

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC -SP

Glair Alonso Arruda

**Os pequeninos da fé:
a conversão na infância
a partir de relatos de fiéis adultos**

Doutorado em Ciência da Religião

São Paulo

2022

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC -SP

Glair Alonso Arruda

**Os pequeninos da fé:
a conversão na infância
a partir de relatos de fiéis adultos**

Doutorado em Ciência da Religião

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutora em Ciência da Religião sob a orientação do Prof. Dr. Eduardo Rodrigues da Cruz.

São Paulo
2022

BANCA EXAMINADORA

DEDICATÓRIA

Às crianças da Creche Esperança, da Missão Cena, na chamada região da “Cracolândia”, centro de São Paulo.

Às crianças das igrejas nas quais congreguei e por onde passei; lugares onde fui abençoada pelos pequeninos de Jesus.

A Jesus, amigo de minha alma, criança também.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação São Paulo (FUNDASP).

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de
Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES-PROSUC).

Processo nº. 88887.369454/2019-00

AGRADECIMENTOS

Minha gratidão aos professores da PUC-SP, e em especial ao meu orientador, Prof. Dr. Eduardo Rodrigues da Cruz, pela leitura cuidadosa desta tese em todas as etapas do trabalho, e sua orientação metódica e exigente, que me motivaram em busca de aperfeiçoamento. Ao professor Everton Maraldi, pela generosidade com que me instruiu em aspectos ainda novos para mim na área da Psicologia da Religião. À professora Mary Rute Esperandio, que trouxe contribuições valiosas com sua análise criteriosa dos meus primeiros textos quando da qualificação. Aos professores do Programa de Ciência da Religião da PUC-SP, em especial Dr. Wagner Lopes Sanchez, Dr. Frank Usarski, Dr. João Décio Passos, pelas aulas, textos, oportunidades e incentivo. Agradeço a Andreia Bisuli de Souza, sempre disponível e com entusiasmo carinhoso e incentivador. Minha gratidão a Nefertitte, Iago, Bruna, Débora, e aos colegas de estudos, que trouxeram momentos de alegria e companheirismo.

Agradeço à minha irmã Gillian, que disponibilizou seu conhecimento acadêmico para revisar, opinar, aperfeiçoar a metodologia e suas aplicações, ao meu irmão Geo e minha irmã Grace, à Francisca e meus sobrinhos Arthur e Yuri, família sempre entusiasmada diante dos meus desafios. Minha gratidão à minha mãe Norma, meu maior exemplo de pesquisadora, a primeira a me incentivar e apoiar na continuidade dos estudos, e ao meu pai Geo, de quem guardo carinhosa memória. Aos meus filhos Leo e Vitor, que foram (e continuam sendo) as crianças de minha vida, mas que sempre me surpreendem como adultos, ajudando a revisar meus conceitos e me fazer melhor pessoa. À querida Audrey, que entrou em nossas vidas há pouco tempo, mas já trouxe tanta contribuição. E aos filhos de coração, Leonardo, Vinícius e Luiz César, que me deram mais amor do que eu seria capaz de desejar.

Sou grata à minha psicanalista, Mahyra, por me apresentar Winnicott e Bowlby, pelos novos olhares que despertou; às queridas amigas de todas as horas Jacira e Ednilce, e às comunidades de fé que me deram acolhida e pertencimento; aos pastores Ed René Kivitz e Robinson Jacintho, pelas oportunidades de servir crianças e adultos pelos quais eles são responsáveis. Ao meu Pequeno Grupo de estudos e oração, pelo suporte emocional e espiritual.

Sou imensamente grata às pessoas que dedicaram preciosos minutos para preencher o questionário elaborado para esta pesquisa, trazendo à memória suas histórias de conversão e compartilhando conosco essa experiência dos longínquos anos de sua vida.

Por fim, agradeço a Deus, Pai e Mãe, Mestre e Amigo, Senhor e Salvador, por me presentear com esta incrível vida!

RESUMO

O presente estudo baseia-se na suposição de que o sistema de apego está intimamente relacionado à religiosidade no período da infância. O estudo beneficiou-se de teorias sobre socialização em diálogo com as teorias das Ciências Cognitivas da Religião, buscando integrar aspectos psicológicos e aspectos sociológicos envolvidos no tema. A Teoria do Apego, destacando os trabalhos de Lee Kirkpatrick e Pehr Granqvist, foi priorizada por permitir, dentro de uma perspectiva relacional, a compreensão dos comportamentos religiosos na infância e na vida adulta. Identificando uma lacuna na literatura acadêmica de estudos empíricos sobre as experiências religiosas infantis, a presente pesquisa teve como objeto de estudo a conversão religiosa no período da infância, conforme relatada retrospectivamente por fiéis cristãos adultos, e utilizou metodologias mistas de coleta e análise de dados para uma pesquisa quanti-qualitativa. A população total do estudo consistiu de 76 respondentes, recrutados por amostra de conveniência divulgada espontaneamente. Os participantes preencheram um questionário *online* organizado em 2 partes: a primeira consistiu de 42 questões de múltipla escolha, sobre a trajetória familiar e religiosa, lembranças da conversão e relacionamento com Deus. A análise das respostas foi realizada utilizando o método de Análise Descritiva de Dados. Na segunda parte, os participantes foram convidados a relatar por escrito a história de sua conversão na infância. Os relatos obtidos foram analisados pelo método de História de Vida. O objetivo da pesquisa foi encontrar traços comuns nas experiências de conversão na infância, conforme autodeclaração dos participantes, que pudessem ser relacionados a estilos de apego na infância e apego a Deus. As análises mostraram que, dos 76 participantes, 29 puderam ser classificados como tendo uma conversão religiosa na infância, e constataram o impacto dessa experiência na definição da religiosidade infantil e adulta dos participantes. Dados demonstraram ainda que a conversão tem um caráter relacional e de profunda intensidade emocional e afetiva, com elementos relacionados a uma base segura e a porto seguro, onde Deus assume para os fiéis o papel de figura de apego simbólica. Esses resultados deram apoio à hipótese de compensação emocional nos grupos de respondentes percebidos como de apego inseguro ansioso e de apego inseguro evitativo, e apoio parcial à hipótese de correspondência socializada no grupo de apego seguro, conforme preconizadas por Kirkpatrick e Granqvist. Dentro do grupo religioso predominante na amostra, concluímos constatando que é possível haver conversão religiosa no período da infância, uma vez que o desenvolvimento da religiosidade infantil está associado à capacidade relacional e, portanto, não restrito unicamente aos estágios do desenvolvimento cognitivo da criança. Além disso, temas peculiares foram também apontados como relevantes para futuros estudos sobre a religiosidade infantil.

