esta relación sin estudiar las enseñanzas de la religión en cuestión y esto es válido para cada una de las tradiciones espirituales o religiones universales. Sólo cuando se disponga de un cuerpo de investigación que traspase los límites ideológicos de una tradición religiosa específica podríamos afirmar o negar la paradoja. Hoy por hoy creemos que no es posible.

Se observa que es una relación compleja y que es necesario incluir en la ecuación que la explique ciertas variables de personalidad como las que hemos descrito. En otros, ámbitos, predominantemente en Estados Unidos de América, los resultados parecen claros, incluso para las distintas religiones. De igual modo, la orientación de dominancia social se ha utilizado poco como variable mediadora en ecuaciones donde entren variables religiosas, pese a que parezca claro que sea predictor del prejuicio. El autoritarismo de derechas, sin embargo, se ha investigado con mayor detenimiento y parece que ayuda a explicar ciertos prejuicios cuando intervienen variables de religiosidad. Con todas estas variables se presenta un modelo que puede ser útil para la investigación.

Nos consta que hoy por hoy, la Psicología de la Religión carece de aproximaciones que ofrezcan teorías más fructíferas propias para la investigación. No se puede ofrecer una teoría explicativa propia. Se cuenta con miles de correlaciones entre múltiples variables de religiosidad, pero falta un marco teórico donde poder integrarlas.

Los estudios que hemos revisado son en gran mayoría norteamericanos, dentro de un marco específico donde el racismo y el trato con la diversidad han sido moneda de cambio desde hace muchos años. Se necesita replicar estudios en distintos países y desde diversos ángulos.

En el contexto español actual se precisan estudios en este campo porque el panorama es muy diferente del norteamericano. En primer lugar, nos circunscribimos a una situación donde ha predominado la religión católica, con una asignatura de religión católica como parte del currículo escolar. Hemos pasado a un estado no confesional (y difuso por las privilegiadas relaciones Iglesia Católica-Estado Español, hasta el punto que hay aspectos que se encuentran en el Tribunal Constitucional), pero nuestra mentalidad no ha cambiado y donde la jerarquía católica tiene un peso político muy fuerte. Segundo, en general, también los españoles hemos negado que seamos racistas y estamos poco acostumbrados a convivir con distintas culturas y formas de entender la "religión" y sus expresiones culturales y religiosas de forma diferente. Esto nos obliga a realizar estudios empíricos donde se introduzcan las nuevas orientaciones religiosas que hemos señalado. Tercero, el estudio se debe realizar también y necesariamente con tradiciones espirituales no cristianas, traduciendo los instrumentos no sólo a su lengua normal de expresión sino también a su peculiar cosmovisión y desde un enfoque no cristianocéntrico. Cuarto, se precisa abordar cuáles son los caminos causales que determinen la relación religión y prejuicio con las técnicas estadísticas ya disponibles de path analysis. Una vez que se encuentre los caminos causales y sus pesos espe-

cíficos será el momento de afrontar experiencias en laboratorio o en situaciones donde se pueda determinar conductualmente esta relación. Por último, esperamos que con una adecuada formación en la convivencia y la multiculturalidad, diversidad de razas, etnias, religiones, etc., la relación religión-prejuicio pueda arrojar algún día una relación negativa, independiente de la religión que uno profese. Si deseamos llegar a comprender los significados y valores de la pluralidad de culturas que conviven actualmente en nuestro país necesitamos también conocer las diferentes cosmovisiones que subyacen detrás de ellas y saber algo sobre la conducta de sus seguidores para una mejor convivencia como seres humanos.

Referências

- Adorno, T. W.; Frenkel-Brunswick, E.; Levinson, D. J. y Sanford, R. N. (1950) *The authoritarian Personality*. Nueva York: Harper.
- Allen, R. O. y Spilka, B. (1967) Committed and consensual religion: A specification of religion-prejudice relationships. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 6, 191-206.
- Allport, G. W. (1950) *The individual and his religion*. New York: Macmillan.
- Allport, G. W. (1962) *La naturaleza del prejuicio* Editorial Universitaria de Buenos Aires. B. A.
- Allport, G. W. (1966) Religious context of prejudice. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 5, 447-457.
- Allport, G. W. y Kramer, B. M. (1946) Some roots of prejudice. *Journal of Psychology*, 22, 9-30.
- Altemeyer, B. (1981) *Right-wing authoritarianism*. Winnipeg: University of Manitoba Press.
- Altemeyer, B. (1988) *Enemies of freedom; Understanding right-wing authoritarianism*. The Josey-Bass Inc. S. Francisco.
- Altemeyer, B. y Hunsberger, B. (1992) Authoritarianism, religious fundamentalism, quest, and prejudice. *International Journal for the Psychology of Religion*, 2, 113-133.
- Argyle, M. (2002) State of the art. Religion. *The British Psychological Society*, 15, 1.
- Ashmore, R. (1970) Prejudice: causes and cures. En B. E. Collins (Ed.) *Social Psychology: social influence, attitude change, group processes and prejudice*. Reading: Addison Wesley.

- Banaji, M. R. y Greenwald, A. G. (1994) Implicit stereotyping and prejudice. En M. P. Zanna y J. M. Olson (Eds), *The Psychology of Prejudice: The Notario Symposium*, 78, 55-76. Hillsdale: L. Erlbaum.
- Batson, C. D (1978) Social desirability, religious orientation, and racial prejudice. *Journal-for-the-Scientific-Study-of-Religion*. 1978 Mar; 17(1), 31-41.
- Batson, C. D. y Schoenrade, (1991) Measuring religion as quest: Validity concerns. And Reliability concerns. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30, 416-447.
- Batson, C. D. y Ventis, W. L. (1982) *The religious experience: A social-psychological perspective*. New York: Oxford University Press.
- Batson, C. D. Flink, C. Schoenrade, P. Fultzand, J y Psych, V. (1986) Religious Orientation and Overt Versus Covert Racial Prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 50, 1, 175- 181.
- Batson, C. D.; Schoenrade, P., y Ventis, W.L. (1993) *Religion and the individual: A social-psychological perspective*. New York: Oxford University Press.
- Batson, C. D.; Freink, C. H., Shoenrade, P. A., Fulke, J. y Psych, V. (1986) Religious orientation and overt versus covert racial prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 50, 175-181.
- Batson, C. D.; Naifeh, S.; y Pate, S. (1978) Social desirability, religious orientation, and racial prejudice. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 17(1), 31-41.
- Batson, C.D.; Schoenrade, P.; y Ventis (1993) *Religion and the Individual. A Social - Psychology Perspective*. Oxford Univeristy Press. Oxford.
- Billiet, J. B. (1995) Church involvement, individuals, and ethnic prejudice among Flemish Roman Catholics: New evidence of a moderating effect. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34, 224-233.
- Brannon, R. C. L. (1970) Gimme that old-time racism. *Psychology Today*, 3, 42-44.
- Bunge, M. (1976) *La investigación científica*. Editorial Ariel. Barcelona.
- Coward, H. (1986) Intolerance in the world's religions. *Studies in Religion*, 15, 419-431.
- Crandall, V. C. y Gozali, J. (1969) The social desirability responses of children of four religious-cultural groups. *Child Development*, 40, 751-762.
- Crosby, P.; Bromley, S. y Saxe, L. (1980) Recent unobstrusive studies of Black and White discrimination and prejudice. *Psychological Bulletin*, 87, 546-56.
- Devine, P. G. (1995) Prejudice and out-group perception. En A. Tesser (Ed.), *Advanced Social Psychology*, 467-524. New York: McGraw Hill.
- Dittes, J. E. (1969) Psychology of religion. En Lindzey, G. and Aronson, E. *The handbook of Social Psychology*, 5. Addison-Wesley Publishing Company. Reading (Massachusetts).
- Dovidio, J. F. y Gaertner, S. L. (1986) Prejudice, Discrimination and racism: Historical trends and contemporary approaches. En J. F. Dovidio y S. L. Gaertner (Eds.),

- Prejudice, Discrimination and Racism*, 1-34. San Diego: Academic Press. Sulzer, B. e Mayer, G. R. (1972). *Behavior modification procedures for school personnel*. Hinsdale, ILL.: Dryden Press.
- Duckitt, J. (1992) Psychology and Prejudice. A historical analysisi and integrative framework. *American Psychologist*, 47, 10, 1182-1193.
- Echevarria, A. ; Garaigordobil, M. T. ; Gonzalez, J. L. y Villarreal, M. (Eds.) (1995) *Psicología social de prejuicio y el racismo*. Centro Estudios R. Areces. Madrid.
- Flournoy (1903) *Les principes de la psychologie religieuse*. Archives de Psychologie, 2, 33-57.
- Francis, I. J. ; Pearson, P. R. y Kay, W. K. (1983) Are religious children bigger liars? *Psychological Reports*, 52, 551-554.
- Fullerton, J. T. y Husnberger, B. E. (1982) A unidimensional measure of Christian orthodoxy. *Journal for the scientific Study of Religion*, 21, 317-326.
- Gaertner, S. L. y Dovidio, J. F. (1986) The aversive form of racism. En J. F. Dovidio y S. L. Gaertner (Eds), *Prejudice, Discrimination and Racism* (pp. 61-89). San Diego: Academic Press.
- Gómez Berrocal et al. (2001) Los valores: Una construcción cultural asociada al prejuicio hacia gitanos, inmigrantes y minusválidos. *Revista-de-Psicología-General-y-Aplicada*, 54, 2, 313-329.
- Gorsuch, R. L. y Aleshire, D. (1974) Christian faith and ethnic prejudice: A review and interpretation of research. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 13, 281-307.
- Gorsuch, R. L. (1988) Psychology of Religion. *Annual Review of Psychology*, 39, 201-209. (1984) Measurement.
- Gorsuch, R. L. (1993) Religion and prejudice: Lessons not learned from the past. *International Journal for the Psycholgy of Religion*, 3, 29-31

RELIGION AND PREJUDICE A PARADOXICAL RELATIONSHIP?

José C. Cañero

Universitat of València, Valencia, Spain

Angel Solanes

University Miguel Hernández, Elche, Spain

Abstract: Initially, we will approach the main stages in the investigation about religion and prejudice. Later on, we will centre ourselves in new forms of studying the relationship religion-prejudice, with the proposal of to conceptual model made up of three groups variable of: 1/ new measures of religiosity (fundamentalist religious orientation; scale of Christian orthodoxy and scale of orientation of the religious quest), 2/ new measures of prejudice, and 3/ some variable of personality that they mediates the relationship between the variable of religiosity and prejudice (social dominance orientation, authoritarianism of right and the scale of dogmatism. Lastly, we will also stand out some empiric studies in the new ways of the relationship religion-prejudice, in short, some works carried out with different religions.

KEY-WORDS: *Prejudice, Religiosity, Racism, Dogmatism.*

RELIGION AND FORGIVENESS

Etienne Mullet,

Ecole Pratique des Hautes Etudes, France,

Fabiola Azar,

Social Sciences Institute, Antelias, Lebanon,

José Barros, Félix Neto

University of Porto, Portugal,

Loredana Frongia, Veronica Usai,

University of Cagliari, Italy.

Resumo

“A maior parte dos tratamentos empíricos do perdão que apareceram na literatura na década passada tendeu a negligenciar as raízes religiosas profundas do conceito do perdão. Esta lacuna é infeliz, porque a pesquisa básica sobre o perdão poderia provavelmente ser enriquecida consideravelmente examinando as maneiras como as tradições, as crenças, e os rituais religiosos influenciam o aspecto comum, terrestre do perdão. (McCullough e Worthington, 1999, p. 1143). O presente artigo pretende sintetizar diversos aspectos que em estudos recentes examinaram a relação entre a implicação religiosa (crença religiosa, frequência da igreja e ter votos) ou afiliação religiosa (islão, cristianismo), e a vontade de perdoar, recentemente denominado *forgivingness* (Roberts, 1995), em diversas amostras da Europa Ocidental e do Médio-Oriente. Para outras revisões em português sobre o tópico do perdão, o leitor pode consultar Mullet (2002), e Mullet, Azar, Girard e Vinsonneau (2000).

PALAVRAS-CHAVE: *Religião, perdão, valores.*

Earlier Studies

The earlier studies examining the link between *forgivingness* and religious involvement have used the Rokeach Value Survey. In Rokeach's (1969) study, participants (a national area probability sample plus a sample of students) were instructed to rank a set of values according to the priorities of their value systems. Participants, in general, ranked *forgiving* among the five (out of 18) most important instrumental values. Important differences in ranking were, however, found between different religious orientations.

Morada (address): Address correspondence to Etienne Mullet, Quefes 17 bis, F-31830 Plaisance du Touch, France, Fax: +33-5-6150-3533, E-mail: mullet@univ-tlse2.fr. This work was supported by the Laboratoire Cognition et Décision of the Ecole Pratique des Hautes Etudes and the UMR 5551 of the Mirail University.

Among Protestants and Catholics, forgiving was ranked 4th. Among Jews, it was ranked 15th. Among non-religious people, it was ranked 16th. Among Protestants themselves, there were also some notable differences. Among Lutherans, forgiving was ranked 3rd while among Episcopalians it was ranked 8th. Important differences were also found as a function of church attendance. Among people attending church every week, forgiving was ranked 2nd. In contrast, among people that never attended church, it was ranked 11th.

Shoemaker and Bolt (1977) reported comparable results. Their 51 participants, all deeply religious, clearly stated that forgiveness should be highly valued by Christians. In their study, forgiving was ranked second only to loving. Results similar to Rokeach, and Shoemaker and Bolt's, were reported by Poloma and Gallup (1991).

More recent studies examining the link between forgiveness and religious involvement have used a variety of methods. Enright, Santos and Al-Mabuk (1989) used a method borrowed from Kohlberg (1976) that consisted of resolving dilemmas. They showed that people declaring themselves as highly religious had on the average a more comprehensive reasoning about forgiveness than people declaring themselves non-religious.

Gorsuch and Hao (1993) used a self-report questionnaire of practices regarding forgiveness. One of their questions was "Which do you usually do when you feel that someone has deliberately done something wrong to you: (a) try to get even in some way; (b) stay resentful and keep it inside; (c) try to overlook it, or push it out of your mind; (d) try to forgive the other person; (e) pray for that person; (f) do something for that person; (g) pray to God for comfort and peace; or (h) try to discuss the matter with the person to bring your feelings and hurt out into the open" (p. 335). Participants were instructed to select one or more options (from a to h in this example). Gorsuch and Hao factor-analyzed these dichotomous data and showed four factors: Forgiving motive, Religious response, Forgiving pro-action, and Hostility. Participants with higher scores on a personal religiousness scale also had higher scores on the first three factors. In other words, highly religious people showed a stronger motivation to forgive, evoked more frequently religious responses, and worked harder to forgive others than non-religious people did. Also, participants with higher scores on a personal religiousness scale had lower scores on the Hostility factor. In other words, they showed less resistance to forgiveness due to resentment or desire for revenge than non-religious people did. Convergent results were also found in Poloma and Gallup's (1991) study.

Mullet, Houdbine, Laumonier and Girard (1998) used a Forgivingness questionnaire with items like: "I can easily forgive even when the offender has not apologized," "I can forgive more easily when I feel good," "I feel it is easier to forgive once the consequences of harm have been cancelled," "I do not feel able to forgive even if a religious man has invited me to do so," and "I cannot forgive if the consequences of the harm have not been cancelled." Participants (of both genders, aged 18 to 78 years) were instructed to express the extent to which they agreed with each statement along a response scale. Mullet et al. factor-analyzed these data and found three factors: Revenge vs. Forgiveness, Enduring Resentment, and finally Personal and Social Circumstances. Participants who declared themselves as believers in God and who attended church on a regular basis had lower scores on the Revenge factor and higher scores on the Circumstances factor than other participants (non-believers and non-attendees) did.

We will now present in a more detailed way four recent studies (2000-2003), conducted in our laboratory, that examined the relationship between age, religious involvement and religious affiliation, and forgiveness.

The Relationship between Age, Religious Involvement and Forgiveness: Comparing Non-Believers, Believers and Regular Attendees.

It is interesting to note that, of the seven studies summarized above, only two of them (Gorsuch & Hao, 1993, and Mullet et al., 1998) explicitly addressed the actual practice of forgiveness. The other studies were either about forgiveness as a value (e.g., Rokeach's, 1969) or related to different types of reasoning about forgiveness (e.g., Enright, Santos & Al-Mabuk, 1989). In Gorsuch and Hao's study, despite a very large sample of participants, the authors did not address the relationship between religious involvement, personal characteristics and forgiveness. Mullet et al. (1998) attempted to study these complex relationships, but unfortunately their subgroup of participants attending church weekly was not very numerous; since in France, only a very small percentage of the population attends church on a regular basis (less than 10%).

In their study, Mullet et al. (2002) used Mullet et al.'s (1998) Forgivingness scale. Their first hypothesis, as in Gorsuch and Hao's study (1993), was that a positive link should be found between the religious involvement variable (belief in God and attendance in church) and the forgiveness factors. The second hy-

pothesis was that this link should be moderated by the personal characteristics of the participants, notably by their age: The link between the religious involvement variable and the forgiveness factors was expected to be higher among the elderly than among young adults. This hypothesis was based on the observation that elderly people tend to live their faith more deeply than young people do (Gorsuch, 1988).

The participants were 774 adults (471 females, 303 males) living either in Italy (300) or in France (474). They were divided into four groups: very young adults (18-25 year-olds, $N = 190$), young adults (26-40 year-olds, $N = 200$), middle-aged adults (41-65 year-olds, $N = 234$), and elderly people (more than 65 years old, $N = 150$). The elderly participants lived at home. The number of participants who declared themselves as believers was 499, and the number of regular attendees was 194.

The material consisted of a questionnaire containing two types of items: a) items referring to the participants' possible attitudes regarding forgiveness, b) items referring to the participants' personal characteristics. Two additional questions were asked: "Do you believe in God?" and "Do you attend church every week (except when you are truly unable to do so)?". The 28 items referring to the participants' possible attitudes regarding forgiveness are listed in Table 1. A 17-point scale was printed following each item. The two extremes of the scales were labeled "Completely disagree" and "Completely agree."

Each participant responded individually at home or at the university, according to the participant's preference. Each participant's rating was converted to a numerical value expressing the distance (number of points, from 1 to 17) between the chosen point on the response scale and the left anchor, which served as the reference. These numerical values were then subjected to graphical and statistical analyses.

Table 1 – *Correlated Three-factor Model Tested and Results of the Confirmatory Factor Analyses. Cronbach alphas.*

Items	Italian			French			Portuguese		
	ER	SC	FR	ER	SC	FR	ER	SC	FR
I feel unable to forgive even if the offender has begged for forgiveness	.79			.78			.68		
I feel unable to forgive even if the offender has apologized	.79			.79			.75		
The way I consider the world has brought me to never forgive	.60			.62			.71		
I cannot forgive even if the consequences of the harm are minimal	.67			.55			.70		
I do not feel able to forgive even if the consequences of the harm have been canceled	.62			.50			.62		
I can forgive more easily when I feel good		.58			.66			.49	
I feel it is easier to forgive once the consequences of harm have been canceled		.59			.52			.64	
I feel it is easier to forgive when my family or my friends have invited me to do so		.50			.53			.57	
It is easier to forgive a member of the family than someone else		.59			.57			.52	
I feel it is easier to forgive somebody I know well than somebody I do not know well			.55			.58			.60
I forgive less easily when I feel bad		.42			.38			.47	
I forgive more easily if the offender has begged for forgiveness		.55			.58			.39	
I can forgive easily even if the consequences of harm have not been canceled			.82			.66			.80

I can truly forgive even if the consequences of harm are serious	.75		.69		.74				
I can forgive easily even when the offender has not begged for forgiveness	.71		.69		.66				
I can easily forgive even when the offender has not apologized	.76		.76		.61				
I can truly forgive even if the offender did harm intentionally	.66		.62		.68				
I think it is better to forgive than to seek revenge	.57		.53		.49				
Enduring Resentment (ER)	.16	-.55	.01	-.54	20 -.50				
Sensitivity to Circumstances (SC)		-.27		-.16	-.24				
Cronbach alpha	.82	.75	.86	.78	.75	.82	.82	.74	.82

Note: FR = Forgiveness vs. Revenge

An exploratory factor analysis was first conducted on the Italian sample. Three interpretable factors emerged that accounted for 46% of the variance. This three-factor solution was retained and subjected to VARIMAX rotation. The first factor explained 19% of the variance. It was identified as the Enduring Resentment factor. As expected, this factor loaded positively items expressing the incapacity to forgive such as: "I feel unable to forgive even if the offender has begged for forgiveness." The second factor explained 11% of the variance. It was identified as the Personal and Social Circumstances factor. It loaded positively items expressing the favorable effect of some circumstances on forgiveness. These circumstances were: good mood, invitation to forgive by close relationships, cancellation of harm, and apologies from the offender. The third factor explained 16% of the variance. It was identified as the Forgiveness vs. Revenge factor. It loaded negatively items expressing unconditional forgiveness such as: "I can easily forgive even when the offender has not apologized." An oblique factor analysis was then performed. It showed that the Forgiveness vs. Revenge and Enduring Resentment factors were interrelated.

A confirmatory analysis was conducted on the Italian sample. The model tested was a correlated three-factor model (shown in Table 1). The fit of the model was good (GFI = .91, CFI = .91, RMC = .06). As shown in Table 1, columns 2-4, all loadings were higher than .40. They were all significant. Between the Enduring Resentment factor (ER) and the Forgiveness vs. Revenge fac-

tor (FR), the correlation was substantial (-.55). A second confirmatory factor analysis was conducted on the French sample with the same model. The fit of the model was also good (GFI = .92, CFI = .90, RMC = .06). Detailed results are shown in Table 1, columns 5-7.

For each of the three forgiveness factors a score was computed by averaging the scores of the corresponding items (see Table 1). A series of the ANCOVAs with a Degree of Religious Involvement x Age, 3 x 4 design were conducted, one for each series of scores. Gender, Nationality, and Educational level were the covariates. The "degree of religious involvement" variable had three levels: Non-Believer, Believer/Non-Attendee, and Attendee.

Mean results for the Forgiveness vs. Revenge factor are shown in Figure 1. The scores are on the vertical axis. On the horizontal axis are the four age groups considered. The "Non-believers" and the "Believers/Non-Attendees" curves are practically horizontal; for these two subgroups of participants, age had no effect. The "Attendees" curve is clearly separated from the two other curves. Overall, the Attendees' forgiveness scores were significantly higher than the Non-Attendees and the Non-Believers' scores. In addition, among elderly attendees, forgiveness scores were higher than among young adult attendees. The interaction effect was tested with an "Attendees vs. Non-Attendees x Age" design (Case 1 in Baron & Kenny, 1986) and was shown to be significant.

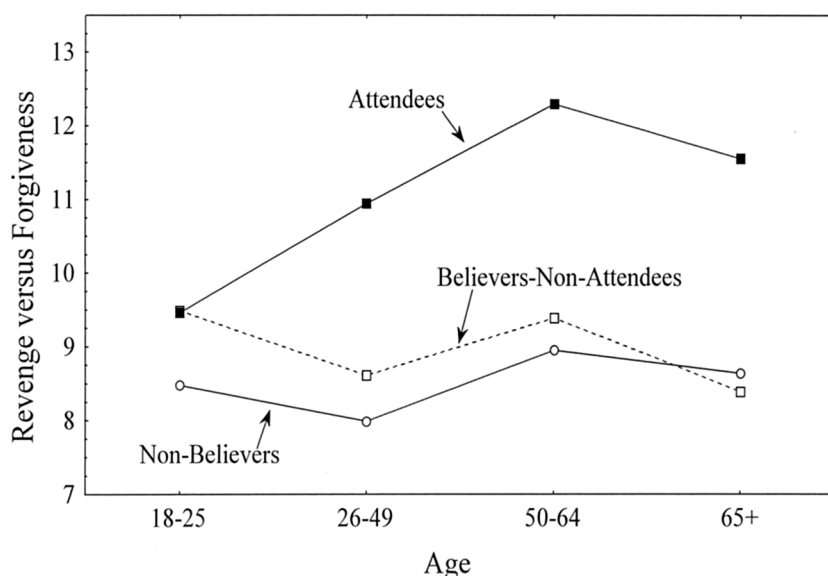


Figure 1 – Combined effect of age and religious involvement on willingness to forgive

With regards to the Enduring Resentment factor, only the Degree of Religious Involvement effect was significant. The Attendees' resentment scores (3.89) were lower than the Non-Attendees' scores (5.11 and 5.37, respectively). In this case, the interaction with age was not significant. Finally, as regards to the Personal and Social Circumstances factor, no significant effect was found.

A series of complementary ANOVAs were conducted on the three sets of scores. These analyses considered the three covariates from the previous analyses as independent factors. Gender was found to have a significant effect on the Forgiveness vs. Revenge factor. However, this effect disappeared when Religious involvement was entered as a covariate.

To summarize, the first hypothesis in Mullet et al. (2002) study was that a positive link should be evidenced between religious involvement and the forgiveness factors. With regards to the Revenge vs. Forgiveness factor, this hypothesis was supported by the data. Participants who attend church on a regular basis stated more willingness to forgive than participants who do not attend church or participants who do not believe in God. However, between participants who do not attend church and participants who do not believe in God, there was no significant difference. This set of results is consistent with Gorsuch and Hao's (1993) findings.

With regards to the Enduring Resentment factor, this hypothesis was also supported by the data, with a similar pattern of results. Participants who attend church regularly declared fewer blockages to forgiveness than participants who do not attend church or participants who do not believe in God. Therefore, what made a difference in willingness to forgive and in blockage was attendance in church, not belief in God.

With regards to the Personal and Social Circumstances factor, this hypothesis was not supported by the data. Participants with a strong religious involvement showed no more sensitivity than others to the personal or social circumstances surrounding the offense.

The second hypothesis in Mullet et al. (2002) study was that the link between the religious involvement variable and the forgiveness factors would be moderated by the personal characteristics of each participant. The authors expected that this link would be stronger for the elderly group compared to the young adults group. Results supported this hypothesis for the Revenge vs. Forgiveness factor, and indeed, the link between religious involvement (mainly attendance in church) and willingness to forgive increased as a function of age. For the remaining factors, the hypothesis was not supported by the data.

Finally, gender was neither an important predictor of forgivingness nor an important moderating variable. This is consistent with most previous studies (Girard & Mullet, 1997; McCullough, Rachal, Sandage, Worthington, Wade Brown & Hight, 1998; McCullough, Worthington & Rachal, 1997).

One of the main findings in this study is that the relationship between religious involvement and forgivingness does not appear to be a linear relationship. More specifically, the willingness to forgive is not much affected by the belief in God, it is only affected by attendance in church. It is, therefore, mainly the degree of social commitment to religion that seems to make a difference. Based upon these findings, an even stronger willingness to forgive and weaker blockage to forgiveness should be expected from individuals with yet greater social commitment to religion (e.g., priests, monks and nuns in the Roman Catholic tradition) as compared to the regular attendees.

The Relationship between Religious Involvement and Forgiveness: Comparing Non-Believers, Believers, Regular Attendees, and Religious People.

To test the hypothesis stated above, Mullet et al. (2002) decided to conduct another study including a fourth group of participants: people who have committed their lives to their religion. In order to complete this goal, the authors had to turn to a country in which the required data could be more easily collected: Portugal. Previous contacts with various Superiors indicated that only young religious people would be willing to participate in this type of survey. The hypotheses were that among religious people: (a) willingness to forgive should be even stronger than in lay people attending church regularly, and (b) enduring resentment should be even weaker than in lay people attending church regularly.

The participants were 388 young adults, aged 21-40 years, living in Portugal. Seventy-four of them were nuns (mean age = 31), living in several monasteries in the north of the country. The other participants were selected to match as closely as possible the nuns in age (mean age = 27) and educational level (secondary school). These 314 participants were unpaid volunteers, also living in the north of Portugal. They were recruited and tested by a psychology professor trained in the technique of questionnaires.

The material consisted of the same questionnaire used in the previous study. The nuns responded individually in their rooms in the monastery. The other participants filled out the questionnaire in small groups of less than 10 people.

A confirmatory analysis was conducted on the whole sample. The model tested was the same correlated three-factor model as in the previous study. The fit of this model was good ($GFI = .91$, $CFI = .88$, $RMR = .07$). Detailed results are shown in table 1. For each of the three forgiveness factors a score was computed by averaging the scores of the corresponding items. A series of ANCOVAs with Degree of Religious involvement as the independent variable were conducted, one for each series of scores. Gender, Age, and Educational level were the covariates.

The mean results for the Forgiveness vs. Revenge factor are shown in Figure 2. The scores are on the vertical axis. On the horizontal axis are the four religious involvement levels. As expected, the Nuns' forgiveness scores were higher than the Attendees' scores, and the Attendees' scores were higher than Non-attendees and Non-believers' scores. The Degree of Religious involvement factor thus had a significant effect. As regards to the Enduring Resentment factor, the Degree of Religious Involvement was also significant. The Nuns' resentment scores (2.27) were even lower than the Attendees' resentment scores (3.65), which were lower than Non-attendees' scores (3.90 and 4.10). Finally, as regards to the Personal and Social Circumstances factor, the Degree of Religious Involvement was also significant. The Nuns' circumstances' scores (7.90) were lower than the other groups' scores (9.13, 9.45, and 9.19)

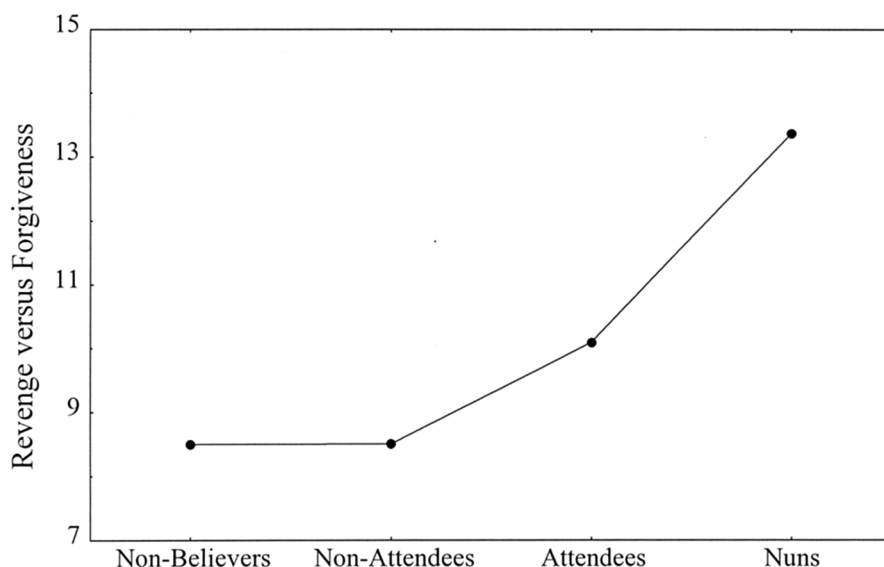


Figure 2 – Effect of religious involvement on willingness to forgive

To summarize, the hypothesis that the willingness to forgive should be higher among religious people compared to lay people attending church regularly was supported by the data. The (relatively) young nuns considered in the study declared a degree of willingness to forgive even stronger than that observed among elderly who attend church regularly in the previous study. One caveat to this finding is that the nuns' responses may have been driven, in part, by social desirability concerns, i.e., they may have viewed the questionnaire as an opportunity to articulate what they aspired to become, and not simply an opportunity to indicate their view of themselves.

The second hypothesis was that, among religious people, enduring resentment should be lower than among lay people attending church on a regular basis. This hypothesis was also supported by the data. Finally, regarding sensitivity to circumstances, results were, at first glance, surprising. Religious people declared themselves less sensitive to circumstances than other groups of participants. This was possibly a consequence of their overall stronger willingness to forgive. In other words, being highly predisposed to forgive and not strongly blocked from doing so, they did not need, to the same extent as lay people, the "help" of the circumstances to be able to forgive.

The Relationship between Religious Affiliation and Forgiveness: Comparing Muslims and Christians Arabs

While the previous studies presented until now only involved participants from Christian culture, the study by Azar and Mullet's (2002) examined and compared the willingness to forgive expressed by Muslims and Christians adults living in Lebanon; that is sharing the same Arab culture (except religion). As in the two previous studies, various circumstances known to impact on willingness to forgive were considered. The Mullet, Houdbine, Laumonier and Girard's (1998) questionnaire, completed with several additional items reflecting the situations in Lebanon, was applied to a sample of Muslims (Druze, Shiits and Sunni) and Christians (Catholics, Maronites and Orthodox).

The sample was composed of 240 participants. The number of women and of men, and the number of participants from the six selected communities, were approximately equal. Sixty-nine participants were 18 to 25 years old, 114 participants were 26 to 40 years old, and the remaining 57 participants were 41 to 65 years old. Mean age was 34.15. As regards the education level, 122 participants completed high school and 118 participants had comple-

ted primary school only. Most participants declared themselves believers (231) and attending the mosque or the church on a regular basis (169). All participants were unpaid volunteers.

An exploratory factor analysis was conducted and a three-factor solution was chosen that was very close to the one found in the studies presented above. A correlated three-factor model was proposed and tested through confirmatory factor analysis. It fitted the data reasonably well ($GFI = .87$, $AGFI = .82$, $CFI = .85$, $SMSR = .07$). A series of three ANCOVAs were conducted, one for each factor. The independent variable was Community. The covariates were Gender, Age, Educational level, and Attendance at the mosque or the church. As regards Enduring Resentment, the effect of community was significant, and subsequent analysis showed that this effect was mainly due to the higher Druze's mean score. An ANCOVA performed on the data from the five other communities showed no significant effect. As regards the two other factors, the effect of community was not significant.

Five series of three ANOVAs were conducted, one for each factor and each characteristic. The independent variables were Age, Gender, Educational Level, and Attendance at the mosque or the church. As regards Enduring Resentment, the effect of attendance was significant. Attendees were less sensitive to possible obstacles to forgiveness than non-attendees. As regards Revenge versus Forgiveness, the effect of educational level was significant. Participants with the higher educational level were less willing to endorse revenge than participants with medium educational level and participants with lower educational level.

To summarize, the mean agreement value for the five items loading the Revenge versus Forgiveness factor was close to 4; that is, overall, participants expressed (a) much more disagreement than agreement toward statements such as «My personal philosophy does not bring me to forgive», and (b) much more agreement than disagreement towards statements such as «I think it is better to forgive than to seek revenge». The participants' educational level, but not their community of origin, their gender or their age impacted the response given to these items.

The mean agreement value for the five items loading the Personal and Social Circumstances factor was close to 7, that is, overall, participants expressed more disagreement than agreement toward items like «I feel it is easier to forgive when the leader of the community (region) has encouraged me to do so» or «I feel it is easier to forgive somebody coming from my region than somebody else». This result holds, irrespective of the educational level or the community of the participant.

Finally, the mean agreement value for the five items loading the Enduring Resentment factor was close to 10, that is, overall, participants expressed a clear concern towards the circumstances of the harm but not to the point of feeling unable to forgive because of clear malevolence, extreme severity of consequences, or lack of repentance from the offender. In addition, responses to these statements were dependent on the participants' community and religious involvement. Catholics, Orthodox, or Sunni, more than Druze, expressed ability to discount possible obstacles to forgiveness. Participants attending the mosque or the church on a regular basis also expressed more ability to discount possible obstacles to forgiveness than participants who never attended.

The Relationship between Religious Affiliation and Forgiveness: Analyzing the Forgiveness Schema Among Muslims and Christians.

In a companion study, Azar and Mullet (2001) intended to study the relative importance of each factor making forgiveness easier or more difficult, and the alteration of their relative importance as a function of religious community (see also Azar, Mullet & Vinsonneau, 1999). These factors were social (religious) proximity, presence of intent to harm, presence of apologies, and cancellation of consequences, and participants were from the same six religious communities in Lebanon who participated in the previous study. The method used was an application of Information Integration Theory (Anderson, 1991a, 1991b, 1996, in Portuguese, 2001), the basic aim of which is to define the psycho-cognitive laws of information processing and the integration of multiple stimuli that accurately characterize the relationships between the stimulus values presented to subjects (here, level of repentance, intent, severity of consequences, pressure from others, for example) and the subjects' judgments (of willingness to forgive).

One type of question in this study focused on the importance of each reason on the circumstances affecting individuals' willingness to forgive. For example, is the religious and social similarity factor of importance among Muslim participants to the same extent it is of importance in Christian participants? Do apologies from an offender facilitate forgiveness among Muslims to the same extent as it facilitate forgiveness among Christians? Another type of question was concerned with the structure of the forgiveness schema. Girard and Mullet (1997) showed that among Christians, this structure was ad-

ditive (see also, Mullet & Girard, 1999, Girard, Mullet & Callahan, 2002). In other words, each element favoring forgiveness adds its effect to the others, without interacting with them. Does this finding also apply to Lebanese Muslims?

The total sample of 96 participants included 48 Muslims and 48 Christians. All participants came from Beirut. The material consisted of 24 cards showing a short story of about six lines and a response scale. Each story contained four critical items of information in the following order: (a) the similarity of the target (Christian surname vs. Muslim surname), (b) the degree of intent underlying the act (clear intent vs. no intent), (c) the degree of elimination of consequences (consequences are still severe vs. slightly affecting the victim vs. consequences have by now been cancelled), and (d) apologies and contrition for the act (apologies vs. no apologies). All possible combinations of these types of information yielded $2 \times 2 \times 3 \times 2 = 24$ stories. Beneath each story was a 140 mm response scale with "I am sure NO" indicated at the left and "I am sure YES" indicated at the right. Two typical stories are given below.

Typical story used with Muslim participants. "During the 'civil' war, a child from the Hamed family was seriously wounded by a bullet. The family knows the identity of the gunman: His name is Ahmed (religious similarity information). He fired deliberately at the child (intention information). Today, the child has completely recovered (cancellation information). The gunman has come to ask for forgiveness for his act (apologies information). If you were a member of the Hamed family, to what degree would you be disposed to forgive him?" This story illustrated the combination of the following levels: Muslim / intent / cancellation / apologies.

Typical story used with the Christian participants. "During the 'civil' war, a child from the Bassbouss family was seriously wounded by a bullet. The family knows the identity of the gun-man: His name is Daniel. He fired and the bullet hit the child after having ricocheted. The child has not completely recovered; today he is still handicapped. The gun-man has never come to ask for forgiveness for his act." This story illustrates the combination of the following levels: Christian / no intent / incomplete cancellation / no apologies.

The Christian participants were interviewed in 1997, and the Muslim participants were interviewed in 1998. The test was administered in two phases. Participant responded individually, generally in his/her own home. The researcher explained to participants their role in the study, in the first or familiarization phase, in which participants would read a certain number of

stories indicating that during the civil war, a person committed a harmful act against a child, and then the participant would express his/her opinion about the appropriateness of forgiveness in each case. In this initial phase, each participant was then presented with the 24 stories. Each story was read aloud by the participant, after which the researcher reminded the participant about the four critical information items contained in the story. Subsequently, participants provided the required ratings and were given an opportunity to compare their responses and change them. During the following experimental or second phase, the 24 stories were resubmitted to participants in a different order. Participants provided their ratings at their own pace and were not allowed to compare responses or to go back and make changes as in the familiarization phase.