Palavras-chave: Criança. Conversão. Teoria do Apego. Religiosidade infantil.

ABSTRACT

The present study is based on the assumption that the attachment system is closely related to religiosity during childhood. The study benefited from theories on socialization in dialogue with the theories of the Cognitive Sciences of Religion, seeking to integrate psychological and sociological aspects involved in the topic. Attachment Theory, highlighting the works of Lee Kirkpatrick and Pehr Granqvist, was prioritized for allowing, within a relational perspective, the understanding of religious behaviors in childhood and adulthood. Identifying a gap in the academic literature of empirical studies on children's religious experiences, the present research had as its object of study the religious conversion in childhood, as retrospectively reported by adult Christian believers, and used mixed methodologies of data collection and analysis for a quantitative-qualitative research. The total study population consisted of 76 respondents, recruited through a convenience sample spontaneously. Participants completed *online* a questionnaire organized in 2 parts: the first consisted of 42 multiple-choice questions about family and religious background, memories of conversion and relationship with God. Response analysis was performed using the Descriptive Data Analysis method. In the second part, participants were asked to report in writing the story of their childhood conversion. The reports obtained were analyzed using the Life History method. The objective of the research was to find common traits in childhood conversion experiences, as self-declared by the participants, that could be related to childhood attachment styles and attachment to God. The analyzes showed that, of the 76 participants, 29 could be classified as having a religious conversion in childhood, and found the impact of this experience in the definition of the child and adult religiosity of the participants. Data also showed that conversion has a relational character and a deep emotional and affective intensity, with elements related to a secure base and a safe haven, where God assumes for the believers the role of a symbolic attachment figure. These results provided support for the emotional compensation hypothesis insecure anxious attachment and insecure avoidant attachment groups of respondents, and partial support for the socialized correspondence hypothesis in the secure attachment group, as advocated by Kirkpatrick and Granqvist. Within the predominant religious group in the sample, we concluded by finding that it is possible to have religious conversion during childhood, since the development of childhood religiosity is associated with relational capacity and, therefore, not restricted solely to the stages of the child's cognitive development. In addition, peculiar themes were also pointed out as relevant for future studies on children's religiosity.

Keywords: Child. Conversion. Attachment Theory. Children's religiosity.

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1: Nível de Instrução (questão 7)	165
Gráfico 2: Cor/raça, conforme classificação do IBGE 2010 – (questão 8)	166
Gráfico 3: Gênero (questão 9).	166
Gráfico 4: Faixa etária (questão 10).	167
Gráfico 5: Ocupação (questão 11).	167
Gráfico 6: Média do rendimento familiar mensal (questão 12)	168
Gráfico 7: Religião atual (conforme classificação por grandes grupos de religião do IBGE 2010) - (questão 13)	169
Gráfico 8: Participação religiosa atual (questão 14)	169
Gráfico 9: Qual foi aproximadamente a idade de sua conversão? (questão 15)	170
Gráfico 10: Trajetória religiosa (questão 16)	171
Gráfico 11: Frequência de participação religiosa (questão 17)	172
Gráfico 12: Frequência da participação religiosa familiar (questão 18).	172
Gráfico 13: Frequência de conversas sobre assuntos religiosos (questão 19).	173
Gráfico 14: Influência da família na escolha da religião (questão 20).	173
Gráfico 15: Orientação/condução da família na participação religiosa (questão 21)	174
Gráfico 16: Tipos de atividades religiosas frequentadas na infância (questão 22).	174
Gráfico 17: Nível de escolha religiosa na infância (questão 23).	175
Gráfico 18: Modelos familiares na infância (questão 24).	176
Gráfico 19: Estilo de apego familiar na infância (questão 25).	177
Gráfico 20: Relações de apego na infância (questão 26).	178
Gráfico 21: Imagem de Deus na infância (questão 27).	179
Gráfico 22: Imagem de Deus na vida adulta (questão 28).	179
Gráfico 23: Influência do apego familiar no apego a Deus (questão 29).	180
Gráfico 24: Estímulos que provocam lembranças da conversão (questão 30).	181
Gráfico 25: Lembrança dos conteúdos transmitidos pela instituição religiosa (questão 31)	182
Gráfico 26: Caráter da experiência de conversão na perspectiva do participante (questão 33).	184
Gráfico 27: Percepção da conversão como uma experiência gradual, súbita ou um processo (questão 34).	185
Gráfico 28: Percepção da conversão como uma experiência individual ou coletiva (questão 35).	185
Gráfico 29: Significado da conversão no ponto de vista do participante (questão 36).	186
Gráfico 30: Mudanças e transformação de vida posterior à conversão (questão 37).	187
Gráfico 31: Situação que provoca a sensação de proximidade com Deus (questão 38).	188
Gráfico 32: Consequências da conversão no relacionamento com Deus na vida adulta (questão 39)	189
Gráfico 33: Imagem de Deus atual (questão 40).	190
Gráfico 34: Características de Deus relacionadas ao objetivo do comportamento de apego em promover proximidade (questão 41)	191
Gráfico 35: Estilos de apego a Deus na vida adulta (questão 42)	192

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Níveis de participação religiosa da Carreira de Conversão.	40
Tabela 2: Síntese geral das principais teorias da conversão em ordem cronológica	57
Tabela 3: Distribuição em grandes categorias de análise das publicações selecionadas, de acordo com o ano de publicação.	62
Tabela 4: Síntese geral das principais teorias de estágio da religiosidade infantil, em ordem cronológica.	129
Tabela 5: Distribuição dos participantes por Estado de residência, conforme dados da questão 6, em número de respondentes e porcentagem.	165
Tabela 6: Características do relacionamento familiar de acordo com a questão 25, conforme número de respondentes e porcentagem.	177
Tabela 7: Fatores que influenciaram a conversão na infância, em grau de importância, em número de respondentes e porcentagem (questão 32).	183
Tabela 8: Características de Deus relacionadas ao objetivo do comportamento de apego em promover proximidade, conforme questão 41, em número de respondentes e porcentagem.	191
Tabela 9: Quadro comparativo da frequência e participação em atividades religiosas na infância, conforme questões 17, 18, 19, e 20, em número de respondentes e porcentagem.	193
Tabela 10: Distribuição das lembranças de infância dos conteúdos religiosos enfatizados nas instituições de acordo com a afiliação religiosa dos respondentes, conforme as questões 13 e 31, em número de respondentes e porcentagem.	195
Tabela 11: Classificação das diferenças na percepção da conversão entre os grupos religiosos (número de respondentes e porcentagem) de acordo com as questões 15, 23, 33 e 34.	197
Tabela 12: Interpretação dos estilos de apego conforme classificação da Teoria do Apego de acordo com os itens das questões 25 (considerada pela graduação declarada SEMPRE), e a questão 26 (múltipla escolha), relacionadas a estilos de apego familiar, distribuídos por número de respondentes e porcentagem.	203
Tabela 13: Estilos de apego interpretados de acordo com respostas da questão 26 comparados ao modelo familiar declarado nas respostas à questão 24, em número de respondentes e porcentagem.	204
Tabela 14: Distribuição das respostas sobre a influência da família no relacionamento atual com Deus (questão 29) relacionados às hipóteses de correspondência e compensação, em número de respondentes e porcentagem.	204
Tabela 15: Comparação entre a Imagem de Deus na infância e na vida adulta, conforme pontuadas pela graduação Muito nas questões 27 e 28, em número de respondentes e porcentagem.	205

Tabela 16: Tipos de experiência religiosa relacionados aos estilos de apego conforme respostas à questão 26 comparadas às respostas da questão 33, em número de respondentes e porcentagem.	206
Tabela 17: Tipos de conversão religiosa relacionados aos estilos de apego conforme respostas à questão 26 comparadas às respostas da questão 34, em número de respondentes e porcentagem.	208
Tabela 18: Relatos de conversão selecionados, relacionados à faixa etária, idade de conversão, gênero, religião e estilos de apego dos respondentes, conforme autodeclaração nas respostas ao questionário (questões 9, 10, 13, 15 e 26).	243
Tabela 19: Faixa etária dos respondentes que relataram experiências classificadas como de conversão (em número de relatos e porcentagem correspondente a cada faixa etária).	245
Tabela 20: Estilos de apego relacionados a tipos de conversão de acordo com os relatos autodeclarados de 29 respondentes, em número de respondentes e porcentagem.	257

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
Definição do campo e objeto de estudo	17
Referencial teórico e Justificativa	21
Pergunta investigativa e hipóteses	25
Objetivos	26
Método	26
Estrutura geral da tese	27
PARTE 1: REVISÃO DE LITERATURA E QUADRO TEÓRICO	
CAPÍTULO 1 VISÃO GERAL SOBRE A CONVERSÃO RELIGIOSA	31
1.1 Visão geral das teorias sobre a conversão religiosa	31
1.1.1 O paradigma clássico	32
1.1.2 Rumo a um novo paradigma: o paradigma clássico confrontado	38
1.1.3 Em busca de um caminho interdisciplinar integrado	44
1.2 Definição do referencial teórico e revisão de literatura empírica	60
1.2.1 Revisão de literatura empírica sobre conversão religiosa e apego	60
1.2.2 Síntese da revisão de literatura	70
1.3 Considerações finais sobre o quadro teórico e a revisão da literatura	71
CAPÍTULO 2 TEORIA DO APEGO E CONVERSÃO RELIGIOSA	74
2.1 Antecedentes da Teoria do Apego	75
2.1.1 Psicanálise, de Freud a Winnicott: o berço da Teoria do Apego	75
2.1.2 John Bowlby e as bases para a construção de uma teoria sobre o vínculo	82
2.1.3 Distinções entre os conceitos da Teoria do Apego e a Psicanálise	90
2.2 Formulações da Teoria do Apego	95
2.2.1 Funções do comportamento de apego	97
2.2.2 As figuras de apego	99
2.2.3 A ativação dos comportamentos de apego	101
2.2.4 Os padrões de apego	102
2.2.5 Síntese	105

2.3 A dimensão religiosa à luz da Teoria do Apego	107
2.3.1 Deus como figura de apego	107
2.3.2 Comportamento religioso e relação de apego	111
2.3.3 Diferenças individuais e experiências religiosas de apego a Deus	112
2.4 Implicações da Teoria do Apego no estudo da conversão na infância	118

CAPÍTULO 3 INFÂNCIA, MEMÓRIA E CONVERSÃO RELIGIOSA 120

3.1 A religiosidade na infância	122
3.1.1 Teorias dos estágios do desenvolvimento religioso infantil	124
3.1.2 Abordagens da Ciência Cognitiva da Religião sobre a religiosidade infantil ...	131
3.1.3 A religiosidade infantil na perspectiva da Teoria do Apego	134
3.1.4 Religiosidade infantil e as teorias da socialização	136
3.1.5 Síntese das abordagens sobre a religiosidade na infância	142
3.2 A reconstrução das lembranças de experiências religiosas na infância	143
3.2.1 Memória individual e memória coletiva	143
3.2.2 Memória e identidade religiosa	148
3.2.3 Memória na perspectiva da Teoria do apego	151
3.2.4 Síntese	157

PARTE 2: PROCEDIMENTOS, RESULTADOS E DISCUSSÃO DA PESQUISA EMPÍRICA

CAPÍTULO 4 A CONVERSÃO RELIGIOSA NA INFÂNCIA: pesquisa empírica 160

4.1 Procedimentos da pesquisa empírica: Dados quantitativos	161
4.1.1 Instrumento de pesquisa	162
4.1.2 Método de coleta e análise de dados	163
4.1.3 Critérios de seleção e descrição dos participantes	164
4.2 Apresentação dos resultados quantitativos	164
4.2.1 Seção 3: Dados pessoais	165
4.2.2 Seção 4: Trajetória religiosa	171
4.2.3 Seção 5: Trajetória familiar	176
4.2.4 Seção 6: Lembranças de conversão	180
4.2.5 Seção 7: A experiência de conversão	184
4.2.6 Seção 8: Relacionamento com Deus	189
4.3 Discussão dos resultados quantitativos	192
4.3.1 Frequência e intensidade da participação religiosa	193
4.3.2 Especificidades observadas nos grupos religiosos	194
4.3.3 Características da religiosidade infantil	198
4.3.4 A memória da experiência religiosa de conversão	201
4.3.5 Estilos de apego aos pais/mães e apego a Deus	202
4.3.6 Tipos de conversão relacionadas aos estilos de apego	205