Participants' ratings from the second, experimental phase were converted to a numerical value expressing the distance (measured with a ruler) between the point on the response scale, and the left anchor which served as the point of origin. These numerical values were then subjected to graphical and statistical analyses. The dispersion of the participants' mean responses covered the entire range of the response scale, from 1 to 140. The overall mean response was 66.8. Only one participant systematically used the left anchor of the response scale.

Figure 3 presents the overall results of the study. On the left panel, the two levels of social and religious similarity (the surname factor) are on the horizontal axis and the two curves correspond to the two levels of intent. Willingness to forgive is on the vertical axis. The curves are practically horizontal indicating that the similarity factor had no effect on willingness to forgive. The curves are clearly separated which indicates that the intent factor had the expected effect: The greater the intent to harm the less the willingness to forgive.

On the right panel the two levels of apologies are on the horizontal axis and the three curves correspond to the three levels of elimination of consequences. Willingness to forgive is represented on the vertical axis. The curves are clearly descending indicating that the apologies factor had a strong effect on willingness to forgive. Willingness to forgive was higher if there was an apology than if there was none. The curves are separated, indicating that the cancellation factor also had a distinct effect: The more the consequences have been cancelled the greater the willingness to forgive. As also shown in Figure 3, in each panel the curves were approximately parallel, indicating that the effects tended to be additive. There were no interaction effects between them.

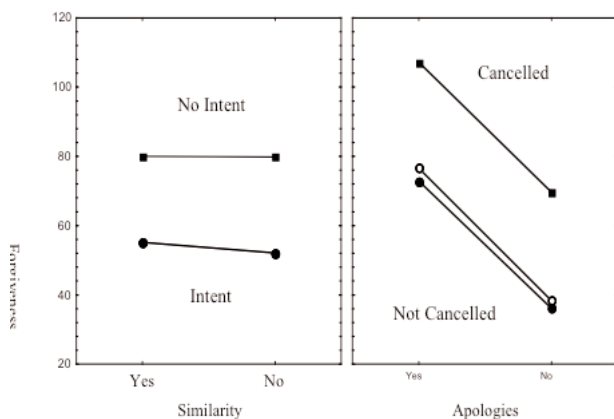


Figure 3 – Effect of social proximity, intent to harm, presence of apologies and cancellation of consequences on willingness to forgive: Overall results

Figure 4 presents the interactions between the community and similarity, intent, apologies, and cancellation, the four information factors. In the left panel at the top, the six levels of the community factor are on the horizontal axis, and the two curves correspond to the two levels of religious similarity. The curves slightly ascend indicating that community had only a slight effect on willingness to forgive. Willingness to forgive was higher among Catholics than among the Shiites. The difference between the religious groups was, however, not significant. The two curves merged demonstrating that the similarity factor had no effect regardless of the religious group. The three other panels were constructed in a similar way and depicted that the effects of the intent, apologies, and cancellation factors were of approximately the same magnitude in all six religious groups. None of the corresponding interactions were significant and specific statistical tests showed no significant differences between Muslims and Christians.

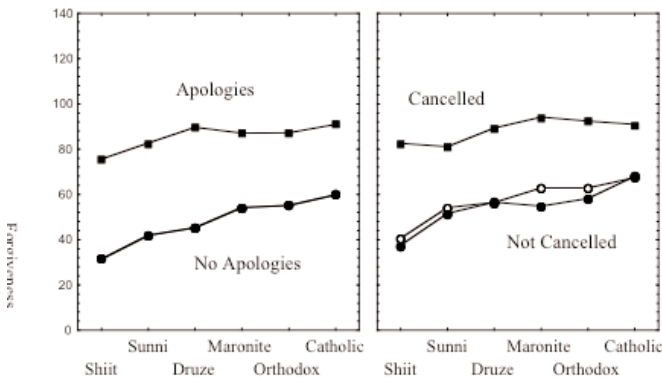


Figure 4 - Effect of social proximity, intent to harm, presence of apologies and cancellation of consequences on willingness to forgive for each community.

To summarize, the first important result was that, at least with the scenarios used here, the Druze, Shiite, and Sunni Muslims were willing to forgive to the same extent as the Catholic, Maronite, and Orthodox Christians. The second important result was that cancellation of consequences, intent to harm, and apologies, which had turned out to be most important factors in the study were of similar importance for Muslims and Christians. By contrast, the religious and social similarity factors proved no more important among Muslims than among Christians. In general, the participants expressed an almost equivalent willingness to forgive whether the offender was a member of their own religious group or a member of another religious group. Finally, the way information was integrated across several factors appeared to be additive, and this result held for all religious groups. Not one interaction between the four informative factors was significant, either overall or for any subgroup. A similar pattern of results was subsequently found by Vinsonneau and Mullet (2001).

General Discussion

The first two studies showed that, (a) age and religious involvement affect willingness to forgive in an interactive way, (b) what makes a difference as regards to willingness to forgive is the social commitment to religion, not mere personal beliefs, and (c) gender has practically no effect on the willingness to forgive. In addition, (d) age and religious involvement affect enduring resentment in an additive way.

The fact that the religious belief factor affects positively the willingness to forgive and negatively the enduring resentment, presents a strong argument for

the external validity of the technique used. Among religious people, forgiveness is the focus of life, together with love. Forgiveness is an element of personal identity: an "embodied way of life" (Jones, 1995). "Forgiveness is the state of an integrated person who is in a right relationship with God, with others, and within herself" (Emmons, 2000, p. 171). Among regular attendees (in the Christian tradition) forgiveness probably plays a less central role. It constitutes, however, one of the goals towards which one should strive in life. Finally, one can consider that, among non-attendees, willingness to forgive is probably no more than a personal disposition among others, a personality trait that expresses itself, consciously or not, in the many daily life situations involving harm and conflicts.

There are several ways in which religion can contribute to the willingness to forgive. First, in most religions, forgiveness is highly valued (Pargament & Rye, 1998). It is a means for "imitating God, carrying out God's plan, or enhancing one's relationship with the divine" (Rye et al., 2000, p. 17). In fact, it is so highly valued (at least in Catholicism) that individuals who do not forgive could be themselves considered as sinners, especially if the offenders have sincerely asked for forgiveness. Second, religious texts contain many examples of role models who are forgiving even in the face of undeserved harm and suffering (e.g., the parable of the Prodigal Son). These concrete examples can act as cognitive mechanisms (personal scripts) through which an abstract forgiveness tendency could be translated into effective actions (Emmons, 2000).

Third, religion offers worldviews that help victims keep considering offenders as human beings, as members of the same large family. The victims are led to view themselves as equally fallible human beings. From this viewpoint, repairing relationships is an important goal, perhaps as important as fulfilling the demands of justice. Religion also helps considering forgiveness as the way to freedom: freedom from past conflicts and past suffering.

Fourth, religious faith can be a strong help, especially in the cases where the apologies are rejected by the offended individual. It encourages choosing forgiveness despite the uncertainty that naturally surrounds any positive act towards an offender. Finally, there is some evidence that people spontaneously rely upon religion when trying to forgive: Participants in group forgiveness interventions reported use of religiously based forgiveness strategies, even if these strategies were not encouraged in the intervention (Pargament & Rye, 1998).

Finally, there are a couple of additional ways in which church attendance itself could contribute to a willingness to forgive. First, many rituals that form

part of the religious life of church attendees (e.g., baptism, confession, etc. in the Catholic tradition) are centered on forgiveness. The objective of these rituals is to make sensible the possibility and reality of change and transformation of the individual (Marty, 1998, p. 23). Second, an active religious community, especially for the clergy, provides the social support for dealing with suffering and encouraging forgiveness. It is likely that an "attitude of forgiveness" develops better in a social context, which supports, encourages, and even in a sense rewards it.

The results indicated that among regular attendees, the elderly group presented the strongest willingness to forgive. One can suppose that this group have had more opportunities in life to encounter situations in which forgiveness could be used as a problem solving method: disputes with friends, difficulties in inheritances' settlements, spouse's infidelity, debts, and problems at work with the boss or co-workers. One can imagine that elderly attendees have found in their faith strong incentives for forgiveness, perhaps occasionally with the help of other members in their community. In fact, for many elderly attendees, forgiveness may have become almost like a way of life, a problem solving method regularly practiced without much turmoil. "Forgiveness may become relatively automatic, a response that quickly mitigates the offensiveness of egregious acts." (Pargament & Rye, 1998, p. 64). This probably applies even more to the community of elderly clergy.

As regard the second set of studies and considering the current situation in Lebanon, several findings can lead us to a reasonable degree of optimism: (a) low level of willingness to seek revenge was expressed by the members of each of the six religious communities considered, (b) this level was not very different from the one registered in Italy, France, and Portugal, (c) the forgiveness schema was the same in all six communities; that is few misunderstandings between members of different communities are to be expected as regards the meaning and conditions of forgiveness, (d) willingness to forgive extended to members of the other religion. Many years of conflict and misunderstanding have not, at least at the interpersonal level, increased willingness to seek revenge in Lebanon. This is an important point because forgiveness and reconciliation between people is possibly the only way to achieve reconciliation between religious communities. Even when accepted by the respective political and religious leaders, and publicly announced, reconciliation between communities can only take place after a significant proportion of people from the various communities have renewed daily contacts and re-established collaboration between them. The fact that individuals from every religious community in Lebanon express willingness to forgive rather than a desire to seek revenge, constitutes an es-

sential first step toward any peace process in this country. As suggested by the present results, religious authorities have possibly an important role to play at bringing people to overcome obstacles to forgiveness, and educated people have possibly a special role to play at increasing other people's awareness towards the positive aspects of forgiveness.

Further work is needed to study (a) the extent to which the self-report data analyzed in these studies can be expected to be replicated in actual interpersonal forgiveness behavior, (b) the way interpersonal forgiveness relates to potential reconciliation between groups (Azar & Mullet, in press), (c) the reason why some religious groups (the Druze) expressed more concern than members from the other communities towards obstacles to forgiveness, and (d) the extent to which the results found in the Lebanon study can be generalized to other similar religious conflict areas (e.g., Bosnia, Northern Ireland).

Further work is also needed to explore the meaning and efficiency of political forms of forgiveness (Digeser, 2001), as religious people has recommended and/or implemented them (Shriver, 1995, Tutu, 1999). How do people in countries like Angola, Timor Leste, and D. R. of Congo conceive intergroup (not interpersonal) forgiveness (Kadima Kadiangandu & Mullet, 2001, 2002)? How do people in these countries conceive the missions and functions of Truth and Reconciliation-type commissions (Minow, 1998)?

Referências

- Anderson, N. H. (1991a). Psychodynamics of everyday life: Blaming and avoiding blame. In N. H. Anderson (Ed.), *Contributions to information integration theory: Vol II* (pp. 243-275). Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Anderson, N. H. (1991b). Moral-social development. In N. H. Anderson (Ed.), *Contributions to information integration theory: Vol III* (pp. 137-187). Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Anderson, N. H. (1996). *A Functional Theory of Cognition*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Anderson, N. H. (2001). Information integration theory. *Psychologica*, 28, 47-61.
- Azar, F., & Mullet, E. (2001). Interpersonal forgiveness among Lebanese: A six-confession study. *International Journal of Group Tensions*, 30, 161-181.
- Azar, F., & Mullet, E. (2002). "Forgivingness": Overall Level and Factor Structure in a Sample of Muslim and Christian-Lebanese. *Peace and Conflict: A Peace Psychology Journal*, 8, 17-30.
- Azar, F., & Mullet, E. (in press). Muslim and Christian in Lebanon: Common Views Regarding Political Issues. *Journal of Peace Research*.
- Azar, F., Mullet, E., & Vinsonneau, G. (1999). The propensity to forgive: Findings from Lebanon, *Journal of Peace Research*. 36, 169-181.
- Baron, R. M., & Kenny, D. A. (1986). The moderator-mediator variable distinction in social psychological research: Conceptual, strategic, and statistical considerations. *Journal of Personality and Social Psychology*, 51, 1173-1182.
- Digester, P. (2001). *Political forgiveness*. Ithaca: Cornell University Press.
- Emmons, R. A. (2000). Personality and forgiveness. In M. McCullough, K. Pargament, & C. Thorensen (Eds.). *Forgiveness: Theory, Research, and Practice* (pp. 156-178). New York: Guilford.
- Enright, R. D., Santos, M. J. D., & Al-Mabuk, R. (1989). The adolescent as forgiver. *Journal of Adolescence*, 12, 95-110.
- Girard, M., & Mullet, E. (1997). Propensity to forgive in adolescents, young adults, older adults, and elderly people. *Journal of Adult Development*, 4, 209-220.
- Girard, M., Mullet, E., & Calahan, S. (2002). Mathematics of forgiveness. *American Journal of Psychology*, 115, 351-375.
- Gorsuch, R. L. (1988). Psychology of religion. *Annual Review of Psychology*, 39, 201-221.
- Gorsuch, R. L., & Hao, J. Y. (1993). Forgiveness: An exploratory factor analysis and its relationships to religious variables. *Review of Religious Research*, 34, 333-347.
- Kadima Kadiangandu, J., & Mullet, E. (2002). *Forgiveness in Politics: The viewpoint of Congolese people*. Unpublished report.
- Kadima Kadiangandu, J., Mullet, E., & Vinsonneau, G. (2001). Forgivingness: A Congo-France comparison. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 32, 504-511.

- Kohlberg, L. (1976). Moral stages and moralization: The cognitive-developmental approach. In T. Lickona (Ed.), *Moral development and behavior: theory, research and social issues* (pp. 31-53). New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Marty, M. E. (1998). The ethos of Christian forgiveness. In E. L. Worthington (Ed.), *Dimensions of forgiveness* (9-28). Philadelphia: Templeton Foundation Press.
- McCullough, M. E., & Worthington, E. L. (1999). Religion and the forgiving personality. *Journal of Personality*, 67, 1141-1164.
- McCullough, M. E., Rachal, K. C., Sandage, S. J., Worthington, E. L., Wade Brown, S., & Hight, T. L. (1998). Interpersonal forgiving in close relationships: II. Theoretical elaboration and measurement. *Journal of Personality and Social Psychology*, 75, 1586-1603.
- McCullough, M. E., Worthington, E. L., & Rachal, K. C. (1997). Interpersonal forgiving in close relationships. *Journal of Personality and Social Psychology*, 73, 321-336.
- Minow, M. (1998). *Between vengeance and forgiveness: Facing history after genocide and mass violence*. Boston: Beacon Press.
- Mullet, E. (in press). Forgiveness: Development, cognition, individual differences and therapy. *Revista Portuguesa de Psicologia*.
- Mullet, E., Barros, J., Frongia, L., Usai, V., Neto F., & Shafighi, S. (in press). Religious involvement and the forgiving personality. *Journal of Personality*.
- Mullet, E., & Girard, M. (1999). Forgiveness: Developmental and cognitive points of views. In M. McCullough, K. I. Pargament, & C. Thorensen (Eds.), *Forgiveness: Theory, Research, and Practice* (pp. 111-132). New York: Guilford.
- Mullet, E., Houdbine, A., Laumonier, S., & Girard, M. (1998). Forgivingness: Factorial structure in a sample of young, middle-aged, and elderly adults. *European Psychologist*, 3, 289-297.
- Pargament, K. I., & Rye, M. S. (1998). Forgiveness as a method of religious coping. In E. L. Worthington (Ed.), *Dimensions of forgiveness* (59-78). Philadelphia: Templeton Foundation Press.
- Poloma, M. M., & Gallup, G. H. (1991). *Varieties of prayer*. Philadelphia: Trinity Press International.
- Roberts, R. C. (1995). Forgivingness. *American Philosophical Quarterly*, 32, 289-306.
- Rokeach, M. (1969). Value systems in religion. *Review of Religious Research*, 11, 3-23.
- Rokeach, M. (1973). *The nature of human values*. New York: Free Press.
- Shoemaker, A., & Bolt, M. (1977). The Rokeach values survey and perceived Christian values. *Journal of Psychology and Theology*, 5, 139-142.
- Shriver, Donald W. (1995). *An ethics for enemies: Forgiveness in politics*. New York: Oxford University Press.
- Tutu, D. M. (1999). *No future without forgiveness*. New York: Doubleday.
- Vinsonneau, G., & Mullet, E. (2001). Willingness to forgive among young adolescents: An European-Maghrebi comparison. *International Journal of Group Tensions*, 30, 267-278.

RELIGION AND FORGIVENESS

Etienne Mullet,

Ecole Pratique des Hautes Etudes, France,

Fabiola Azar,

Social Sciences Institute, Antelias, Lebanon,

José Barros, Félix Neto

University of Porto, Portugal,

Loredana Frongia, Veronica Usai,

University of Cagliari, Italy.

Abstract: “Most of the empirical treatments of forgiveness that have appeared in the literature in the past decade have tended to overlook the deep religious roots of the concept of forgiveness. This oversight is unfortunate, because basic research on forgiveness could probably be enriched considerably by examining the ways that religious traditions, beliefs, and rituals... influence the common, earthly aspect of forgiveness” (McCullough & Worthington, 1999, p. 1143). The present article was aimed at synthesizing several recent studies that examined the relationship between religious involvement (religious belief, attendance in church and the taking of vows) or religious affiliation (Islam, Christianity), and the willingness to forgive, recently termed forgivingness (Roberts, 1995), in several samples of Western Europeans and Middle-Eastern Asians. For other reviews in Portuguese on the topic of forgiveness, the reader can consult Mullet, 2002, and Mullet, Azar, Girard & Vinsonneau, 2000.

KEY-WORDS: *Religion, forgiveness, values.*

PERDÃO: TEORIA E AVALIAÇÃO (PROPOSTA DE UMA NOVA ESCALA)

José H. Barros de Oliveira
Faculdade de Psicologia e C. E., Universidade do Porto

- *É mais próprio de Deus perdoar e ser misericordioso, do que castigar*
(S. Tomás de Aquino).
- *O perdão é uma das coisas que nos torna mais semelhantes a Deus*
(Vieujean).
- *Arrisca-se pouco com ser indulgente e muito com não o ser*
(Shakespeare).
- *A maneira de destruir os meus inimigos é fazer deles meus amigos*
(A. Lincoln).

Resumo

Este estudo visa fundamentalmente verificar as características psicométricas duma nova escala sobre o perdão. Depois de definir o que se entende por perdão, são apontados alguns factores ou circunstâncias que o condicionam. São feitas referências aos diversos campos de investigação e de aplicação do perdão, e a estudos correlacionais com outras variáveis de personalidade. Alude-se ainda a alguns instrumentos de avaliação deste construto e à necessidade duma pedagogia do perdão. O trabalho de campo partiu duma amostra total de 387 sujeitos distribuídos por quatro subamostras. Além do novo instrumento usado, foram passadas diversas escalas de personalidade. Depois de várias análises estatísticas, conclui-se que a nova escala sobre o perdão possui suficientes qualidades psicométricas a nível de fidelidade e de validade. Foram ainda confirmadas algumas hipóteses: as pessoas religiosas estão mais dispostas ao perdão; a capacidade de perdoar aumenta com a idade; não há diferenças por género quanto à propensão para o perdão.

PALAVRAS-CHAVE: *Perdão, perdoabilidade, personalidade, avaliação.*

Contexto teórico

Desde há muito que a filosofia e sobretudo a teologia abordam o problema do perdão, tema e realidade fundamental, particularmente para os

Morada (address): Faculdade de Psicologia e C. E., Universidade do Porto, R. Campo Alegre, 1055, 4169-004 Porto, Portugal. Email: jbarros@psi.up.pt

cristãos, pois na Bíblia, em geral, e no Evangelho, mais em particular, abundam os apelos ao perdão. No Pai-Nosso, oração primordial do cristão, ensinada pelo próprio Cristo, pede-se a Deus Pai: “perdoai-nos as nossas ofensas assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido”. Por conseguinte, faz-se depender em grande parte o perdão que Deus nos outorga do perdão que damos aos nossos ofensores. Como constataram Roach (1969) e Shoemaker e Bolt (1977), os cristãos consideram o perdão como um dos valores mais importantes, o que já não acontece com outras religiões, como os judeus ou os muçulmanos, nem muito menos com os descrentes. Entre os cristãos, são os praticantes os mais dispostos a perdoar.

Recentemente, a psicologia interessou-se também por esta dimensão da personalidade, que Roberts (1995) alcunhou de *forgiveness* (perdoabilidade), embora os estudos sejam ainda insipientes, desconhecendo-se os processos internos que levam ao perdão ou a pedir perdão (e também a perdoar-se a si mesmo: auto-perdão), e os efeitos de dar e receber perdão. Uma coisa é perdoar ou aceitar perdoar, outra é pedir perdão ou recebê-lo. Isto no relacionamento entre pessoas. Todavia, pode pensar-se e falta estudar o perdão entre os diversos grupos, partidos, etnias, nações.

Mas o que é o perdão? Não é fácil a sua *definição*. Antes de mais, a etimologia do vocábulo ou a sua origem semântica talvez nos possa fazer compreender melhor do que se trata. Perdão vem do latim tardio *perdonum* que comporta o prefixo *per* (pode significar perfeição da acção e também afastamento) e o substantivo *donum* (dom). Por conseguinte, perdoar significa entregar um dom completamente, sem querer nada em troca, distancian-do-se por assim dizer desse donativo, em sentido local e temporal, ideia que o prefixo também comporta. No latim clássico não existe o verbo *perdonare* mas sim *pérdere* (*per-dare*) com o sentido de “perder” mas também de “dar”. Não obstante,, está implícito no perdão um ‘dom’ ou a capacidade de doar sem reservas, o que não é fácil. Apesar disso, diversas investigações demonstram que perdoar (e ser perdoado) reduz a ansiedade, a depressão e a pressão arterial, promovendo também a auto-estima (cf. v.g. Hebl e Enright, 1993).

Perdão é sinónimo de paz, alegria, libertação. Ao contrário, não perdoar leva consigo orgulho ferido, amargura, ressentimento, cólera, acusação, desejo de vingança, ódio, espiral de violência, perda de liberdade. É difícil perdoar, sobretudo à luz humana (à luz da fé cristã pode tornar-se mais fácil, dado que Cristo também perdoou e mandou perdoar), mas o perdão compensa, a curto ou a longo prazo.

Em psicologia, o perdão é interpretado como capacidade de ultrapassar a mágoa, o ressentimento ou a vingança que o ofensor merecia, através da compaixão ou da benevolência (North, 1987). Não se confunde o perdão com a justiça, a misericórdia, a reconciliação, etc., embora se trate de construtos afins. Segundo Subkoviak et al., 1992 (in Mullet et al., 1998a), no perdão está presente: 1) a dor de quem foi ofendido e que se pode traduzir em ressentimento; 2) o direito a sentir ressentimento mas a ultrapassá-lo; 3) a resposta ao ofensor através da compaixão; 4) esta resposta é gratuita, pois não existe a obrigação de o fazer.

Quais os *factores* (condições, circunstâncias) que afectam a vontade de perdoar? Normalmente estes factores são prevalentemente de ordem pessoal (internos) ou sociais (externos). Podemos também distingui-los conforme as diversas perspectivas em que nos colocamos (cf. quadro com os respectivos autores dos estudos, in Mullet et al. 1998a,b):

por parte da pessoa *ofendida*:

- idade: os idosos perdoam mais, seguidos dos adultos e dos adolescentes. Um estudo de Girard e Mullet (1997), na sequência de outros, provou que as pessoas idosas perdoam mais facilmente que os adultos e os adolescentes, assistindo-se a uma subida da capacidade de perdoar seguindo a idade;
- sexo: em geral não são significativas as diferenças entre o homem e a mulher na arte de perdoar;
- religiosidade: as pessoas religiosas perdoam mais;
- filosofia de vida: há pessoas mais propensas ao perdão.

por parte do *ofensor*:

- parentesco: é mais fácil perdoar quando o ofensor é de família;
- proximidade religiosa: não parece significativa.

considerando a *ofensa*:

- é mais fácil perdoar ofensas ligeiras;
- intenção: é mais fácil perdoar quando o ofensor não é mal-intencionado;
- negligência: é mais difícil perdoar quando a ofensa é fruto da negligência.

pós-ofensa:

- vingança: alguns só perdoam depois do ofensor ter sido punido (lei de Talião);

- cessação das consequências: há quem perdoe só quando os direitos foram repostos;
- pedido de desculpa: é mais fácil perdoar quando o ofensor pede desculpa;
- pressão dos outros: quando há pressão, sobretudo de pessoas representativas, perdoa-se mais;
- pressão das autoridades: se as autoridades (religiosas) pedirem, as pessoas religiosas podem perdoar;
- terapia: as pessoas podem ser ensinadas a perdoar e também curadas do ressentimento.

Mullet et al. (1998b) estudaram um questionário sobre o perdão, concluindo, através da análise factorial, que ele possuía 4 factores: vingança vs. perdão, diversas circunstâncias presentes no perdão, bloqueio ao perdão, obstáculos ao perdão. Todavia a situação não é clara, pois teoricamente o terceiro factor podia incluir-se no primeiro e o quarto no segundo. No fundo todos se poderiam reduzir ao primeiro, pois a pessoa perdoa ou, ao contrário, guarda ressentimento e quer-se vingar, para além das diversas circunstâncias e/ou obstáculos mais ou menos fortes. Deve ser a teoria a comandar a estatística e não vice-versa. A priori há fundamentalmente um único factor: a maior ou menor disponibilidade para o perdão, apesar (e para além) das diversas circunstâncias atenuantes ou agravantes da ofensa. Perdoar com reticências ou com muitas condições, no fundo não é perdoar. Por outro lado, a análise factorial exprime a natureza do questionário e dos itens lá introduzidos e não propriamente a natureza do construto.

Convencidos a priori de que se trata dum construto unifactorial, construímos uma escala breve pensando fundamentalmente no perdão pessoal (há também um perdão grupal ou social) ou na capacidade que cada um dos respondentes pode manifestar na arte de perdoar.

O estudo psicológico do perdão é feito em diversos *campos* e sob diversas formas, correlacionando esta variável com outros construtos ou dimensões. McCullough et al. (2001) relacionaram o desejo de vingança com a disposição para o perdão, o bem-estar e o neuroticismo, concluindo que a vingança correlaciona negativamente com o bem-estar e positivamente com o neuroticismo (ao contrário, a perdoabilidade correlaciona positivamente com o bem-estar e negativamente com o neuroticismo). A boa correlação entre a propensão para o perdão e o bem-estar parece constante noutros estudos (McCullough, 2000).

Maltby, Macaskill e Liza, D. (2001) analisam a falta de perdão a si mesmo e aos outros, relacionando o perdão com a personalidade, a desejabilidade

de social e a saúde. Quem não se perdoa a si mesmo apresenta tendências para o neuroticismo, a depressão e a ansiedade. A falta de perdoar aos outros reflecte uma introversão social e outras disfunções sociais, dependendo ainda do sexo. Em todo o caso, a perdoabilidade relaciona-se com a psicopatologia individual e social.

O perdão é outrossim muito relacionado com a religião, pois trata-se dum tema com profundas raízes religiosas e pode funcionar como interface entre a religião e a personalidade ou a psicologia. McCullough e Worthington (1999) exploram as relações entre o perdão e a religião lançando algumas perspectivas para o futuro da investigação. Mullet et al. (no prelo) concluem que o envolvimento religioso, particularmente de quem professa expressamente a vivência cristã (freiras) tem grande influência na disponibilidade ou na vontade de perdoar, sobretudo nas pessoas mais idosas.

Outro campo de estudo do perdão verifica-se no domínio da família, em particular no caso de infidelidade do marido. Por exemplo, Al-Khanji (2001) relaciona este problema com a crença religiosa do casal. Outros estudos relacionam-se com o perdão após experiências de divórcio (v.g. Mazor, Batiste e Gampel, 1998) ou com o perdão dos filhos aos pais que o não souberam ser (v.g. Grosskopf, 1999). Há também estudos em âmbitos restritos, como o perdão a um pai incestuoso (Freedman, 1999).

É ainda estudada a dificuldade que as pessoas mais feridas pela vida têm em 'perdoar' a Deus e as consequências negativas desta falta de reconciliação com Deus quando Ele parece desiludir (Exline, Yali e Lobel, 1999).

O perdão, do ponto de vista psicológico, é ainda estudado a nível diferencial (por exemplo notando as diferenças conforme a idade ou o sexo) e de personalidade (saber quais os traços de personalidade que melhor predis põem a pessoa a perdoar).

Muitos estudos consideram a dimensão desenvolvimental. Já no esquema anterior se fizeram referência a alguns estudos, particularmente Mullet et al. (1998a) que também referem outras pesquisas desenvolvimentais neste campo. A maior disponibilidade dos idosos a perdoar, certamente deve-se a uma maior sabedoria atingida com a idade (Baltes e Smith, 1990).

Existem ainda estudos interculturais. Azar, Mullet e Vinsonneau, 1999 (in Mullet et al., 1998a), estudaram a disposição para perdoar no Líbano, não apenas entre cristãos e muçulmanos que se combateram durante muitos anos, mas ainda dentro dos cristãos entre católicos, ortodoxos e maronitas. Os resultados não são muito concludentes (a amostra era pequena e o procedimento no recrutamento dos interessados em responder podia viciá-la), mas alguns resultados são animadores: em geral havia propensão para perdoar, mesmo a

outras comunidades, desde que houvesse pedido de desculpas. As pessoas mais instruídas manifestaram também maior capacidade de perdão.

Sendo o perdão de grande importância, mesmo a nível terapêutico, dados os seus poderes curativos sobre o sujeito (cf. v.g. Hebl e Enright, 1993) realça-se a sua importância pedagógica ou a necessidade duma *pedagogia do perdão*. Não é suficiente a psicologia preocupar-se com o perdão, os factores nele implicados, a perspectiva desenvolvimental e intercultural, etc. É necessário educar para dar e receber o perdão; portanto promover uma psicopedagogia do perdão. Gassin (1998) estuda a educação moral para o perdão e sobretudo os efeitos que provoca no ofensor pedir e receber o perdão, perspectiva menos estudada. Segundo Worthington e Drinkard (2000) urge promover a reconciliação através de intervenções psicopedagógicas e terapêuticas. Em tudo isto, é necessário ter em conta o desenvolvimento moral do sujeito (Enright, Gassin e Wu, 1992; Gassin, 1998).

Tratando-se duma variável subjectiva, não é fácil a sua *avaliação*. Mas é necessário tentar controlar a capacidade das pessoas a perdoar e a serem perdoadas. Podia eventualmente usar-se a introspecção, o testemunho próprio ou de outras pessoas, testes projectivos, as diversas classes de observação, etc. Mas o instrumento mais usado é o questionário. Embora não seja fácil avaliar, através de questionários, a disposição interpessoal para perdoar, existem algumas escalas, como a usada por Mullet et al. (1998b) com 4 factores. Há outras tentativas, como a de Brown et al. (2001) com itens cognitivos, afectivos e comportamentais, ou a *Transgression Narrative Test of Forgivingness (TNFT)* de Berry et al. (2001) sobre o perdão disposicional, uma escala breve que demonstrou possuir boas qualidades psicométricas. Tendo em conta estes instrumentos e convencidos de que se trata fundamentalmente dum tópico unifactorial, construímos uma nova escala de avaliação da disponibilidade para o perdão (interpessoal).

Finalidade principal deste estudo era verificar o comportamento estatístico da nova escala. Mas dado que o instrumento manifestou possuir suficientes qualidades psicométricas, avançamos também com outros estudos correlacionais e de análise de variância, partindo de algumas *hipóteses* baseadas na bibliografia citada:

1. Há maior disponibilidade para o perdão à medida que as pessoas vão avançando em idade, supondo-se que aumenta também a sabedoria (Gorsuch, 1988; Mullet et al, no prelo).
2. Não são significativas as diferenças por sexo, quanto à perdoabilidade (Girard e Mullet, 1997; Mullet et al., no prelo).

3. A convicção e vivência religiosa (particularmente no cristianismo) é importante para o perdão (Gorsuch e Hao, 1993; Mullet et al., 2002; Rokeach, 1969; Shoemaker e Bolt, 1977).

4. Há correlação entre a perdoabilidade e algumas variáveis de personalidade, designadamente o bem-estar subjectivo e o neuroticismo (McCullough, 2000; McCullough et al., 2001).

Método

Participantes: A amostra global consta de 387 sujeitos, distribuídos por quatro subamostras: 1ª: 102 freiras de diversos Institutos Religiosos em Portugal (média de idade: 54 anos, entre os 25 e os 84 anos); 2ª: 77 estudantes de teologia de diversos Seminários Maiores Portugueses (média de idade: 21 anos, entre os 18 e os 28); 3ª: 110 estudantes da Faculdade de Ciências do Desporto e de Educação Física da Universidade do Porto (média de idade: 22 anos, entre os 18 e os 40; 58 eram rapazes e 52 raparigas; 4ª: 98 professores do ensino básico e secundário de diversos Colégios da região do Porto (média de idade: 35 anos, entre os 25 e os 60 anos; 46 homens e 52 mulheres).

Medidas: A escala sobre o perdão, em estudo, consta de 12 itens sobre a relação interpessoal, a responder em formato Likert com 5 modalidades (desde a discordância total à concordância total). Para verificar o seu comportamento psicométrico, designadamente a sua relação com outras variáveis de personalidade, foram também passadas outras escalas: uma de *optimismo*, a responder em formato Likert com cinco modalidades (desde totalmente em desacordo a totalmente de acordo), escala que manifesta boas qualidades psicométricas (Barros, 1998); outra de *satisfação com a vida*, de formato Likert, da autoria de Diener et al. (1985), adaptada por Neto, Barros e Barros (1990) para a população portuguesa, e que manifestou boas características psicométricas; outra sobre a *felicidade*, em formato Likert, da autoria de Barros (2001) e que se revelou capaz de avaliar o bem-estar subjectivo; outra escala sobre o *neuroticismo*, no mesmo formato, que apresenta também razoáveis características psicométricas (Barros, 1999); outra sobre a *solidão*, também em formato Likert, de Russel et al. (1980), adaptada para a população portuguesa por Neto (1989, 1992) e com um bom funcionamento psicométrico; ainda outra escala de *ansiedade face à morte*, da autoria de Barros (1998) em formato Likert, e com suficientes qualidades para avaliar o construto. Os participantes respondiam ainda, além da recolha de dados sociodemográficos, a duas perguntas em formato dicotómico: "Pertence a alguma religião?" e "É praticante?".

Procedimento: Este trabalho de campo foi realizado no 1º trimestre de 2002 em Portugal. Os questionários eram distribuídos aos interessados que os preenchiam no tempo mais aprazado, entregando posteriormente. Os alunos da Faculdade de Ciências do Desporto preencheram-nos nas aulas, na presença dos professores.

Resultados

As características psicométricas da escala sobre o perdão foram verificadas em cada uma das subamostras separadamente, pois não fazia sentido tratar a amostra total na sua globalidade, dado tratar-se de populações muito diversificadas.

Procedeu-se, antes de mais, a uma análise factorial em componentes principais. Em todas as amostras parciais salta à vista a importância do 1º factor em relação aos outros, mesmo aos superiores à unidade, explicando só por si uma boa parte da variância, o que está a denotar claramente a tendência unifactorial da escala. No quadro 1 constam os valores próprios (*eigenvalue*) de cada um dos factores, superiores à unidade, com a respectiva percentagem acumulada da variância explicada:

Quadro 1– Valores próprios dos componentes superiores a 1 e variância (acumulada) explicada (entre parênteses) nas quatro amostras:

	1º factor	2º	3º	4º
Freiras	4,5 (37,7)	1,7 (51,8)	1,1 (61,1)	-
Seminaristas	4,2 (35,2)	1,7 (49,4)	1,3 (60,0)	1,0 (68,4)
Estudantes de desporto	5,1 (42,4)	1,9 (58,0)	1,2 (67,9)	-
Professores	4,9 (40,8)	2,0 (57,2)	1,1 (66,2)	-

Como se pode verificar, aparecem 3 componentes superiores à unidade em todas as amostras, salvo na 2ª em que aparecem 4. Todavia, o que se evidencia em todas é a grandeza do primeiro factor que de por si só já explica uma grande parte da variância, dando a entender que se trata duma escala tendencialmente unifactorial. Tal tendência pode ser confirmada verificando a saturação no primeiro factor da matriz componencial (antes da rotação) em cada uma das amostras:

Quadro 2 – *Saturação do primeiro factor na matriz componencial nas quatro amostras:*

Item	freiras	seminar.	est. desp	profs.
1	.63	.73	.74	.85
2	.78	.69	.78	.83
3	.43	.61	.37	.14
4	.56	.69	.79	.82
5	.81	.35	.73	.68
6	.56	.35	.40	.23
7	.64	.67	.74	.72
8	.71	.61	.73	.78
9	.48	.51	.13	.37
10	.72	.62	.74	.65
11	.60	.69	.75	.70
12	.14	.43	.52	.33

Praticamente todos os itens apresentam uma saturação elevada no primeiro factor em todas as amostras, embora os itens 3,6,9 e 12 se mostrem mais problemáticos, tratando-se de itens referentes à vingança, ao rancor ou ao perdão condicionado. Mas mesmos estes, em pelo menos duas das amostras, apresentam valores superiores a .40 e valores elevados nas 'comunalidades'. Não obstante, tentamos a rotação dos factores com valores próprios superiores à unidade, não sendo possível interpretar os três factores. Por outro lado, o 2º e 3º factores ficariam apenas com 1 ou 2 itens cada. Se restringirmos a rotação a dois factores, aparecem, efectivamente, no 2º factor, os quatro itens indicados como indisponibilidade para o perdão, mas também com saturações bastante elevadas no 1º factor. Dado que, teoricamente, o querer vingar-se ou só perdoar com determinadas condições, diz simplesmente a dificuldade em perdoar e não propriamente um factor diferente do perdão, consideramos a escala unifactorial, tanto mais que a sua fidelidade, avaliada pelo coeficiente alfa de Cronbach, se mostra elevada. Todavia, em estudos posteriores, pode eventualmente reduzir-se a escala aos 8 itens 'melhores' e mais homogêneos (1,2,4,5,7,8,10,11) verificando de novo o seu funcionamento psicométrico.

A consistência interna da escala, considerada unifactorial, em cada amostra, foi verificada através do coeficiente alfa de Cronbach que apresentou um índice de .83 na amostra de freiras, .82 na amostra de semina-

ristas, .86 na amostra de estudantes de desporto, e .85 na amostra de professores. São valores bastante elevados e homogêneos, tendo em conta que se trata duma escala relativamente pequena, denotando uma boa consistência da escala.

Pretendendo verificar a validade discriminante da escala, procedeu-se a correlações entre a escala de perdoabilidade e outras escalas que avaliam construtos próximos, quer no mesmo sentido (optimismo, satisfação com a vida, felicidade), quer em sentido contrário (neuroticismo, solidão, ansiedade face à morte). No quadro 3 apresentam-se os valores nas quatro amostras (ao lado do valor de r , consta o p com a grandeza da significância):

Quadro 3 – Correlações da escala de perdão com as escalas sobre o optimismo, a satisfação com a vida, a felicidade, o neuroticismo, a solidão e a ansiedade face à morte, nas diversas amostras:

	opt.	sat.	fel.	neur.	sol.	ans.
freiras	.26 **	.31 ***	.34 ***	-.26 **	-.33 ***	.30**
seminaristas	.27 **	.36 **	.46 ***	-.14 (n.s.)	-.46***	-.35**
est. desporto	-.10 (n.s.)	-.08 (n.s.)	-.04 (n.s.)	-.16 (n.s.)	-.04 (n.s.)	-.01 (n.s.)
professores	.21 *	.10 (n.s.)	.19 (n.s.)	.07 (n.s.)	-.10 (n.s.)	-.09 (n.s.)