CAPÍTULO 5	A CONVERSÃO RELIGIOSA NA INFÂNCIA: relatos de adultos	210
5.1	Método e procedimentos de coleta e análise dos dados qualitativos	211
5.1.1	Descrição dos participantes e considerações éticas	212
5.1.2	Coleta de dados	212
5.1.3	Análise de dados	214
5.2	Traços comuns nos relatos de conversão na infância	214
5.2.1	Frequência e intensidade da participação religiosa	215
5.2.2	Especificidades observadas nos grupos religiosos	221
5.2.3	Características da religiosidade infantil	225
5.2.4	A memória na experiência religiosa de conversão	231
5.2.5	Estilos de apego aos pais/mães e apego a Deus	235
5.2.6	Tipos de conversão relacionadas aos estilos de apego	240
5.3	Regularidades que podem ser relacionadas aos estilos de apego	258
CONCLUSÃO		263
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS		271
APÊNDICES		282
APÊNDICE A	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido	282
APÊNDICE B	Modelo de Questionário: preenchimento online	283
APÊNDICE C	Íntegra dos Relatos de conversão	294

INTRODUÇÃO

Já vão longe os anos de minha infância nas ruas da Pompeia, não mais tão tranquilas quanto naquela época em que brincar era jogar bola com as outras crianças da vizinhança, fazer guerra de mamona e empinar pipa na pracinha. No final da tarde, sentávamos na calçada, ouvindo música no rádio de pilhas, conversando sobre os mistérios que cercavam nossa vida de criança, enquanto esperávamos pela chamada para o jantar. Alguns anos atrás, voltei a morar na mesma casa, e as recordações da infância também voltaram, estimuladas pelos mesmos espaços, sons, perfumes, sensações. Principalmente sensações, aquelas que me fazem perceber que eu ainda sou a mesma pessoa daquele tempo, apesar da passagem dos anos. Uma das sensações que me fazem recordar daqueles dias são as angústias sobre as grandes questões da vida e da morte. Lembro dos pesadelos à noite, dos sonhos povoados de seres assustadores que acompanhavam as mensagens de medo ouvidas aos domingos na igreja. Como boa parte da população brasileira, eu transitava entre o catolicismo, religião dos meus avós maternos, e o protestantismo, professado pelo meu pai e sua família. Uma experiência ficou marcada para sempre na minha memória; uma lembrança difusa de detalhes e datas, mas límpida de sensações que ainda me acompanham até hoje: o dia da minha conversão, uma experiência de caráter relacional, não intelectual, racional ou ritual, um momento de encontro que definiu minhas escolhas e condutas no decorrer de toda a vida.

A experiência de conversão na infância foi um tema que sempre atraiu meu interesse, e foi definitivamente despertado durante um congresso em São Paulo sobre o tema da religiosidade infantil, que reuniu mais de mil e quinhentos líderes de crianças que atuavam em igrejas de diversas vertentes cristãs. Certa palestrante decidiu iniciar sua fala fazendo uma rápida enquete entre os presentes, perguntando quantas pessoas haviam tido uma experiência de conversão na infância. Por volta de oitenta por cento do auditório se manifestou, levando a crer que a conversão religiosa na infância define convicções, participação e engajamento religioso que são levados para a vida adulta. Um número tão grande de pessoas afirmando terem tido uma experiência de conversão na infância fez desabrochar em mim grande curiosidade sobre esse fenômeno, que resultou originalmente no trabalho de conclusão do curso de graduação em Teologia no ano de 2012, e que agora ganha o aprofundamento científico nesta tese que aspira ao doutorado.

Definição do campo e objeto de estudo

Partindo das motivações pessoais que deram os primeiros impulsos ao desenvolvimento do nosso objeto de estudo, definimos **a conversão religiosa no período da infância, conforme reconstruída pela memória, em relatos de cristãos adultos** como o objeto desta investigação. A fim de possibilitar o cruzamento de dados que seriam coletados na pesquisa empírica, preferimos delimitar o período da infância até a idade de 14 anos, utilizamos os parâmetros do Censo Demográfico do IBGE (2010)¹.

O tema da pesquisa concentrou-se, portanto, na experiência de conversão ao cristianismo durante o período da infância como fator determinante da religiosidade adulta. Contando com a Ciência da Religião para associar e dialogar com outras áreas do conhecimento cujo interesse comum é o de fornecer uma visão mais ampla e científica em torno dos fenômenos religiosos, o tema, inserido na área de concentração dos estudos empíricos da Religião, se propõe a investigar sistematicamente o papel assumido pela religião na infância sob o prisma da Teoria do Apego, no contexto da Psicologia Cognitiva da Religião. Quando iniciamos a pesquisa, nosso recorte pretendia utilizar o referencial da Psicologia Social. No decorrer da revisão de literatura teórica, entretanto, percebemos que, para não limitar a pesquisa, a Psicologia Cognitiva, associada a um quadro de referências mais amplo com o qual pudéssemos dialogar, se apresentou como uma alternativa mais adequada para abordar nosso objeto de estudo em sua complexidade e singularidade dentro da área da Ciência da Religião.

Procurando fazer jus ao estatuto epistemológico da Ciência da Religião como área multidisciplinar, relembramos que, segundo Usarski, a Ciência da Religião integra as contribuições das diversas disciplinas para abordar eficazmente a complexidade da religião no mundo contemporâneo, auxiliando a construir análises comparativas sem ofuscar as características específicas de cada tradição religiosa:

A multiplicidade de referências não é um amorfo conjunto de métodos e abordagens, porém – análogo ao caso da pedagogia – constitui o perfil adequado de um empreendimento intelectual que se devota a entender de modo o mais abrangente e profundo possível o complexo mundo religioso em suas manifestações históricas e expressões contemporâneas (USARSKI, 2006, p. 74).