** $p < .01$; * $p < .05$; *** $p < .001$

Assistimos nas duas primeiras amostras (de pessoas religiosas) a correlações significativas, positiva ou negativamente, na sequência de outros estudos, designadamente sobre o bem-estar e sobre o neuroticismo (McCullough, 2000; McCullough et al., 2001). Nas duas últimas amostras, não há qualquer correlação entre o perdão e as outras dimensões.

Na sequência, e como confirmação das correlações anteriormente obtidas, procedeu-se também a uma análise de regressão múltipla (método *step-wise*) para verificar quais as variáveis psicológicas (variáveis independentes) que explicavam ou previam melhor o perdão (var. dependente). Veja-se, no Quadro 4, as variáveis psicológicas que entraram significativamente na recta de regressão e os respectivos valores.

Quadro 4 – *Análise de regressão múltipla, funcionando o perdão como variável dependente e as outras variáveis personológicas como variáveis independentes:*

	passo	variável	R	R2	beta	t
Freiras	1	fel.	.34	.16	.34	.3.6***
Seminaristas	1	fel.	.46	.21	.46	.4.5***
	2	sol.	.52	.27	-.28	-2.3*
Est. univers.	-	-	-	-	-	-
Professores	1	opt..	.21	.05	.21	2.1*

* p <.05; ** p <.01; *** p <.001

Nas duas primeiras amostras, foi a felicidade a entrar primeiro (exclusivamente na primeira) significativamente na recta de regressão, sendo a primeira a explicar o perdão, enquanto na amostra dos professores foi o optimismo. Na amostra dos estudantes universitários, nenhuma variável entrou significativamente na recta de regressão.

Procedeu-se ainda a diversas análises de variância (*oneway*). Primeiro para verificar se havia diferenças significativas, nas duas últimas amostras (as duas primeiras são unissexo), conforme o género, não se assistindo a diferenças significativas, sendo as médias dos dois sexos praticamente idênticas nas duas amostras.

Outra análise de variância foi realizada nos 3º e 4º grupos (nos dois primeiros – freiras e seminaristas – todos são crentes e praticantes) confrontando os praticantes com os não praticantes (conforme interrogação no início do questionário). No grupo de estudantes, os crentes e praticantes tendem a perdoar mais, embora as diferenças não sejam significativas. No grupo de professores, os crentes e praticantes perdoam significativamente mais que os não praticantes.

Confrontando os quatro grupos, encontram-se diferenças altamente significativas na propensão para o perdão ($F(3/383)=23.4$; $p<.001$). Testes post-hoc Sheffé revelam que o 1º grupo (das freiras) contrasta significativamente com o 3º e o 4º, e o 2º (dos seminaristas) também com o 3º e o 4º. Assim, são as freiras que atingem médias mais elevadas no perdão (46,9), seguindo-se os seminaristas (44,1), os professores (42,4) e por último os estudantes universitários (38,7), o que prova mais uma vez uma maior perdoabilidade por parte das pessoas religiosas, e ainda dos mais velhos em relação aos mais novos.

Discussão

Atendendo ao quadro 1, que mostra as estatísticas iniciais da análise factorial, o que mais se evidencia, em todas as amostras, é a grandeza do valor próprio do primeiro factor que de por si já indicia a tendência unifactorial da escala. Isto confirma-se na matriz componencial (quadro 2), sem rotação dos factores, onde todos os itens apresentam, ao menos em duas das quatro amostras, saturações iguais ou superiores a .40. As saturações atingem mesmo, em muitos itens, valores superiores a .60. Tal saturação elevada em todos os itens mantém-se também nas 'comunalidades', o que mais uma vez aponta no sentido de estarmos perante uma escala fundamentalmente unifactorial. Isto é também confirmado pelos altos índices de fidelidade indicados pelo coeficiente alfa de Cronbach, considerando a escala como unifactorial.

Dada esta situação, achou-se desnecessário proceder à rotação dos factores. Feitas, porém, tentativas neste sentido, aparece um primeiro factor muito forte, dispersando-se alguns itens pelos outros dois ou três factores, tornando difícil a sua interpretação e sendo apenas um ou dois itens a representar cada um dos outros factores. Mesmo rodando apenas dois factores, mantém-se um primeiro factor muito forte e apenas quatro itens se colocam no segundo factor, que poderia ser designado como dificuldade ou incapacidade de perdoar. Todavia, em futuros estudos, os itens 3,6,9 e 12 podem ser excluídos, se bem que representem também, pela negativa, a maior ou menor propensão para o perdão. Nos outros oito itens, assiste-se a valores elevados em todas as amostras, com pequenas vacilações, o que pode estar a atestar também a validade externa da escala.

Diga-se ainda que não deve ser a análise factorial (susceptível, aliás, de manipulação) a ditar a natureza do construto, mas apenas a confirmá-lo, devendo a teoria prevalecer sobre a estatística, estando esta ao serviço daquela e não vice-versa (cf. Barros, 1998, p. 227). A discussão sobre a uni ou plurifactoriedade das escalas deve fundamentar-se na teoria, não devendo a análise estatística das escalas ditar por si só a natureza do construto. Na famosa escala de Rotter (1966) sobre o locus de controlo, que foi usada milhares de vezes nas mais diversas investigações, muitas análises factoriais ditaram uma grande variedade de factores, desde 1 ou 2 até 9. Porém, Rotter continuou a defender a unifactoriedade da sua escala, apoiado principalmente na sua teoria sobre o construto locus de controlo (cf. Barros, Barros e Neto, 1993).

De qualquer modo, a análise factorial e o alto índice de fidelidade, avaliado pelo coeficiente alfa de Cronbach, confirmam uma suficiente validade interna (e externa) e a consistência interna da escala, que apresenta ainda va-

lidade discriminante, verificável através das correlações (relativamente modestas) com escalas similares de personalidade, pela positiva ou pela negativa, como se verifica nas duas primeiras amostras (de pessoas religiosas). O mesmo não acontece nas duas últimas, dando a entender que a propensão para o perdão se relaciona, positivamente, com a felicidade, a satisfação com a vida e o optimismo e, negativamente, com o neuroticismo, a solidão e a ansiedade face à morte em sujeitos que expressamente professam a prática religiosa, o mesmo não acontecendo quando não há essa crença e vivência religiosa explícita. A análise de regressão confirma os dados das correlações.

A análise de variância (oneway) por sexo, nos 3º e 4º grupos (estudantes e professores) confirmou a hipótese, não se verificando qualquer diferença entre homens e mulheres quanto à perdoabilidade. Provou-se também que os estudantes universitários e os professores crentes e praticantes tendem a perdoar mais. Esta tendência para uma maior capacidade de perdão por parte das pessoas que vivem a religião, está conforme os resultados de outras investigações, como vimos na introdução. Confrontando os quatro grupos, confirmou-se também a hipótese de que são as pessoas religiosas a terem maior capacidade de perdão. Indirectamente, este confronto entre os quatro grupos, leva a concluir, confirmando também a hipótese, de que a capacidade para perdoar cresce com a idade. Assim, entre pessoas religiosas, foram as freiras, com média de idade mais avançada, que manifestaram mais perdoabilidade com relação aos seminaristas, embora a explicação também possa residir na idiosincrasia das irmãs. Nos dois grupos que não professam expressamente a crença e a vida religiosas (estudantes e professores) são os mais velhos (os professores) que apresentam maior propensão para perdoar. Todavia, os seminaristas, a despeito de serem mais novos, apresentaram maior propensão para o perdão do que os professores, sinal de que a vivência cristã se pode sobrepor ao factor idade.

Conclusão

O estudo teórico e prático do construto perdoabilidade afigura-se de grande importância, pois quem não perdoa tem maior dificuldade em ser feliz, em estar satisfeito com a vida e em relacionar-se com os outros, podendo a dificuldade ou mesmo a recusa de perdão estar a denotar alguns traços negativos ou mesmo neuróticos da personalidade. Trata-se duma dimensão ponderosa da personalidade, embora de difícil caracterização, e por isso também de difícil avaliação. Contudo isso não nos deve demover de buscar instrumen-

tos que tentem de algum modo medir ou avaliar a propensão para o perdão. A escala que apresentamos mostra possuir qualidades psicométricas satisfatórias de validade e de consistência interna. Além da validade interna, a escala possui também validade externa, pois funciona de modo relativamente idêntico com sujeitos muito diversificados do ponto de vista religioso e profissional. Para além da validade da escala, em geral foram confirmadas as hipóteses avançadas, baseadas noutras investigações.

Em futuros estudos, poderia passar-se esta escala juntamente com outras escalas sobre o perdão, como é o caso da usada por Mullet et al. (no prelo). Seria bom, com outras amostras, incluindo uma população de idosos, ter em conta também a idade, a ver se se confirma uma maior propensão para o perdão com o avançar da idade. Porém, o mais importante era praticar, já desde a escola, uma pedagogia do e para o perdão, dado o seu valor a nível pessoal e social.

Terminamos com uma alusão ao problema da desejabilidade social. Qualquer escala deste género é susceptível de ser respondida enviesadamente, conforme a resposta julgada mais correcta socialmente. Mas se na apresentação da escala se faz apelo à sinceridade e se garante o anonimato, em princípio deve dar-se crédito aos sujeitos. Por isso não consideramos a conveniência de usar alguns itens de despistamento (foram sim usados itens invertidos). Como afirma Phares (1978, p. 272), a desejabilidade social "não é uma identidade que as escalas possuem ou não possuem", mas depende da situação em que é passada a escala e das necessidades ou objectivos que influenciam os sujeitos por ocasião das respostas. Todavia, na investigação em questão, usamos, a título experimental, uma escala breve de desejabilidade social, ainda em estudo, constatando que, nas diversas amostras, não correlacionava significativamente com a escala do perdão.

Referências

- Al-Khanji, K. (2001). Letter to the editor. *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training*, 38 (1), 107-108.
- Baltes, P. e Smith, J. (1990). The psychology of wisdom and its ontogenesis. In R. Sternberg (Ed.), *Wisdom: Its nature, origins, and development* (pp. 87-120). New York: Cambridge University Press.
- Barros, J. (1998). Optimismo: Teoria e avaliação (proposta de uma nova escala). *Psicologia, Educação e Cultura*, 2 (2), 295-308.
- Barros, J. (1999). Neuroticismo: teoria e avaliação (proposta de uma nova escala). *Psicologia, Educação e Cultura*, 3 (1), 129-144.
- Barros, J. (2000). Felicidade: Teorias e factores. *Psicologia, Educação e Cultura*, 4 (2), 281-309.
- Barros, J. (2001). Felicidade: Natureza e avaliação (proposta de uma nova escala). *Psicologia, Educação e Cultura*, 5 (2), 289-318.
- Barros, J., Barros, A., e Neto, F. (1993). *Psicologia do controlo pessoal*. Braga: Universidade do Minho.
- Berry, J., Worthington, E., Parrott, L., O'Connor, L., e Wade, N. (2001). Dispositional forgivingness: Development and construct validity of the Transgression Narrative Test of Forgivingness (TNTF). *Personality and Social Psychology Bulletin*, 27 (10), 1277-1290.
- Brown, S., Gorsuch, R., Rosik, C., e Ridley, C. (2001). The development of a scale to measure forgivingness. *Journal of Psychology and Christianity*, 20 (1), 40-52.
- Diener, E., Emmons, R., Larsen, R., e Grifflins, S. (1985). The satisfaction with life scale. *Journal of Personality Assessment*, 49 (1), 71-75.
- Enright, R., Gassin, E., e Wu, C. (1992) Forgiveness: a developmental view. *Journal of Moral Education*, 21, 99-114.
- Exline, J., Yali, A., e Lobel, M. (1999). When God disappoints: Difficulty forgiving God and its role in negative emotions. *Journal of Health Psychology*, 4(3), 365-379.
- Freedman, S. (1999). A voice of forgiveness: One incest survivor's experience forgiving her father. *Journal of Family Psychotherapy*, 10 (4), 37-60.
- Gassin, E. (1998). Receiving forgiveness as moral education: a theoretical analysis and initial empirical investigation. *Journal of Moral Education*, 27 (1), 71-87.
- Girard, M. e Mullet, E. (1997). Propensity to forgive in adolescents, young adults, older adults and elderly people. *Journal of Adult Development*, 27, 71-87.
- Gorsuch, R. (1988). Psychology of religion. *Annual Review of Psychology*, 39, 201-221.
- Gorsuch, R. e Hao, J. (1993). Forgiveness: An exploratory factor analysis and its relationship to religious variables. *Review of Religious Research*, 34, 333-347.
- Grosskopf, B. (1999). Forgive your parents, heal yourself: How understanding your painful family legacy can transform your life. In *Self-reconstruction and forgiveness to heal childhood pain and understand parent's feelings*. New York: The Free Press.

- Hebl, J. e Enright, R. (1993). Forgiveness as a psychoterapeutic goal with elderly females. *Psychotherapy*, 30, 658-667.
- Maltby, J., Macaskill, A., e Liza, D. (2001). Failure to forgive self and others: A replication and extension of the relationship between forgiveness, personality, social desirability and general health. *Personality and Individual Differences*, 39 (5), 881-885.
- Mazor, A., Batiste, H., e Gampel, Y. (1998). Divorcing spouses' coping patterns, attachment bonding and forgiveness processes in the post-divorce experience. *Journal of Divorce and Remarriage*, 29 (3-4), 65-81.
- McCullough, M. (2000). Forgiveness as human strength: Theory, measurement, and links to well-being. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 19 (1), 43-55.
- McCullough, M., Bellah, C., Kilpatrick, S., e Johnson, J. (2001). Vengefulness: Relationship with forgiveness, rumination, well-being, and the big five. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 27 (5), 601-610.
- McCullough, M. e Worthington, E. (1999). Religion and the forgiving personality. *Journal of Personality*, 67 (6), 1141-1164.
- Mullet, E., Azar, F., Vinsonneau, G., e Girard, M. (1998a). Conhece-se pouco acerca do perdão. *Psicologia, Educação e Cultura*, 2 (2), 281-292.
- Mullet, E., Houdbine, A., Laumonier, S., e Girard, M. (1998b). "Forgivingness": Factor struture in a sample of young, middle-aged, and elderly adults. *European Psychologist*, 3 (4), 1-9.
- Mullet, E., Barros, J., Frongia, L., Usai, V., Neto, F., e Rivière, S. (no prelo). Religious involvement and the forgiving personality. *Journal of Personality*
- Neto, F. (1989). A escala de solidão da UCLA: Adaptação portuguesa. *Psicologia Clínica*, 2, 65-79.
- Neto, F. (1992). *Solidão, embaraço e amor*. Porto: Centro de Psicologia Social.
- Neto, F., Barros, J., e Barros, A. (1990). Satisfação com a vida. In L. Almeida, et al. (Eds), *A ação educativa: análise psicossocial* (pp. 105-117). Leiria: ESEL/APPORT.
- North, J. (1987). Wrongdoing and forgiveness. *Phylosophy*, 62, 499-508.
- Roberts, R. (1995). Forgivingness. *American Philosophical Quarterly*, 32, 289-306.
- Rokeach, M. (1969). Value system in religion. *Review of Religious Quarterly*, 32, 289-306.
- Rotter, J. (1966). Generalized expectancies for internal versus external control of reinforcement. *Psychological Monographs*, 80, 1-28.
- Russel, D., Perplau, L. e Ferguson, M. (1978). Developing a measure of loneliness. *Journal of Personality Assessment*, 42, 290-294.
- Shoemaker, A. e Bolt, M. (1977). The Rokeach values survey and perceived Christian values. *Journal of Psychology and Theology*, 5, 139-142.
- Worthington, E. e Drinkard, D. (2000) Promoting reconciliation through psychoeducational and therapeutic interventions. *Journal of Marital and Family Therapy*, 26 (1), 93-101.

FORGIVENESS: CONCEPT AND EVALUATION: PRESENTATION OF A NEW SCALE

José H. Barros de Oliveira

Faculdade de Psicologia e C. E., Universidade do Porto

Abstract: The aim of this paper is to verify the psychometric characteristics of a new scale about forgiveness. After defining what we consider as forgiveness, some factors are emphasized that impose conditions on forgiveness. Some references to several fields of research and to some applications to forgiveness and some correlational studies with other constructs are presented. A reference is made to some assessment instruments of this construct and stress the necessity of education for forgiveness. The total sample is constituted by 387 participants with 4 partial samples. Beyond this new scale some other instruments of several personality variables are presented. After several statistic analyses it was concluded that this questionnaire presents reasonable psychometric characteristics at the level of reliability and validity. Some hypothesis are also confirmed: religious people forgive more easily than non religious ones; old people are more prone to forgiveness; no significant differences by gender were found.

KEY-WORDS: *Forgiveness, forgivingness, personality, evaluation.*

Apêndice

Escala sobre o perdão (Barros, 2002)

Este questionário pretende conhecer algumas atitudes das pessoas quanto ao perdão. Responda sinceramente a todas as perguntas, conforme aquilo que verdadeiramente sente e não como gostaria de ser. Todas as respostas são boas, desde que sinceras. O questionário é anónimo. Obrigado pela sua colaboração.

Faça um círculo (só um em cada resposta) em volta do número que melhor corresponda à sua situação (evitando, se possível, o número intermédio), conforme este significado:

- 1 = totalmente em desacordo (absolutamente não)*
- 2 = bastante em desacordo (não)*
- 3 = nem de acordo nem em desacordo (mais ou menos)*
- 4 = bastante de acordo (sim)*
- 5 = totalmente de acordo (absolutamente sim)*

- | | |
|--|-----------|
| 1. Perdoo facilmente | 1 2 3 4 5 |
| 2. Perdoo mesmo a quem muito me ofendeu | 1 2 3 4 5 |
| 3. Às vezes sou capaz de me vingar | 1 2 3 4 5 |
| 4. As minhas convicções levam-me a perdoar | 1 2 3 4 5 |
| 5. Tanto perdoo a pessoas amigas como a pessoas desconhecidas | 1 2 3 4 5 |
| 6. Por vezes aplico a "lei de Talião" ("olho por olho, dente por dente") | 1 2 3 4 5 |
| 7. Perdoo mesmo se não me vierem pedir perdão | 1 2 3 4 5 |
| 8. Perdoo mesmo que as consequências do mal que me fizeram ainda perdurem | 1 2 3 4 5 |
| 9. Só perdoo se algum amigo vier interceder pelo ofensor | 1 2 3 4 5 |
| 10. Perdoo tanto a quem me ofendeu involuntariamente como a quem me ofendeu por querer | 1 2 3 4 5 |
| 11. Esqueço facilmente as ofensas | 1 2 3 4 5 |
| 12. Por vezes ganho rancor a quem me ofendeu | 1 2 3 4 5 |

*(Máximo de perdoabilidade: 60; mínimo: 12)
(os itens 3,6,9,12 devem ser invertidos)*

DOIS TIPOS DE INTERNALIZAÇÃO RELIGIOSA: INTROJEÇÃO E IDENTIFICAÇÃO

Ana Veríssimo Ferreira

Félix Neto

*Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação, Universidade do Porto
Centro de Psicologia da Cognição, da Afectividade e do Contexto Cultural*

Resumo

Apresenta-se, neste estudo, a Escala de Internalização Religiosa Cristã (CRIS) e os resultados da sua aplicação a 323 estudantes portugueses do ensino superior sendo analisadas as características psicométricas da escala que confirmam a bidimensionalidade do construto (nas duas sub-escalas – a identificação e a introjecção). Verificou-se que o género influencia o tipo de internalização religiosa (identificação), e a frequência da igreja também. Foram encontradas relações entre a escala de internalização religiosa e medidas de religiosidade e de bem estar, relacionando-se positiva e significativamente com as medidas de atitudes face ao cristianismo (mais a identificação do que a introjecção). A introjecção está associada à solidão e à ansiedade face à morte e correlaciona-se negativamente com a satisfação com a vida.

PALAVRAS-CHAVE: *Religião, internalização, introjecção, identificação.*

Introdução

A internalização refere-se aos processos segundo os quais as crenças e práticas são adoptadas pelo indivíduo e se estabelecem na ausência de contingências ou constrangimentos externos imediatos (Ryan, Connell e Deci, 1985). Na internalização o indivíduo transforma uma regra ou valor externo num interno, comandando os seus próprios valores e regras.

O conceito de vários tipos de internalização tem sido explorado empiricamente em vários domínios: Ryan e Connell (1989) desenvolveram uma medida de internalização para comportamentos de realização académica, e uma escala de internalização para comportamentos sociais, cujos resultados suportaram a diferença entre a introjecção e os estilos mais autodetermina-

Morada (address): Ana Veríssimo Ferreira, Urb. Quinta de S. João, 66, 2665-314 Milharado, Portugal, e-mail (ana@jaf.pt). Félix Neto, Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação, Universidade do Porto, Rua do Campo Alegre, 1055, 4150 Porto, Portugal, e-mail (fneto@psi.up.pt).

dos da auto-regulação (identificação); há também estudos feitos na área do desporto, na política (Vallerand et al., 1990, citado por Ryan et al. 1993, p.587) e sugerem que as variações no estilo de internalização ou na adopção de crenças e práticas pode ter um impacto significativo nos comportamentos, atitudes e no bem-estar psicológico. Os estudos que examinaram a influência da identificação nos domínios da educação, desporto e nas relações interpessoais, mostraram que a identificação está associada a relações positivas, explicando os benefícios de uma maior forma de autodeterminação, havendo uma forte relação entre a identificação e a motivação intrínseca (Losier e Koestner, 1999). Referem também que estilos parentais que promovam a autonomia promovem também o desenvolvimento da identificação nas crianças e nos jovens, tendo estas melhores resultados e relações na escola.

De acordo com Ryan, Rigby e King (1993), as crenças e actividades religiosas representam um domínio particularmente interessante para se examinar a internalização porque elas variam de cultura para cultura e caracterizam sempre os sistemas individuais de valores e as identidades sociais considerando que é esta centralidade da religião na vida cultural e psicológica que tem levado a serem consideradas várias hipóteses sobre o tipo de internalização religiosa e as suas implicações. Referem ainda que numerosas teorias psicanalíticas (Shafer, 1986), sociológicas (Bergar, 1969; Parsons, 1951) e da psicologia social (Kelman, 1958; Perry, 1970) enfatizam a importância do processo de internalização para a transmissão e estabilidade da cultura.

A socialização, de acordo com Hood et al. (1996), refere-se ao processo pelo qual a cultura encoraja os indivíduos a aceitar crenças e comportamentos que são normativos e esperados nessa cultura, envolvendo, por vezes, um processo de internalização pelo qual o indivíduo transforma um anterior regulamento ou valor externamente prescrito num interno. Considera também, que vários estudos empíricos mostram a importância do processo de socialização na determinação das crenças religiosas actuais, sugerindo, para além das cinco fontes teóricas de religiosidade (teorias da privação, do status, da localização, da fé e do papel da cultura), outras fontes específicas que foram sugeridas como determinantes do compromisso religioso: Ryan et al. (1993) argumentam que a culpa e o medo determinam a religiosidade e Burris et al. (1994, citados por Hood et al., 1996) referem que a solidão prediz a religiosidade. Simões e Neto (1994) referem que, de acordo com diferentes autores, existe controvérsia entre o medo ou a ansiedade face à morte e a religiosidade, havendo estudos que encontram relação entre as duas variáveis e outros

que não detectam qualquer associação, parecendo que a existência ou não de relação depende do tipo de religiosidade e do medo da morte considerado.

De acordo com Neto (1992), Paloutzian e Ellison (1979) encontraram num estudo feito com estudantes universitários, várias estratégias de confronto associadas à solidão, entre outras, respostas religiosas referindo que, um dos modos de vencer a solidão, era estabelecer ou melhorar as relações sociais.

"A solidão é a experiência desagradável que ocorre quando a rede de relações sociais de uma pessoa é deficiente nalguns aspectos, tanto quantitativa como qualitativamente (Perlam e Peplau, 1981, citados por Neto, 1997, p.149), considerando-se, assim, pertinente testar a possível associação da escala de internalização religiosa com a da solidão.

As atitudes perante a religiosidade e nomeadamente face ao cristianismo têm sido estudadas por Francis tanto em crianças e jovens como em adultos através da utilização de uma escala de atitudes face ao cristianismo que foca a percepção das pessoas sobre a religião cristã. Foi desenvolvida durante a década de 70 e tem sido aplicada em numerosos estudos e diversos países (Francis e Stubbs, 1987), como uma medida genérica sobre o interesse pela religião. Esta escala de Francis está associada positiva e significativamente com a medida de orientação religiosa, tendo altos valores na relação com a orientação intrínseca (Maltby, 1999). Os efeitos dos actos religiosos nos níveis de ansiedade, foram estudados também por Maltby (1998), concluindo que a frequência da igreja diminui os níveis de ansiedade.

Ellison et al. (2001) considera que o envolvimento religioso causa efeitos positivos no bem-estar psicológico, nomeadamente na satisfação com a vida. Estudos publicados referem múltiplas dimensões relacionadas positivamente com a satisfação pela vida (Ellison, 1991; Witter et al., 1985), nomeadamente a frequência da igreja. Neto (1997, p.161) refere que "a satisfação com a vida não é um atributo isolado das pessoas, mas antes uma característica com implicações de grande amplitude para as interacções sociais, os pensamentos e os sentimentos pessoais." Refere que nos resultados obtidos num estudo com filhos de migrantes, os jovens católicos praticantes revelaram maior satisfação com a vida.

As crenças e as actividades religiosas adoptadas pelos indivíduos parecem ser um domínio interessante de estudo da psicologia da religião, nomeadamente no conhecimento do tipo de internalização religiosa e as suas implicações noutros construtos.

Recentes pesquisas sugerem que os efeitos religiosos podem variar de acordo com a região e com variáveis de contexto (Ellison 1995, Musick, 1996, citados por Ellison et al. 2001), parecendo, por isso pertinente fazer estes estudos em Portugal.

Neste trabalho dois tipos de internalização são estudadas – a introjecção e a identificação, derivando as suas definições e conceptualização da teoria da auto-determinação (Decy e Ryan, 1985, citados por Ryan et al., 1993) que descreve a internalização em termos de um subjacente continuum de autonomia, existindo vários graus. A introjecção representa a forma de internalização em que as práticas são mantidas dependendo da auto-aprovação, culpa e da auto-estima, os comportamentos introjectivos são realizados porque cada indivíduo tem de os ter ou porque não os tendo pode resultar em ansiedade, culpa ou perda de auto-estima (Ryan e al., 1993, p.587). Identificação, por outro lado, representa uma maior regulação da internalização nos comportamentos individuais experimentados voluntariamente ou auto-determinados. As crenças e as práticas associadas à identificação são experienciadas como um valor pessoal e um indivíduo percepçiona-as como emanando de si próprio.

Ryan et al. (1993) provou, em três amostras de cristãos que a identificação está fortemente associada à orientação intrínseca de Allport e Ross (1967) e que existe uma moderada correlação entre a introjecção e a orientação extrínseca.

Num estudo particularmente relevante O'Connor e Vallerand (1990, citado por Ryan et al. 1993) foi usada a teoria de Deci e Ryan (1985) para aceder a um continuum de internalização, observando as práticas religiosas numa população de adultos. Os estudos revelaram que menores estilos de auto-determinação da internalização estavam positivamente associados com depressão e negativamente associados com satisfação com a vida, auto-estima e sentido da vida. Os resultados opostos foram encontrados para os estilos de internalização caracterizados por uma maior auto-determinação.

Ryan et al. (1993) referem que tanto a identificação como a introjecção estão geralmente associadas com uma maior frequência da igreja (sendo particularmente verdade para a identificação) e foi obtida uma substancial evidência nas relações entre as duas formas de internalização religiosa com a saúde mental e o bem estar (Ryan e al., 1993).

O presente estudo pretende:

- Avaliar as características psicométricas da Escala de Internalização Religiosa Cristã (Ryan, Rigby e King, 1993) numa amostra de estudantes portugueses;

- Avaliar o poder preditivo das variáveis pessoais (sexo e frequência da igreja) no tipo de internalização religiosa;
- Examinar como as variações de introjecção e identificação estão associadas às atitudes face ao cristianismo e a outras medidas de bem-estar psicológico (satisfação com a vida, solidão e ansiedade face à morte).

Tendo –se colocado como hipóteses:

1. As mulheres têm maiores scores de identificação e de introjecção do que os homens.
2. Os indivíduos que frequentam mais a igreja têm níveis mais elevados de identificação e de introjecção do que os que não frequentam ou frequentam menos.
3. As duas sub-escalas de internalização religiosa cristã estão positivamente associadas às atitudes face ao cristianismo.
4. A identificação está positivamente associada à satisfação com a vida e negativamente associada à solidão e à ansiedade face à morte.
5. A introjecção está negativamente associada à satisfação com a vida e positivamente associada à solidão e à ansiedade face à morte.

Metodologia

Amostra

A amostra é constituída por 323 estudantes do ensino superior da região de Lisboa e Santarém, sendo 193 (59.8%) do sexo feminino e 130 (40.2%) do sexo masculino.

Têm idades compreendidas entre os 18 e os 31 anos sendo a média de idades de 21.9 (D. P. = 2.6). São todos católicos embora varie a frequência com que vão à igreja, podendo considerar-se uns mais praticantes do que outros: 33,1% dos jovens inquiridos vai à igreja 1 ou 2 vezes por ano ou menos; 17.6% vai à igreja 1 vez por mês ou 1 vez de dois em dois meses; 15.2% vai à igreja 2 ou 3 vezes por mês; 26.0% dos inquiridos vai à igreja 1 vez por semana; 8% vai à igreja mais de 1 vez por semana.

Instrumentos

Conjuntamente com a Escala de Internalização Religiosa Cristã (CRIS) (Ryan, Rigby e King, 1993) foram utilizados os seguintes instrumentos: Escala de Atitudes face ao Cristianismo (Francis, 1978; Francis e Stubb, 1987), Esca-

la de Satisfação com a Vida (SWLS) (Diener et al., 1985; Neto et al., 1990; Neto, 1993), Escala de Solidão da UCLA ("University of California at los Angeles") (Neto, 1989) e Escala de Ansiedade face à Morte (Simões e Neto, 1994).

a) Escala de internalização religiosa cristã (CRIS)

A Escala de Internalização Religiosa Cristã é constituída por 12 itens e tem intenção de identificar o estilo individual de internalização religiosa. A versão preliminar era composta por 36 itens e foi aplicada a uma grande amostra o que possibilitou a identificação dos dois factores e a selecção dos 12 itens que compõem a escala. Cada sub-escala – identificação e introjecção – comporta seis itens. Cada item tem 4 possibilidades de resposta (1 – de modo nenhum verdadeiro até 4 – muito verdadeiro).

No estudo original, desenvolvido por Ryan e al. (1993) a fidelidade e a validade foram confirmadas nas amostras de estudantes cristãos (católicos e protestantes). Os índices de consistência interna indicam uma adequada fidelidade nas diferentes amostras. Os coeficientes alfa para as duas sub-escalas foram: .82 para ambas na 1ª amostra (estudantes universitários cristãos), .82 para a introjecção e .79 para a identificação na 2ª amostra (estudantes católicos e protestantes), .82 para a introjecção e .69 para a identificação na 3ª amostra (adultos membros de uma igreja protestante). Não houve uma correlação significativa entre as duas sub-escalas nas três amostras.

b) Escala de Atitudes Face ao Cristianismo

A escala de atitude face ao cristianismo é uma escala do tipo Lickert composta por 24 itens, uns de orientação positiva e outros de orientação negativa. Tem 5 alternativas de resposta (do 1- discordo fortemente ao 5 - concordo fortemente).

Os resultados apoiam a unidimensionalidade, fidelidade e validade da escala tanto com crianças e jovens como com adultos. Na amostra original da versão para as crianças o coeficiente alfa de Cronbach varia entre .95 e .97 para as idades dos 8 aos 16 anos, conseguindo-se mais tarde os valores entre .91 e .97. Para a versão de adultos o alfa de Cronbach varia entre .91 e .97 (Francis, 1978, Francis e Stubbs, 1987). Esta escala foi previamente adaptada para a população portuguesa (Ferreira e Neto, in press).

c) Escala de Satisfação com a Vida (SWLS)

A Escala é constituída por 5 itens de orientação positiva, com 7 possibilidades de resposta (escala tipo Likert) – do fortemente em desacordo

ao fortemente de acordo, variando a pontuação de cada sujeito entre um mínimo de 5 (baixa satisfação) e o máximo de 35 pontos (alta satisfação).

O instrumento apresenta boas propriedades psicométricas revelando bons índices de fidelidade e de validade - na amostra de estudantes universitários (Diener, 1985) foi encontrada uma consistência interna (Alfa de Cronbach) de .87, tendo sido aplicada em vários países. Em Portugal (Neto et al. 1990; Neto, 1993; Simões 1992) as características psicométricas mostraram-se satisfatórias.

d) Escala de Solidão da UCLA

A Escala de Solidão é constituída por 18 itens de escolha múltipla de quatro alternativas de resposta (1-nunca, 2-raramente, 3-algumas vezes e 4-muitas vezes). A escala da UCLA na sua versão final (composta por 20 itens) mostrou possuir uma elevada consistência interna (alfa de Cronbach - .96). Vários outros estudos confirmaram a fidelidade e a validade da escala, através de correlações com outras medidas (Neto, 1992). A adaptação portuguesa apresentou uma boa consistência interna -alfa de Cronbach - .87, (Neto, 1989, 1992).

e) Escala de ansiedade face à morte

A escala original de ansiedade face à morte (DAQ) de Conte, Weiner e Plutchic (1982) foi adaptada para a população portuguesa por Simões e Neto em 1994 e procura avaliar a influência de vários factores, a fim de se saber a sua relação com o medo (ansiedade) da morte.

É constituída por 15 itens de escolha múltipla com três respostas possíveis - "nada", "um pouco" e "muito". As características psicométricas são consideradas bastante satisfatórias, tendo obtido um alfa de Cronbach para as três amostras portuguesas (duas de pessoas idosas e uma de jovens estudantes universitários) de .88.

Procedimento

A administração dos questionários foi efectuada durante os meses de Abril e Maio de 2001, em regime presencial (nas respectivas salas de aula) e foi feita oralmente uma explicação da finalidade do estudo e do interesse que tinham as opiniões manifestadas. Foi explicado que o preenchimento era voluntário e que era mantido o anonimato. Os dados foram tratados estatisticamente no SPSS.

Resultados

Foi analisada a estrutura interna da Escala de Internalização Religiosa, as relações entre as sub-escalas dos dois tipos de internalização – Identificação e Introjecção – e verificados os efeitos das variáveis sexo e frequência da igreja, sendo posteriormente feita a análise das relações com as outras escalas utilizadas no estudo – atitudes face ao cristianismo, satisfação com a vida, solidão e ansiedade face à morte.

No quadro 1 apresentam-se as médias e os desvios-padrão dos itens da escala de internalização religiosa cristã.

QUADRO 1 – Médias e Desvios-Padrão dos itens da Escala de Internalização Religiosa Cristã

ITENS	Média	Desvio Padrão
Uma das razões porque eu partilho activamente a minha fé com os outros é:		
1- Porque Deus é importante para mim e eu gostaria que outras pessoas saibam sobre Ele também	2.55	.97
2 – Porque eu sentir-me-ia mal comigo mesmo se não o fizesse	2.19	.93
3 – Porque eu quero ser aceite pelos outros cristãos	1.60	.73
Quando eu me volto para Deus, faço-o a maioria das vezes, porque:		
4 – Eu gosto de passar tempo com ele	2.53	.96
5 – Eu sentir-me-ia culpado se não o fizesse	1.97	.86
6 – Eu considero que é gratificante	2.95	.94
A razão porque eu rezo sozinho é:		
7 – Porque se eu não o faço, não serei aceite por Deus	1.37	.62
8 – Porque eu gosto de rezar	2.72	.94
9 – Porque eu considero gratificante rezar	2.88	.93
A razão de eu frequentar a igreja é:		
10 – Porque esperam que nós vamos à igreja	1.49	.74
11 – Quando vou à igreja aprendo novas coisas	2.46	.94
12 – Porque os outros não me aceitariam se não o fizesse	1.31	.60

A análise factorial realizada mostra-nos a existência de dois factores principais que explicam 54.2% da variância (41.5% - os da sub-escala da identificação e 17.7%, os da introjecção). Os resultados desta análise diferem do estudo de origem, relativamente à saturação do item 2 associado à identificação

e não à introjecção. No quadro 2 pode ver-se além da saturação factorial, as correlações de cada item com a respectiva sub-escala.

QUADRO 2 – *Itens da Escala de Internalização Religiosa Cristã e suas saturações, e correlações itens.score total (excepto o próprio item) dos factores*

Introjecção			Identificação		
Itens	Factor 1 saturação	Correlações	Itens	Factor 2 saturação	Correlações
3	.65	.53	1	.82	.75
5	.59	.50	2	.68	.61
7	.75	.57	4	.81	.72
10	.73	.50	6	.81	.74
12	.75	.50	8	.84	.76
			9	.81	.73
			11	.63	.63

A consistência interna da escala de internalização religiosa cristã, avaliada pelo coeficiente alfa de Cronbach, tendo-se obtido os coeficientes de .76 para a introjecção e .90 para a identificação. As correlações encontradas foram mais elevadas para a sub-escala da identificação, mas todos os valores são iguais ou superiores a .50. Ao contrário do que se verificou no estudo original, as sub-escalas da introjecção e da identificação correlacionam-se positiva e significativamente ($r = .35$, $p < 0.01$).

Verificando-se o efeito do sexo por sub-escalas, a da identificação tem diferenças significativas em relação ao sexo ($F(1,322) = 28.5$; $p < .001$), sendo a média do sexo feminino de 19.5 ($DP = 4.7$) e a do sexo masculino de 16.5 ($DP = 5.4$). Na introjecção não se verificaram diferenças significativas (M masculino = 7.7; $DP = 2.6$ e M feminino = 7.8; $DP = 2.5$).

O efeito principal da frequência da igreja sobre os dois tipos de internalização religiosa também se mostrou significativo para a identificação ($F(4,322) = 73.5$; $p < .001$) e para a introjecção ($F(4,322) = 5.2$; $p < .001$). Apresentam-se as médias e desvios-padrão segundo o sexo e a frequência da igreja, tanto em relação à identificação como à introjecção no quadro 3.

QUADRO 3 – Médias e desvios-padrão dos scores da Identificação e da Introjecção, segundo o sexo e a frequência da igreja

		Identificação		Introjecção	
		Média	Desvio-Padrão	Média	Desvio-Padrão
Sexo	Masculino	16.5	5.4	7.7	2.6
	Feminino	19.5	4.7	7.8	2.5
Frequência da igreja	1 ou 2 vezes por ano	13.7	4.5	7.0	2.4
	1 vez por mês	17.7	3.5	8.0	2.6
	2 ou 3 vezes por mês	20.0	3.9	8.4	2.9
	1 vez por semana	21.9	2.9	8.4	2.4
	Mais de 1 vez por semana	23.3	3.2	7.2	1.9

De acordo com os dados apresentados a identificação aumenta com o aumento de frequência da igreja, sendo a média 13.7 (quem frequenta 1 ou 2 vezes por ano); 17.7 (quem frequenta 1 vez por mês); 20.0 (quem vai à igreja 2 ou 3 vezes por mês); 21.9 (para quem frequenta 1 vez por semana) e 23.3 (para quem frequenta mais do que uma vez por semana). Já relativamente à introjecção, os que frequentam a igreja 1 ou 2 vezes por ano foram os que tiveram uma pontuação mais baixa, seguida dos indivíduos que frequentam a igreja mais do que 1 vez por semana.