Especialmente no tema da conversão religiosa, destacamos que o empreendimento científico precisa estar livre das pressuposições teológicas que poderiam atrelá-lo ao conjunto

¹ No momento em que escrevemos esta tese, ainda não foi disponibilizado o recenseamento que atualizaria com dados mais recentes o panorama sócio-religioso brasileiro. Previsto para ser publicado a cada 10 anos, em 2020 diversas situações políticas, sociais e de crise sanitária (pandemia do Covid-19) impediram a conclusão do recenseamento.

de crenças das tradições religiosas específicas como no caso do cristianismo. Por isso, necessita concentrar-se empiricamente em manifestações concretas da religião, para isso deixando suspensa a questão da realidade última:

Uma disciplina desse tipo exige que seus membros se restrinjam aos fatos reais, ou seja, concentrem-se em manifestações concretas nas dimensões do espaço e de tempo. Demarcando dessa maneira o campo da Ciência da Religião, é óbvio que o sagrado, ou seja, uma categoria que se refere à esfera extra-empírica, é metateoricamente excluído como conceito ilegítimo e disfuncional para pesquisa e teoria (USARSKI, 2006, p.69).

Outro desafio da pesquisa empírica, ainda, é o de verificar os termos usados pelos participantes no sentido lato, com um vocabulário de fundo denominacional absorvido e influenciado pela história posterior dos indivíduos pesquisados. Esses termos nem sempre coincidem com a terminologia usada pelos teóricos e pesquisadores. Faz-se necessário, portanto, definir o sentido dos termos que adotamos a fim de conduzir nossas argumentações com alguma coerência, ainda que o nosso tema tenha na definição do termo “conversão” um dos seus maiores entraves, o que não costuma ser incomum quando se pretende encontrar definições que dizem respeito ao estudo do religioso. Portanto, a fim de orientar uma melhor interpretação do texto percorrido neste documento, descrevemos em seguida as definições adotadas para os termos: “conversão religiosa”, “experiência religiosa” e “religiosidade”.

Tradicionalmente, no âmbito científico, o termo “conversão religiosa” foi utilizado pelos pioneiros da Psicologia da Religião para designar o processo que provoca uma transformação da identidade, visão de mundo e realidade das pessoas a partir de uma experiência pessoal com o divino, comportando o fenômeno de desestruturação e reestruturação dos esquemas de sentido das pessoas (VALLE, 2022, p. 171). As constantes mudanças trazidas pelo contexto da modernidade incentivaram um amplo debate em torno da conceituação de conversão, que deixou de ter uma explicação única para abraçar diversos entendimentos desse fenômeno no campo religioso atual. Muitas tentativas de conceituar e explicar a conversão foram surgindo, estendendo o conceito para acomodar, de fato, diferentes processos de adesão e vivência do fenômeno religioso sob os aspectos filosóficos, hermenêuticos, fenomenológicos e existenciais. Ao iniciar nossos estudos, prontamente se desdobraram duas perspectivas na abordagem da conversão religiosa que chegaram até a configurar dois paradigmas distintos: no paradigma antigo, ou clássico, uma tendência a compreender o fenômeno do ponto de vista psicológico, entendendo a conversão como a experiência religiosa interior, subjetiva; e o ponto de vista sociológico, que se pretende um novo paradigma de conversão religiosa, mais concentrado nos aspectos históricos, sociológicos e culturais, que resultam na adesão a um grupo ou instituição ou transitam entre as diversas opções do chamado “mercado religioso” (STARK; FINKE,

1988). Diversos teóricos e pesquisadores procuraram assim formular conceitos mais flexíveis que abarcassem toda a complexidade da conversão no contexto da modernidade, com suas continuidades e descontinuidades, formulando conceitos de conversão que incluíram o trânsito religioso, as etapas que constituem uma carreira de conversão, a formação de identidades pessoais, sociais e religiosas, as influências de líderes carismáticos e assim por diante, como veremos com maior detalhamento no capítulo 1.

Segundo Bartz, Bobsin e Von Sinner (2012), três tendências se destacam nos estudos sobre a conversão no Brasil: (1) a tendência a colocar a subjetividade em primeiro plano valorizando as afirmações dos fiéis. Como exemplo, Clara Mafra, estudando as conversões pentecostais, sugere o termo “conversão minimalista”, que explica a apropriação de elementos mínimos para a troca de referencial religioso, permitindo outras configurações com menor exigências, como “aceitar Jesus” e uma experiência de transe; (2) a tendência de acentuar o aspecto social da conversão, procurando explicar a adesão de grupos populacionais de posição social mais baixa para o pentecostalismo, o que se distingue do ascetismo de Weber, pois o convertido pode continuar inserido no mundo, o que faz da conversão uma combinação de continuidade e descontinuidade, não uma ruptura radical com o antigo (BARTZ, BOBSIN E VON SINNER, 2012, p. 14); (3) a tendência teológica que enxerga a conversão como o aprofundamento de uma postura de fé e o compromisso mais forte de viver as consequências dessa fé no cotidiano (BARTZ, BOBSIN E VON SINNER, 2012, p. 14). Dos estudos de caso realizados pelos autores, a tentativa de conceituar a conversão faz questionar se o termo se aplicaria a esses buscadores de uma forma de religião mais adequada, que traga, a exemplo de um mercado religioso, um sentimento de satisfação e bem-estar. Nesse sentido, a mudança de pertença seria melhor definida como “adesão”:

Parece claro que não se trata de uma conversão com ruptura e transformação bruscas e profundas, mas, antes, de uma *adesão*, sem grandes conflitos internos e externos. Mesmo assim, os relatos de adesão, demonstram sinais de um aprofundamento da fé e um fortalecimento do compromisso religioso, um tipo de conversão vertical. Neste caso, a conversão não estaria ligada à mudança de pertença, mas a um sentimento de ter encontrado uma forma mais adequada de se viver a fé (BARTZ, BOBSIN E VON SINNER, 2012, p. 14).

Procurando escapar da armadilha de um conceito tão amplo quanto ineficaz para nossos propósitos, concluímos que a chave para explorar o termo “conversão” seria entendê-lo em uma perspectiva relacional. Percebemos que, por um lado, se utilizarmos a lógica da conversão enquanto escolha de um sistema de crenças ou a adesão a uma comunidade de fé, nossa pesquisa tenderá a buscar apoio nas referências do meio social, do contexto político e religioso, um percurso que avaliaria as trajetórias de adesão e afiliação, trânsito religioso, mobilidade

religiosa, memória coletiva e social, e outros tantos temas que nos situam dentro do panorama religioso brasileiro atual; esta perspectiva, contudo, não nos fornece subsídios para compreender os aspectos subjetivos, interiores, psicológicos. Se optarmos por situar, por outro lado, a conversão apenas na perspectiva psicológica omitindo a influência dos contextos sociais, como no chamado paradigma clássico dos pioneiros da Psicologia da Religião que tem em William James seu principal precursor, deixaremos de considerar os aspectos fundamentais da experiência de conversão que estão, sim, relacionados ao meio ambiente em que a pessoa está inserida, e que influencia escolhas, atitudes, percursos.