Examinaremos agora (quadro 4) a relação entre os tipos de internalização religiosa – identificação e introjecção – e as outras medidas de religiosidade e psicológicas, com que se esperaria que estivesse associada.

QUADRO 4 – Correlações entre a Escala da Internalização Religiosa e as outras medidas psicológicas

Medidas	CRIS	
	Identificação	Introjecção
Atitudes face ao cristianismo (Francis)	.84**	.19**
Satisfação com a vida	.01	-.14*
Solidão	-.10	.16**
Ansiedade face à morte	.08	.15**

* $p < 0.05$; ** $p < 0.01$

Como se pode verificar através dos dados apresentados no quadro 4, a identificação correlaciona-se significativamente com a escala de atitudes face ao cristianismo ($r = .84$, $p < 0.01$). A introjecção tem correlações positivas significativas com a escala de atitudes face ao cristianismo ($r = .19$, $p < 0.01$), embora muito mais baixa do que a sub-escala da identificação. Correlaciona-se também positivamente com a solidão ($r = .16$, $p < 0.01$) e com a escala de ansiedade face à morte ($r = .15$, $p < 0.01$). A introjecção tem uma correlação negativa com a escala da satisfação com a vida ($r = -.14$, $p < 0.05$).

Discussão

Os resultados obtidos neste estudo com alunos universitários portugueses confirmaram a maioria das hipóteses colocadas sobre as relações da identificação e a introjecção com as variáveis consideradas (sexo e frequência da igreja) e as medidas psicológicas (satisfação com a vida, solidão e ansiedade face à morte).

Do ponto de vista psicométrico a Escala de Internalização Religiosa Cristã (CRIS) revelou ser um instrumento com índices de fidelidade e de validade satisfatórios numa amostra de estudantes portugueses do ensino superior. A validade factorial confirmou a bidimensionalidade do construto, coincidindo com a do estudo original havendo, no entanto, a alteração de um item (item 2) que revelou estar associado à identificação e não à introjecção. Em estudos ulteriores vai ser necessário observar a estabilidade factorial deste item. Verificou-se também que a frequência da igreja está associada positivamente à identificação e à introjecção, notando-se principalmente na identificação um

aumento muito significativo das médias à medida que aumentavam as idas à igreja (o que confirma a hipótese 2). No que se refere ao efeito do sexo, verificaram-se diferenças significativas em relação à identificação tendo as raparigas scores mais elevados do que os rapazes (o que confirma parcialmente a hipótese 1, visto não se confirmar com a introjecção).

Neste estudo, com estudantes portugueses do ensino superior pode concluir-se que a escala de internalização religiosa cristã está associada positivamente à escala de atitudes face ao cristianismo, confirmando a hipótese 3, verificando-se mais para a identificação do que para a introjecção. Quanto às relações da sub-escala da identificação com as medidas de bem-estar psicológico não são significativas, sendo positivas para a satisfação com a vida e ansiedade face à morte e negativas para a solidão, não se podendo confirmar a hipótese 4.

A sub-escala da introjecção relaciona-se positivamente com a solidão e com a ansiedade face à morte e negativamente com a satisfação com a vida o que confirma a quinta hipótese colocada neste estudo.

Este estudo limita-se a estudar alunos cristãos portugueses do ensino superior, não podendo generalizar-se, sendo possível estudarem-se outros grupos e relações com outras medidas, nomeadamente de orientação religiosa e de bem-estar.

Referências

- Ellison, C. G., Boardman, J. D., Williams, D. R., e Jackson, J. S. (2001). Religious involvement, stress, and mental health: findings from the 1995 Detroit area study. *Social Forces*, vol. 80, 215-249.
- Ferreira, A. V., e Neto, F. (in press). Psychometric properties of the attitude towards Christianity scale among Portuguese university students. *Psychological Reports*.
- Francis, L. J., e Stubbs, M. T. (1987). Measuring attitudes towards Christianity: from childhood into adulthood. *Personality and Individual Differences*, 8, 5, 741-743.
- Hill, P. C., e Hood, R. W. (1999). *Measures of Religiosity*. Birmingham, Alabama: Religious Education Press.
- Hood, Spilka, Hunsberger e Gorsuch (1996). *The Psychology of Religion – An Empirical Approach*. New York: The Guilford Press.
- Losier, G. F., e Koestner, R. (1999). Intrinsic versus identified regulation in distinct political campaigns: the consequences of following politics for pleasure versus personal meaningfulness. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 25, 287-298.
- Maltby, J. (1998). Religious orientation and rigidity. *The Journal of Psychology*, 132, 674-676.
- Maltby, J. (1999). Personality dimensions of religious orientation; *The Journal of Psychology*, 133, 631-640.
- Neto, F., e Barros, J. (1992), Solidão nos professores. *Revista Portuguesa de Pedagogia*, XXVI, 1, 1-17.
- Neto, F. (1992), *Solidão, Embaraço e Amor*. Porto: Centro de Psicologia Social.
- Neto, F. (1997). *Estudos de Psicologia Intercultural – Nós e os Outros*. Porto: Fundação Calouste Gulbenkian e Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, Coleção Textos Universitários de Ciências Sociais e Humanas.
- Neto, F. (1993). The Satisfaction with Life Scale: psychometrics properties in a adolescent sample. *Journal of Youth and Adolescence*, 22, 2, 125-134.
- Ryan, R. M., Rigby, S., e King, K. (1993) Two types of religious internalization and their relations to religious orientations and mental health. *Journal of Personality and Social Psychology*, 65, 3, 586-596.
- Ryan, R. M., e Connell, P. (1989). Perceived locus of causality and internalization: Examining reasons for action in two domains. *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 57, nº5, 749-761.
- Simões, A. e Neto, F. (1994). Ansiedade face à morte. *Revista Portuguesa de Pedagogia*, XXVIII, 1, 79-96.

TWO TYPES OF RELIGIOUS INTERNALIZATION: INTROJECTION AND IDENTIFICATION

Ana Veríssimo Ferreira

Félix Neto

*Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação, Universidade do Porto
Centro de Psicologia da Cognição, da Afectividade e do Contexto Cultural*

Abstract: This paper presents a study of Christian Religious Internalization Scale and the results of application with 323 Portuguese university students. The psychometrics characteristics of the scale were analyzed and confirmed the bidimensionality of the construct (introjection and identification). Gender differences in subscale scores were examined and significant differences were found in identification. Higher identification scores were associated with greater church attendance. The results showed relationships between religious internalization and religiosity and well-being measures, particularly a positive and significant association with the attitudes towards Christianity. The introjection was positively and significantly associated to the loneliness and to the death anxiety and negatively with the satisfaction with life.

KEY-WORDS: *Religion, internalization, introjection, identification.*

VIVÊNCIAS SOBRENATURAIS E PSICOTERAPIA

José P. Martins*

Hospital Magalhães Lemos, Porto, Instituto Superior da Maia, Cidade da Maia

Resumo

A recuperação da saúde mental passa muitas vezes pela psicoterapia. Na continuação de estudos efectuados por Bergin (1980, 1983), Shafranske e Gorsuch (1984), Worthington (1988, 1989) o autor interroga-se sobre o papel das vivências religiosas na ajuda psicológica. Utilizando um Questionário para a Avaliação do Sobrenatural (QAS), aplicou-o a uma amostra de psicoterapeutas e clientes, no sentido de verificar como uns e outros lidam com o sobrenatural na psicoterapia. Mais concretamente, para saber o que pensam da verbalização do sobrenatural no contexto terapêutico. Os resultados indicam que quer psicoterapeutas quer clientes acham que o sobrenatural, em especial o religioso, deve ser verbalizado na psicoterapia, embora uns e outros estejam convencidos que raramente o é. Dado o peso que os valores sobrenaturais podem ter nas decisões dos clientes, o autor chama à atenção dos psicoterapeutas para a necessidade de criarem condições que facilitem o aflorar do sobrenatural no diálogo terapêutico.

PALAVRAS-CHAVE: *Sobrenatural, religião, espiritualidade, psicoterapia.*

Durante muito tempo desempenhamos funções de Conselheiro Espiritual. O nosso quadro de referências era essencialmente religioso (Bíblia, em especial os Evangelhos) e não qualquer modelo teórico retirado das Ciências Humanas. Constatamos que para além da orientação religiosa ou espiritual nos eram solicitadas muitas vezes ajudas de carácter psicológico que exigiam conhecimentos de psicologia do desenvolvimento, teorias da personalidade, psicopatologia, etc.

Encontramos gente de fortes convicções religiosas que procurava sinceramente coerência entre a fé e a vida. Encontramos também pessoas que viviam uma religiosidade meramente aparente, escondendo muitas vezes segundas intenções, quase sempre ligadas a interesses pessoais. Contactamos ainda com pessoas, e talvez fosse este o maior número, que viviam uma fé tradicional, apostadas mais no cumprimento de ritos que numa vivência de fé. Verificamos, no entanto, que para a grande maioria das pessoas, de uma forma ou de outra, a religião (crenças-fé), tinha grande influência nas suas decisões e consequentemente na suas vidas.

A par da crença no sobrenatural religioso tomamos consciência que um grande número de pessoas acreditava e recorria ao sobrenatural mágico. E embora isso fosse mais comum em extractos menos cultos da população, o facto é que em situações de maior stress (caso de doenças crónicas), mesmo pessoas cultas recorriam a práticas mágicas para se libertarem das enfermidades.

A partir de determinado momento deixamos de ser conselheiro espiritual e passamos a ser psicoterapeuta. Os referenciais deixaram de ser religiosos para se tornarem psicológicos. E os utentes deixaram de ser os “fiéis” para se tornarem os “clientes”.

Acontece, porém, que em muitos casos se tratava das mesmas pessoas, ou pelo menos de pessoas que saíam dos mesmos grupos sociais.

Tendo nós a consciência da grande importância das crenças na sua vida, deparamo-nos na psicoterapia, com um mutismo quase completo relativamente às suas vivências religiosas e por maioria de razão mágicas. Era como se as vivências sobrenaturais nada tivessem a ver com a psicoterapia. De tempos a tempos lá vinha uma referência religiosa meio envergonhada, quase sempre seguida de pedido de desculpa já que não tinha sentido falar “daquilo” na psicoterapia.

Várias questões se nos puseram então: Que impedia os clientes de abordar o sobrenatural na psicoterapia? Seria uma defesa contra reacções menos acolhedoras dos psicoterapeutas? Continuando assim, não passaria o psicoterapeuta ao lado de dados importantes para a compreensão da vida dos clientes?

Com o aparecimento e desenvolvimento das ciências, em especial da Psicologia, o comportamento humano passou a ser estudado de forma sistemática e os mecanismos que lhe estão subjacentes tornaram-se mais claros. A partir daí, e sobretudo para os comportamentos patológicos, a psicologia começou a apresentar soluções, que dado a sua ligação com a ciência se reclamavam mais seguras e convincentes. Surgiram pouco a pouco formas de ajuda psicológica apoiadas em teorias e técnicas próprias, prometendo uma transformação rápida dos comportamentos desajustados. Os Psicoterapeutas passaram a ser os profissionais da ajuda psicológica, escudados nas teorias psicológicas ditas científicas e nas técnicas que delas derivavam.

A intenção, aliás louvável, de dotar a psicologia de um estatuto verdadeiramente científico, impediu que durante muitos anos a psicologia científica nascente valorizasse o subjectivo, isto é, os valores, os sentimentos e as aspirações dos indivíduos (Behaviorismo). Partindo de uma perspectiva cien-

tífica, relativamente aos valores religiosos o posicionamento dos psicoterapeutas foi ainda mais crítico, uma vez que as vivências do sobrenatural foram frequentemente identificadas com patologia (Freud, 1913/1951, 1927/1973, 1929/1973b; Ellis, 1980, 1986, etc.). O aparecimento de novas correntes psicológicas como a Humanista, a Cognitivista e a Sistémica, uma certa evolução da psicanálise (correntes da relação de objecto) permitiram uma análise diferente dos valores, inclusive dos sobrenaturais. Surgiram novas linguagens, novos conceitos, novas técnicas, novas metodologias e consequentemente a possibilidade de investigar a experiência do sobrenatural em pé de igualdade com outras experiências humanas. A investigação “psicoterapia / valores” e depois “psicoterapia / valores religiosos” tomou forma a partir da década de 70 (Beutler e col. 1978; Beutler, 1979) e tornou-se muito intensa na década de 80 (Bergin, 1980; Ellis, 1980; Walls, 1980; Worthington, 1988).

Ao nível da temática Religiosidade / Psicoterapia, as investigações procuraram analisar a relação das vivências religiosas ou espirituais com a psicoterapia, salientando o contributo positivo ou negativo que o sobrenatural pode fornecer à saúde mental e à psicoterapia. Por isso apareceram investigações interessadas na identificação e no aprofundamento dos vários estilos de religiosidade dos clientes como as de Allport e Ross (1967), Batson & Ventis (1982) e Ryan e Col (1993). Como resultado destes trabalhos empíricos a experiência religiosa deixou de ser considerada automaticamente fonte de patologia, e em certas circunstâncias passou a reconhecer-se-lhe dinamismo para o reequilíbrio da personalidade. Os juízos de valor sobre a religiosidade passaram a ter em conta dados empíricos e não apenas reflexões teóricas. Muitos psicoterapeutas começaram a tomar consciência da importância das crenças religiosas dos clientes e a respeitá-las como valores. Foi-se consolidando a ideia de que quem quer que necessite de ajuda psicológica tem o direito de encontrar um terapeuta que saiba lidar com os seus valores, mesmo religiosos, respeitando-os, compreendendo-os e aproveitando-os no sentido da mudança.

As Instituições de Saúde Mental, no seu esforço de adaptação dos cuidados de saúde aos grupos minoritários da população, reconheceram a dimensão transcultural da psicoterapia (Sue e Zane, 1987; Gonzalez e Col. 1994).

Em Portugal, tanto quanto é do nosso conhecimento, não há reflexão orientada neste sentido. No entanto, afigura-se-me de grande importância e actualidade, já que a crença nos valores sobrenaturais ocupa um lugar de relevo na vivência dos Portugueses, e as populações começam a descobrir e a interessar-se pela ajuda psicoterapêutica.

Tudo leva portanto a concluir que as crenças no sobrenatural são de grande importância para a compreensão dos comportamentos de muitas pessoas e consequentemente que a sua verbalização no espaço terapêutico é indispensável. Dedicamos uma pequena parte da nossa investigação a colher a opinião de clientes e psicoterapeutas portugueses quanto à verbalização do sobrenatural na psicoterapia. Nas linhas que se seguem daremos conta da forma como efectuamos a investigação, das conclusões a que chegamos e da necessidade urgente de os terapeutas criarem condições que motivem à verbalização do sobrenatural.

Método

Participantes e Procedimentos

Os psicoterapeutas têm origem em três grupos profissionais: psiquiatras, psicólogos e assistentes sociais (estes últimos quando inscritos nas associações científicas ou profissionais de psicologia ou psicoterapia). O termo psicoterapia é tomado no sentido de ajuda psicológica que pode realizar-se tanto a partir de modelos bem definidos na teoria e nas técnicas, como no de entrevistas de ajuda, de carácter mais geral, embora com continuidade e com objectivos definidos de transformação do cliente.

Relativamente aos psicoterapeutas, solicitamos endereços, utilizando os seguintes canais: Associações de psicoterapeutas (Sociedade Portuguesa de Terapia do Comportamento, Associação Portuguesa de Terapias Comportamental e Cognitiva, Sociedade de Psicoterapia Centrada no Cliente e Abordagem Centrada na Pessoa, Sociedade Portuguesa de Antropoanálise, Sociedade Portuguesa de Psicanálise), Hospitais Psiquiátricos, Departamentos de Psiquiatria dos Hospitais Gerais, Centros de Saúde, Centros de Apoio a Toxicodependentes, Universidades, Centros de Consulta Psicológica, Associações de Classe (Associação dos Psicólogos Portugueses e a Sociedade Portuguesa de Psicologia Clínica), Consultórios e Clínicas.

A solicitação dos endereços foi acompanhada de uma carta de apresentação da investigação em curso, onde era formulado o pedido de colaboração e garantida a seriedade do trabalho. Recolhidos os contactos, foram distribuídos 550 questionários, acompanhados de uma carta de apresentação e de garantia de seriedade. O envio procurou cobrir todo o País. Dos 550 questionários obtivemos 213 devoluções devidamente preenchidas, 6 com questionários incompletos e 9 devoluções sem resposta. Depreende-se que responde-

ram aproximadamente 42% das pessoas inquiridas, o que pode ser considerado satisfatório neste tipo de procedimento.

A amostra "psicoterapeutas" consta, pois, de 213 elementos distribuídos pelas seguintes categorias profissionais: Psiquiatras, Psicólogos e Assistentes Sociais. A classe mais representada é a dos Psicólogos (61%) seguida dos Psiquiatras (33%). Apenas 6% da amostra de terapeutas é formada por Assistentes Sociais. Estas percentagens diferenciadas poder-se-ão explicar face à maior ligação do autor desta investigação ao grupo de psicólogos e também ao reduzido número de técnicos do Serviço Social com formação nesta área.

Por cliente entende-se todo o utente com dificuldades de ordem psicológica, procurando apoio psicoterapêutico.

No tocante aos clientes, seguimos o seguinte processo: Não fizemos apelo directo a clientes (não descobrimos estruturas que nos permitissem fazê-lo) mas indirecto, isto é, através dos seus próprios terapeutas. Assim, foram enviados aos 213 psicoterapeutas da amostra, envelopes contendo a seguinte documentação: Uma carta solicitando a colaboração na aquisição de clientes para preencher um questionário; uma carta de apresentação da investigação dirigida aos potenciais clientes, fazendo apelo à sua colaboração; dois questionários (QAS1) e respectivos envelopes preparados e selados para o retorno.

Das 424 respostas possíveis, apenas nos chegaram 78 (18%). Dois psicoterapeutas devolveram a documentação, mostrando-se indisponíveis para este tipo de colaboração. Os restantes, ou não colaboraram ou não encontraram eco junto dos seus clientes

A amostra "clientes" ficou então constituída por 78 elementos provenientes de áreas geográficas diferentes. A sua maior expressão, no entanto, foi observada nos distritos do Porto (32.5%) e Lisboa (27.3%), assim como na região Norte (20.8%). As mais fortes ligações do autor aos psicólogos e psiquiatras do Porto e Norte explicam a maior percentagem (53%) da origem geográfica, encontrada na amostra "clientes".

Instrumentos

Embora tenhamos encontrado escalas, inventários e outros instrumentos orientados para a recolha de dados de carácter religioso, não descobrimos nenhum traduzido nem adaptado à população portuguesa. Decidimos, por isso, elaborar um questionário que denominamos "Questionário para a Avaliação do Sobrenatural". Conforme os destinatários, este questionário adoptou três formas, designadas pelas siglas QAS1 (Clientes), QAS2 (Psicoterapeutas) e QAS3 (População).

De acordo com os objectivos da investigação, estruturamos o questionário de forma a que na primeira parte indicasse a posição religiosa de cada uma das populações em estudo, na segunda nos fornecesse possíveis influências do sobrenatural na saúde mental e na terceira permitisse apurar possíveis correlações de religiosidade com fases importantes do processo psicoterapêutico. Operadas todas as transformações, as versões definitivas da escala para terapeutas (QAS2) e clientes (QAS1) passaram a constar de 15 questões e 73 itens, havendo apenas algumas diferenças na introdução e na redacção de alguns dos seus itens. A versão para a população em geral (QAS3) inclui as primeiras sete questões com seus 32 itens. O presente questionário, aquando da sua elaboração deu provas de ser um instrumento válido para distinguir com segurança populações religiosas de populações não religiosas. A capacidade para diferenciar religiosidade intrínseca de religiosidade extrínseca não é tão segura, mas os resultados nessa componente são já um indicador bastante preciso. Apoiamos esta informação na opinião de juizes (validade externa) e na consistência interna dos itens (em torno de .60). Posteriormente viemos a comprovar que, no contexto de uma população mais numerosa e sobretudo mais variada, a escala obtinha índices ainda mais satisfatórios.

Resultados

Para a análise estatística recorreremos ao programa informático *Statistical Package for the Social Sciences (SPSS)*. Este programa tem merecido as melhores referências, sugerindo-se a sua eficiência para a análise de dados relativos às ciências humanas. Para além da estatística descritiva, foram aplicados testes no sentido de estabelecer comparação entre médias, variâncias e frequências (t.test, Anova, X^2).

Psicoterapeutas e clientes (cf. quadro1) são unânimes em afirmar que os pacientes devem falar espontaneamente do sobrenatural na psicoterapia, quer se trate de conteúdos religiosos (psicoterapeutas: 92%; clientes: 90%), quer se trate de conteúdos mágicos (psicoterapeutas: 93%; clientes: 92%). As elevadas percentagens obtidas nesses itens, manifestam a importância atribuída pelos psicoterapeutas e clientes a essa atitude.

Mas quando se trata de avaliar a verbalização efectiva do sobrenatural, tanto psicoterapeutas como clientes baixam as suas estimativas não só relativamente aos conteúdos religiosos (psicoterapeutas: 76%; clientes 64%) como aos conteúdos relacionados com práticas mágicas (psicoterapeutas: 33%; clientes: 29%).

Na análise de variância destes resultados foram detectadas diferenças significativas entre psicoterapeutas e clientes, ao nível da importância atribuída à verbalização do religioso ($X^2= 5.16$; $gl=1$; $p=.023$). O mesmo não acontece relativamente à importância atribuída à verbalização do mágico ($X^2= 0.10$; $gl=1$; $p=.920$), à verbalização efectiva do religioso ($X^2=.088$; $gl=1$; $p=.767$), e à verbalização efectiva do mágico ($X^2= .800$; $gl=1$; $p=.371$).

Quadro 1 – Respostas a itens do tipo dicotómico relativos à posição de psicoterapeutas e clientes face à verbalização do sobrenatural na psicoterapia

Itens Verbalização	Psicoterapeutas				Clientes			
	Sim		Não		Sim		Não	
	n	%	N	%	N	%	N	%
q67: Devem verbalizar sobrenatural Religioso	193	92,3%	16	7,7%	69	89,6%	8	10,4%
q68: Devem Verbalizar sobrenatural mágico	192	92,8%	15	7,2%	70	92,1%	6	7,9%
q69: Verbalizam sobrenatural religioso	160	75,8%	51	24,2%	48	64,0%	27	36,0%
q70: Verbalizam sobrenatural mágico	69	33,2%	139	66,8%	21	28,8%	52	71,2%

No sentido de proporcionar uma análise mais pormenorizada da percepção dos psicoterapeutas e clientes face à importância da verbalização do sobrenatural bem como de sua efectiva realização, elaboramos dois quadros. O primeiro apresenta resultados obtidos pelos psicoterapeutas tendo em conta a sua origem profissional, as habilitações literárias e o modelo psicoterapêutico em que trabalham. O segundo refere-se a resultados obtidos pelos clientes tendo em consideração variáveis como zona geográfica, idade, habilitações literárias e sexo.

Debruçando-nos sobre o primeiro (cf. quadro 2), verificamos que entre os psicoterapeutas apenas se encontram diferenças significativas na forma como avaliam a necessidade de verbalizar o mágico ($X^2= 6.89$; $gl=2$; $p=.032$). E essa diferença estabelece-se entre assistentes sociais e psicólogos ($T=-3.30$; $p=.001$).

Quadro 2 – Resultados relativos à verbalização do sobrenatural na psicoterapia (Psicoterapeutas)

	Devem verbalizar religioso		Devem verbalizar mágico		Verbalizam religioso		Verbalizam mágico	
	% Sim	% Não	% Sim	% Não	% Sim	% Não	% Sim	% Não
Grupos								
Psicoterapeutas	92	8	93	7	76	24	32	67
Clientes	90	10	92	8	64	36	29	71
Origem Profissional								
Psiquiatras	87	13	87	13	69	31	35	65
Psicólogos	93	7	94	6	79	21	30	70
A. Sociais	83	17	75	25	75	25	33	57
Grau Académico								
Licenciatura	90	10	90	10	73	27	33	67
Mestre/Doutores	87	13	89	11	84	16	30	70
Modelo Psicoterapêutico								
Cog. Comport.	92	8	95	5	72	28	27	73
Dinâmico	95	5	95	5	86	14	54	46
Eclético	91	9	91	9	82	18	36	64
Psicanálise	96	4	92	8	81	19	35	65
Humanista	75	25	75	25	81	19	50	50
Psicodrama	100	0	100	0	67	33	33	67
T.F.Sistémica	83	17	80	20	76	33	24	76

Considerando o grau académico dos psicoterapeutas aparecem diferenças significativas ao nível da importância atribuída à verbalização do religioso ($X^2 = .24.66$; $gl=4$; $p=.000$), da importância atribuída à verbalização do mágico ($X^2 = .30.60$; $gl=4$; $p=.000$), da verbalização efectiva do religioso ($X^2 = .27.26$; $gl=4$; $p=.000$) e da verbalização do mágico ($X^2 = .15.06$; $gl=4$; $p=.005$).

Tendo em atenção o modelo em que os psicoterapeutas actuam, verificamos que todos eles valorizam em percentagens muito elevadas a necessidade de verbalização do religioso (situadas entre 75% para o modelo humanista e

100% para o psicodrama) e do mágico (situadas entre 75% para o modelo humanista e 100% para o psicodrama).

Relativamente à efectiva verbalização, as expectativas são reduzidas para o religioso (compreendidas entre 67% da terapia familiar e psicodrama e 86% do modelo dinâmico) e para o mágico (compreendidas entre 24% da terapia familiar e 54% do modelo dinâmico). A diferença de percepção no tocante à verbalização efectiva do sobrenatural sugere que os conteúdos mágicos raramente chegam ao espaço terapêutico. E não se encontram diferenças significativas no comportamento das várias escolas terapêuticas, tanto na importância atribuída à verbalização do religioso ($X^2= 4.31$; $gl=4$; $p=.361$) como do mágico ($X^2= 2.32$; $gl=4$; $p=.676$), como na percepção da efectiva verbalização dos conteúdos religiosos ($X^2=.3.66$; $gl=4$; $p=.453$) e os mágicos ($X^2=.6.06$; $gl=4$; $p=.194$).

Situando-nos agora na amostra clientes (conf. quadro 3) verificamos o seguinte: Todas as variáveis (zona geográfica, idade, habilitações literárias e sexo) atribuem grande importância à verbalização do religioso mas manifestam uma percepção moderada da efectiva verbalização do religioso e do mágico. E não aparecem diferenças significativas intra e inter variáveis.

Quadro 3 – Resultados relativos à verbalização do sobrenatural na psicoterapia (Clientes)

	Devem verbalizar religioso		Devem verbalizar mágico		Verbalizam religioso		Verbalizam mágico	
	% Sim	% Não	% Sim	% Não	% Sim	% Não	% Sim	% Não
Z. Geográfica								
Norte	81	19	87	13	75	25	25	75
Porto	92	8	88	12	60	40	20	80
Centro	87	13	100	0	63	37	38	63
Lisboa	14	14	86	14	57	43	38	62
Sul - Ilhas	100	0	100	0	57	43	14	86
Idade								
>19	100	0	100	0	67	33	33	67
20-29	90	10	90	10	53	47	17	83
30-39	81	19	81	19	69	31	31	69
40-49	100	0	100	0	67	33	50	50
50-59	83	17	100	0	67	33	17	83
>60	100	0	100	0	0	100	0	100
Hab. Literária								
Ens. Básico	67	33	67	33	83	17	17	83
Ens. Médio	90	10	90	10	52	48	17	83
E. Universitário	93	7	87	13	53	47	33	67
Licenciatura	89	11	96	4	74	26	37	63
Mestre/Doutor	100	0	100	0	0	100	0	100
Sexo								
Masculino	89	11	89	11	61	39	22	78
Feminino	88	12	91	9	62	38	31	69

Os resultados dos clientes confirmam nas suas grandes linhas os dos terapeutas de tal forma que podemos dizer que as duas amostras atribuem grande importância à verbalização dos conteúdos religiosos e mágicos, mas têm a percepção que tal não acontece sobretudo quando se trata de experiências do tipo mágico. A intervenção das variáveis não produz diferenças significativas ao nível dos clientes, mas tem tendência a produzi-las ao nível dos terapeutas.

Discussão

A hipótese por nós levantada no início deste artigo de que o relato do sobrenatural na psicoterapia era muito diminuto, quando não inexistente, recebe confirmação na percepção dos clientes e psicoterapeutas desta investigação. Na verdade só 33% dos psicoterapeutas e 29% dos clientes acham que as vivências do sobrenatural mágico são verbalizadas na psicoterapia. Por outro lado, cerca de 93% tanto de psicoterapeutas como clientes atribuem grande importância à sua verbalização. Esta situação deixa em aberto o porquê desta atitude. Talvez se deva ao facto de os psicoterapeutas aparecerem identificados com a ciência e a interpretação do adoecer e da cura ser feita em termos científicos. Assim sendo os clientes poderiam esperar uma atitude de desvalorização ou até de crítica ao introduzir referências religiosas ou mágicas no diálogo terapêutico. Seja como for, constata-se uma espécie de mentalidade que leva a separar rigidamente os campos da ciência, da religião e do mágico na explicação dos comportamentos, quando na realidade eles funcionam simultaneamente. Uma vez que as variáveis do sobrenatural podem ser muito esclarecedoras do adoecer e facilitadoras da cura, compete aos psicoterapeutas criar condições para que as experiências religiosas e mágicas floresçam no diálogo terapêutico e sejam devidamente tratadas por eles. Para tal, antes de mais devem respeitá-las e atribuir-lhes atenção e valor como a qualquer outra experiência humana. Depois, devem ser capazes de as avaliar (positiva ou negativamente) ajudando o cliente a criar mecanismos de purificação, quando os efeitos previstos forem negativos, e de potencialização quando positivos.

Como consideração final e síntese das ideias apresentadas neste artigo, podemos afirmar que lidar correctamente com o religioso e o mágico na psicoterapia supõe, por parte dos clientes, que reconheçam nas suas experiências religiosas e mágicas algo de muito importante e as levem ao espaço terapêutico. Por parte dos psicoterapeutas que se inteirem dos valores religiosos e mágicos dos clientes e façam deles um dinamismo terapêutico quando eles se revelarem saudáveis. A interacção sobrenatural / saúde mental parece colocar-se cada vez mais em termos de complementaridade (Bilich e Carlson, 1999) e não de conflito.

Referências

- Allport, G. W. & Ross, J.M. (1967). Personal religious orientation and prejudice, *Journal of Personality and Social Psychology*, 5, 432-443.
- Batson, C. D., & Ventis, W.L. (1982). *The religious experience*. New York: Oxford University Press.
- Bergin, A. E.(1980). Psychotherapy and religious values. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 48, 95-105.
- Bergin A E. (1983). Religiosity and Mental Health: A Critical Reevaluation and Meta-Analysis. *Professional Psychology: Research and Practice*, 14 (2): 170-184.
- Beutler L. E., Pollack S. & Jobe, A.M.(1978). Acceptance, values and therapeutic change. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 46, 198-199.
- Beutler, L.E. (1979). Values, Beliefs, Religion and the Persuasive Influence of Psychotherapy. *Psychotherapy, Theory, Research and Practice*, 16, 432-440.
- Bilich, M & Carlson, S. (1999). Therapist and Clergy Working Together: Linking the psychological with the spiritual in the treatment of MPD. *Journal of Christian- Healing*. 16 (1), 3-11.
- Ellis, A. (1980). Psychotherapy and atheistic values: A response to A.E. Bergin's "Psychotherapy and religious values. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 48, 635-639.
- Ellis, A. (1986). Do Some Religious Beliefs Help Create Emotional Disturbance? *Psychotherapy in Private Practice*, 4 (4), 101-106
- Freud, S. (1912/1951). Totem et Tabou. Paris: Petite Bibliothèque Payot.
- Freud, S. (1927/1973). *L'Avenir d'une Illusion*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Freud, S. (1929/1973). *Malaise dans la Civilisation*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Freud, S. (1939/1967). *Moïse et le monothéisme*. Paris: Col. Idées.
- Gonzalez R.C., Biever, J.L. & Gardner, G.T. (1994). The Multicultural Perspective in Therapy: A Social Constructionist Approach. *Psychotherapy*, 31, (3), 515-524.
- Ryan R.M., Rigby S., King K. (1993). Two types of Religious Internalization and their Relations to Religious Orientation and Mental Health. *Journal of Personality and Social Psychology*, 65. (3), 586-596.
- Shafranske, E.P. & Gorsuch, R.L.(1984). Factors associated with the perception of spirituality in psychotherapy. *The Journal of Transpersonal Psychotherapy*, 16 (2), 231-241.
- Shafranske, E.P., & Malony, H.N. (1990a). Clinical Psychologists religious and spiritual orientations and their practices of psychotherapy. *Psychotherapy*, 27, 172-178.
- Shafranske, E.P., & Malony, H.N. (1990b). California Psychologists' religiosity and psychotherapy. *Journal of Religion and Health*, 29, 219-231.
- Sue S. & Zane, N. (1987). The Role of Culture and Cultural Techniques in Psychotherapy. *American Psychologist*, 42, (1), 37-45

- Walls, G.B., (1980), Values and psychotherapy: A comment on "Psychotherapy and religious values". *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 48, 640-651
- Worthington, E.L., Jr (1988). Understanding the values of religious clients: A model and its application to counseling. *Journal of Counseling Psychology*, 35, 166--174.
- Worthington, Jr. E.L. (1989). Religious Faith Across the life in Spain: Implications for Counseling and Research. *The Counseling Psychologist*, 17 (º4), 555-612.

MENTAL HEALTH AND PSYCHOTHERAPY

José P. Martins*

Hospital Magalhães Lemos, Porto, Instituto Superior da Maia, Cidade da Maia

Abstract: The recovery of mental health is often attained through psychotherapy. Continuing the studies by Bergin (1980, 1983), Shafranske & Gorsuch (1984), Worthington (1988, 1989), the author questions himself about the role of religious experiences in psychological help. Using a Supernatural Assessment Questionnaire (SAQ), he applied it to a group of psychotherapists and clients, in order to verify how they deal with the supernatural in psychotherapy. More specifically, to learn what they think about the verbalization of the supernatural in the therapeutic context. Results indicate that both psychotherapists and clients think that the supernatural, especially the religious kind, should be verbalized in psychotherapy, even though they are convinced that it rarely is. Given the importance of the supernatural related values in the clients' decisions, the author reminds psychotherapists for the need to create the conditions that make it easier for supernatural to emerge in the therapeutic dialogue.

KEY-WORDS: *Supernatural, Religion, Spirituality, Psychotherapy.*

SATISFAÇÃO COM A VIDA: DIFERENÇAS CONFORME A RELIGIÃO E A CULTURA

Félix Neto, José Barros

Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação, Universidade do Porto
Centro de Psicologia da Cognição, da Afetividade e do Contexto Cultural

Resumo

Neste artigo apresentam-se dois estudos em que se examinaram aspectos da satisfação com a vida. No primeiro estudo procurou-se verificar se o factor religioso (confrontando seminaristas teólogos que professam expressamente a religião, com estudantes universitários leigos) influencia a satisfação com a vida e preditores psicológicos da satisfação. Verificou-se que scores de satisfação não se diferenciavam nos seminaristas e nos estudantes leigos. No segundo estudo, para além da dimensão religiosa, estudou-se também a importância do factor cultural na satisfação com a vida. As freiras mostraram-se mais satisfeitas que os estudantes leigos e as pessoas portuguesas mais satisfeitas que as angolanas. Nas amostras em causa, a solidão, o neuroticismo e o optimismo explicaram uma parte importante da variância.

PALAVRAS-CHAVE: *Satisfação com a vida, psicologia intercultural, religião.*

Apesar da maior parte do trabalho sobre emoções em psicologia ter sido efectuado a propósito da ansiedade, depressão e outros estados negativos, o bem-estar subjectivo tem sido alvo de considerável atenção por parte dos investigadores nas três últimas décadas (cf. Argyle, 1987; Diener, 1984; Eysenck, 1990; Myers e Diener, 1995). Foram propostas várias teorias sobre o que determina a satisfação com a vida ou a felicidade das pessoas. Neste amplo domínio de investigação, foram identificadas três componentes do bem-estar subjectivo, relativamente independentes: afecto positivo, afecto negativo e satisfação com a vida (Andrews e Withey, 1976). Os dois primeiros componentes referem-se a aspectos emocionais dos construtos; o terceiro refere-se mais a aspectos cognitivos, de julgamento.

A satisfação com a vida foi definida como "uma avaliação global da qualidade de vida de uma pessoa segundo os seus critérios escolhidos" (Shin e Jonhson, 1978, p. 478). Se bem que a saúde, o bem-estar material, etc., sejam desejáveis, as pessoas podem dar-lhe valores diferentes. Daí que a área

do bem-estar subjectivo se focalize nos próprios julgamentos da pessoa e não em critérios que o investigador considera importantes (Diener, 1984).

Se existem diferentes escalas para a avaliação dos componentes afectivos (cf. Argyle, 1987), poucas tentativas foram efectuadas para construir medidas psicometricamente fiéis e válidas de satisfação geral com a vida (cf. Diener, 1984).

Diener, Emmons, Larsen e Griffin (1985) desenvolveram a Escala de Satisfação com a Vida (SWLS) para responder à necessidade de uma escala multi-item para medir a satisfação com a vida enquanto processo cognitivo. Trata-se de uma escala breve, contendo só cinco itens e tendo subjacente a ideia de que para se avaliar a satisfação global com a vida é mais pertinente perguntar à pessoa a sua avaliação global da vida que efectuar a soma de satisfação em domínios específicos. As características psicométricas da escala com populações americanas mostraram-se favoráveis. Daí que Diener *et al.* (1985) tivessem concluído que a escala poderia ser utilizada com diferentes grupos etários. Em Portugal já se utilizou a escala com adultos inseridos profissionalmente, na ocorrência com professores (Neto, Barros e Barros, 1990), com adolescentes (Neto, 1993, 1995, 1999), com jovens adultos (Neto, 1999) e com idosos (Simões e Neto, 1994). A versão portuguesa da escala revelou características psicométricas adequadas, sendo estas confirmadas numa validação posterior efectuada por Simões (1992).

Neste artigo serão apresentados dois estudos que foram levados a cabo com três objectivos. O primeiro objectivo consiste em explorar se há diferenças na intensidade da satisfação segundo o envolvimento religioso. Efectivamente em ambos os estudos, examinámos pessoas directamente comprometidas com a religião, seminaristas e freiras. Sob muitos pontos de vista, o clero e os membros de congregações religiosas são uma população ignorada (Birk, Rayburn, e Richmond, 2001). Não podemos avançar uma hipótese a este nível, dado que a investigação passada é escassa e contraditória. O compromisso e o envolvimento espiritual podem desempenhar um papel terapêutico no alívio de mal-estar mental, mas a religião também pode ser uma fonte de problemas (Hood *et al.* 1996). Por exemplo, a exigência de celibato e de castidade pode ser um fardo para padres e freiras, e podendo daí resultar expressões anormais de ansiedade e de outros aspectos psicológicos. Sinais de depressão também têm sido assinalados nesses grupos. Hood *et al.* (1996) concluíram que ser freira é stressante e que conflitos emocionais entre o clero estão a aumentar.

O segundo objectivo examina se há diferenças interculturais na satisfação com a vida. Mais especificamente compararemos amostras de um país africano, Angola, e de um país europeu, Portugal. Uma profunda diferença

entre estes dois países relaciona-se com o facto de, em Angola, uma guerra ter durado desde a independência em 1975 até muito recentemente, para além da guerra colonial, que ocorreu desde 1961 até ao 25 de Abril de 1974. Tendo em conta o conflito armado que se abateu sobre esse território africano, significa que a maior parte dos angolanos nunca experienciaram a paz até bem recentemente. Para a maior parte das pessoas que viveram a guerra, tal envolve acontecimentos terríveis, deslocações em massa, perda de pessoas queridas, perda de propriedade, e a guerra inflige muitas vezes um dano menos visível mas duradouro em termos de custo psicológico. McCullough (1996) referiu os resultados terríveis da guerra civil em Angola: o assassinio de quase um milhão de civis, incluindo bebés e crianças, a deslocação de 1,5 milhão de crianças com menos de 15 anos. Estas crianças foram vítimas, testemunhas e algumas vezes autores de crimes de violência, quando não eram elas próprias soldados. A guerra acarreta obviamente entraves para o desenvolvimento económico e há dados que apontam para uma relação positiva entre a riqueza de uma nação e o bem-estar subjectivo. Neste contexto, recentemente examinámos se haveria diferenças interculturais num construto relacionado negativamente com a satisfação, a solidão (Neto e Barros, in press). Encontrámos nesse estudo que os participantes angolanos evidenciaram scores mais elevados de solidão que os participantes portugueses. Tendo em conta o contexto de guerra em Angola, bem como ter-se previamente encontrado maior solidão em sujeitos angolanos que portugueses, partimos da hipótese que os angolanos evidenciam menos satisfação com a vida que os portugueses.

O terceiro objectivo consiste em explorar em ambas as culturas a relação entre satisfação com a vida e outros construtos psicológicos: solidão, neuroticismo e optimismo. Têm sido sugeridas várias definições da *solidão* (Neto, 2000). Por exemplo, Peplau e Perlman (1982) definiram solidão como sendo a experiência desagradável que deriva de importantes deficiências nas redes de relações sociais de uma pessoa.

Várias definições da solidão partilham três pontos (Peplau e Perlman, 1982). Em primeiro lugar, virtualmente todas as definições implicam que a solidão resulta de deficiências nas relações sociais da pessoa só. Em segundo lugar, a solidão é vista como um fenómeno psicológico subjectivo e por isso não é sinónimo de isolamento. Toda a pessoa tem virtualmente pelo menos um contacto social mínimo. Por isso, a solidão é vista mais como representando insatisfação com o número ou a qualidade dos contactos que uma pessoa tem do que com a ausência total de contacto social. Mesmo os teóricos que advogam um "potencial criativo" para a solidão (e.g., Moustakas, 1961) fazem a

distinção entre tais estados e outras formas de solidão que são vistas como sendo debilitantes.

Uma ampla gama de factores pode contribuir para o aumento da vulnerabilidade das pessoas à solidão. Esses factores são susceptíveis de aumentar a probabilidade de uma pessoa se sentir só e de tornar mais difícil para a pessoa só restabelecer um relacionamento social satisfatório. A satisfação com a vida parece estar em grande medida relacionada com a qualidade do nosso relacionamento social. Diversa investigação sugere que a solidão está associada a diversos estados afectivos como sentir-se menos feliz (Fischer e Philips, 1982; Russell, Peplau e Ferguson, 1978) e insatisfeito (Neto, 1989). Paloutzian e Ellison (1982) encontraram uma relação substancial entre solidão e bem-estar existencial ($r = -.64$).

Quanto ao *neuroticismo*, trata-se dum traço de personalidade que abrange um vasto leque de sofrimento psíquico, com conotações cognitivo-afectivo-somáticas: inadaptação, ansiedade, timidez, irritabilidade, tensão, insegurança, manifestações fóbico-obsessivas, tendências depressivas, manifestações psicossomáticas (insónias, vertigens, distúrbios cardíacos e gastro-entestinais, reacções hísticas), etc. Segundo Costa e McCrae (1987, p. 301), o neuroticismo é “uma dimensão de diferenças individuais tendendo a experienciar emoções desagradáveis e aflitivas, possuindo ao mesmo tempo traços cognitivos e comportamentais”. É pois natural esperar-se que a pessoa neurótica se sinta menos satisfeita com a vida.

O *optimismo* é hoje uma variável muito versada pelos psicólogos, ao menos os que se manifestam mais sensíveis à chamada “psicologia positiva”. Mesmo os autores que estudaram o pessimismo ou o desânimo aprendido, sentiram necessidade de reflectir também sobre o “optimismo aprendido”, como é o caso de Seligman (1992). Trata-se duma dimensão importante do funcionamento positivo da pessoa, uma espécie de estilo cognitivo sobre o modo como o sujeito processa a informação quanto ao futuro. Deve entender-se como uma característica sócio-afectiva mais ou menos estável da pessoa. Segundo Scheier e Carver (1995), entende-se por optimismo pessoal uma expectativa generalizada de um resultado positivo mais directamente referente à pessoa, ao seu comportamento social ou saúde. É pois também de esperar que uma pessoa optimista tenda a ser mais satisfeita com a vida.

Em suma, dadas as considerações efectuadas e ter-se encontrado (Diener et al., 1985) que os indivíduos satisfeitos com a vida estão, em geral, bem adaptados e isentos de problemas psicopatológicos é de prever que se encontrem correlações positivas entre a satisfação e o optimismo e negativas com a solidão e o neuroticismo.

Estudo 1

O primeiro estudo teve como objectivos verificar se o factor religioso (confrontando seminaristas teólogos, que professam expressamente a religião, com estudantes universitários leigos, praticamente da mesma idade) influencia a satisfação com a vida e examinar as relações da satisfação com outros construtos psicológicos.

Método

Participantes: A amostra consta de 135 sujeitos, distribuídos por duas subamostras: a primeira consta de 77 estudantes de teologia de diversos Seminários Maiores de Portugal (média de idade: 23,2 anos, desvio padrão = 3,9); a segunda é composta por 58 rapazes estudantes da Faculdade de Ciências do Desporto e de Educação Física da Universidade do Porto (média de idade: 22 anos, D.P. = 3,7)

Medidas: A todos foi passada a escala de *satisfação com a vida*, de formato Likert, da autoria de Diener et al. (1985), adaptada por Neto, Barros e Barros (1990) para a população portuguesa, e que manifestou boas características psicométricas. Foram ainda passadas outras escalas: uma de *optimismo*, a responder em formato Likert com cinco modalidades (desde totalmente em desacordo a totalmente de acordo), escala que manifesta boas qualidades psicométricas (Barros, 1998); outra sobre *neuroticismo*, no mesmo formato, que apresenta também razoáveis características psicométricas (Barros, 1999); outra sobre a *solidão*, também em formato Likert, de Russell et al. (1980), adaptada para a população portuguesa por Neto (1989, 1992) e com um bom funcionamento psicométrico. Os participantes respondiam ainda a uma questionário visando recolher dados sociodemográficos.

Procedimento: Este trabalho de campo foi realizado no 1º trimestre de 2002 em Portugal. Os questionários distribuídos aos seminaristas eram preenchidos no tempo mais aprazado e entregues posteriormente, enquanto os questionários na amostra de alunos da Faculdade de Ciências do Desporto foram preenchidos nas aulas sob orientação de dois professores.

Resultados e discussão

O coeficiente de consistência interna da escala de satisfação com a vida foi de 0,71 na subamostra de seminaristas e de 0,70 na subamostra de estudantes leigos. Efectuou-se seguidamente uma análise de variância do 1º grupo (de seminaristas) com o 2º (de universitários), não se tendo encontrado qualquer diferença significativa $F(1, 133)=0,003$; n.s), reflectida num score médio

de 18,4 (D.P.=3,3) nos seminaristas e de 18,4 (D.P.=3,4) nos estudantes leigos, o que está a significar que a vivência expressa da religião não constitui factor determinante para a satisfação com a vida. Provavelmente os seminaristas, pelo facto de viverem uma situação de maior responsabilidade e indecisão quanto ao futuro, se escolher ou não o sacerdócio, pode funcionar como contrapeso. Note-se que na satisfação com a vida predomina o factor cognitivo, enquanto na felicidade e/ou bem-estar subjectivo também estão incluídas dimensões afectivas. Por isso, ao menos a nível cognitivo, nesta amostra o factor religioso não foi determinante para o bem-estar.

Procedeu-se depois ao exame das correlações entre a satisfação com a vida e outras variáveis de personalidade no 1º grupo (seminaristas). Foram encontradas correlações estatisticamente significativas, como era de esperar, com os três constructos psicológicos: optimismo ($r = 0,30$, $p < 0,01$), neuroticismo ($r = -0,47$, $p < 0,001$), e solidão ($r = -0,51$, $p < 0,001$).

Recorreu-se posteriormente ao procedimento de regressão múltipla ("step-wise") para determinar quais as variáveis psicológicas utilizadas neste estudo que melhor prediriam a satisfação. A primeira variável a entrar significativamente na recta de regressão foi a solidão, seguindo-se o neuroticismo. As duas variáveis explicam 0,30% da variância. O optimismo não entrou significativamente na equação (Quadro 1). Isto está a significar que ao menos nesta amostra de estudantes teólogos o maior 'inimigo' da satisfação é a solidão, seguida de perto do neuroticismo.

Quadro 1 – Análise de regressão múltipla para a variável satisfação com a vida na amostra de seminaristas

Passo	Variável	R múltipla	R ²	Beta	t
1	Solidão	.51	.26	-.51	-5.1***
2	Neuroticismo	.55	.30	-.27	-2.3*

* $p < .05$; ** $p < .01$; *** $p < .001$.

Nota: os valores beta e t são relativos ao passo em que a variável entrou na equação

De igual modo examinaram-se as correlações entre a satisfação com a vida e outras variáveis de personalidade no 2º grupo (estudantes leigos). Foram encontradas também correlações estatisticamente significativas com os três constructos psicológicos: optimismo ($r = 0,51$, $p < 0,001$), neuroticismo ($r = -0,41$, $p < 0,001$), e solidão ($r = -0,35$, $p < 0,001$).

Seguiu-se uma análise de regressão funcionando de novo a satisfação com a vida como variável dependente. Só entrou significativamente na recta

de regressão o optimismo (Quadro 2). Esta variável explica 0,26% da variância. Assim, ao contrário da amostra anterior de seminaristas, nos leigos universitários o que explica melhor a satisfação é o optimismo.

Quadro 2 – *Análise de regressão múltipla para a variável satisfação com a vida na amostra de estudantes leigos*

Passo	Variável	R múltipla	R ²	Beta	t
1	Optimismo	.51	.26	-.51	-4.4***

*** $p < .001$

Nota: os valores beta e t são relativos ao passo em que a variável entrou na equação.

Estudo 2

Este segundo estudo, para além da dimensão religiosa, estuda também a importância do factor cultural na satisfação com a vida.

Método

Participantes

No total, a amostra consta de 322 sujeitos, distribuídos por quatro subamostras: 1ª: 70 raparigas universitárias (na maior parte de Direito) do 1º ano da Universidade Católica de Luanda (média de idade: 21,6; D.P.= 2,1); 2ª: 105 freiras de Angola, a maior parte frequentando o ICRA (Instituto de Ciências Religiosas de Angola) de Luanda (média de idade: 28,6; D.P.= 4,5); 3ª: 73 raparigas do 1º ano de Direito da Universidade Católica do Porto (média de idade = 19 anos; D.P.= 1,5); 4ª: 74 freiras portuguesas de diversas partes do país (média de idade=31,5 anos; D.P.= 5,3).

Medidas

Foram utilizados os mesmos questionários dos estudos anteriores.

Procedimento

Os questionários passados aos estudantes universitários, foram respondidos, após uma conferência, na presença do psicólogo, em Luanda, e numa aula, na presença do professor, no Porto. Quanto às religiosas, a amostra angolana abrangeu todas as irmãs disponíveis que estudavam no ICRA e ainda outro grupo dum Instituto de Lubango. Às irmãs portuguesas disponíveis, de diversas Congregações, foi pedido para preencherem os questionários individualmente e depois entregarem.

Resultados e Discussão

Note-se antes de mais uma razoável consistência interna das amostras, sobretudo das portuguesas, considerando tratar-se duma escala muito breve (Quadro 3).

Quadro 3 – *Consistência, médias e desvios-padrão das estudantes universitárias angolanas e portuguesas, das freiras angolanas e portuguesas.*

Amostras	Alfa de Cronbach	Média	Desvio-padrão
Universitárias de Angola	.66	15,4	3,9
Freiras de Angola	.50	18,0	2,9
Universitárias de Portugal	.70	18,5	2,8
Freiras de Portugal	.73	19,0	2,9

Procedeu-se a uma análise de variância considerando a cultura (angolana vs. portuguesa) e a religião (freiras vs. estudantes leigas). Por cultura, foram encontradas diferenças significativas ($F(1, 318)=33.4$; $p<.001$) mostrando-se as portuguesas mais satisfeitas ($M=18,7$; $D.P=2,8$) que as angolanas ($M=16,9$; $D.P=3,6$). Quanto ao confronto entre freiras vs. estudantes leigas, foi encontrado também um efeito principal significativo ($F=19,3$; $p<.001$), mostrando-se as freiras mais satisfeitas ($M=18,4$; $D.P=2,9$) que as estudantes leigas ($M=16,9$; $D.P=3,7$). Assistiu-se ainda a uma interacção significativa entre os dois grupos ($F(1, 318)=8,7$; $p<.01$). Esta interacção parece denotar que o efeito da religião é mais notório em Angola que em Portugal. Como se pode ver no Quadro 3, em Portugal as freiras obtêm um valor médio de satisfação um pouco mais elevado ($M=19,0$) que as estudantes universitárias ($M=18,5$), ao passo que em Angola a diferença entre as médias é muito mais evidente entre as freiras ($M=18,0$) e as estudantes ($M=15,4$).

Procedeu-se depois ao exame das correlações entre a satisfação com a vida e outras variáveis de personalidade nas quatro subamostras. Nas universitárias angolanas foram encontradas correlações estatisticamente significativas, com dois dos três constructos psicológicos: neuroticismo ($r = -0,27$, $p < 0,05$), e solidão ($r = -0,35$, $p < 0,01$). A associação entre satisfação e optimismo não se revelou significativa nesta amostra ($r=0,15$, $p>0,05$).

Nas freiras angolanas foram encontradas correlações estatisticamente significativas, com dois dos três constructos psicológicos: optimismo ($r = 0,32$, $p < 0,001$) e neuroticismo ($r = -0,20$, $p < 0,05$). A associação entre satisfação e solidão não se revelou significativa nesta amostra ($r=-0,8$; $p>0,05$).

Nas universitárias portuguesas foram encontradas correlações estatisticamente significativas com os três constructos psicológicos: optimismo ($r = 0,54$, $p < 0,001$), neuroticismo ($r = -0,71$, $p < 0,001$), e solidão ($r = -0,63$, $p < 0,001$).

Também nas freiras portuguesas foram encontradas correlações estatisticamente significativas com os três constructos psicológicos: optimismo ($r = 0,546$, $p < 0,001$), neuroticismo ($r = -0,61$, $p < 0,001$), e solidão ($r = -0,64$, $p < 0,001$).

Tal como no estudo 1 recorreu-se ao procedimento de regressão múltipla ("stepwise") para determinar quais das variáveis psicológicas utilizadas prediriam melhor a satisfação (Quadro 4). Na amostra de estudantes universitárias angolanas a única variável a entrar significativamente na recta de regressão foi a solidão, explicando 13% da variância. Nas freiras angolanas também só uma variável emergiu como predictor significativo e independente da satisfação, o optimismo que explica 11% da variância. Para as estudantes universitárias portuguesas os três construtos entraram significativamente na recta de regressão: neuroticismo, solidão e optimismo. Estas variáveis explicam 60% da variância. Nas freiras portuguesas emergiram também três variáveis como predictores significativos e independentes da satisfação: solidão, optimismo e neuroticismo. Estas variáveis explicam 54% da variância.

Quadro 4 – Análise de regressão múltipla para a variável satisfação com a vida na amostra de estudantes universitárias portuguesas e angolanas e de freiras portuguesas e angolanas

Passo	Variável	R múltipla	R ²	Beta	t
Estudantes universitárias de Angola					
1	Solidão	.35	.13	-.35	-3.1**
Estudantes universitárias de Portugal					
1	Neuroticismo	.71	.50	-.71	-8.4***
2	Solidão	.75	.57	-.32	-3.3**
3	Optimismo	.77	.60	.20	2.2*
Freiras de Angola					
1	Optimismo	.32	.11	.32	3.5***
Freiras de Portugal					
1	Solidão	.64	.41	-.64	-7.1***
2	Optimismo	.71	.50	.34	3.7***
3	Neuroticismo	.73	.54	-.25	-2.3*

* $p < .05$; ** $p < .01$; *** $p < .001$.

Nota: os valores beta e t são relativos ao passo em que a variável entrou na equação.

Conclusão

Apesar dos resultados confirmarem, em geral, as hipóteses de partida, aparecem várias limitações no trabalho apresentado. Em primeiro lugar as amostras eram constituídas por estudantes universitários e por pessoas que professam expressamente a religião ou vivem a fé como vocação, e por isso não é representativa da população em geral.

Não se pretende também efectuar inferências causais dos dados. É-se de opinião que se construtos como a solidão, neuroticismo e optimismo influenciam a satisfação com a vida, também se influenciam uns aos outros e são influenciados pela satisfação com a vida. Entre os construtos psicológicos examinados pode haver um vasto grau de retroacções. Qualquer estudo só pode explorar aspectos limitados de todo este processo. Se bem que a importância dos diferentes preditores considerados – solidão, neuroticismo e optimismo – varie segundo as diversas subamostras, ressalta, no entanto, em geral o maior peso da solidão.

De qualquer modo, muito embora os construtos psicológicos referidos sejam bons preditores da satisfação com a vida, é evidente que há algo mais envolvido na equação de satisfação com a vida que os construtos psicológicos considerados.

Enfim, se bem que este trabalho tenha respondido a questões levantadas a propósito da satisfação com a vida e da sua relação com alguns dos construtos psicológicos, e controlando o factor religioso e cultural, são necessários estudos posteriores para confirmar ou infirmar as hipóteses colocadas. Este trabalho focalizou-se somente na avaliação global da satisfação com a vida. Seria, por exemplo, interessante investigar as associações dos acontecimentos da existência com o afecto positivo ou negativo.

Referências

- Andrews, F., e Withey, S. (1976). *Social indicators of well-being: America's perception of life quality*. New York: Plenum.
- Argyle, M. (1987). *The psychology of happiness*. London: Methuen.
- Barros, J. (1998). Optimismo: Teoria e avaliação (proposta de uma nova escala). *Psicologia, Educação, Cultura*, 2 (2), 295-308.
- Barros, J. (1999). Neuroticismo: Teoria e avaliação. *Psicologia, Educação e Cultura*, 3, 129-144.
- Birk, J., Rayburn, C., e Richmond, L. (2001). Religious occupations and stress questionnaire (ROS): instrument development. *Counseling and Values*, 45, 136-145.
- Costa, P., e McCrae, R. (1987). Neuroticism, somatic complaints, and disease: Is the bart worse than the bite? *Journal of Personality*, 55, 299-316.
- Diener, E. (1984). Subjective well-being. *Psychological Bulletin*, 95, 542-575.
- Diener, E., Emmons, R., Larsen, R., e Griffin, S. (1985). The satisfaction with life scale. *Journal of Personality Assessment*, 49, 1, 71-75.
- Eysenck, M. W. (1990). *Happiness: Facts and myths*. Hove, East Sussex: LEA.
- Fischer, C., e Philips, S. (1982). Who is alone? Social characteristics of people with small networks. In L. Peplau e D. Perlman (Eds.), *Loneliness: a sourcebook of current theory, research and therapy* (pp. 21-39). New York: John Wiley & Sons.
- Hood, R., Spilka, B., Hunsberger, B., e Gorsuch, R. (1996). *The psychology of religion*. New York: The Guilford Press.
- McCullough, M. C. (1996). Mobile war trauma training program helps Angola children. *Psychology International*, 7, (4), 8.
- Moustakas, C. (1961). *Loneliness*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Myers, D. G., e Diener, E. (1995). Who is happy. *Psychological Science*, 6, 10-19.
- Neto, F. (1989). A escala de solidão da UCLA: adaptação portuguesa. *Psicologia Clínica*, 2, 65-79.
- Neto, F. (1992). *Solidão, embaraço e amor*. Porto: Centro de Psicologia Social (Faculdade de Psicologia e C. E.).
- Neto, F. (1993). Satisfaction with life scale: Psychometric properties in an adolescent sample. *Journal of Youth and Adolescence*, 22, 125-134.
- Neto, F. (1995). Predictors of satisfaction with life among second generation migrants. *Social Indicators Research*, 35, 93-116.
- Neto, F. (1997). *Estudos de Psicologia Intercultural: Nós e outros*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Junta Nacional de Investigação Científica.

- Neto, F. (1999). Loneliness among second generation migrants. In J.-C. Lasry, J. Adair, & K. Dion, *Latest contributions to cross-cultural psychology* (pp. 104-117). Lisse: Swets & Zeitlinger.
- Neto, F. (1999). Satisfação com a vida e características da personalidade. *Psychologica*, 22, 55-70.
- Neto, F. (2000). *Psicologia social*, Vol. II. Lisboa: Universidade Aberta.
- Neto, F. (2002). *Psicologia Intercultural*. Lisboa: Universidade Aberta.
- Neto, F., Barros, J., e Barros, A. (1990). Satisfação com a vida. In L. Almeida, R. Santiago, P. Silva, O. Caetano, J. Marques (Eds.), *A acção educativa: Análise psico-social*. Leiria: ESEL/APPORT.
- Neto, F., e Barros, J. (in press). Predictors of loneliness among students and nuns of Angola and Portugal. *The Journal of Psychology*.
- Paloutzian, R., e Ellison, C. (1982). Loneliness, spiritual well-being and the quality of life. In L. Peplau, e D. Perlman, *A sourcebook of current theory research and therapy*. New York: John Wiley & Sons.
- Peplau, L., e Perlman, D. (Eds.) (1982). *Loneliness: a sourcebook of current theory, research and therapy*. New York: John Wiley & Sons.
- Russell, D., Peplau, L., e Cutrona, C. (1980). The revised UCLA Loneliness Scale: Concurrent and discriminant validity evidence. *Journal of Personality and Social Psychology*, 39, 472-480.
- Russell, D., Peplau, L., e Ferguson, M. (1978). Developing a measure of loneliness. *Journal of Personality Assessment*, 42, 290-294.
- Scheier, M., e Carver, L. (1985). Optimism, coping, and health: Assessment and implications of generalized outcome expectancies. *Health Psychology*, 4, 219-247.
- Seligman, M. (1992). *Learned optimism*. New York: Pocket Books.
- Shin, D., e Johnson, D. (1978). Avowed happiness as an overall assessment of the quality of life. *Social Indicators Research*, 5, 474-492.
- Simões, A., e Neto, F. (1994). A ansiedade face à morte. *Revista Portuguesa de Pedagogia*, XXXVIII, 1, 79-96.

SATISFACTION WITH THE LIFE: DIFFERENCES ACCORDING TO RELIGION AND CULTURE

Félix Neto, José Barros

*Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação, Universidade do Porto
Centro de Psicologia da Cognição, da Afectividade e do Contexto Cultural*

Abstract: In this article are presented two studies. They have examined aspects of the satisfaction with life. In the first study it was looked to verify if the religious factor (collating theologian seminarists that professe the religion, with lay university students) influences satisfaction with life and psychological predictors of the satisfaction. Scores of the satisfaction were not differentiated seminaristas with lay students. In the second study, beyond the religious dimension, the importance of the cultural factor in the satisfaction with the life was also studied. The nuns have revealed more satisfaction than the lay students and the Portuguese people more satisfaction than the Angolans. In these samples loneliness, neuroticism and optimism explained an important part of the variance.

KEY-WORDS: *Satisfaction with the life, religion, cross-cultural psychology.*

O DIREITO E O SAGRADO REFLEXÕES PRELIMINARES SOBRE O SAGRADO NO DIREITO PÚBLICO

Paulo Ferreira da Cunha
*Faculdade de Direito, Universidade do Porto, Portugal**

Resumo

O Direito é coisa sagrada. Sempre o foi. Se se comprovar a hipótese da trifuncionalidade indo-europeia, o Direito será não mais que uma especialidade decorrente da grande árvore constituída pela primeira função do político, a função mágica ou da soberania. Mas mesmo sem que se admita a validade desta tese, a verdade é que o Direito sempre lidou com o Poder, e com um estranho e misterioso poder que se impõe por meio de ritos e liturgias, pela força da Palavra – formas simbólicas e míticas como as das religiões.

Durante a Idade Média, o rei é o mais importante actor mítico; nos Tempos Modernos, a lei assume o principal papel, e na época contemporânea apenas o juiz pode ainda permanecer como o protagonista em que residem as esperanças de ordem. Todavia, num primeiro momento, arcaico, os traços do sagrado eram mais patentes, e já os Romanos, por seu turno, foram claríssimos nesta matéria: para eles, os juristas são sacerdotes da deusa Justiça. Se ao menos nisso os pudéssemos imitar...

PALAVRAS-CHAVE: *Direito Público, Direito Constitucional e Poderes, Sagrado, Rei, Lei, Juiz.*

Irrecusabilidade e Inefabilidade do Sagrado

O sagrado constitui uma das dimensões mais intangíveis e contudo irrecusáveis do Homem. A noção de sagrado é, da sua própria natureza, avessa à captação pelas malhas do *logos*. Se a ideia de *numinoso*, ou de *ganz andere*, com as investigações clássicas de Rudolf Otto (1917/1949), podiam ter por momentos ajudado, já ultimamente, o repensar das perspectivas antropológicas de Marcel Mauss (1973/1988) e antropolinguísticas estruturalistas de Lévi-Strauss (1988), levado a cabo por Annette Weiner (1992) e Maurice Godelier (1996/2001), parecem conduzir-nos a um beco ainda mais sem saída no plano da tradução ou significação do sagrado. No limite, o sagrado parece

ser, antropológicamente, cientificamente, um sentido aberto, tão aberto que se arrisca – diríamos nós – ao não-sentido.

Já Lévi-Strauss considerara os conceitos-chave do sagrado *han* e especialmente *mana* (sobre este último, por todos, Eliade, 1949/1992, 46-52) como “significantes vazios em si mesmos de sentido”, “susceptíveis de receber qualquer sentido”, “significados flutuantes”, e até “símbolos em estado puro”. Além de que “(..) os símbolos são mais radicais que aquilo que simbolizam, o significante precede e determina o significado”.

Não é este obviamente o lugar para discutir o problema. Mas parece todavia razoável que a sacralidade mais profunda seja algo de pouco aprisionável pela racionalidade, sobretudo pela racionalidade científica. De “experiência terrífica e irracional” fala Eliade aludindo à teorização do referido Rudolf Otto (Eliade, *O Sagrado e o Profano*, 23).

E assim é natural que a linguagem não seja capaz de exprimir todo o *mysterium tremendum* dessa realidade tão radicalmente diferente e transcendente da da experiência comum e da experiência científica. Ao falar-se em *mysterium tremendum*, em *mysterium fascinans*, apenas se está a agir por metafórica analogia, e muito impropriamente:

“(...) nós sabemos que esta terminologia analógica é devida justamente à incapacidade humana de exprimir o *ganz andere*: a linguagem apenas pode sugerir tudo o que ultrapassa a experiência natural do homem mediante termos tirados dessa mesma experiência natural” (Eliade, *O Sagrado e o Profano*, 24).

O Sagrado, o Religioso, o Estado e o Direito

É por todas estas circunstâncias que ao falar-se de direito e sagrado a primeira coisa que certamente assomará à mente de muitos será a questão – e essa sim, tirada da experiência histórica e contemporânea – das relações entre Estados e Igrejas, ou entre Direito (normalmente desses estados) e confissões religiosas. Tal é o caminho mais óbvio, mais trilhado, e mais desinteressante, porém. O facto é que o Estado e o Direito do Estado sempre mais ou menos procuraram ou manipular ou abafar essa perigosa racionalidade-outra e poder-outro que, mesmo no mais laico dos Estados, acaba sempre por constituir a realidade das confissões organizadas. A história do direito da religião ou das religiões é sempre a história dos avanços e recuos de mais ou menos (im-)piedosos governantes por se autonomizarem do jugo do teocrático, por lhe imporem a sua vontade, e, no limite, por conseguirem eliminá-lo, ou ins-

trumentalizá-lo *pro domo*. É uma história sem dúvida com episódios interessantes e edificantes (depende do ponto de vista, mas sempre com moral). Todavia, pouco diz, na verdade, sobre o sagrado.

Porém, por detrás dessa tensão permanente entre Estado e Religião encontra-se uma questão que tem, realmente, e muito, a ver com o nosso tema. É que a razão de fundo do conflito entre Estado, Direito e Religião é que quer o Estado quer o Direito têm também uma sacralidade – do mesmo modo (embora não do mesmo tipo) que as confissões religiosas. Há uma sacralidade religiosa propriamente dita e uma sacralidade estadual e jurídica, que pode mesmo, em certas circunstâncias, transformar o Estado e o Direito (embora “direito” com muitas aspas...) em verdadeiras religiões laicas.

As próprias expressões usadas para designar o sagrado, no diálogo do pensamento de Mircea Eliade com Rudolf Otto, têm todo o sabor ao *imperium* e à *potestas* do Estado e do Direito. Fala-se em “poder terrível”, “cólera divina”, ou até mesmo de *majestas*, repetidas vezes. Um parágrafo como o seguinte dá-nos bem a noção de que as conotações do sagrado e do político ou do poder (jurídico e estadual – mas sobretudo o poder absoluto, o poder em estado puro) são muito semelhantes:

“Encontra o sentimento de pavor diante do sagrado, diante deste *mysterium tremendum*, diante desta *majestas* que exala uma superioridade esmagadora de poder” (Eliade, *O Sagrado e o Profano*, 23-24)

Das duas uma: ou seriam o Estado e o Direito que copiaríamos a linguagem sacral, ou seria esta que copiaria aquelas. Realmente, como Estado e Direito são realidades em si mais recentes que a dimensão sacral, o problema está apenas entre Sagrado e Poder (uno, antes de qualquer corte epistemológico interno às funções do político). E, na verdade, de mais a mais entre nós, indo-europeus, tudo parece indicar que a primeira função, da soberania, da magia, do poder, abarcava em união o sacro e o político (Dumézil, 1992).

Delimitação temática

Continuamos a pensar que não valerá muito a pena procurar definir aqui conceitos como sagrado, religião, etc. Todos estamos a seguir – por intuição, contextualização e pré-compreensão, no limite por *sindérese* – o que queremos dizer quando afirmamos que no Direito e no Estado há sagrado, e que podem transformar-se em religiões.

Embora profundamente relacionado com o nosso tema, não trataremos

expressis verbis nesta ocasião da sacralidade nem do religioso no Estado na perspectiva de qualquer Teoria do Estado ou disciplina afim. Limitar-nos-emos a algumas notas sobre o sagrado no Direito em geral, e também, como é óbvio, especificamente no Direito Constitucional (que implica o Estado e seus poderes) que pedirão ulterior reponderação e desenvolvimento.

A questão do Mito e do Direito, conexa com a presente, foi já vastamente tratada em estudos anteriores (Cunha, 1996, 2002)

Formas de referência jurídica ao sagrado

Parece indiscutível que, se pusermos de parte uma metodologia formalista e deducionista das manifestações do sagrado no jurídico, teremos de percorrer um caminho aproximativo, sentindo o *feeling* do sagrado nas coisas do Direito.

Há no Direito pressupostos que remetem iniludivelmente para o sagrado. Uns remetem para a Divindade, outros para um Transcendente não deificado ou não deificado pessoalmente. De uns e outros importa curar.

Exemplificando apenas as duas categorias. Quando se fala de Direito divino, é óbvio que estamos no primeiro caso. Quando se fala de uma Natureza humana normativa, que se impõe aos homens individualmente, pelo menos como um dever ser (*sollen*), é para uma transcendência – curiosamente uma transcendência humana – que se apela.

Há também a considerar referências explícitas e implícitas. Por exemplo, quando se invoca o Direito divino, é óbvio que se está a fazer uma referência explícita à divindade. Apercebemo-nos contudo menos da remissão para a divindade ou para uma ordem sagrada impessoal (natureza das coisas, lei das compensações, *karma*, etc.) em certos casos, que o tempo vulgarizou ou deixou cair em desuso.

Este último caso verifica-se sobretudo no direito arcaico, que tão magníficos ecos encontra na obra de Moses I. Finley, especialmente em *O Mundo de Ulisses* (Finley, 1972). Outra fonte interessante é *A Verdade e as Formas Jurídicas*, de Michel Foucault (Foucault, 1974).

O Sagrado no Direito Arcaico

Os casos mais típicos de presença do sagrado por apelo implícito ou apenas mediato (ou em vias de mediatização) serão: o duelo, os ordálios e as torturas probatórias, a guerra, as perseguições por bruxaria, e o juramento.

Independentemente de qualquer juízo de valor sobre quaisquer dos casos referidos, não deixa de ser sintomático que no mundo exilado do sagrado em que vivemos apenas a guerra subsista como forma jurídica admissível, e mesmo assim, *de jure*, sob severas condições, designadamente das teorias da guerra justa, ou do processo internacional da coonestação das Nações Unidas e afins.

Em todas as figuras referidas a divindade actua implicitamente como garante, fiador, ou especialmente juiz. No duelo “que ganhe o melhor”, o que deve significar o que tem razão, o que é protegido por Deus. No ordálio, é de um verdadeiro “juízo de Deus” que se trata: e nele pressupõe-se que Deus poupará os seus à morte ou à grande provação. O mesmo se passa para as torturas probatórias: havendo até em Roma a convicção de que certas classes de indivíduos (escravos) só fariam sob tortura. Na guerra se passa o mesmo: os anjos dos países também parece entrarem em luta. Mas no final ganhará o mais amado, o com mais razão na contenda. E no juramento Deus está presente, vigilante, testemunhando o compromisso de quem assim se compromete, e decerto vindo a castigar o perjuro.

Estas e outras manifestações jurídicas arcaicas estão cheias de sugestões para uma mais aprofundada investigação que permita ver o cerne da juridicidade. Mesmo as questões ligadas ao dom/dádiva, colocam não só problemas fascinantes para a antropologia jurídica e para a antropologia geral, como permitirão decerto esclarecer o sentido do contrato e da propriedade, e do que está fora e para além dela. Matéria tanto mais urgente quanto alguns, tidos por modernos, tudo querem reduzir à contratualidade da oferta e da procura sem freios, enquanto outros ainda pensam em abolir a propriedade e manietar o contrato.

O Sagrado do Direito medieval ao Direito contemporâneo

Se o direito arcaico é depositário de importantíssima presença do sagrado, como presença latente de um Deus-juiz ou testemunha, no direito medieval, moderno e contemporâneo o sagrado encontra-se igualmente muito presente. Deixaremos o Direito clássico para o final.

Tomaremos de seguida os conhecidos três poderes, para brevemente referirmos algumas presenças da dimensão sacralizadora no Direito.

No executivo, tomemos a figura mais sacralizada de todas: o rei. A sua semelhança, desde muito cedo, como metáfora ou *Ersatz* da divindade é evidente. A sacralidade do rei é especialmente clara nos tempos medievais.

No legislativo, a divinização da lei e do corpo legislativo é também patente, sendo mais notória nos finais da idade moderna e nos alvares da contemporânea. Iluminismo e Revolução, e depois Liberalismo deificarariam a lei.

No judicial, a sacralidade é de sempre, embora o protagonismo seja apenas contemporâneo. No ritual das voltas do processo há muito de ritual, de liturgia.

A sacralização do governo e do rei

O poder, quando não ainda dividido por qualquer forma de separação ou divisão dos poderes, é sobretudo visto na perspectiva do mando, e, este, especialmente centrado na governação. Figura não só simbólica mas com poder efectivo, em crescendo nas lutas pela centralização e em competição com os poderes feudais, vai passar de *primus inter pares* a cabeça do reino. Embora não tenha havido em Portugal um conjunto de elementos sacrais como noutros países (há dúvidas sobre a coroação, os reis não são ungidos, têm de ser aclamados, etc.), não está ausente do nosso imaginário a figura do rei como a do grande pai, e de algum modo substituto terreno da figura de Deus.

A ligação do rei ao sagrado terá, entretanto, a sua apoteose noutros países europeus, designadamente a Inglaterra e a França, com os reis taumaturgos, tratados na obra homónima de Bloch (1983). A realeza, ungida como classe sacerdotal com sagrados óleos, teria poderes até curativos (sobretudo de certas doenças dermatológicas), pela imposição das mãos.

Mas mais ainda que estas capacidades milagrosas, parece sobretudo essencial a teoria dos dois corpos do rei (Kantorowicz, 1957), para a qual, *grossissimo modo*, para além do rei pessoa concreta que morre, há um outro corpo do rei, eterno, e que não morre. Donde se compreende muito melhor assim a proclamação: *The king is dead. God save the king*.

Com o rodar dos tempos, a realeza vai perdendo a sua directa presença na governação, primeiro pela complexidade da mesma, que convoca ministros cada vez mais especializados, e “primeiros ministros” que cada vez mais chamam a si o “fardo da governação”, e depois pela própria redefinição institucional de funções, com o constitucionalismo. A ideia de que o rei reina mas não governa aproxima-se então significativamente da de um rei como *deus ocioso*, que talvez tenha criado o mundo mas dele se aparta e talvez se esqueça.

É significativo que este exílio do rei parece coincidir com a relegação para segundo plano (ou aparente segundo plano) da função guerreira. O rei

aparecia como senhor dos senhores da guerra, tal como, paralelamente, a imagem de Deus era evocada com tintas terríficas, e bélicas, como “senhor dos exércitos”.

A sacralização da lei

A sacralização da lei, no plano da lei dada por Deus, é muito antiga na nossa civilização judaico-cristã. As tábuas da lei dadas a Moisés no monte Sinai operam sempre, ainda que subscscientemente, como arquétipo necessário. Os grandes legisladores são novos Moisés, e com ele apenas competem, no imaginário colectivo, os míticos dadores de leis da Grécia antiga (com a desvantagem de pouco se saber das suas leis), e os romanos que cunharam a Lei das Doze Tábuas.

Importa atentar um pouco no nascimento e evolução da lei moderna (Bastit, 1990), em comparação com as imagens da divindade, sobretudo no nosso quadrante civilizacional.