Durante nossa pesquisa, a polarização moveu o pêndulo de um extremo ao outro até a definição do referencial teórico principal que nos pareceu integrar, como desejávamos, não somente os dois aspectos relacionados ao tema sem abrir mão nem de um nem de outro, como também a singularidade dessa experiência no ciclo da vida que pretendemos estudar: a infância. Foi assim que chegamos a colocar, portanto, os alicerces do nosso objeto de estudo sobre outra estrutura lógica: a lógica relacional. Isto significa dizer que, neste trabalho, assentamos a experiência de conversão na infância nas mudanças de caráter relacional, não estritamente intelectual ou racional, nem vinculada aos estágios do desenvolvimento cognitivo. Observamos que, especificamente na infância, o fator que motiva mudanças é o afeto, definindo escolhas a partir de um relacionamento de confiança em si, nos outros, e no mundo de forma geral. A criança pode dirigir um relacionamento de confiança e afeto a pessoas de seu convívio, a objetos, até mesmo a figuras simbólicas, como a figura divina. Esta perspectiva relacional fundamenta os pressupostos da psicanálise winnicottiana, onde o conceito de objeto transicional postula uma relação simbólica com objetos que fornecem à criança segurança e conforto na ausência das figuras paternas desde os primeiros meses de vida. É também pela perspectiva relacional que a Teoria do Apego fundamenta os modelos funcionais sobre os quais a criança, ainda no início da vida, constrói os padrões de comportamento que formarão sua personalidade e pelos quais ela conduzirá seu percurso. E, como relacionamento implica o outro e o meio ambiente, a questão social está incluída na observação das influências dos contextos sociais específicos que caracterizam o tempo em que vivemos, marcados pelo individualismo da modernidade, pelo hibridismo religioso, pelo histórico político, religioso e social dos quais somos herança. Incluí, também, a influência familiar e institucional (em igrejas ou grupos cristãos) exercida sobre as crianças, atuando na criação de circunstâncias que determinaram as experiências de conversão que apuramos nos dados da nossa pesquisa empírica.

Assim, colocada a lente da perspectiva relacional, definimos, neste estudo, a conversão no período da infância como a experiência religiosa relacional da criança com uma figura

divina, caracterizada por uma decisão individual, de intensidade emocional significativa, e que supostamente provoca mudanças de pensamento e atitude que se refletem na vida futura. Estes pressupostos nos conduziram na elaboração de critérios para definir a inclusão e exclusão dos relatos fornecidos pelos participantes da pesquisa, independentemente da utilização que fizeram os respondentes, no sentido lato, como veremos detalhadamente nas análises do capítulo 5.

A conversão religiosa envolve vivências e emoções, assim como toda experiência humana. O que distingue a conversão como uma experiência religiosa é, simplesmente, que ela assim é considerada pela pessoa que a vivencia, e que se está inserida no contexto das crenças e práticas específicas de uma religião (MARALDI, 2022, p.383). Ao conceituar experiência religiosa, portanto, nos distanciamos do viés fenomenológico que consideraria a experiência religiosa, e nela, a conversão, como experiências *sui generis*², abrindo espaço para as contribuições dos estudiosos do funcionamento da mente humana de diversas áreas do conhecimento, considerando a experiência religiosa como uma dentre as cinco dimensões da religião: a ritualista, a da fé, a do conhecimento e a da ética (USARSKI, 2006, p.73). Este será, portanto, o sentido em que usaremos o termo *experiência religiosa* neste trabalho.

Ainda uma outra definição se faz necessária: a utilização do termo *religiosidade*. O conceito ao qual recorreremos neste estudo se refere à religiosidade como os processos de envolvimento na vivência concreta das dimensões da experiência, dos rituais, das doutrinas, dos discursos institucionais, que traduzem o pensar popular, que por sua vez interioriza, reproduz ou transforma o discurso oficial religioso (BRITO, 2022, p.791). Entendendo que o termo religiosidade se encaixaria melhor para os nossos propósitos, optamos por não utilizá-lo em conjunto com o termo espiritualidade, como fazem alguns autores (p.ex. MAHONEY, 2021). A experiência religiosa se insere, assim, como um dos aspectos da religiosidade, conforme considerado neste estudo.

Referencial teórico e justificativa

Ao considerar as perspectivas teóricas nos estudos sobre a conversão, e atender nossas expectativas quanto ao período que pretendíamos estudar, procuramos um referencial teórico que contemplasse os aspectos subjetivos e os sociais implicados na experiência religiosa, mas

² Para uma discussão mais aprofundada sobre o viés fenomenológico no estudo da Ciência da Religião, ver a argumentação de Frank Usarski no livro: *Constituintes da ciência da Religião: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma* (2006).

com destaque para a infância, tema ao qual as pesquisas ainda não têm dedicado tanto interesse. Neste momento, portanto, faremos uma breve introdução da teoria que consideramos o referencial teórico que se mostrou mais alinhado com nossos objetivos, ainda que tenhamos assimilado as contribuições de diversas linhas teóricas que procuramos colocar em diálogo.

Maraldi e Dias sugerem um importante programa de pesquisa desenvolvido a partir da Teoria do Apego³ para compreender a conversão religiosa no âmbito da psicologia cognitiva (MARALDI e DIAS, 2019, p.78). A teoria, desenvolvida por John Bowlby, sustenta que os seres humanos são dotados de uma forte disposição inata que os impele na busca de conforto e cuidado em uma figura de apego familiar desde os primeiros momentos de vida. Tal disposição é moldada pela interação com pais ou cuidadores, dando origem a padrões específicos de apego, que podem se intensificar quanto mais o indivíduo se confrontar com situações de sofrimento ou perda, e que tendem a se repetir em relacionamentos futuros (AUGUST, ESPERANDIO, 2019, p. 1042). Os psicólogos da religião Kirkpatrick e Shaver (1990) foram os primeiros a expandir a teoria para a esfera da religião desenvolvendo os conceitos da Teoria do Apego, aplicando-os não só aos relacionamentos interpessoais, mas também a relacionamentos dirigidos a uma figura sobrenatural. O Deus cristão, segundo diversos estudos realizados por estes autores, oferece a base segura de confiança para o indivíduo desta religião nos mesmos padrões de apego desenvolvidos pelos estudos de Bowlby.