É interessante, e de algum modo intrigante que, cronologicamente, as fórmulas que invocam a divindade como Deus julgador precedam normalmente as que o apresentam como legislador, que são mais modernas. Uma explicação provisória terá a ver com a compreensão contextual das funções do rei. Depois de ultrapassada a fase do rei guerreiro, talvez se compreendesse melhor a de um rei justiceiro que a de um rei que legisla. Aliás, os primeiros reis não legislavam muito (Martin, 1988), e, por exemplo para os franceses, a imagem do Rei S. Luís, administrando a justiça sob um carvalho continuaria muito viva. Também entre nós D. Pedro I é cognominado o justiceiro, e parece que aboliu os advogados no reino, fazendo justiça por suas mãos (com os requintes de crueldade vingativa que se conhecem para os algozes de D. Inês de Castro). Assim, a ideia de Deus-legislador parece só poder começar a instalar-se depois que a revolução renascentista e humanista e o abalo reformista tenham feito pensar mais nas leis que governam o universo: a partir dos paradigmas das leis naturais e físicas. Quando Suárez (1973) escreve o *De Legibus ac Deo Legislatore* já a mentalidade culta pensa muito mais em leis que prefiguram a magistral definição que delas virá a dar Montesquieu, no seu *De l'Esprit des Lois*, um século mais tarde: “rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses” (1964, I, 1).

Mas não é apenas um Deus legislador que marca os tempos modernos, é a própria divinização da lei *a se*. Até porque começa a era do esquecimento da divindade: lento, progressivo esquecimento, mas que se vai já traduzindo

na reificação da mesma, neste caso pela elevação da lei jurídica a um lugar muito alto. E o positivismo jurídico, filho do e solidário com o positivismo geral, dará o golpe de misericórdia nas concepções jurídicas pré-legalistas.

Trata-se de passar a conceber o Direito, que anteriormente tinha radicação na moral e/ou no Direito Natural, eventualmente no Direito Divino (embora o direito divino de Tomás de Aquino fosse bem diverso do direito divino pregado como justificação dos arbitrios do despotismo dito esclarecido), como produto da vontade humana, mais ou menos democraticamente estabelecida (primeiro demofílica e antidemocraticamente, depois democraticamente ou com formalidades democráticas). A lei seria assim expressão do novo soberano, o povo, que vai substituir o rei, vigário da divindade. Cortada a cabeça do rei e esquecida a “hipótese” da divindade, é aos parlamentos (e segundas câmaras) que acabará por ser cometida essa função taumatúrgica. A lei é celebrada como fruto da razão, a que se acede pelas luzes de esclarecidos deputados, na fase em que eram escolhidos de entre um elite, e até por sufrágio censitário. Numa segunda fase, em que já os partidos modelam a opinião pública e decidem dos candidatos, acaba por ser o fruto do paralelogramo de forças que entre ideologias e pragmatismos partidários se vai estabelecendo, tendo perdido, aos olhos gerais, boa parte da sua aura sagrada, mas guardando todavia ainda uma *auctoritas* que conserva algo do *ganz andere*. Daí que as constituições ainda sejam, em alguns casos, veneradas como *sacred instruments* (EUA), e quando remetem para a concretização da Lei, ainda haja muitos que acreditam que tal corresponde a alguma garantia. Como se a lei não fosse hoje um simples instrumento de políticas, mas ainda conservasse o *fumus* de perenidade das ditas “relações necessárias” derivadas de uma profunda “natureza das coisas”.

Há, assim, com a banalização da lei, um exílio do sagrado. O halo de sagrado que ainda envolve de algum modo, e em alguns círculos, as constituições também tende a desvanecer-se, porquanto a dependência de cada constituição face à revolução, guerra ou golpe de Estado que a instituiu ou veio a promover lhe retira muito da sua autonomia. E, por outro lado, sucessivas revisões constitucionais, sempre ao sabor das conveniências oportunistas da hora, não são de molde a gerar na opinião pública o respeito que só é devido a coisas longevas e intocáveis.

É essa, também, a crise do sagrado em algumas confissões religiosas, nas quais tantas e tão vertiginosas mudanças de doutrina fazem perigar o todo do catecismo ainda aceite. E não está em causa a eventual justeza quer das alterações constitucionais, quer das mudanças de dogma religioso: o problema é que se fica com a sensação de que aquilo que era sagrado, e também sagra-

do por se lhe não poder modificar um só “J”, afinal não o fora jamais, porque os “JJ” vão e voltam com grande liberdade.

Do deus legislador se passa assim, frequentemente, no âmbito de denominações cristãs, para o Deus Pai, para o Deus irmão ou companheiro (em muitos casos, nos tempos mais dramáticos de banalização, Jesus Cristo era apresentado como uma espécie de *hippie* da Galileia), para hoje se começar a apresentar como Deus-Mãe, cedendo à fortíssima pressão politicamente correcta do feminismo.

Tal como sucede com as mais modernas imagens de Deus, que supostamente o procuram aproximar dos menos letrados ou dos mais excluídos (?), e que para isso degradam ou mutilam a grandeza da Divindade, também as pretensões demagógicas de aproximar o poder do Povo, vogando ao sabor das mutações de humor da *ventosa plebis*, e de nele favorecer as pretensas minorias segregadas subvertem completamente a dignidade da Lei – e retiram-lhe qualquer significado sacral (Cunha, 1999). O curioso é que, no marremoto de incumprimentos e inefectividade de leis assim banalizadas (Carbonnier, 1988) não deixa de haver vozes bem intencionadas, decerto, que clamam pela lei sagrada e – mais ainda – pelos direitos sagrados. Mas o que pode significar ainda tal sacralidade quando tudo se trivializou, ao sabor dos caprichos do tirano ou da massa?

A sacralização do juiz

Num tempo de grande descrédito da política (e sobretudo dos políticos), as esperanças tendem a depositar-se noutros protagonistas do poder, ou da soberania. Não havendo reis que oiçam os clamores do povo, quem fica investido hodiernamente nessa função, que aliás lhe fica bem, é o poder judicial.

Se nas vésperas da Revolução Francesa era quase proverbial a ideia de que os tribunais eram arbitrários (dizia-se algo como “Deus nos livre da equidade dos *Parlements*”), parece que esse tempo foi dando lugar a outro. Os juízes parecem ser a última esperança de uma sociedade que perdeu os seus freios e contrapesos naturais: que não acredita mais na autoridade e na sabedoria familiares, nem dos mais velhos, nem dos notáveis ou homens bons, nem crê na composição amigável dos conflitos por mediação ou discussão, que quer decisões liminares, e com força jurídica, que já não tem religião as mais das vezes e quando a diz ainda ter, a adapta muito criativamente aos interesses pessoais, que já não tem moral, ou, se afirma possuí-la, faz o mesmo, e que não tem modos, maneiras, nem trato. Numa sociedade assim, apenas o

juiz é garante de alguma pacificação social – mas com que custos! Daí que os juizes e os procuradores se tenham posto a trabalhar muito mais, e, segundo alguns, teriam até “tomado o freio nos dentes”. Grandes rasgos mediáticos como a operação italiana “mãos limpas” ou a acusação ao general Pinochet, vinda de Espanha, deram aos magistrados muito protagonismo, uma onnipotência quase divina...

Hoje, apesar da camisa de forças do positivismo legalista realmente imperante nos espíritos, o poder dos magistrados é muito grande. O capital de confiança e esperança neles depositado é também enorme, face à ausência de outras instâncias em quem confiar. A sacralidade do poder judicial é a da quase-omnipotência, e é, em sistemas constitucionais, o poder de dar a última palavra, não só nas questões puramente privadas, como nos actos administrativos, como nos crimes, como até nos actos legislativos – cuja legalidade e constitucionalidade é apreciada judicialmente por tribunais administrativos, constitucionais e órgãos afins. O poder de dar a última palavra é algo de terrificamente sagrado.

Mas a questão vem detrás, vem de sempre.

Na verdade, o julgamento jurídico é uma prefiguração do juízo final. Mesmo os instrumentos míticos, os símbolos, do Direito, como a balança e a espada, são os mesmos que aparecem nas representações religiosas do julgamento de Deus. No Direito Penal a carga sacral é enorme (Cunha, 2000). O poder de atribuir penas e de determinar crimes assemelha-se essencialmente ao dos castigos divinos, e à definição dos pecados. E se a pena de morte lembra a irremissível condenação ao inferno, a prisão não é, em grande medida, uma forma de privação do convívio, logo, uma ex-comunhão? As fórmulas e o processo dos tribunais têm sabor a ofício sacrificial, a ritual. As expressões jurídicas, muitas delas ainda em latim, fazem as vezes da linguagem sagrada que antes da fanerização presente também em grande medida parecia sagrada porque se não entendia, como com humor sublinharia o cantor iconoclasta George Brassens. Pois se era como uma linguagem dos anjos... E esta mesma ideia da importância do ritual está presente numa das grandes modas jurídico-políticas dos tempos actuais, a de que as decisões e o próprio poder se legitimam pelo procedimento: afinal, pelo ritual, pela procedimentalização. No fundo, a democracia formal, simplesmente técnica (e não ética, como deveria também ser) não é afinal esse espectro de democracia, que apenas parece limitar-se ao ritual da votação, independentemente de tudo o mais? Pois a *Legitimation durch Verfahren* (Luhman, 1975/1980) tudo consome na liturgia: liturgia sem dogma e sem fé, muitas vezes, mas efectiva. Aliás, é um pouco a ideia de alguns misticismos ecléticos, para os quais a meditação é sobretudo

técnica, para crentes de quaisquer credos, e até para não crentes (por todos, Easwaran, 1997, 201). E das liturgias jurídicas se passa também (e facilmente, aliás) às liturgias políticas (Rivière, 1988/1989).

O Sagrado no Direito clássico

Propositadamente deixámos o Direito clássico para o fim. A sacralização medieval é sobretudo mágica, com vimos; a sacralização moderna e contemporânea é sobretudo mistificação, como terá também ficado claro. Em ambas, evidentemente, perpassa subterraneamente o caudaloso rio de uma sacralização perene, imune às utilizações *pro domo*.

É muito possível que essa infraestrutura sacral decorra, no nosso caso ocidental, do fundo comum indo-europeu (Benveniste, 1969). Mas, em todo o caso, ela encontra-se muito presente no direito clássico, especialmente no Direito Romano da época clássica, de apogeu.

E como é habitual com os romanos, eles proclamaram a sacralidade do Direito de forma muito directa e sintética.

Julgamos poder sobretudo detectá-la em duas passagens desse monumento de saber jurídico que ainda hoje é o Digesto.

Assim, para além de se referirem ao Direito como técnica do bom e do equitativo (*ars bona et aequi* – D. 1, 1, 1 pr.), e conhecimento do justo e do injusto (*iusti et iniusti scientia* – D. 1, 1, 10, 2), consideraram que tem como pressuposto não apenas coisas humanas, mas também algumas coisas divinas. Uma tradução que abre para esta perspectiva afigura-se-nos como a mais adequada (Cruz, 1980, 281). O trecho em causa reza assim:

“Divinarum atque humanarum rerum notitia” (D. 1, 1, 10, 2).

Ou seja, o Direito tem já em si que pressupor, que integrar, o conhecimento de matérias humanas e de matérias divinas.

E por aqui se compreende que os juristas a si próprios se considerem sacerdotes, sacerdotes que prestam culto à Justiça.

A sacralização mais absoluta é aqui operada. A consagração dos juristas ao culto da divinizada Iustitia. É o que também se refere no Digesto:

Cujus merito nos sacerdotes apellet (D. 1, 1, 1, 1 = ULPIANUS, lib. 1 *Institutionum*).

A tradução, de um trecho mais longo, feita por Sebastião Cruz é verdadeiramente impressionante e eloquentíssima:

“Há quem nos chame (a nós, juristas) sacerdotes. Na verdade, prestamos culto à Justiça; professamos a ciência do bom e do equitativo – separando o

équo do iníquo, dizendo o que é justo e o que é injusto, discernindo o lícito do ilícito, esforçando-nos para que os homens sejam bons, não só através da ameaça das penas mas sobretudo pelo estímulo dos prémios (inerentes ao cumprimento do devido)” (Cruz, 1980, VII).

O sagrado no Direito clássico não o é por magia ou por discurso de legitimação, por remissão para a Divindade ou por ritualização. Postulando que o Direito exige conhecimento de coisas divinas, além das humanas, vai mais longe ainda: explicitamente liga Direito e Sagrado, considerando que os cultores do Direito, os Juristas, são sacerdotes da divindade *Iustitia*. A realização do Direito seria assim a prestação do culto à deusa.

E se nos lembrarmos que a *Iustitia* é, nas mesmas palavras do Digesto, *constans et perpetua voluntas suum cuique tribuendi* – a constante e perpétua vontade de atribuir a cada um o que é seu – aí temos boas pistas para compreender como deva ser tal culto: uma permanente e infindável luta contra a iniquidade.

Conclusão

Nos tempos actuais, o Direito encontra-se em grande medida apoucado pela ascensão de outras racionalidades, outros poderes, outras congregações de profissionais e especialistas. A sua trivialização nas mãos de poderes incultos e tecnocráticos ou simplesmente tirânicos rebaixou muito o valor da lei, e de há muito que as imagens dos executivos e dos legislativos se envileceram aos olhos da opinião pública. Vai restando o prestígio do judicial, todavia afectado pelo gosto do protagonismo e pelo aumento de sentenças politicamente correctas ou sensacionalistas, de par com a deterioração da imagem dos magistrados, em alguns países. Noutros, felizmente, mantém a classe e a instituição esse enorme prestígio, que é ditado por uma conduta severa, exigente e auto-exigente, morigerada, de estudo honesto e paciente e independência acima de toda a suspeita.

Pode dizer-se que a uma geral desacralização do poder (legislativo e executivo), que cada dia evidencia mais a sua dependência da política partidária e dos interesses, e a um cada vez maior desenraizamento social, com perda da importância das ordens sociais e normativas que precediam e com vantagem resolviam muitos casos que hoje vão parar aos tribunais, corresponde uma maior sacralização (todavia impura) da função dos tribunais e dos rituais políticos (mormente eleitorais).

Sociedade de formalidades, de modas, de aparências, de rituais, sociedade do espectáculo, de máscaras, de mistificações. Lévi-Strauss tem razão: agora é o significante que vale, não o significado. É o nosso um mundo diferente, em que se matou Deus e se conserva em seu lugar um ídolo.

Referências

- Bastit, Michel (1990). *Naissance de la Loi Moderne*, Paris: P.U.F.
- Benveniste, Emile (1969). *Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes*, Paris: Minuit, 2 Vols..
- Bloch, Marc, *Les Rois Thaumaturges. Etude sur le caractère surnaturel attribué a la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Préface de Jacques Le Goff, reedição corrigida, Paris: Gallimard, 1983 (1.^a Ed., Paris : Armand-Colin, 1961).
- Carbonnier, Jean (1988). *Effectivité et ineffectivité de la règle de droit*, in “L'année Sociologique“, 3.^a Série, Paris, P.U.F., 1957-1958, p. 3 ss., hoje publicado in *Flexible droit. pour une sociologie du droit sans rigueur*, 6.^a Ed., Paris : Lgdj.
- Cruz, Sebastião (1980). *Direito Romano I*, 3.^a Ed., Coimbra: Ed. do Autor.
- Cunha, Paulo Ferreira da (1996). *Constituição, Direito e Utopia. Do Jurídico-Constitucional nas Utopias Políticas*, Coimbra: Faculdade de Direito de Coimbra, Studia Iuridica, Coimbra Editora.
- Cunha, Paulo Ferreira da (1999). Igualdade, Minorias e Discriminações. *O Direito*, Ano 131.^o, 1999, III-IV, p. 289 ss.
- Cunha, Paulo Ferreira da (2000). Mythe, Symbole et Rituel aux Racines du Droit Pénal, in *Le Droit et les sens*, Paris : L'Archer, Dist. PUF, p. 46 ss..
- Cunha, Paulo Ferreira da, *Teoria Da Constituição*, Vol. I. *Mitos, Memórias, Conceitos*, Lisboa:, Verbo, 2002.
- Dumézil, Georges (1992). *Mythe et Dieux des Indo-Européens*, textos reunidos e apresentados Por Hervé Coutau-Bégarie, Paris: Flammarion.
- Eliade, Mircea, *Das Heilige Und Das Profane*, trad. port. de Rogério Fernandes, Lx.: Livros do Brasil, s.d.
- Eliade, Mircea (1949/1992). *Traité d'histoire des religions*, Paris : Payot, 1949, Nova ed. Port. trad. por Fernando Tomaz e Natália Nunes, Tratado de História das Religiões, Porto, Asa, 1992.
- Easwaran, Eknath,(1997). *Les Grands Textes Spirituels Du Monde Entier*, trad. do inglês de Marie-Annick Thabaud, Québec : Fides.
- Finley, M. I. (1972). *The World Of Odysseus*, New York : The Viking Press, trad. port. de Armando Cerqueira, *O Mundo De Ulisses*, Lx.: Presença/Martins Fontes.
- Foucault, Michel (1974). *A Verdade e as Formas Jurídicas*, Trad. Bras., Rio de Janeiro, P.U.C.
- Godelier, Maurice (1996/2001), *L'énigme du Don*, Paris : Fayard, 1996, trad. bras. de Eliane Aguiar, *O Enigma do Dom*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- Kantorowicz, Ernst (1957). *The King's Two Bodies. A Study In Mediaeval Political Theology*, Princeton: Princeton Univ. Press.

- Lévi-Strauss, Claude (1988). Introdução à Obra de Marcel Mauss, in *Ensaio sobre a Dádiva*, de Marcel Mauss, trad. Port., Lx.: Edições 70.
- Luhmann, Niklas (1975/1980). *Legitimation Durch Verfahrenen*, 2.^a Ed., Neuwid, 1975, trad. bras., *Legitimação Pelo Procedimento*, Brasília: Ed. Univ. Brasília, 1980.
- Martin, François Olivier (1988). *Les Lois Du Roi*, Reimp., Paris : Editions Loysel.
- Mauss, Marcel (1973/1988). *Sociologie Et Anthropologie*, com Introd. de Claude Lévi-Strauss, Paris : P.U.F., 1973 (inclui, na 2.^a Parte: *Essai Sur Le Don. Forme et Raison De L'échange Dans Les Sociétés Archaiques*, Originalmente Publicado in « L'année Sociologique », 2.^a Série, 1923-1924, T. I), ed. port. traduzida por António Filipe Marques, *Ensaio sobre a Dádiva*, Lx : Edições 70.
- Montesquieu (1964). *De L'esprit Des Lois*, in *Oeuvres Complètes*, Paris : Seuil.
- Otto, Rudolf (1917/1949). *Das Heilige*, 1917, trad. fr. de A. Jundt, *Le Sacré*, Paris : Payot, 1949.
- Riviere, Claude (1988/1989). *Les Liturgies Politiques*, Paris: P.U.F., 1988, trad. bras. de Luis Filipe Baêta Nevas, *As Liturgias Políticas*, Rio De Janeiro: Imago, 1989.
- Suarez, Francisco (1973). *Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore*, prep. L. Pereña, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1973, vv.. Vols.
- Weiner, Annette (1992). *Inalienable Possessions : The Paradox Of Keeping-While-Giving*, Berkeley: Univ. California Press.

LAW AND THE SACRED

Paulo Ferreira da Cunha

Faculdade de Direito, Universidade do Porto, Portugal

Abstract: Law is a sacred matter. It always has been. If the Indo-European hypothesis is correct, law is but a branch of the first political function, that which concerns magic and sovereignty. But even without admitting this thesis, law has always been implicated in power- that strange and mysterious power that imposes itself by means of rituals and liturgies, on the basis of the strength of the word, through forms both symbolic and mythical as well as religious. During medieval times, the king was the chief mythic actor; in the modern period, the law itself played the major role; whilst in the contemporary social world, only the judge may still subsist as the repository of its enduring hopes of order. In archaic times, however, the sacred aspects of law were more salient, and in the classical age, the Romans were, in their turn, quite explicit on the matter: jurists were the priests of the goddess Justice. If only we could follow them in this...

KEY-WORDS: *Public Law, Constitutional Law and Powers, Sacred, King, Law, Judge*

RELIGIÃO, SOCIEDADE E CULTURA: O CASO DO JAPÃO

Daniela de Carvalho
Universidade Portucalense, Porto, Portugal

Resumo

Este artigo analisa as atitudes, crenças e comportamentos religiosos dos Japoneses. Começa por apresentar as várias religiões existentes no Japão e a ligação existente entre empresas e religiões. Em seguida examina dados de investigação empírica que revelam inconsistência entre as atitudes e os comportamentos dos Japoneses em relação à religião: por um lado, dizem-se seculares e, por outro, ostentam práticas religiosas. Estes dados confirmam ainda a existência de uma diversidade religiosa no Japão e de múltiplas afiliações e crenças religiosas sobrepostas. Obrigações familiares e sociais levaram à formação de um sincretismo religioso, que se desenvolveu ao longo da história do Japão com base em factores culturais, necessidades sociais e constrangimentos políticos. Depois de analisar as mudanças em curso na sociedade japonesa e as suas implicações no campo religioso, o artigo conclui que a religião tem tido um papel importante no reforço da coesão social, continuidade cultural e identidade nacional.

PALAVRAS-CHAVE: *Religião, Sociedade, Cultura, Japão.*

Introdução

Considerando a atitude religiosa como uma organização relativamente estável de crenças, sentimentos e tendências comportamentais em relação a uma ou várias religiões, este artigo propõe-se analisar as atitudes religiosas dos Japoneses.

Atitude e comportamento nem sempre são consistentes e este parece ser o caso dos Japoneses em relação à religião. Cerca de dois terços dos Japoneses afirmam não ter nenhuma religião, contudo a maioria deles encontra-se afiliado em organizações religiosas e o número de membros dessas organizações ultrapassa o da população total. Por outras palavras, apesar de a grande maioria dos Japoneses afirmar que não tem qualquer religião, tem múltiplas afiliações religiosas e apresenta comportamentos religiosos.

Morada (address): Universidade Portucalense, Rua António Bernardino de Almeida, 541/619 4200-072 Porto; email: damflask@upt.pt Centro da Psicologia da Cognição, da Afetividade e do Contexto Cultural da Faculdade da Psicologia da Universidade do Porto.

A religião é muitas vezes vista como uma questão de fé. Esta abordagem não é possível quando se fala do Japão, país onde o fenómeno religioso tem muitas dimensões que nem sempre se relacionam com a fé. A dimensão social é a mais importante já que a religião no Japão está intimamente ligada com os ciclos de vida e tem uma natureza intensamente social. Festivais xintoístas, ritos fúnebres budistas, casamentos cristãos não são geralmente considerados como fazendo parte da religião pessoal.

As múltiplas afiliações religiosas reflectem um sincretismo que se desenvolveu ao longo da história do país e que se prende com obrigações e funções sociais que formam o tecido social japonês e que têm por base a própria cultura japonesa.

Igualmente importante é a dimensão de identidade étnica ligada ao comportamento religioso assim como a interacção entre tradições religiosas e Estado japonês. A Constituição do pós-guerra garante a liberdade de religião e separa a religião do Estado. Nem sempre foi assim e ao longo da história do Japão (como em qualquer outro país), o estado fixou os termos e as condições da existência das organizações religiosas.

As religiões no Japão

Se bem que sucintamente, é necessário começar por apresentar as principais religiões existentes no Japão que foram surgindo ao longo dos séculos. Seguindo a classificação de Reid (1991), podemos considerar os seguintes períodos: Período Xintoísta (até séc.VI), Xintoísta-Budista (538-1549), Xintoísta-Budista-Cristão (1549-1802), e Xintoísta-Budista-Cristão-Outras [Novas Religiões, etc.] (1800- actualidade).

Especial atenção deve ser dada ao Xintoísmo por ser a religião nativa. O Xintoísmo é uma religião cósmica e étnica, centrada na unidade social. Xinto 'é o caminho dos *kami*', seres divinos, mais imanentes que transcendentos, que visam a harmonia e a abundância da comunidade. Há diferentes tipos de *kami* (*kami* da natureza, das ideias, dos antepassados, etc.), que foram divididos em *kami* clan associados a ritos aos antepassados e os carismáticos associados a locais de culto. Por tradição o recém-nascido é levado ao templo xintoísta local para receber a benção e protecção do *kami* e mais tarde, as crianças de sexo feminino de três e sete anos e as de sexo masculino de cinco anos são novamente levadas ao templo para serem abençoadas.

Os templos xintoístas funcionavam como centros da comunidade e, embora esta função se tenha vindo a esbater com as mudanças sociais do

pós-guerra, continuam a dar continuidade às actividades culturais tradicionais. As várias estações do ano são celebradas de acordo com ritos xintoístas. Os festivais religiosos xintoístas (*matsuri*) unem as pessoas com o *kami* e têm tido uma grande importância social no Japão. O *kami* é representado por um objecto e transportado num altar aos ombros de um grupo de jovens pela aldeia ou localidade, e realizam-se em todo o país mesmo numa cidade cosmopolita como Tóquio. O ambiente geral é de festa com muita bebida.

Sendo uma religião animista sem doutrinas ou dogmas, o Xintoísmo não tem preocupações de ordem ética. Os 'maus' actos humanos são considerados como desastres naturais e para os evitar é preciso realizar actos de purificação (purificação física feita pelo próprio lavando a boca e as mãos, e purificação interior feita pelo sacerdote).

Embora não tenha de facto carácter ético, o Xintoísmo está associado à ideia de sinceridade (*makoto*).¹ Enquanto o Budismo é metafísico e o Confucionismo é racional e ambos foram importados, o Xintoísmo, que se caracteriza por ser emocional, é a religião nativa do Japão. Isto não surpreende posto que o lado emocional da natureza humana é valorizado na sociedade japonesa e o sentimento prevalece em relação à 'Verdade', 'Bem' ou 'Justiça'.

As dimensões étnicas do Xintoísmo estão já expressas em textos do século VIII onde são estabelecidas as linhagens dos *kami*. Segundo esses textos, o Japão teria sido formado pelo *kami Amaterasu* do qual o imperador supostamente descendia. A crença na origem divina da linha imperial legitimou a autoridade do Imperador ao longo da história do Japão até 1946, quando o Imperador Hirohito anunciou aos Japoneses que não era divino.

O Budismo foi introduzido em meados do século V através da Coreia numa época em que o governo político do Japão não estava centralizado. Entre 538 e 1549 o Budismo criou raízes profundas com várias seitas. O Confucionismo com o sistema de escrita chinês completaram o Budismo e apesar de ter sido introduzido antes do Budismo funcionou sempre mais na esfera dos preceitos morais do que religiosos.

A partir de 1614, todos os Japoneses ficaram obrigados a registar-se como membros de uma comunidade budista. O Budismo passou a ser religião oficial com o estabelecimento de um sistema que exigia que cada famí-

¹ Note-se contudo que a vida social no Japão é regida pela diferença entre público e privado, entre o que se exprime socialmente e os sentimentos reais (*tatema* e *honne*) e não pela sinceridade dos sentimentos.

lia japonesa se registasse no templo local e o financiasse. Aos cidadãos adultos era-lhes exigido um certificado que comprovasse que não tinham ligações com actividades subversivas, nomeadamente cristãs (Reid, 1991, p.10).

Desde essa época os templos budistas passaram a ter a exclusividade dos ritos mortuários e a ligação da população com o Budismo reduziu-se progressivamente a esses ritos. Os Japoneses passaram a frequentar os templos mais para realizar funerais do que na busca da iluminação. Em certos templos de Budismo Zen há mais estrangeiros do que Japoneses. Um exemplo é o templo *Sogenji* em Okayama onde, nos primeiros anos da década de noventa, todos os discípulos eram estrangeiros sendo o mestre o único Japonês no templo.

As visitas aos inúmeros templos budistas e xintoístas existentes no país são muito populares particularmente no Ano Novo e em determinados períodos do ano, como seja na altura da admissão às universidades, quando milhares, se não mesmo milhões, de Japoneses rezam pelo sucesso nos exames.

O Cristianismo foi introduzido na ilha Kyushu no Sul Japão em 1549 por Francisco Xavier. Inicialmente foi muito bem aceite e alguns dos senhores feudais converteram-se ao Cristianismo. O Japão encontrava-se na época dilacerado por guerras internas e estas guerras aliadas à oposição dos monges budistas e sacerdotes xintoístas ao Cristianismo dificultaram a expansão da doutrina cristã.

Na segunda metade do século XVI iniciou-se o processo de unificação do Japão e progressivamente os Cristãos passaram a ser vistos como uma força subversiva a essa união, o que resultou na sua perseguição e execução massiva e, por volta de 1640, o Cristianismo foi totalmente proibido. Vários factores intervieram na decisão política de abolir o Cristianismo e depois fechar o Japão ao resto do mundo durante dois séculos, mas o facto de a doutrina cristã constituir uma ameaça ao projecto de identidade nacional foi sem dúvida um factor importante (Carvalho, 2000). A obediência a um único Ser acima de tudo punha em causa a ordem social estabelecida.

A expulsão e a perseguição dos Cristãos levaram à formação de grupos cristãos clandestinos que sobreviveram e o Cristianismo, se bem que seja uma religião minoritária, tem os seus aderentes. A influência cristã é mais notória na ilha Kyushu sobretudo em Nagasaki.

O interesse pelo Cristianismo foi reanimado depois da Segunda Grande Guerra. Muitos missionários norte-americanos e europeus responderam ao apelo do General MacArthur para ajudar a reconstruir o Japão. Consequentemente, a Igreja Protestante viu o número dos seus membros aumentar de 190.000 em 1942 para 400.000 em 1960, e a Igreja Católica, que tinha

100.000 membros durante a Guerra, tinha em 1960 cerca de 323.000 membros (Mullins, 1998, p.23).

A celebração do Natal entrou 'em voga' nas últimas décadas, mas tem carácter sobretudo comercial (venda de bolos de Natal, etc.). É também no Natal que muito pedidos de casamento são feitos. Desconhece-se a origem deste costume recente, mas aparentemente não tem qualquer fundamento religioso.

Tendo em conta o investimento feito pelas Igrejas cristãs no Japão, parece que o sucesso tem sido pouco posto que só 1 por cento da população aderiu ao Cristianismo. Segundo Mullins (1998), os esforços para transplantar o Cristianismo para o Japão têm fracassado porque a doutrina cristã é identificada como estrangeira. Inúmeros movimentos indígenas têm-se desenvolvido particularmente no pós-guerra apropriando-se das ideias cristãs e adaptando-as (transformando-as) como sendo reacções nativas a uma religião estrangeira à cultura japonesa. O número de membros destes movimentos religiosos varia entre algumas centenas e 20.000. A lista é longa, mas como exemplo apresento dois deles: A *Igreja do Espírito de Jesus* fundada por Murai Jun em 1941, e a *Igreja de Cristo que Dá Vida* fundada por Imahashi Atsushi em 1966 (Mullins, 1998, p. 25).

A maioria destes movimentos são referidos como religiões relacionadas com o Cristianismo, mas nenhum deles tem relação ou recebe qualquer apoio das Igrejas cristãs. Todos eles têm em comum a crença de que estão a responder a uma chamada de Deus para desenvolver as expressões culturais japonesas (*ibid*).

Falta ainda mencionar as Novas Religiões cuja importância têm aumentado nas últimas décadas. A maioria delas surgiram no pós-guerra e de um modo geral estas religiões preocupam-se mais com 'este mundo' do que com 'o outro', e são bastante ecléticas nas crenças e práticas. A mais antiga é a *Ten-rikyo*, fundado no século XIX por uma xamanista. A *Seicho no ie* que se diz ser a síntese de todas as outras religiões, tem tido grande difusão tanto a nível nacional como internacional.

A maioria das Novas Religiões encoraja os seus membros a cumprir as suas obrigações sociais levando os recém-nascidos aos templos xintoístas e enterrando os seus mortos com ritos budistas (Reader, 1991) e, portanto, não colidem com as religiões tradicionais.

Pelo que foi exposto, podemos concluir que existe uma grande diversidade de religiões no Japão que parece reflectir o interesse da população por actividades religiosas apesar da aparente secularização da sociedade japonesa. Não se fique contudo com a ideia de que houve sempre liberdade religiosa no

Japão. O Budismo foi reprimido na década de 1870, o Cristianismo do século XVII ao XIX e as Novas Religiões entre 1925 e 1945.

Empresas e religião

As empresas fazem uso das formas religiosas tradicionais como parte dos esforços para promover harmonia e coesão interna. A ligação entre empresas e religião merece atenção pois o funcionamento da sociedade japonesa é, desde o pós-guerra, centrado na empresa. Em seguida vão ser apresentados exemplos dessa ligação (citados em Davis, 1992 e Swyndouw, 1986).

Algumas empresas veneram a divindade do local onde a empresa foi fundada. É o caso do grupo empresarial Hitachi que venera a divindade guardiã do altar Kumano na cidade de Hitachi onde a empresa foi fundada. Desde a sua fundação que a empresa tem em todas as suas filiais um altar ao kami que zela pelo sucesso da empresa. São realizados vários festivais ao longo do ano, nomeadamente no dia da fundação da empresa e no dia em que a empresa sucumbiu a um incêndio.

A Nippon Oil tem uma ligação especial com o altar de *Iyahiko* desde a sua fundação na Prefeitura de Niigata na Era Meiji (1868-1912). Em 1926, a empresa construiu o seu próprio altar, mas este foi destruído no terramoto de 1964. Alegando que a fé das pessoas da localidade era um pré-requisito para a segurança das suas refinarias, a empresa reconstruiu o altar em todo o seu esplendor. Regularmente, e especialmente no período do Ano Novo, gestores, administradores e trabalhadores da empresa rezam nos altares de *Iyahiko*.

Uma outra variante é a de o *kami* venerado pela empresa ser o *kami* venerado pelo fundador da empresa ou por outra pessoa influente. Por exemplo, a empresa Kikkoman foi fundada em 1789 na cidade de Noda (Prefeitura de Chiba) e conserva ainda hoje no edifício principal o altar *kotohira* onde o *kami* de *kotohira* da Prefeitura de Kagawa (em Shikoku) é venerado. Isto deve-se ao vice-presidente ser um devoto fervoroso desse *kami*. Várias filiais da empresa têm um altar *kotohira* onde são realizadas cerimónias religiosas.

Em outros casos o *kami* venerado está associado ao trabalho executado. As empresas de extracção de minério, como a Mining e Hitashi Kosan, e as empresas farmacêuticas veneram divindades da montanha e *kamis* conhecidos como tendo poderes especiais para curar doenças. O caso talvez mais interessante é o da Toyota Motor. Em 1939, um ano depois da fábrica Toyota ter sido concluída na cidade de Toyota (Nagoya), a empresa construiu o seu pró-

prio altar - *hoko*, também chamado altar Toyota. As divindades guardiãs veneradas para além do *kami* do altar de Atsuta em Nagoya são consideradas 'deuses do ferro'. Anualmente em Novembro no dia da fundação da empresa, o presidente da empresa e os gestores de várias empresas aliadas assistem à cerimónia realizada por um sacerdote xintoísta, na qual todos rezam pela segurança e prosperidade da Toyota.

A Shiseido, uma empresa líder a nível mundial de produtos de cosmética, tem no telhado da sua sede em Ginza (Tóquio) um altar a *Inari* e exemplos como os apresentados não faltam. Note-se ainda que as filiais das empresas japonesas estabelecidas em outros países também têm os seus altares, como é o caso da fábrica Kibun na Escócia.

É preciso acrescentar que as empresas não têm apenas ligações com o Xintoísmo. Muitas empresas oferecem treinos em mosteiros Zen aos seus trabalhadores. Em Abril, quando os funcionários recentemente recrutados para as empresas começam a trabalhar recebem treinos espirituais em Zen *dojo* (locais especiais para praticar Zen). O objectivo é fomentar auto-disciplina e comportamentos considerados socialmente adequados para o mundo do trabalho, para além de ensinar a etiqueta e as regras de conduta na empresa.

A associação entre a ética de trabalho japonesa e o Budismo Zen (e também com o Confucionismo) tem sido apontada como o segredo do sucesso das empresas japonesas. Por exemplo, o presidente de uma das melhores empresas japonesas, Tokyo Denki Kagakukogyo, afirmou que o motivo do sucesso da empresa se deve ao Budismo e está longe de ter sido o único a fazer tal afirmação.

O Cristianismo embora não seja muito popular no Japão também não fica esquecido. Como está associado a altos padrões de moralidade e também 'a sentimentos de internacionalização', e estes últimos agradam muito aos Japoneses, várias empresas convidam responsáveis por Igrejas cristãs para falar de alguns assuntos ou dar palestras.

As atitudes religiosas dos Japoneses

Nos últimos trinta anos, cerca de 30 por cento dos Japoneses (aproximadamente 30 a 40 milhões de pessoas) afirmam pertencer a uma religião (Tsumihima, 1996). Contudo, conforme se vê no Quadro 1, a afiliação religiosa dos Japoneses ultrapassa a população total sugerindo que longe de serem ateus, os Japoneses pertencem a mais do que uma organização religiosa. Cada Japônês pertence em média a pelo menos duas religiões

Quadro1 – Número de Japoneses por Religião e Ano

Ano	Xintoísmo	Budismo	Cristianismo	Outra*	Total	População do Japão
1953	77.780.324	47.714.876	485.399	3.419.471	129.400.070	86.981.000
1963	80.284.643	69.843.367	711.636	5.350.790	156.190.436	96.156.000
1973	87.414.779	84.573.828	879.477	10.002.986	182.871.070	109.104.000
1983	116.889.434	87.469.117	1.574.630	14.849.964	220.783.145	119.536.000
1988	117.791.562	93.109.006	1.422.858	11.377.217	217.700.643	122.783.000

Fonte: Adaptado a partir de Reid, 1991, p.7. Número de aderentes para cada religião dados pelo Ministério da Educação japonês em 31 de Dezembro dos respectivos anos; total da população arredondada apresentada em *Japan Statistical Yearbook*.

*Outra religião: Aqui podem ser incluídas as chamadas 'Novas Religiões', mas estas também podem estar incluídas nas outras denominações.

As atitudes dos Japoneses em relação à religião têm sido objecto de investigação empírica. Num estudo feito em 1973 o número de crentes era de 25 por cento, mas estudos mais recentes indicam um lento mas progressivo aumento de religiosidade e esse aumento regista-se mais entre os mais jovens. Os resultados da sondagem feita pela NKH (*NHK Hoso*, 1984) sobre a consciência religiosa dos Japoneses revelam que 33 por cento dos Japoneses são crentes: 27 por cento Budistas (incluindo 4,1 por cento *Soka Gakkai*), 3,4 Xintoístas, 1,5 por cento Cristãos e 1,1 por cento outras religiões. Dos não crentes, 85,5 por cento são jovens. Cinquenta e quatro por cento acreditam na alma depois da morte, e os mais jovens acreditam mais do que os mais velhos.

De acordo com o mesmo estudo, 71 por cento consideram que a religião é necessária. Xintoísmo e Budismo são as religiões mais escolhidas como sendo as religiões com as quais sentem mais empatia (11,4 por cento dos da faixa etária dos 16 aos 19 anos e 24,1 por cento dos com mais de 70 anos). Sessenta por cento dos inquiridos afirmam ter rezado em ocasiões de desespero.

Ainda segundo o mesmo estudo, mais de metade das residências têm altar xintoísta (*kamidama*) ou altar budista (*butsudan*) e 45 por cento delas têm os dois altares. Cinquenta e três por cento das pessoas afirmam rezar em casa no altar xintoísta e 57 por cento dizem rezar no altar budista. A maioria das residências sem altar pertence a jovens.

Quanto às práticas religiosas fora de casa e de natureza comunitária, como visitas a cemitérios no *o-bom* (ou festa dos mortos) e *higan* (equinócios da Primavera e Outono), 89 por cento observam este costume, particularmente os

mais idosos. Independentemente da idade, cerca de 81 por cento visitam templos xintoístas e budistas no dia do Ano Novo seguindo os costumes tradicionais.

De acordo com os resultados da pesquisa feita pelo jornal *Yomiuri shinbun* (citado em Reid, 1991), 31 por cento dos Japoneses rezam para obter benefícios tangíveis, 56 por cento visitam templos xintoístas e budistas e 69 por cento visitam a campa dos antepassados uma ou duas vezes por ano.

A investigação levada a cabo de cinco em cinco anos pelo governo japonês sobre 'o carácter nacional dos Japoneses', apresenta resultados similares. É de salientar que segundo estes resultados, dos que se dizem ser indiferentes à religião, 59,3 por cento têm templos budistas e/ou xintoístas em casa, 34,5 por cento rezam nesses altares e 6 por cento deles rezam todos os dias.

Um estudo feito por Reid (1991) revela que as afiliações múltiplas, características dos Japoneses, também se aplicam aos Cristãos japoneses. Quase 10 por cento da amostra dos 451 Cristãos acreditam noutra religião. Além disso, a maioria deles acredita simultaneamente no Catolicismo e Protestantismo. O Quadro 2 mostra a escolha de religiões de uma amostra de 251 Cristãos japoneses e 200 não-Cristãos.

Quadro 2 – Resposta à questão: 'Em qual ou quais das religiões acredita?'

Xintoísta		Budista		Cristã		Outra		Nenhuma	
NCristão*	Cristão	NCristão*	Cristão	NCristão*	Cristão	NCristão*	Cristão	NCristão*	Cristão
15	1	34	8	0	102	2	1	50	0

*Não Cristão. Fonte: Adaptado de Reid, 1991, gráfico 4, p.124

Segundo o mesmo estudo, os objectos religiosos (como altares aos antepassados, talismãs, crucifixos, sutras budistas, etc.) em casa de Cristãos e não Cristãos diferem apenas no que diz respeito aos objectos cristãos, mas não no que diz respeito aos outros objectos (Reid, 1991, p. 135).

Uma pergunta feita por Reid no seu estudo sobre expectativas comportamentais (como ir à Igreja ou ler a Bíblia no mundo cristão) revela que os Japoneses cristãos tendem a não diferir dos não cristãos no que respeita a levar os recém nascidos a um templo xintoísta e a venerar os antepassados.

Na mesma linha de investigação, um estudo feito por sociólogos num templo xintoísta em Osaka em 1983 (Reader, 1991, pp. 2-9) revela que dos 153 entrevistados, 55 consideram que kami e Budas são o mesmo. Dos 58 que dizem haver diferença, 45 deles não sabem explicar claramente essas diferenças o que parece indicar que a alta pertença religiosa é acompanhada de

baixos conhecimentos sobre a religião. Outro dado importante é que só uma minoria de crentes estuda e segue a doutrina da sua religião. Por exemplo, só 4 por cento dos 6,885,000 dos membros da seita Soto de Budismo Zen estuda e segue a doutrina.

Os resultados acima referidos sugerem duas interpretações: A baixa consciência de pertença a organizações religiosas não significa falta de sentimentos religiosos, o que pode ser demonstrado pelo fervor com que os Japoneses conservam as actividades religiosas tradicionais. Ou então, os rituais estão sobretudo relacionados com costumes sociais tradicionais e não têm significado religioso.

Para aprofundar estas interpretações vamos passar de seguida a uma tentativa de análise da estrutura da religiosidade japonesa.

A estrutura da religiosidade dos Japoneses

A 'religião dos Japoneses'

Segundo estudiosos da religião no Japão (e.g. Swyngedouw, 1986), os Japoneses estão mais interessados em assuntos de vida corrente do que em assuntos transcendentais e metafísicos. A religiosidade dos Japoneses parece limitar-se ao momento em que os acontecimentos ou comportamentos religiosos têm lugar. Uma vez terminados, a vida continua sem relação com algum assunto religioso. Exceptuando os Cristãos e pessoas pertencentes a alguns grupos das chamadas Novas Religiões, a maioria dos Japoneses reza para pedir favores ou protecção. Em algumas ocasiões rezam em templos xintoístas, em outras ocasiões em templos budistas e também, embora com menos frequência, rezam em Igrejas cristãs aparentemente com o mesmo fervor e sem contradições.

A religiosidade dos Japoneses tem sido considerada pragmática ou utilitária. Tal como a ética japonesa, depende da situação e das circunstâncias. A interpretação da salvação é compreendida em termos de salvação 'deste mundo' e não tem relação com 'o outro mundo' ou com a alma. A religião não é precisa quando tudo corre bem. A preocupação dos Japoneses centra-se no dia a dia 'neste mundo'.

Alguns autores (e.g. Ben-Dasan e Shichihei, em Swyngedouw, 1986) falam da 'religião da Japonidade' (*Nipponkyo*). De acordo com esta perspectiva, o valor supremo e mais sacro no Japão é a própria sociedade japonesa. Embora seja controverso afirmar que a identidade nacional possa ser considerada religiosa, o certo é que desde os anos sessenta os Japoneses desenvolve-

ram uma obsessão pelo carácter único do Japão. Para isto muito ajudou o restabelecimento da auto-confiança nacional que acompanhou o espectacular desenvolvimento económico do pós-guerra. A reconstrução da identidade nacional levou a uma valorização da cultura nipónica, que passou a ser uma fonte de orgulho nacional.

Teorias (*nihonjinron*) foram formuladas defendendo a ideia de que os Japoneses são completamente diferentes de outros povos e não podem ser devidamente compreendidos por estes. O nacionalismo sublimado é evidente nestas teorias, mas note-se que o carácter sagrado de pertencer à sociedade japonesa como valor máximo fez sempre parte da ideologia oficial desde que o Japão se formou como Estado-Nação.

A identidade nacional foi construída sobre a ideia de que a população japonesa é homogénea e harmoniosa, e de que a personalidade modal no Japão é baseada na repressão do ego e na dependência do colectivo. Estas ideias têm sido postas em causa; no entanto os Japoneses têm a percepção de si mesmos (e apresentam-se) como sendo orientados para o grupismo, o que levará a que a afiliação num grupo motive a afiliação religiosa.

Estudo feitos (em Davis, 1992 e Tsushima, 1996) demonstram uma relação forte entre ter crenças religiosas e participar em situações sociais. A actividade religiosa, seja em forma de culto de antepassado, participação em funerais ou em outras formas, é realizada como princípio social. Expectativas sociais, obrigações ligadas à família como seja a de visitar os templos familiares budistas e xintoístas da localidade onde a família reside, aliadas a considerações de natureza prática, como seja promoção social, são factores importantes na motivação religiosa.

Em todos os debates sobre o comportamento religioso dos Japoneses levanta-se a questão do significado dos costumes populares que se prendem com comportamentos religiosos. A este propósito, um especialista em religiosidade japonesa, Yanagawa Keiichi (citado em Swyngedouw, 1986, p. 13), afirma que no Japão a unidade da religião assenta nas relações humanas e que a religião não se pode distinguir dos costumes sociais de tal modo está misturada com eles.

Wa, musubi e bun

Importa aqui analisar conceitos criados para estudar a cultura e a sociedade japonesa e que lançam luz na religiosidade japonesa, a saber *wa, musubi e bun*.

O conceito de *wa* (harmonia) é primordial como expressão do ideal nacional da unidade social do Japão² e o conceito de *musubi* (desenvolvido por Honda, 1985), que literalmente significa amarrar, refere-se antes de mais nada à ideia de fertilidade, do poder que sustém a vida nas comunidades tradicionais com uma economia baseada no cultivo do arroz. Os dois conceitos estão ligados – *musubi* reforça a solidariedade do *wa* da comunidade.

Ao longo da sua história o Japão teve que enfrentar a questão de fortalecer o *musubi*, o poder vital das comunidades harmoniosas a todos os níveis da sociedade ao mesmo tempo que recebia influências externas. A fé no *musubi* caracterizou as comunidades agrícolas tradicionais e levou ao estabelecimento gradual do Xintoísmo, que ficou de tal modo ligado à vida das comunidades que quando o Budismo foi introduzido no Japão teve que se lhe acomodar.

Uma das explicações avançadas para a possibilidade de os Japoneses abraçarem todas as religiões é a de que utilizam a ‘compartimentalização’. Todos os valores são uma parte, um segmento (*bun*) com um seu próprio raio de acção (Lebra, 1976, pp. 67-69). Cada valor não é integral mas é parte de um todo interdependente que é englobado pelo *musubi*.

As religiões no Japão nunca foram completamente demarcadas; pelo contrário, foram misturadas num sincretismo³. Às vezes a sua coexistência harmoniosa foi abalada e deu lugar a conflitos (por exemplo, com o Cristianismo). No entanto, apesar de todas as vicissitudes, a sociedade japonesa desenvolveu-se com uma estrutura em que as diferentes religiões têm conservado a sua identidade, cada uma delas ocupando o seu específico *bun* ou compartimento de acção no conjunto que é a religiosidade japonesa.

Quanto à questão das fronteiras entre os diferentes *bun* em que as diferentes religiões do Japão têm desempenhado o seu papel, deve ser observado que há grande tolerância e flexibilidade em termos de doutrina. Para os Japoneses, a adesão a uma religião não significa adesão a um conjunto particular de crenças, mas antes agir de acordo com sentimentos religiosos seguindo um largo espectro de ritos que acompanham a vida do nascimento à morte, respondendo a necessidades da população e contribuindo para a união entre os membros da comunidade.

Esta amálgama pode ser chamada de sincretismo religioso, mas é um sincretismo estruturado. O nascimento é celebrado com ritos xintoístas, os fune-

² A importância do conceito de harmonia (*wa*) pode ser visto no facto do prefixo *wa* ser usado para significar japonês. Por exemplo, *wafu* (*wa*=japonês e *fu*=estilo).

³ Note-se que o caso do Japão não é único. Por exemplo, no Nepal o Budismo e Hinduísmo misturam-se na crença de que Buda é uma das encarnações de Vishna.

rais com rituais budistas e os casamentos cada vez mais são celebrados em Igrejas e com ritos cristãos.

É necessário fazer a distinção entre sincretismo e pluralismo. Ambos são sistemas culturais que assentam numa multiplicidade de alternativas. É o estruturar dessas alternativas que faz a diferença. O pluralismo é um sistema religioso em que a aderência a uma alternativa torna o envolvimento com a outra (ou outras) impossível; no sincretismo as alternativas encaixam-se e com o decorrer do tempo tendem a tornar-se em camadas de comportamentos e crenças (Davis, 1992, pp. 30-31). A articulação teológica do sincretismo japonês deu-se pela primeira vez do século X ao século XII quando as divindades xintoístas foram declaradas como sendo manifestações de vários Budas (*ibid.*, p.33). Interessante notar que os Japoneses parecem ser o único povo que acredita que depois da morte os seres humanos se tornam *kami* e a expressão 'tornar-se Buda' é um eufemismo para morrer (*ibid.*, p. 246).

Os resultados dos estudos feitos indicam que o sincretismo também existe entre os Cristãos japoneses e que o critério 'crente' e 'não crente' não basta para distinguir aqueles que são religiosos dos que o não são. Não é o 'crer' que é a essência da religião no Japão mas sim a prática religiosa e o sentimento religioso. A própria palavra religião (*shukyu*) é escrita com dois ideogramas, um dos quais significa seita ou denominação e o outro ensino ou doutrina o que, segundo Reader (1991, p. 13), expressa uma separação entre o que é religião e outros aspectos da sociedade e cultura.

Aos olhos de um Ocidental a atitude religiosa dos Japoneses pode parecer bizarra, mas o que se passa com as religiões passa-se em outras áreas da vida social. Como Benedict (1954, pp.195-227) comenta, os Japoneses mudam de comportamento de acordo com a situação, sem grandes custos psicológicos. Ser como uma cana de bambu que oscila conforme sopra o vento, é no Japão uma virtude.

Há também que ter em conta mudanças na vida pessoal e que têm como consequência mudanças nas atitudes religiosas. O casamento pode levar a mudanças nas afiliações religiosas sem que estas sejam acompanhadas de mudança de crença. Um Japonês ou Japonesa que se case com alguém católico passará a frequentar a Igreja Católica, baptizará os filhos como Católicos sem isso implicar mudança de credo pois pode continuar a fazer orações budistas.

Segundo Mullins (1998), o sucesso do transplante de uma religião depende de vários factores ligados à sociedade receptora como seja ideologia dominante (conjunto integrado de crenças, modo de ver a vida, modo de definir o grupo social, etc.). Tanto o Budismo como o Cristianismo são religiões es-

trangeiras, mas o Budismo foi aceite como religião oficial enquanto o Cristianismo levantou resistências. O Xintoísmo e o Budismo combinaram-se para dar sentido à identidade social nos contextos da família, da comunidade, da empresa e da própria nação (Reader, 1991). Enquanto no Ocidente o pluralismo foi sempre uma ameaça ao Cristianismo, no Japão a monopraxis (ênfase numa só prática) constituiu a ameaça.

Deve-se acrescentar contudo que o maior contacto entre as culturas proporcionado pela progressiva globalização do mundo tem tido implicações no campo religioso. Como vimos, movimentos religiosos cristãos são recriados no Japão. Por outro lado, em muitos países ocidentais existe um vivo interesse por temas religiosos orientais particularmente hinduístas e budistas. Noções como *karma*, *ying* e *yang*, consciência cósmica, entre outras, foram adoptadas (e adaptadas) pela cultura ocidental (Bruce, 2002). O que quer dizer que, tanto no Ocidente como no Oriente, há uma interacção dinâmica entre religião e cultura e as formas religiosas são recriadas de acordo com as culturas locais.

Para terminar gostaria de fazer referência às mudanças que estão a ter lugar na sociedade japonesa contemporânea e às suas relações com as afiliações religiosas dos Japoneses.

Mudança social e religião no pós-guerra

A Constituição de 1947 seculariza o estado xintoísta e abre o país a outras religiões. Contudo, apesar da diversidade de religiões, no Japão tal como em muitos outros países assiste-se a uma secularização da sociedade. As mudanças demográficas têm particular importância neste processo. Em 1950, 37 por cento da população vivia nas cidades; trinta anos depois, a percentagem subiu para 76 por cento. A passagem do mundo rural para o mundo urbano tem levado a que muitos Japoneses se desprendam de tradições religiosas familiares. Já não é fácil ir ao templo local onde a família sempre rezou. Contudo, não se deve concluir precipitadamente que tenha havido um colapso dos parâmetros e funções sociais das religiões tradicionais. Segundo Reader (1991), as mudanças na estrutura social foram acompanhadas de reajustamentos nas actividades religiosas.

Paralelamente a um processo de secularização assiste-se a um aumento do interesse pelo mundo não material. É interessante observar que no país da tecnologia, 73 por cento dos entrevistados nas sondagens NHK responderam que a Ciência não é toda poderosa e 55 por cento responderam

que à medida que a Ciência avança mais as pessoas suspiram por mistério.

Os *media* fomentam a atracção pelo oculto e pelo 'mundo espiritual', e a leitura de revistas e jornais sobre fenómenos ocultos e misteriosos tem aumentado substancialmente desde o fim da década de setenta.

A atracção pelas Novas Religiões pode ser uma consequência de tudo isto. Estas religiões captam o espírito dos tempos posto que assentam no irracional e no mistério. Ensinam, por exemplo, a irradiar 'a Luz Divina' para que os crentes despertem para a salvação e sejam capazes de curar doenças.

Inovações mais recentes, e que reflectem as mudanças sociais, incluem os chamados Templos da Morte Súbita (*pokkari-dera*) que se tornaram muito populares entre a população idosa do Japão. Esses templos asseguram uma morte rápida e fácil (Davis, 1992). A atracção por estes templos justifica-se pelo desaparecimento da família tradicional segundo a qual o filho mais velho tomaria conta dos pais idosos. Com as mudanças que ocorrem na sociedade japonesa, embora a tradição ainda seja mantida em muitas famílias, em outras os pais idosos são como que abandonados ao seu destino na impossibilidade dos filhos reconciliarem a vida profissional com as funções filiais que lhes estão atribuídas por tradição.

Apesar de alguns movimentos ou seitas religiosas responderem a necessidades sociais, outras não têm aparentemente motivos sociais evidentes e parecem ser mais o resultado de um mal-estar social. Este parece ser o caso do culto do *Aum Shinrikyo* (Verdade Suprema), cujos membros se auto-mortificavam e usavam alucinogéneos para provocar estados de consciência alterados para quebrar o ciclo de morte e nascimento.⁴

Finalmente, é de salientar que todas as religiões têm sido alvo de uma intensa profissionalização e comercialização nas últimas décadas. Tanto os festivais religiosos como as cerimónias fúnebres foram-se tornando um espectáculo social e um negócio lucrativo.

Conclusão

A ideia de que o Japão é um país secular tem algum fundamento já que dois terços dos Japoneses dizem não pertencer a nenhuma religião. Porém, apresentam comportamentos religiosos e há uma grande diversidade religiosa no Japão. Um aspecto a ter em conta nesta diversidade é que todas estas ma-

⁴ Os membros do *Aum* mataram dezenas de pessoas e lançaram gás sarin no metro em Tóquio em 1994, provocando a hospitalização de milhares de Japoneses.

nifestações religiosas têm em comum comportamentos religiosos no sentido em que expressam uma relação com um ser (ou seres) divino (s), como no caso do Xintoísmo, do Budismo, do Cristianismo e das Novas Religiões. Por esta razão, a hipótese de os comportamentos religiosos dos Japoneses não terem significado religioso não parece ser sustentável.

De tudo o que foi dito podemos concluir que não é possível analisar comportamentos religiosos sem ter em conta as dimensões sociais da actividade religiosa. A religiosidade dos Japoneses desenvolveu-se no período pré-moderno como um sistema sincretista de pertença (família, escola, empresa, etc.) e obrigações 'por camadas'. A participação nas cerimónias religiosas é principalmente motivada pelo sentido de obrigação e de dever relacionados com a pertença a uma determinada família ou comunidade. As crenças pessoais não têm um peso tão determinante na afiliação religiosa como têm em outras culturas.

Podemos também concluir que a religiosidade dos Japoneses é baseada nas relações humanas e na coesão da comunidade social. Em todos os casos é valorizada a união social que, quer seja interpretada em termos religiosos ou não, está associada à ideia de produtividade. O mesmo raciocínio pode ser aplicado para entender a ligação entre o mundo empresarial e as tradições religiosas e o modo como a organização industrial do pós-guerra reproduziu a organização laboral das comunidades agrícolas tradicionais. Na vida do trabalho (nas empresas) como na vida religiosa o sistema de valores é o mesmo: união, harmonia, cooperação e continuidade.

O ciclo natural do calendário religioso dá continuidade à tradição e essa mesma continuidade é assegurada entre as gerações. O recém-nascido que é levado ao templo xintoísta levará por sua vez os seus filhos a esse templo, rezará pelos seus antepassados no seu altar (budista ou xintoísta) e enterrará os seus pais segundo ritos budistas.

Um outro aspecto a ter em conta, é que o Budismo e o Xintoísmo combinaram-se para formar a identidade nacional. Diferentes afiliações religiosas emergiram ao longo da história do Japão mas houve sempre uma interacção entre tradições religiosas e o estado japonês tendo sido as várias religiões mobilizadas para propósitos nacionais. Claro que isto não é exclusivo do Japão, mas o modo como no Japão a tradição religiosa tem sido mantida para servir necessidades presentes é muito particular. A unificação do Japão fez-se com base no nacionalismo xintoísta assim como o imperialismo japonês; e o Budismo serviu para controlar os cidadãos numa altura em que o poder parecia ameaçado pelo Cristianismo.

A ideia de que a religião é a fé numa doutrina que ensina como salvamos as nossas almas obedecendo ao Criador não é universal. As sociedades têm crenças diferentes conforme as culturas. Tendo em conta tudo o que foi dito, a conclusão a que chega este artigo é que só é possível compreender as atitudes dos Japoneses em relação à religião no contexto da sociedade japonesa e à luz da cultura japonesa.

Referências

- Benedict, R. (1954). *The Crysanthemum and the Sword*. Tokyo: Charles E. Tuttle.
- Bruce, S. (2002). *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Carvalho, D. de (2000). *Nambanjin: sobre os Portugueses no Japão*, *Antropológicas* (4), 131-149.
- Davis, W.B. (1992). *Japanese Religion and Society: Paradigmas of Structure and Change*. Nova York: State University of New York Press.
- Honda, S. (1985). *Nippon Shintou Nyumon* (Introdução ao Xintoísmo Japonês). Tokyo: Nihon Bungeisha.
- Lebra, T. S. (1976). *Japanese Patterns of Behavior*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Mullins, M. (1998). *Christianity Made in Japan: A Study of Indigenous Movements*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- NKH Hoso seron chosa sho (ed.) (1984). *Nihonjin no shū kyo ishiki* (A Consciência Religiosa dos Japoneses). Tokyo: Nippon Hoso Shuppanyōkai.
- Reader, I. (1991). *Religion in Contemporary Japan*. Londres: Macmillan Press.
- Reid, D. (1991). *New Wine: The Cultural Shaping of Japanese Christianity*. Berkeley: Asian Humanities Press.
- Varley, P. (1984). *Japanese Culture* (3ªed.). The East Asian Institute of Columbia University, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Varley, P. (1984). *Japanese Culture* (3ªed.). The East Asian Institute of Columbia University, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Swyngedouw, J. (1986). Religion in contemporary Japanese society, *The Japan Foundation Newsletter*, 13 (4), 1-14.
- Tsushima, M. (1996). The Japanese and religion, *The Japan Foundation Newsletter*, 23 (5), 1-3.

RELIGION, SOCIETY AND CULTURE: THE CASE OF JAPAN

Daniela de Carvalho
Universidade Portucalense, Porto, Portugal

Abstract: This article analyses the religious attitudes, beliefs and behaviours of the Japanese. It begins with an introduction to the various religions in Japan and examines the relationship between companies and religions. This is followed by a discussion of the results of empirical research which suggest a lack of consistency between attitudes and behaviours towards religion: the Japanese claim in principle to be secular but nonetheless perform overtly religious acts. Data also confirm the existence of religious diversity in Japan and that multiple religious affiliations and beliefs overlap. Family and social obligations led to a religious syncretism which has developed throughout the history of Japan based on cultural factors, social needs and political constraints. After an analysis of the changes taking place in contemporary Japanese society and their implications in the religious field, the article concludes that religion has been performing an important role in reinforcing social cohesion, continuity and the national identity.

KEY-WORDS: *Religion, Society, Culture, Japan.*

RECORDAÇÕES VERÍDICAS E FALSAS: AVALIAÇÃO DE ALGUNS FACTORES

Amâncio da Costa Pinto

Faculdade de Psicologia e C. da Educação, Universidade do Porto, Portugal

Resumo

No âmbito da memória humana, a análise da natureza e frequência de erros observados na recordação de acontecimentos passados foi objecto de um interesse elevado na última década devido às repercussões que estes resultados podem ter nomeadamente ao nível do testemunho visual e na intervenção terapêutica. Esta comunicação refere o contexto histórico da investigação sobre erros de memória e o interesse que despertou na comunidade científica, nas pessoas e nos media, revê alguns procedimentos, resultados e explicações propostas e conclui com uma breve discussão sobre a natureza das recordações verdadeiras e falsas no contexto mais geral da abordagem construtivista da memória.

PALAVRAS-CHAVE: *Memórias falsas, erros, protocolos, sugestibilidade, esquemas e traços.*

Introdução

Os estudos de memória humana, que remontam aos primórdios da psicologia científica nos finais do séc. XIX, privilegiaram desde o seu início a percentagem de recordações correctas na realização de uma prova (Ebbinghaus (1885/1964). O desempenho nestas provas muito raramente era de 100%. Verificavam-se erros, uns respeitantes a informações apresentadas mas não recordadas (erros de omissão) e outros referentes a informações não-presentes na prova mas acrescentados pelo sujeito (erros de comissão, ou falsos alarmes). Os erros de omissão são mais frequentes do que os erros de comissão, mas os últimos são mais graves.

Os erros de comissão, também designados por memórias falsas, recebeu um grande incremento na década passada (e.g., Roediger e McDermott, 1995; 2000; Payne, Elie, Blackwell, e Neuschatz, 1996; Anastasi, Rhodes, e Burns, 2000). Uma memória falsa consiste na recordação de um episódio ou

Morada (address): Faculdade de Psicologia, Universidade do Porto, R. Campo Alegre, 1055, 4169-004 Porto, Portugal.
E.mail: amancio@psi.up.pt. Estudo realizado no âmbito do Projecto FCT, nº 113/94. Este artigo é uma reprodução da comunicação apresentada em 24 de Maio de 2002 na Universidade Lusíada, Porto, no âmbito do I Simpósio Lusíada da Cognição.

acontecimento com um grau elevado de certeza, apesar de não ser real. Num memória falsa, a pessoa julga estar a dizer a verdade, não tem consciência do que aquilo que diz é falso ou que está a mentir. A pessoa não mente propositadamente e fica até muito surpreendida ao verificar o erro, quando tem a oportunidade de rever a gravação, como acontece em estudos laboratoriais.

Referência a alguns estudos experimentais mais antigos

A observação e análise das memórias falsas e outros erros de memória não é um fenómeno exclusivo da investigação realizada na última década, tema pelo qual os órgãos de comunicação mostraram um especial interesse, mas esteve presente ao longo de todo o séc XX de forma mais ou menos esporádica (e.g., Lima, 1928; Pinto, 1986).

Assim em 1900, Binet (1900) verificou que a memória das crianças para objectos recentemente observados era em geral correcta e precisa quando eram interrogadas com perguntas neutras, mas bastante errónea quando eram sujeitas a perguntas capciosas e sugestivas.

Em 1908, Münsterberg chamou a atenção para a natureza deficitária dos vários processos cognitivos de percepção, atenção e memória, descrevendo para o efeito uma série de casos e experiências inovadoras e imaginativas, que indicaram uma percentagem elevada de erros quando pessoas cultas e honestas recordaram um acontecimento presenciado. No capítulo sobre “A memória da testemunha”, Münsterberg relata dois incidentes de forma a demonstrar a natureza deficitária dos vários processos cognitivos. O primeiro ocorreu em 1902, há precisamente 100 anos no seminário do professor von List em Berlim, entre dois alunos tendo um deles puxado de uma pistola e disparado durante uma discussão simulada. No relato do evento, os alunos presentes indicaram 80% de erros na descrição feita e os alunos mais precisos indicaram mesmo assim 25% de respostas erradas.

O segundo foi em 1906 no Encontro de uma associação científica de psicólogos, juristas e médicos realizado na cidade alemã de Göttingen, tendo-se verificado valores elevados de omissões e falsificações no relato dos eventos, apesar de se tratar de um grupo de especialistas formado em técnicas de observação. A encenação de eventos deste tipo causou na altura tal impacto que segundo Münsterberg se tornou em “moda e quase um desporto”. Münsterberg insistiu repetidamente que a frequência deste tipo de erros podia afectar a recolha de provas e a fidelidade dos testemunhos em tribunal e a sua actua-

lidade parece-me tão grande que mal se compreende como é que os seus estudos foram praticamente ignorados pela psicologia e pelo sistema judicial durante grande parte do sec. XX.

Nesta linha de investigação sobre a incerteza e fidelidade do testemunho visual (e também do esquecimento histórico, mas agora ao nível de Portugal) é de ressaltar a investigação efectuada em 1928 pelo Português Sílvia Lima (1928).

Sílvia Lima, na sua tese de doutoramento apresentada em 1928 à Universidade de Coimbra com apenas 24 anos, relata uma experiência em que apresentou um postal colorido retratando uma cena rural a um grupo de sete crianças dos 9 e 10 anos. A prova consistiu na apresentação, durante 45 segundos, de um postal colorido retratando uma cena rural, onde se via: «Ao centro 3 vacas sobre a erva, duas a pastar e a outra a olhar para a direita. À esquerda está uma rapariga que veste boné branco, blusa branca e saia vermelha e segura na mão esquerda um recipiente para recolha do leite. A mão direita está livre. À esquerda e ao fundo vê-se a casa da herdade; à direita avista-se o mar. Ainda ao centro e à frente existe uma pequena poça de água cercada de flores brancas». Terminado o tempo de observação do postal, cada criança efectuava uma sequência de provas:

(1a) Uma descrição espontânea da cena rural;

(1b) Resposta a perguntas sugestivas e indutoras: Por ex., “Qual a cor da saia da rapariga? Tens a certeza de que não era azul?”

(1c) Reconhecimento do postal original no meio de quatro outros postais distractores que retratavam cenas rurais similares.

Houve ainda uma 2ª sessão passados dois dias com as mesmas três provas; e uma 3ª sessão passados três dias.

Os resultados revelaram uma deformação quase total da informação do postal após a 3ª sessão. Assim se no campo estavam três vacas passaram a existir quatro para todas as sete crianças; Se a rapariga vestia saia vermelha, a saia passou a ser azul para seis crianças; Se a rapariga estava situada à esquerda passou a estar situada à direita para cinco crianças. Todas as crianças aceitaram ainda que a casa da herdade estava situada à direita e que as vacas estavam colocadas na água. Verificou-se ainda a inclusão por parte de seis crianças de elementos não existentes, como por exemplo a presença de uma verdasca na mão direita da rapariga para guiar as vacas.

Estes resultados revelaram que os interrogatórios com as suas perguntas sugestivas e indutoras conseguiram “deformar o conteúdo representativo e primitivo da imagem por meio de adições de pormenores, transferências cromáticas e transposições topográficas” (p. 179). No entanto Sílvia Lima interro-

gou-se: “Terão as nossas experiências deformado a imagem [original]? Respondo: Creio que sim” (p. 179).

A resposta de Sílvio Lima foi talvez precipitada, porque indicou na pág. 183 não se ter verificado um único reconhecimento falso na 3ª sessão, apesar das deformações observadas nos interrogatórios precedentes. Afinal pergunta-se: Será que a memória original (imagem-lembrança) do postal, foi ou não deformada? Aparentemente não. Neste caso como é que se processa a resistência da memória original às sugestões falsas?

Sílvio Lima sugeriu que a explicação adequada estaria nas teorias afectivas, segundo as quais a visão do postal produzia uma imagem representativa e uma “mancha afectiva” verdadeiramente sentida pelas crianças, mas esta “mancha afectiva” estaria ausente na memória dos interrogatórios. Apesar desta explicação não ter sido suficientemente desenvolvida por Sílvio Lima, não é difícil perceber uma tentativa pioneira de formular uma explicação que tivesse em conta o papel das variáveis afectivas no desempenho cognitivo.

Alguns anos mais tarde em 1932, o inglês Bartlett (1932) analisou os erros de memória, por meio da reprodução repetida de um conto do folclore índio americano designado pela “A guerra dos fantasmas”. Bartlett verificou erros por omissão e erros por comissão. Os erros por omissão referiam-se a partes da história que eram sistematicamente omitidas como alguns pormenores e episódios que não se enquadravam bem no fio da história, partes intermédias do conto, secções cuja lógica parecia incompreensível, entre outras. Os erros por comissão incluíam acrescentos e alterações nos vários episódios, ficando uns mais salientes do que outros. Durante muitos anos a obra de Bartlett foi ignorada tendo sido redescoberta com grande entusiasmo a partir dos anos 70 (eg., Baddeley, 1976).

A tendência das pessoas para reconstruir acontecimentos que presenciaram no passado, pode ainda ser demonstrada no conhecido estudo de Loftus e Palmer (1974) realizado mais recentemente. Os participantes na experiência viram inicialmente um filme de um acidente automóvel, tendo respondido depois a questões do tipo — “A que velocidade circulavam os carros quando se «esmagaram» um contra o outro?” em que num grupo o verbo *esmagar* foi substituído pelo verbo *tocar*. Uma semana depois, os sujeitos voltavam a responder a perguntas sobre o acidente, uma das quais era: — “No acidente filmado viu no chão algum vidro partido?” O número de respostas “sim” para os sujeitos a quem foi apresentado o verbo *esmagar* foi de 32%; *tocar* - 14% e o grupo de controlo que não recebeu nenhuma pergunta sobre velocidade na semana anterior foi de 12%. Na realidade, não tinha sido visível nenhum vidro partido no filme. A memória falsa

do vidro estava directamente relacionada com as velocidades previamente sugeridas pelos verbos usados.

Esta investigação provou, na sequência de outros estudos anteriores, que a memória humana não se limita a um registo fiel dos factos ocorridos. Há registos ou memórias que são simplesmente o resultado de processos dedutivos, originados quer por perguntas capciosas ou indutoras, quer por informações circunstancialmente obtidas durante o intervalo de retenção, ocorrido entre o acontecimento original e o momento da recordação ou altura de se prestar declarações.

Recrudescimento da investigação sobre erros de memória

A análise esporádica e circunstancial dos erros de memória passou a ser investigada de forma mais sistemática nas últimas décadas do séc. XX devido fundamentalmente a duas ordens de razões: (1) A identificação errada de presumíveis criminosos no âmbito do sistema judicial; (2) A recuperação errada de memórias de abuso sexual infantil no âmbito de sessões de psicoterapia.

Erros de identificação

O testemunho visual é considerado pelo sistema judicial como uma peça importante na investigação do processo e apesar de facilmente se aceitar que o testemunho deve ser corroborado por outras provas, há casos em que a identificação feita por uma testemunha é a única prova possível a ser considerada. E nestes casos, acontece por vezes pessoas inocentes serem condenadas.

A condenação de pessoas devido a identificações erradas nunca gerou tanta controvérsia como actualmente, devido à forma clara e inequívoca da sua desconfirmação por meio de técnicas de análise do ADN. Dados coligidos nos EUA até 4 de Dezembro de 2000 e relatados no New York Times indicaram que 65 presos, sentenciados a longas penas de prisão e oito deles até à pena de morte, foram libertados com base em provas de análise do ADN devido a desenvolvimentos recentes desta tecnologia (e.g., Dwyer, Neufeld, e Scheck, 2000). Estes investigadores fundaram até um projecto designado "Project Innocence" com o objectivo de analisar os processos de todos os presos que vierem a ser libertados com base na técnica de ADN.

Os resultados da aplicação da técnica de ADN levaram os especialistas e o público em geral a questionar a credibilidade do sistema judicial enquanto

sistema capaz de averiguar a verdade baseado apenas no testemunho e grau de confiança dos intervenientes. De facto os dados disponíveis indicavam que 84% dos presos inocentes tinham sido condenados a partir de testemunhos que expressaram um grau de confiança elevado (e.g., Wells, Malpass, Lindsay, Fisher, Turtle, e Fulero, 2000); Kassin, Tubb, Hosch, e Memon, 2001). Face à gravidade de irem para a prisão nos EUA pessoas inocentes devido a erros de identificação numa percentagem tão elevada, o então Governo Clinton sentiu-se na obrigação de encomendar um estudo que apontasse as orientações a seguir pelo sistema de investigação judicial em caso de recolha de provas com base em testemunhos oculares. O relatório orientador foi publicado em 1999 e acessível em <http://www.ncjrs.org>.

Memórias falsas de abuso sexual infantil

A controvérsia sobre a recuperação de memórias infantis traumáticas surgiu a partir do conhecimento público de casos de pacientes que defenderam convictamente terem recuperado, no âmbito de sessões de psicoterapia, memórias infantis de diversos tipos de experiências horrorosas desde abuso sexual, participação forçada em cultos satânicos, raptos, etc, tendo processado judicialmente progenitores ou familiares como responsáveis por tais actos. No meio de uma certa estupefacção geral, os investigadores de memória tentaram analisar se seria possível um adulto ter vivido ou experienciado um acontecimento traumático intenso na infância e não ser capaz de o recordar durante uma ou mais dezena de anos.

No âmbito desta controvérsia, os psicoterapeutas defenderam que o esquecimento de situações traumáticas pode ocorrer durante longos períodos de tempo, mas não é definitivo. O evento traumático pode levar uma criança a reprimi-lo, isto é, a um esforço de supressão ou inibição da experiência de forma a esquecê-lo. Isto não quer dizer que a memória para o evento traumático tenha sido abolida. A memória persistiria num estado inconsciente e manifestava-se na forma de sintomas de histeria na sequência da interpretação psicanalítica de autores como Freud, Breuer e Janet. Ou numa interpretação mais cognitiva, os eventos traumáticos seriam codificados de acordo com processos de repressão e dissociação, originando a fragmentação das lembranças em elementos isolados de natureza sensorial, motora, emocional e não-verbal; seria esta fragmentação que tornaria difícil a recuperação da memória traumática numa narrativa verbal coerente. Para que o evento traumático original fosse posteriormente recordado, restaurado e tornado acessível de modo consciente seria preciso usar, no âmbito da psicoterapia, técnicas especiais co-

mo a imaginação, a associação, a narração de histórias e a hipnose (e.g., Claridge, 1992; Courtois, 1991; Edwards, 1990).

Os experimentalistas responderam que não há provas convincentes de que os acontecimentos traumáticos infantis sejam especiais e de natureza diferente das restantes memórias de intensidade análoga e o mais provável até, é que devido à sua natureza emocional intensa tais eventos sejam mais fáceis de recordar posteriormente em comparação com outros de menor intensidade. De facto o esquecimento tanto ocorre com eventos desagradáveis como agradáveis e a explicação mais parcimoniosa será defender que ambos os tipos estão sujeitos a mecanismos normais de esquecimento resultantes da interferência, passagem do tempo ou ausência de elementos contextuais significativos na altura da recordação. Por este razão não seriam necessárias técnicas especiais a desenvolver no âmbito da psicoterapia para facilitar a recuperação das memórias traumáticas (e.g., Hyman e Loftus, 1997; Loftus, Milo, Padlock, 1995; Ofshe e Watters, 1994; Poole, Lindsay, Memon, e Bull, 1995).

Procedimentos experimentais e alguns estudos representativos

A divulgação e discussão pública de casos, onde os erros de memória desempenharam um papel crucial na condenação de pessoas inocentes, permitiu o desenvolvimento ou a retoma de alguns procedimentos de investigação dos erros de memória de que farei em seguida uma breve descrição. Entre os procedimentos mais conhecidos e usados saliento os quatro seguintes:

1. O procedimento de Elizabeth Loftus e colaboradores
2. O procedimento de implantação de memórias falsas
3. O procedimento de implantação de acções falsas
4. O procedimento de Deese-Roediger-McDermot (DRM)

A configuração básica dos três primeiros procedimentos experimentais da análise das memórias falsas é uma variante do procedimento clássico de Elizabeth Loftus e o quarto procedimento é uma variante da prova de Deese (1959).

As variantes do procedimento de Elizabeth Loftus desenrolam-se ao longo de três fases:

Na 1ª fase os participantes presenciam um acontecimento breve, por ex., um filme ou uma sequência de slides.

Na 2ª fase, um grupo experimental recebe informação falsa ou enviesada sobre elementos do evento apresentados na 1ª fase, mas o mesmo não sucede com o grupo de controlo.

Na 3ª fase, os participantes de todos os grupos são sujeitos a provas de memória, geralmente sob a forma de reconhecimento forçado.