Mas, como são criadas as relações de apego com Deus? Kirkpatrick e Shaver (1990) propuseram dois modelos para compreender o relacionamento da pessoa com Deus a partir da Teoria do Apego. O primeiro é chamado de *hipótese de correspondência*, e sugere que os padrões de apego seguro entre seres humanos correspondem ou se refletem nos padrões de apego nas experiências ou relacionamentos dos indivíduos com Deus. O segundo modelo, *hipótese de compensação*, em contraste, propõe que o apego a Deus pode não corresponder ao apego aos humanos, porque Deus serve como uma figura de apego substituta (ou base segura) para os indivíduos que tiveram relações de apego inseguro. Granqvist (1998) ampliou os estudos na área da psicologia da religião relacionadas à Teoria do Apego, inclusive com a contribuição de estudos especificamente sobre a conversão, que corroboraram com os primeiros estudos de Kirkpatrick e Shaver e ampliaram a definição das hipóteses como *correspondência socializada* e *compensação emocional* (GRANQVIST, 2004). Em relação ao tema da

³ Preferimos utilizar neste trabalho a terminologia “Teoria do Apego”, mas ocasionalmente os termos “ligação” ou “vínculo” serão utilizados como sinônimos, a depender do uso feito pelos tradutores ou diferentes autores que citamos no decorrer deste estudo.

conversão religiosa, diversos estudos demonstraram que a história de apego aos pais ou cuidadores na infância prevê os estilos de conversão: indivíduos com apegos seguros aos pais e mães relatam uma conversão mais gradual, enquanto indivíduos com apegos inseguros relatam uma conversão mais súbita, apoiando tanto os modelos de correspondência quanto os de compensação (GRANQVIST; KIRKPATRICK, 2004; GRANQVIST et al., 2007; KIRKPATRICK; SHAVER, 1990).

A Teoria do Apego, vista pela perspectiva da Psicologia da Religião, se mostrou um referencial que poderia atender as nossas necessidades neste estudo, pois integra tanto os aspectos subjetivos como os sociais envolvidos na conversão religiosa, e tem como ponto de partida as relações afetivas desde a primeira infância, que afetam profundamente as experiências religiosas, como a conversão. Para facilitar a visualização dos aspectos que justificam a escolha da Teoria do Apego como aporte teórico para orientar nossa pesquisa, relacionamos os itens em forma de síntese, que descrevemos a seguir:

- A Teoria do Apego analisa as bases de experiências interpessoais na infância, sobre as quais uma estrutura psicológica dinâmica será futuramente assentada;
- Os comportamentos de apego são colocados no contexto de processos normais (não patológicos) do desenvolvimento, pois na medida em que promovem segurança desenvolvem a independência;
- A estrutura biológica que fundamenta a Teoria entende o ser humano como um ser social, o que promove a integração dos aspectos subjetivos e os relacionais;
- Os comportamentos de apego são considerados resultado das interações parentais, formando um modelo funcional interno, uma matriz relacional que se reconstrói nas experiências de apego ao longo da vida, e que se transpõe aos futuros relacionamentos afetivos, sendo possível aplicá-la inclusive na dimensão religiosa;
- A transposição dos comportamentos de apego à figura divina possibilita compreender as consequências das diferentes formas de apego no processo de conversão, produzindo diferentes estilos de relacionamento com Deus.

No Brasil, os pioneiros no estudo da Teoria do Apego foram Mary Rute Esperandio e Hartmut August, que em 2014 publicaram o artigo *Teoria do Apego e Comportamento Religioso* (ESPERANDIO, AUGUST, 2014). Outra importante contribuição destes autores foi a validação para o contexto brasileiro do *Attachment to God Inventory*, um instrumento para mensurar o apego inseguro nos níveis de evitação e ansiedade no relacionamento com Deus

(AUGUST; ESPERANDIO; ESCUDERO, 2018), trabalhos que consistiram em importante ponto de partida para realizar esta pesquisa.

Esta pesquisa, assim ancorada, mostra relevância científica na medida em que contribui com o quadro de pesquisas acadêmicas já realizadas para a construção de um conhecimento acadêmico que busca compreender as manifestações religiosas dentro do contexto pluralista brasileiro contemporâneo, e encontra justificativa acadêmica em dois aspectos principais: (1) a contribuição em suprir a lacuna no quadro de pesquisas acadêmicas em relação à conversão na infância; (2) a contribuição à Ciência da Religião Aplicada.

Ficou clara a existência da lacuna nos estudos empíricos sobre a conversão na infância quando percebemos a escassez de estudos na faixa etária da infância (ou seja, anterior aos 14 anos). A revisão de literatura empírica, realizada no decorrer de 2020 e 2021, explicita os seus achados no capítulo 1. Assim, a ausência de estudos que iluminem a questão da conversão na infância demonstra a relevância da pesquisa voltada para a religião na construção de um modo de vida mesmo desde os primeiros anos da infância, com efeitos não apenas na mente das pessoas que vivenciam a experiência religiosa, mas nos aspectos práticos que dela se desprendem, como a economia, a política, a cultura. Nesse sentido, a conversão religiosa marca o início de um processo fundamental para impulsionar as relações que o indivíduo estabelece com o mundo, com os outros e consigo mesmo.

Um segundo aspecto que justifica o interesse acadêmico é o da Ciência da Religião aplicada ao Ensino Religioso, e em certa instância, à própria Teologia.

Em relação ao Ensino Religioso, os constantes debates em torno da questão da liberdade religiosa em meio ao pluralismo da sociedade brasileira que oscila entre o ensino catequético, doutrinário ou confessional e a laicidade da escola pública impulsionam a reflexão sobre a identidade do Ensino Religioso e a redefinição de sua função dentro do processo educativo brasileiro (p.ex., KRONBAUER; SOARES, 2013; OLIVEIRA, 2007; PASSOS, 2007; SENA, 2006). Conhecer a experiência religiosa de conversão na infância a partir dos relatos do próprio fiel deve contribuir para identificar os espaços legítimos para se desenvolver intencionalidades proselitistas, como a igreja e a família, e redefinir os objetivos do Ensino Religioso no espaço escolar alinhados com o princípio de uma educação integral, que preconiza o ensino religioso como parte integrante e essencial à formação do ser humano como pessoa e cidadão (BNCC, 2018).