1. Procedimento de Loftus e colaboradores

Numa experiência realizada por Loftus, Miller e Burns (1978) os sujeitos na 1ª fase viram uma sequência de 30 slides, um dos quais mostrava um carro da marca Datsun, de cor vermelha, parado num cruzamento junto a um sinal "Stop". Na 2ª fase, que se seguiu imediatamente, os sujeitos foram solicitados a responder a 20 perguntas, onde se incluía uma questão especial que diferenciava o grupo de controlo do grupo experimental.

No grupo de controlo a pergunta foi *"Houve algum carro que passou [no cruzamento] pelo Datsun vermelho enquanto este estava parado junto ao sinal Stop?"* Esta pergunta não revelava qualquer enviesamento na resposta.

No grupo experimental a pergunta foi idêntica, excepto no que se refere ao sinal "Stop" que passou a ser o "Sinal de dar prioridade". Os sujeitos do grupo experimental foram assim expostos a informação incongruente e enganadora.

Após terem respondido a todas as perguntas, os sujeitos realizaram uma tarefa intercalada não-relacionada durante 20 minutos. Quando terminou, os sujeitos foram solicitados a efectuar um reconhecimento forçado de uma série de pares de slides (3ª fase). Cada par era formado pelo slide original e por outro slide novo com instruções para escolher o slide que inicialmente tinha sido apresentado. O par crucial de slides incluía num o Datsun vermelho parado junto ao sinal "Stop" e no outro slide o Datsun vermelho parado junto ao "sinal de dar prioridade".

Os resultados indicaram que 75% dos sujeitos do grupo controlo escolheram o slide com o sinal "Stop", mas apenas 41% dos sujeitos do grupo experimental o fizeram. Esta experiência indicou que as sugestões enganadoras foram suficientes para diminuir consideravelmente o desempenho do grupo experimental.

A explicação proposta por Loftus é designada pela hipótese de *substituição* e refere que a informação apresentada na 2ª fase funde-se com a memória do acontecimento original ou substitui e preenche certos buracos da memória do evento original. Um das consequências desta hipótese é a de que alguns elementos do acontecimento original seriam esmagados ou desfeitos pela informação posterior e por conseguinte ficariam permanentemente perdidos e inacessíveis.

Houve porém outros investigadores, nomeadamente Bekerian e Bowers (1983) e principalmente McCloskey e Zaragoza (1985), que contestaram a hipótese da perda ou apagamento das memórias para acontecimentos passa-

dos com base em informações enganadoras posteriores e sugeriram que o efeito descoberto por Loftus e col., devia-se em parte à forma enviesada como os sujeitos na 3ª fase eram levados a responder, adivinhando a resposta quando estavam indecisos. Assim se os sujeitos de ambos os grupos na 3ª fase, em vez de escolherem entre um sinal "Stop" e um sinal de "Dar prioridade", escolhessem antes entre o sinal "Stop" e por exemplo o sinal "Aproximação a auto-estrada", observava-se um desempenho equivalente entre os dois grupos, provando que a memória original não tinha sido apagada pela informação posterior enganadora. McCloskey e Zaragoza (1985) demonstraram experimentalmente esta hipótese e concluíram que a exposição dos sujeitos a informações posteriores subtilmente enganadoras não prejudica a memória para o evento original.

2. O procedimento de implantação de memórias falsas

Neste procedimento, contacta-se primeiro um familiar do sujeito da experiência para escolher quatro episódios sobre a infância, três verdadeiros e um falso. Em seguida os episódios são relatados ao sujeito que os deverá descrever, recordando o maior número possível de elementos de cada um dos 4 episódios ao longo de duas ou mais entrevistas. O episódio falso pode ser "Ter-se perdido num centro comercial ou ter derramado uma taça de salada de frutas nos pais da noiva numa festa de casamento". Os sujeitos são solicitados a tentar recordar-se do maior número possível de elementos de cada um dos quatro episódios. No caso do acontecimento falso "ter-se perdido num centro comercial", Loftus e Pickrell (1995) verificaram que 68% dos acontecimentos verdadeiros da infância são recordados e que 25% dos acontecimentos falsos são total ou parcialmente recordados no conjunto das duas entrevistas.

Este resultado foi reproduzido noutra experiência efectuada por Hyman, Husband e Billings, (1995, exp. 2) sobre o acidente do derrame da taça de salada de frutas na festa de casamento. Os elementos verídicos do casamento foram recordados correctamente numa série de três entrevistas numa percentagem elevada, mas o episódio falso do derrame da salada de frutas embora não tivesse sido recordado por nenhum sujeito na 1ª entrevista, passou a sê-lo no final da 3ª entrevista por 25,5% dos sujeitos.

Além da exposição repetida, as instruções para formar imagens podem ter efeitos semelhantes em termos de implantação de memória falsas dando origem ao fenómeno de imaginação inflacionada. A imaginação inflacionada refere-se ao aumento do grau de confiança subjectiva na ocorrência de um acontecimento falso, depois de ter sido imaginado repetidas vezes.

Numa experiência efectuada por Garry, Manning, Loftus e Sherman (1996), os sujeitos foram inicialmente solicitados a avaliar numa escala de 1 a 8 a probabilidade de terem vivido antes dos 10 anos uma série de acontecimentos pessoais. Na 2ª fase, passadas duas semanas, oito acontecimentos são seleccionados da lista anterior e os sujeitos são solicitados a imaginar mais demoradamente metade destes acontecimentos, avaliados na fase anterior como pouco prováveis em termos de ocorrência. Os sujeitos respondem a perguntas sobre as situações imaginadas no sentido de desenvolverem ainda mais a formação de imagens. Na 3ª fase são solicitados novamente a avaliar a vivência dos acontecimentos da lista original.

Garry et al. (1996) verificaram que 24% dos universitários, que imaginaram demorada e repetidamente o seguinte acontecimento falso “bater com a mão na janela e partir o vidro” aumentaram a sua confiança subjectiva na ocorrência desse acontecimento ser verídico, em comparação com apenas 12% dos sujeitos do grupo controlo que não imaginaram o acontecimento do vidro partido.

Num outro estudo realizado por Hyman e Pentland (1996) verificou-se que a instrução de formar imagens de um acontecimento falso ao longo de três entrevistas levou 37,5% dos sujeitos do grupo de formação de imagens a recordar uma memória falsa em comparação com apenas 12,4% dos sujeitos do grupo de controlo. Estudos posteriores (eg. Manning, 2000, cit. por Loftus, 2001, p. 585) indicaram que este efeito é maior e mais significativo quando o intervalo temporal entre a 2ª e 3ª fases é de duas semanas, em relação a uma semana ou um dia.

Nesta série de investigações, há ainda um estudo curioso realizado por Mazzoni, Loftus, Seitz e Lynn (1999) que envolveu a interpretação de sonhos. Nesta experiência, os sujeitos tiveram uma entrevista pessoal de 30 minutos com um reputado psicólogo clínico, onde descreveram um sonho recente que tiveram e obtinham a interpretação — que era comum a todos os sujeitos — de que esse sonho significava provavelmente terem sido sujeitos a uma experiência desagradável antes dos 3 anos, por exemplo terem-se perdido ou terem sido salvos de uma situação perigosa. Passado um intervalo de 10-15 dias, os universitários referiram um aumento na crença destas experiências anteriormente sugeridas pelo clínico, apesar de as terem negado na entrevista inicial. Metade destes sujeitos acrescentaram ainda que estas crenças estavam acompanhadas por memórias. Este estudo sugere que a interpretação dos sonhos pode ter efeitos secundários inesperados ao permitir a formação de crenças sobre acontecimentos passados que na realidade são falsos.

A imaginação inflaciona o grau de confiança na ocorrência de acontecimentos falsos. Há assim uma mudança ou inflação em termos de crença, mas isto não significa que haja uma mudança na existência de uma memória real nova.

3. Procedimento de Roediger sobre actos realizados ou imaginados

Os acontecimentos anteriormente referidos localizam-se na infância e não há provas irrefutáveis de serem ou não reais. Para ultrapassar esta objecção, Goff e Roediger (1998) seleccionaram uma série de acontecimentos, cuja realização podia ser comprovada, e que envolvia nuns casos a realização de acções e noutros casos apenas a imaginação (por ex., numa condição realizar o acto de “atirar uma moeda ao ar” e noutra condição “imaginar atirar uma moeda ao ar”). Ver também Anderson (1984).

Assim na 1ª sessão, metade das acções eram realizadas e a outra metade imaginada. Na 2ª sessão, os sujeitos imaginaram ter realizado uma série de acções. Na 3ª sessão, a memória dos sujeitos foi avaliada ou testada em termos dos actos praticados na 1ª sessão. Entre outros, os resultados indicaram que quanto maior fosse o número de actos imaginados na 2ª sessão, maior seria a probabilidade dos sujeitos afirmar terem realizado a acção na 1ª sessão. Estudos posteriores indicaram ainda, para surpresa de muitos, que os sujeitos iam a ponto de acreditar terem realizado na 1ª sessão alguns actos bizarros como “beijar uma rã de plástico” ou “esfregar um giz na cabeça”.

4. Procedimento de Deese-Roediger-McDermott (DRM)

Este procedimento refere-se a uma tarefa simples de memória, inicialmente usada por Deese (1959) e retomada por Roediger e McDermott (1995) e em seguida por muitos outros investigadores. A tarefa consiste na apresentação de uma lista de cerca de 12 palavras relacionadas em termos de significado, ficando ausente da lista uma palavra-central altamente associada às demais, por exemplo, a lista seguinte: PICADA, LINHA, DEDAL, PALHEIRO, FINA, ALFINETE, PICA, COSTURA, ROUPA, BURACO, AFIADA, CROCHÉ. Os resultados de evocação desta lista indicam que os sujeitos recordam cerca de dois terços das palavras da lista, mais a palavra-central relacionada, mas ausente da lista, a palavra AGULHA.

Se após a prova de evocação for efectuada uma prova suplementar de reconhecimento, muitos dos participantes reconhecem erradamente não só, que a palavra-central “Agulha” fez parte da lista inicial, mas também referem um grau de certeza semelhante ao obtido com as palavras inicialmente apresenta-

das (por ex., Picada). A recordação da palavra-central “Agulha” é para alguns sujeitos uma certeza tão absoluta que às vezes exigem ver a lista inicial.

Num estudo de replicação do procedimento DRM de Roediger e McDermott (1995) com listas de palavras portuguesas efectuado por Nuno Gaspar e eu próprio verificou-se que 94% dos sujeitos recordaram na prova de evocação uma das seis palavras-centrais, apesar destas não terem feito parte das seis listas apresentadas (Gaspar e Pinto, 2000). A recordação deste tipo de palavras-central foi no entanto maior para certas listas (e.g., a lista associada a AGULHA ou a CADEIRA) do que para outras (e.g., lista associada a RUDE ou SONO).

Na prova de reconhecimento, 69% dos participantes indicaram ainda que a palavra-central “Agulha” tinha sido anteriormente apresentada, expressando para o efeito um grau de confiança elevado com estimativas de 3 e 4, numa escala de certeza de 1 a 4. O mesmo grau de certeza para palavras realmente apresentadas foi porém maior a atingiu os 90%.

Como surgem e o que caracteriza as memórias falsas

Em geral as pessoas sentem dificuldades na avaliação da origem das memórias que ocorreram próximas umas das outras no tempo, um fenómeno conhecido por monitorização da fonte (e.g., Johnson, Hashtroudi e Lindsay, 1993). Numa prova de memória, o sujeito está confuso, incerto, mas tem de decidir de entre os eventos presentes na sua memória quais os reais e quais os que são imaginados. Como uns e outros surgiram num contexto comum e associados a um espaço e tempo específicos, a capacidade de verificação da origem de ambos torna-se difícil de efectuar devido às similaridades que revelam em termos de robustez e nitidez.

As pessoas que revelam memórias falsas estão convencidas, muitas vezes de forma absoluta, que as suas recordações são verídicas. As pessoas acreditam estar a dizer a verdade e não a mentir. Em termos de grau de certeza, confiança e convicção, a recordação de acontecimentos falsos é por vezes tão grande como a de acontecimentos verdadeiros. E quem ouve ou presencia um testemunho sente uma enorme dificuldade em discernir se está perante uma descrição verdadeira ou se está perante um erro ou memória falsa.

Uma pessoa é inclinada a afirmar que uma memória actual é uma lembrança verdadeira se facilmente conseguir formar imagens de uma situação passada. Quando se consegue imaginar facilmente uma situação ou aspectos de uma situação passada, o mais provável julgar é tratar-se de um aconteci-

mento real. Há assim um enviesamento, predisposição ou inclinação humana para julgar que os acontecimentos falsos não produzem imagens tão facilmente acessíveis nem tão ricas como acontece com acontecimentos verdadeiros. Mas pode não se verificar. Há pessoas com uma imaginação tão rica que facilmente convertem imagens em realidade.

Há alguns factores que contribuem para que uma informação errada, sugerida ou induzida após um acontecimento, se converta numa memória falsa. Os estudos de investigação nesta área ressaltaram os factores seguintes:

1. Um dos principais factores é a percepção da autoridade e confiança na fonte de informação. Um juiz, um polícia, os pais, os professores, os especialistas e os meios de comunicação funcionam em geral como fontes de informação credíveis, e uma sugestão falsa destes, induzida intencional ou acidentalmente, pode levar à formação de uma memória falsa.

2. Um outro factor é a apresentação ou fornecimento de sugestões plausíveis. Quando num acidente, os carros se “esmagam” um contra o outro é provável e plausível que apareçam no chão vidros partidos. Um psicoterapeuta pode ainda convencer uma paciente de que a interpretação de um sonho tem a ver com o facto de ter perdido os pais num centro comercial, uma experiência infantil bastante provável. Mas se a sugestão é implausível, é praticamente impossível que se converta numa memória, por exemplo convencer um adulto de que foi violado pela mãe na infância ou de que esta lhe deu um clister bastante doloroso. Mas se a sugestão sobre o clister doloroso envolver um técnico de saúde num hospital, a formação de uma memória falsa torna-se mais provável.

3. A repetição periódica do mesmo tipo de sugestão faz aumentar a probabilidade de formação de uma memória. É neste sentido que se afirma que uma “mentira mil vezes repetida se transforma em realidade”. Para muitos adultos normais, entre os quais se contam os estudantes universitários, não é preciso que a mentira ou sugestão seja repetida mil vezes, repeti-la três ou quatro vezes pode ser suficiente.

Os factores de repetição, plausibilidade da situação e a autoridade, actuando num ambiente de dor e medo, podem levar uma pessoa em certos casos a acreditar que cometeu ou foi o principal responsável pela ocorrência de um crime. Apesar de raros, há pessoas inocentes que confessaram ter cometido crimes.

4. As sugestões que conduzem a memórias falsas ocorrem mais facilmente em pessoas que apresentam tendências de personalidade dissociativas e revelam grande facilidade na formação de imagens vívidas e intensas.

5. Por último, são de referir ainda os factores que fazem baixar os critérios de monitorização da memória das pessoas, como o tempo de exposição

reduzido, intervalos de tempo longos, estados emocionais que levam a situações de atenção dividida ou focagem num aspecto da situação, estado de vigília reduzida ou deslocada e inexperiência do observador.

A autoridade, confiança, repetição e plausibilidade são factores analisados em experiências laboratoriais que fazem aumentar a crença nas memórias falsas. Tudo leva a crer que estes mesmos factores são responsáveis pela formação de memórias falsas em situações quotidianas extra-laboratoriais.

Conclusão

Bartlett (1932) foi um dos primeiros investigadores a explicar os erros de memória em função de uma certa arquitectura da mente que retém *esquemas* da realidade em vez de *traços* ou itens na sequência da tradição de Ebbinghaus (1885/1964). Assim numa situação de incerteza ou vazio de memória, o sujeito é inclinado a preencher os buracos de memória a partir das expectativas e estados mentais actuais. Bartlett é considerado o pioneiro da teoria construtivista da memória, ao defender que a recordação é uma construção pessoal de factos passados. Considera falso que a evocação seja "em certa medida a re-activação de "traços" fixos e inalteráveis produzidos no passado". Nas palavras de Bartlett, "a recordação de acontecimentos que uma pessoa testemunhou ou viveu baseia-se num processo de construção mental que tende a erguer-se sobre erros e falsificações completas".

No passado, Neisser (1967) apoiou a perspectiva de Bartlett e provavelmente ainda apoia, quando comparou a pessoa que percebe e recorda à actividade de um palentologista que constrói um dinossauro a partir de algumas teorias de paleontologia e com base nalguns fragmentos e ossos fossilizados [que descobriu ou observou].

Esta explicação construtivista é muito popular numa época como a nossa em que o relativismo pós-moderno exerce um apelo considerável em certos meios académicos. Mas que a generalizar-se pode atingir situações extremas como o efeito Roshomon, do célebre filme de Akira Kurosawa (1950). Por isto gostaria de sublinhar que o estudo da memória humana não se reduz à perspectiva construtivista e que esta perspectiva tem um horizonte mais limitado do que às vezes se faz crer.

Serão as memórias do passado, uma representação construída pelo sujeito que recorda? Apesar da admiração que nomes como Bartlett e Neisser inspiram nos estudantes de memória entre os quais eu me situo, uma pessoa sente-se bastante desconfortável em propor uma explicação construtivista quando efectua a

tarrafa de recordar o próprio nome, a data de nascimento, o nome dos pais, o nome da escola onde estuda ou trabalha, além de centenas e milhares de outros “fragmentos mais ou menos fossilizados” na linguagem da palentologia e de que uma pessoa é capaz de recordar de forma imediata e correcta.

Aliás quando uma pessoa não é capaz de efectuar este tipo de recordações correctamente, por exemplo quem sou, onde moro e quando nasci; quando o desempenho em provas de memória deste tipo levanta dúvidas, qualquer família mesmo com uma educação escolar reduzida sente que tem um familiar ou parente com um problema de memória cuja gravidade deve ser objecto de uma consulta urgente por parte de um especialista.

E se o especialista de memória for competente para elaborar um diagnóstico, não vai certamente ler contos ou apresentar uma sequência de slides seguido de perguntas capciosas para o paciente depois efectuar uma prova de reconhecimento forçado — de certeza com erros e memórias falsas — mas começa por perguntar ao paciente coisas aparentemente tão banais como o nome, a data de nascimento, nomes de familiares e figuras públicas, a evocação das palavras de uma pequena lista previamente apresentada e coisas deste tipo. E se o paciente disser que se chama “Alberto” em vez de “Gilberto” ou que o actual presidente da Republica é “Ramalho Eanes” em vez de “Jorge Sampaio”, erros que a serem dados no relato de um conto lido são comuns e não representam um sinal ou alarme significativo, deixam todavia de o ser no contexto de um exame psicológico sobre dados pessoais, sendo um sinal de que a pessoa sofre ou virá provavelmente a sofrer da doença de Alzheimer.

Segundo Alan Baddeley (1989), a nossa memória, apesar de nos trair em situações que nos deixam muitas vezes embaraçados, é um processo admirável e magnífico. Por sua vez Daniel Schacter (1999) ressaltou que, apesar dos sete pecados ou imperfeições da nossa memória, esta constitui um processo fundamental para a sobrevivência humana. E há cerca de 80 anos o português Alves dos Santos (1923) defendeu que a personalidade humana “nem sequer se poderá conceber independentemente da memória, porque seria a memória que tornaria possível e inteligível a unidade e a identidade do eu”.

Diariamente usamos a nossa memória com grande sucesso. Quando a memória falha ou nos atraiçoa, mais do que culpar a memória por tais fraquezas, devemos antes conhecer as situações onde se escondem as ratoeiras e perceber os mecanismos da memória que nos arrastam para certas ilusões. Que a atenção que hoje neste Simpósio, assim como nestes últimos anos se tem vindo a dedicar aos erros e às memórias falsas não nos faça esquecer o papel fundamental que o funcionamento normal dos processos de memória representa no dia a dia para todos nós.

Referências

- Anastasi, J. S., Rhodes, M. G., e Burns, M. C. (2000). Distinguishing between memory illusions and actual memories using phenomenological measurements and explicit warnings. *American Journal of Psychology*, 113, 1-26.
- Anderson, R. E. (1984). Did I do it or did I only imagine doing it? *Journal of Experimental Psychology: General*, 113, 594-613.
- Baddeley, A. D. (1976). *The psychology of memory*. New York: Basic Books.
- Baddeley, A. D. (1989). The psychology of remembering and forgetting. In T. Butler (Ed.), *Memory* (pp. 33-60). Oxford: Basil Blackwell.
- Bartlett, F. C. (1932). *Remembering: A study in experimental and social psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bekerian, D. A., e Bowers, J. M. (1983). Eyewitness testimony: Were we misled? *Journal of Experimental Psychology: Human Learning and Memory*, 9, 139-145.
- Binet, A. (1900). *La suggestibilité*. Paris: Schleicher Freres.
- Claridge, K. (1992). Reconstructing memories of abuse: A theory-based approach. *Psychotherapy*, 29, 243-252.
- Courtois, C. A. (1991). Theory, sequencing, and strategy in treating adult survivors. *New Directions for Mental Health Services*, 51, 47-60.
- Deese, J. (1959). On the prediction of occurrence of particular verbal intrusions in immediate recall. *Journal of Experimental Psychology*, 58, 17-22.
- Dwyer, J., Neufeld, P., e Scheck, B. (2000). *Actual innocence: Five days to execution and other dispatches from the wrongly convicted*. New York: Doubleday.
- Ebbinghaus, H. (1885/1964). *Über das Gedächtnis*. Duncker, Leipzig. (H. Ruger e C. E. Bussenius, trad.). *Memory: A contribution to Experimental Psychology*. New York: Dover Publications.
- Edwards, D. J. (1990). Cognitive therapy and the restructuring of early memories through guided imagery. *Journal of Cognitive Psychotherapy*, 4, 33-50.
- Garry, M., Manning, C. G., Loftus, E. F., e Sherman, S. J. (1996). Imagination inflation: Imagining a childhood event inflates confidence that it occurred. *Psychonomic Bulletin & Review*, 3, 208-214.
- Gaspar, N., e Pinto, A. C. (2000). Erros de memória em provas laboratoriais de evocação e de reconhecimento. *Psicologia, Educação e Cultura*, 4, 393-410.
- Goff, L. M., e Roediger, H. L. (1998). Imagination inflation for action events: Repeated imaginings lead to illusory recollections. *Memory & Cognition*, 26, 20-33.
- Hyman Jr, I. E., e Loftus, E. F. (1997). Some people recover memories of childhood trauma that never really happened. In P. S. Appelbaum, L. A. Uyebara, e M. R. Elin (Eds.), *Trauma and memory: Clinical and legal controversies* (pp. 3-24). New York: Oxford.

- Hyman, I. E., e Pentland, J. (1996). The role of mental imagery in the creation of false childhood memories. *Journal of Memory and Language*, 35, 101-117.
- Hyman, I. E., Husband, T. F., e Billings, J. F. (1995). False memories of childhood experiences. *Applied Cognitive Psychology*, 9, 181-197.
- Johnson, M. K., Hashtroudi, S., e Lindsay, D. S. (1993). Source monitoring. *Psychological Review*, 114, 3-28.
- Kassin, S. M., Tubb, V. A., Hosch, H. M., e Memon, A. (2001). On the "general acceptance" of eyewitness testimony research: A new survey of the experts. *American Psychologist*, 56, 405-416.
- Kurosawa, A. (Realizador). (1950). *Rashomon* [Filme, Duração: 85 min]. Japão: Daiei Motion Picture Co.
- Lima, S. (1928). *O problema da reconhecimento: Estudo psicológico teórico-experimental*. Coimbra: Imprensa da Universidade.
- Loftus, E. F. (2001). Imagining the past. *The Psychologist*, 14, 584-587.
- Loftus, E. F., e Palmer, J. C. (1974). Reconstruction of automobile destruction: An example of the interaction between language and memory. *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior*, 13, 585-589.
- Loftus, E. F., e Pickrell, J. E. (1995). The formation of false memories. *Psychiatric Annals*, 25, 720-725.
- Loftus, E. F., Miller, D. G., e Burns, H. J. (1978). Semantic integration of verbal information into a visual memory. *Journal of Experimental Psychology: Human Learning and Memory*, 4, 19-31.
- Loftus, E. F., Milo, E. M., e Paddock, J. R. (1995). The accidental executioner: Why psychotherapy must be informed by science. *The Counseling Psychologist*, 23, 300-309.
- Mazzoni, G. A. L., Loftus, E. F., Seitz, A., e Lynn, S. J. (1999). Changing beliefs and memories through dream interpretation. *Applied Cognitive Psychology*, 13, 125-144.
- McCloskey, M., e Zaragoza, M. (1985). Misleading postevent information and memory for events: Arguments and evidence against memory impairment hypothesis. *Journal of Experimental Psychology: General*, 114, 1-16.
- Münsterberg, H. (1908). *On the witness stand: Essays on psychology and crime*. New York: Clark, Boardman, Boubleday.
- Neisser, U. (1967). *Cognitive psychology*. New York: Appleton-Century-Crofts.
- Ofshe, R., e Watters, E. (1994). *Making monsters: False memories, psychotherapy, and sexual hysteria*. New York: Scribners.
- Payne, D. G., Elie, C. J., Blackwell, J. M., e Neuschatz, J. S. (1996). Memory illusions: Recalling, recognizing, and recollecting events that never occurred. *Journal of Memory and Language*, 35, 261-285.

- Pinto, A. C. (1986). Uma análise experimental sobre a credibilidade das identificações efectuadas por testemunhas oculares. *Revista de Investigação Criminal*, 21, 67-72.
- Poole, D. A., Lindsay, D. S., Memon, A., e Bull, R. (1995). Psychotherapy and the recovery of memories of childhood sexual abuse: U.S. and British practitioners' opinions, practices, and experiences. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 63, 426-437.
- Roediger III, H. L., e McDermott, K. B. (1995). Creating false memories: Remembering words not presented in lists. *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, 21, 803-814.
- Roediger III, H. L., e McDermott, K. B. (2000). Distortions of memory. In E. Tulving e F. I. M. Craik (Eds.), *The Oxford handbook of memory* (pp. 149-162). New York: Oxford University Press.
- Santos, A. (1923). *Psicologia experimental e pedologia*. Coimbra: Imprensa da Universidade.
- Schacter, D. L. (1999). The seven sins of memory: Insights from psychology and cognitive neuroscience. *American Psychologist*, 54, 182-203.
- Wells, G. L., Malpass, R. S., Lindsay, R. C. L., Fisher, R. P., Turtle, J. W., e Fulero, S. M. (2000). From the lab to the police station: A successful application of eyewitness research. *American Psychologist*, 55, 581-598.

TRUE AND FALSE MEMORIES: AN ASSESSMENT OF SOME FACTORS

Amâncio da Costa Pinto

Faculty of Psychology and E. Sciences, University of Porto, Portugal

Abstract: The aim of this review paper is to describe a group of key studies over the past century that have addressed the important issue of true and false memories. Experimental protocols and techniques that are liable to produce false memories are described and major results supplied. Explanations of errors in terms of schema and memory construction are discussed and then confronted with memory traces that are perfectly recalled in personal information.

KEY-WORDS: *False memory, protocols, suggestibility, schema, trace.*

José H. Barros de Oliveira (2002). *Freud e Piaget – Afectividade e Inteligência*. Lisboa: Instituto Piaget

O autor, que é professor catedrático na Faculdade de Psicologia e C. E. da Universidade do Porto, introduz o livro com alguns pensamentos que já nos colocam dentro da dinâmica complementar emoção-cognição: “No princípio era o Desejo, que foi o primeiro germe do Pensamento” (livro dos Vedas); “O Desejo existe apenas quando existe o Objecto e o Objecto só existe quando existe o Desejo” (Kierkegaard); “O caminho para a Cabeça tem de ser aberto através do Coração” (F. Schiller).

Como escreve o autor, “a tentativa de fazer convergir a teoria de Freud e de Piaget, data já do próprio Piaget. Ele empenhou-se nesse sentido, particularmente a partir dos anos 20. Concretamente, quanto à relação entre a afectividade e a inteligência, é célebre o curso que leccionou na Sorbona (1954). Na sequência de Piaget, muitos outros autores se propuseram comparar e aproximar, com mais ou menos sucesso, os dois génios da Psicologia”. Barros de Oliveira faz mais uma tentativa neste sentido, contribuindo não apenas para um maior conhecimento de Freud e de Piaget mas também para uma maior convergência entre a afectividade e a inteligência, num tempo em que muito se estuda e escreve sobre Inteligência Emocional, como se poderia escrever sobre Emoção Inteligente.

O prof. Óscar Gonçalves, que prefacia esta obra, afirma: “José H. Barros de Oliveira traz-nos, através deste livro, uma história pormenorizada dos encontros e desencontros entre Freud e Piaget. Ambos concordariam que a construção do conhecimento é um processo inseparável do sujeito epistemológico, quer ele seja concebido como um racional processador de informação ou como um emocional construtor de analogias. Assim sendo, ambos concordariam que as suas teorias são absolutamente inseparáveis das personalidades que lhes estiveram na origem (...) Freud e Piaget são metáforas, pontos cardeais de um debate que os ultrapassa. Dos percursos que as suas obras iniciaram, regressam agora gerações experimentadas de pensadores com a sabedoria da descentração e procurando os caminhos de um novo encontro entre a cognição e a emoção. Barros de Oliveira apresenta os analistas deste processo de aproximação. Numa descrição quase exaustiva, são ilustrados os esforços para unir Piaget e Freud, quer nos seus percursos biográficos quer no encontro e complementaridade das suas obras”.

Efectivamente, voltando à Introdução do autor, “Freud e Piaget não apenas devem ser estudados separadamente, mas em convergência, não em ordem a um eclectismo superficial, mas para os confrontar, ver as concordâncias

e discordâncias, a fim de melhor compreender a complexidade da evolução afectivo-cognitiva e do comportamento humano. Freud e Piaget podem dar um contributo decisivo para uma psicologia holística ou abrangente, ou para uma "psicologia geral", na expressão porventura menos feliz de Piaget. Por caminhos diferentes, os dois autores chegam, por vezes, ao menos implicitamente, às mesmas conclusões, embora as teses piagetianas tenham um maior fundamento científico e experimental".

A primeira parte deste livro trata da convergência entre Freud e Piaget, conforme os temas mais característicos de cada um, sempre na perspectiva evolutiva, para, na segunda parte, se realçar particularmente a relação entre a afectividade e a cognição, certamente o ponto mais sensível e fecundo do encontro entre os dois autores, e onde Wallon pode funcionar como arco de ponte, em ordem a uma visão mais holística do desenvolvimento afectivo-cognitivo. Em cada uma das partes, além de um capítulo introdutório, há outro onde se analisa a teoria de Piaget e um terceiro sobre o pensamento de outros autores acerca da convergência entre Freud e Piaget, designadamente quanto à afectividade e a inteligência.

Em boa hora sai este livro editado em 2ª edição, com algumas alterações e acrescentos, pelo Instituto de Psicologia (colecção Epigénese, Desenvolvimento e Psicologia), cuja 1ª edição (Edições do Jornal de Psicologia) se tinha esgotado. Ele pode ser útil para professores e alunos no âmbito da Psicologia do Desenvolvimento e da Personalidade, bem como para educadores em geral.

Félix Neto

Félix Neto (2002). *Psicologia intercultural*. Lisboa: Universidade Aberta.

Como afirma o autor no prólogo a esta obra: "Este livro é uma introdução a um certo número de questões e de problemas que interessam psicólogos e outros cientistas sociais que estudam as interrelações entre cultura e comportamento humano. Uma perspectiva intercultural pode contribuir para o enriquecimento da nossa compreensão sobre investigação clássica e actual das áreas mais importantes da psicologia. A viagem por esta obra representa uma tentativa de resposta a questões importantes com que se defronta a psicologia. Tem-se vindo a assistir à emergência da diversidade cultural e étnica como sendo um dos tópicos mais quentes da psicologia contemporânea. Pretende-se com este livro perspectivar a questão da diversidade humana no estudo da psicologia".

Efectivamente, a diversidade cultural constitui um dos tópicos mais importantes com que se encara hoje em dia a psicologia. O nosso mundo tem-se tornado

cada vez mais diverso nas mais diferentes esferas (na escola, no trabalho, na igreja, no lazer, em casa, na rua). A diversidade acarreta um desafio a cada um de nós nas nossas vidas quotidianas. A Psicologia Intercultural é portadora de complementos, e não tanto de conflitos, em relação à investigação psicológica tradicional. Com a investigação intercultural em psicologia podem-se palmilhar novas encruzilhadas que permitem compreender a mente humana em todos os contextos à volta do mundo.

Esta obra gira em torno de oito capítulos. O primeiro capítulo, que é introdutório, faz referência à natureza e objectivos da psicologia intercultural, bem como a alguns dos seus principais problemas e dificuldades. O segundo capítulo chama a atenção para dificuldades metodológicas em levar a cabo estudos interculturais. É discutido o conceito de equivalência, o planeamento de um estudo, a amostragem. São também referidas algumas das técnicas para a recolha de dados. Uma leitura atenta destes dois primeiros capítulos constitui uma preparação para a leitura dos restantes capítulos que abarcam tópicos muito importantes.

O terceiro capítulo aborda as dimensões da variação cultural, a relação entre cultura e autoconceito, bem como entre cultura e personalidade. No quarto capítulo abordam-se processos psicológicos básicos, tais como percepção, cognição e emoção. No quinto capítulo faz-se uma revisão sobre estereótipos de género, diferenças de género noutros contextos psicológicos e como é que a cultura influencia o género. No sexto capítulo analisa-se a influência da cultura em comportamentos sociais, tais como relações íntimas, comportamento pró-social, agressão, atribuições e comportamento em grupos restritos. O sétimo capítulo gira em torno de outras questões sociais, tais como, a influência da cultura na saúde, no bem-estar subjectivo, na percepção e experiência de envelhecimento e na moralidade. Finalmente, no oitavo capítulo são tecidas considerações sobre o contacto entre grupos culturais em diferentes contextos. Estes tópicos estão a ganhar importância, em parte, devido ao facto de a “aldeia global” se estar a tornar uma realidade. Um amplo leque de pessoas e de grupos descobriram que para se progredir no mundo actual tem de se tomar em linha de conta factores culturais.

A nosso conhecimento trata-se do primeiro Manual sobre Psicologia Intercultural que aparece em Portugal. Estamos certos de que este livro vai propiciar aos leitores interessados a oportunidade de aumentar a sua consciência e sensibilidade às semelhanças e diferenças no comportamento humano bem como atenuar o pensamento etnocêntrico.

José Henrique Barros de Oliveira

Fotocomposição e impressão:

Claret - Companhia Gráfica do Norte – Rua do Padrão, 83

4415-284 Pedroso – Tel. 22 786 04 65 - Fax 22 786 04 68

INSTRUÇÕES AOS AUTORES

1. A revista aceita artigos originais no domínio da investigação psicológica, da educação, da cultura e das práticas educativas inovadoras. Os autores deverão expressamente declarar na carta ao Director que o artigo é original e que não foi objecto de qualquer publicação anterior. Os artigos serão objecto de avaliação por especialistas doutorados nas áreas respectivas.

2. A revista publica dois números por ano, o 1º em Maio e o 2º em Dezembro. O prazo limite para publicação no número de Maio é 31 de Janeiro e no número de Dezembro é 31 de Julho. Nas primeiras quinzenas de Março ou de Outubro os autores serão informados da aceitação ou não do artigo, das correcções a introduzir e do envio de uma disquete com a versão final corrigida.

3. Os artigos a submeter devem ser enviados em triplicado em cópias laser e por norma não devem exceder 20 folhas A4 redigidas a 2 espaços. A 1ª folha deve conter o título, o nome dos autores, a instituição e o endereço para correspondência. A 2ª folha deve incluir o resumo e as palavras-chave em português. A 3ª folha e seguintes incluirá o corpo do artigo que deverá concluir com uma listagem ordenada das referências bibliográficas citadas. Na folha a seguir às referências seguem-se por ordem as notas, os quadros, as figuras e diagramas. A última folha incluirá a versão em inglês do título, instituição, resumo e palavras-chave para efeitos de indexação em bases de dados internacionais. O resumo em português e em inglês não deve exceder as 120 palavras. Os autores devem evitar o «bold» e os sublinhados no texto e reduzir ao mínimo as notas de pé-de-página.

4. Os títulos e secções do artigo não devem ser precedidos por números, têm maiúsculas na 1ª letra das palavras e seguem o formato seguinte: 1ª ordem: Tipo normal, centrado; 2ª ordem: Tipo normal, indexado à esquerda; 3ª ordem: Tipo normal, indexado ao parágrafo; 4ª ordem: Tipo itálico, indexado ao parágrafo.

5. As referências bibliográficas devem ser elaboradas de acordo com as normas de "Publication Manual of APA (1994, 4ª ed)" com algumas adaptações para português, nomeadamente a substituição do "&" por "e", "(2nd ed.) por

(2ª ed.)", "(3rd vol.) por (3ª vol.)" conforme a nota seguinte.

6. As referências mais frequentemente usadas para artigo, livro, capítulo, livro traduzido e comunicação oral (*paper*) devem obedecer ao formato dos exemplos seguintes:

Artigo: Recht, D. R., e Leslie, L. (1988). Effect of prior knowledge on good and poor readers' memory of text. *Journal of Educational Psychology*, 80, 16-20.

Livro: Skinner, B. F. (1971). *Beyond freedom and dignity*. New York: Knoff.

Capítulo em livro: Neisser, U., e Harsch, N. (1992). Phantom flashbulbs: False recollections of hearing the news about Challenger. In E. Winograd e U. Neisser (Eds.), *Affect and accuracy in recall: Studies of "Flashbulb memories"* (pp. 9-31). Cambridge: Cambridge University Press.

Livro traduzido: Skinner, B. F. (1974). *Para além da liberdade e da dignidade* (J. L. D. Peixoto, trad.). Lisboa: Edições 70. (Obra original publicada em 1971). No corpo do artigo deve referir-se, Skinner (1971/1974).

Comunicação oral: Taylor, M. (1996, Agosto). *Post-traumatic stress disorder, litigation and the hero complex*. Comunicação oral apresentada no XXVI Congresso Internacional de Psicologia, Montréal, Canadá.

7. Quando no corpo do artigo são citados autores, cuja investigação foi conhecida indirectamente através de outros autores, deve proceder-se assim: No corpo do artigo escreve-se: «Segundo Godden e Baddeley, citado por Zechmeister e Nyberg (1982, p. 123), ...»; Nas referências cita-se apenas o autor que foi lido directamente, Zechmeister e Nyberg (1982).

8. Os Quadros e as Figuras devem ser sequencialmente ordenados em numeração árabe ao longo do texto. A legenda do Quadro deve estar escrita por cima e a da Figura ou Diagrama por baixo.

9. Os artigos são da inteira responsabilidade dos seus autores. Os artigos aceites para publicação ficam propriedade editorial da Revista. Qualquer reprodução integral ou parcial dos mesmos apenas pode ser efectuada após autorização escrita do Director.

10. Os autores recebem 3 exemplares da revista em que um ou mais trabalhos seus sejam publicados. Não serão feitas separatas dos artigos.

LIVROS RECEBIDOS E RECENTES

A Revista fará uma listagem dos livros enviados pelas Editoras no segundo número de cada ano. Os autores ou editores, que desejarem a publicação de resenhas, deverão enviar dois exempla-

res da obra em causa. O Conselho Editorial reserva-se o direito de publicar apenas as resenhas das obras que se enquadrem nos objectivos da Revista.

giáo