Quanto à Teologia, à parte os muitos debates que abordam a complexidade da relação nada consensual entre as duas disciplinas (SOARES, 2013, p. 650), acreditamos na possibilidade de uma colaboração da Ciência da Religião ao fazer teológico, acrescentando

delimitadores úteis ao avanço do conhecimento científico desta disciplina (SOARES, 2013, p.659). A Ciência da Religião Aplicada à Teologia pode contribuir com conhecimento científico para o desenvolvimento de uma Teologia da Criança⁴, campo de pesquisa ainda iniciante, que tem como sujeito teológico o ser humano de pouca idade e, como propõe César (2018), ultrapassar a lógica adultocêntrica na Teologia para reconhecer nas crianças “um caminho para se falar sobre a experiência de Deus, a vida cristã e os vulneráveis”.

Pergunta investigativa e hipóteses

De uma forma ou de outra, a adesão religiosa, motivada por uma experiência religiosa de conversão, é fator decisivo nas religiões de salvação. No cristianismo, a transmissão intergeracional de crenças e tradições ocupa espaço privilegiado no que diz respeito ao público infantil. O cristianismo investe na catequese, nas escolas bíblicas, nas classes de Bíblia, na educação religiosa nas igrejas e no ensino religioso nas escolas. Tanto investimento na educação religiosa infantil se justificaria em que aspecto? Na expectativa de adesão voluntária, moralização ou perpetuação da tradição religiosa? Qual o valor da conversão religiosa de crianças para as instituições religiosas? É possível falarmos em conversão infantil? E, se, como vimos, as definições da religiosidade infantil podem ser situadas no âmbito afetivo, que influência tem o relacionamento na conversão na infância ou na vida adulta?

Estes questionamentos iniciais nos levaram a organizar a pergunta investigativa que direciona esta pesquisa. Procuramos, portanto, averiguar: quais as regularidades que aparecem nos relatos de pessoas adultas sobre suas experiências de conversão na infância que podem ser relacionadas aos estilos de apego a Deus, segundo a Teoria do Apego, de John Bowlby, e quais suas influências na condução da vida adulta?

A partir da pergunta investigativa e do referencial teórico adotado na pesquisa, procuramos verificar, se, de acordo com Granqvist (2003), poderíamos encontrar em nossa amostra sustentação para as hipóteses de *compensação emocional* e de *correspondência socializada*. As duas hipóteses são instigantes, especialmente por terem sido confirmadas em diversos estudos empíricos e de contextos diferentes, ainda que não no período da infância. Como veremos mais adiante, no capítulo 2, as hipóteses trazem duas alternativas para a compreensão da religiosidade infantil, a partir das relações primárias com os pais, mães e

⁴ Ver, sobre a teologia da infância, a obra *Uma criança os guiará: por uma teologia da criança*, organizada por FASSONI, DIAS e PEREIRA, publicada pela Editora Ultimato em 2010.

cuidadores. Segundo Granqvist e diversos pesquisadores, a criança que teve um histórico de apego seguro na infância desenvolverá na vida adulta relações de apego a Deus pelos mesmos padrões que desenvolveu com seus pais. Se, por outro lado, a criança teve um histórico de apego inseguro, seja do tipo ansioso ou do evitativo, ela desenvolverá um padrão de comportamento de apego a Deus buscando uma compensação emocional para suprir com conforto e segurança a experiências de abandono vivida nos tempos passados. No intuito de verificar essas postulações em nossa própria pesquisa, delineamos os aspectos metodológicos que descreveremos em seguida.

Objetivos da pesquisa

Dados os questionamentos e as hipóteses que pretendemos verificar, passamos a definir o objetivo geral e os objetivos específicos de nossa investigação. Foi preciso conciliar o objeto, o período da vida pesquisado, o ponto de vista fornecido pelos entrevistados e o referencial teórico que sustenta todo o estudo. Sintetizamos assim, nosso objetivo geral e os objetivos específicos:

OBJETIVO GERAL:

Extraír, da experiência religiosa de pessoas adultas, traços comuns da conversão na infância, relacionando tais experiências com o estilo de apego a Deus, segundo a Teoria do Apego.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS:

- Investigar se estilos de apego a Deus na vida adulta elucidam questões de apego e de apego a Deus na infância;
- Verificar se na relação entre as experiências de conversão na infância, e apego a Deus na religiosidade adulta pode-se extrair conceitos atualizados de religiosidade infantil;
- Contribuir com os estudos da Ciência da religião sobre o desenvolvimento religioso na infância, especialmente em contexto sociocultural brasileiro.

Para alcançar os objetivos, procuramos a metodologia que se mostrasse mais adequada aos nossos propósitos, e que sintetizamos a seguir:

Método

Adotamos a metodologia de pesquisa empírica para analisar nosso objeto de estudo, fazendo o cruzamento dos dados coletados com o referencial teórico inicial e outras pesquisas já realizadas a respeito do tema e que serão detalhados no capítulo 4.

A pesquisa de campo foi realizada pelo método misto, isto é, quantitativo e qualitativo. Para mapeamento do universo dos entrevistados, utilizamos como instrumento o questionário

com questões fechadas e uma questão aberta conforme descrição logo abaixo. Uma primeira rodada de entrevistas foi desenvolvida para ser previamente testada com a ajuda de grupo de 9 respondentes, que responderam a um questionário piloto e que, depois de realizados ajustes, teve uma versão final que foi enviada aos participantes.

O recrutamento dos participantes foi feito de acordo com adesão voluntária ao tema da pesquisa e ao Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), sendo o questionário, instrumento da pesquisa, enviado por *Whatsapp* a uma rede particular de contatos que incluiu participantes de igrejas católicas e protestantes, com a solicitação de que estes reenviassem para sua própria rede de contatos. A pesquisa foi sendo divulgada espontaneamente no período de dois meses (de 02 de novembro a 31 de dezembro de 2021) chegando ao resultado de 76 respondentes.

Os procedimentos adotados para a pesquisa foram:

- Análise teórica de bibliografia no âmbito do estudo da conversão;
- Submissão dos instrumentos de pesquisa ao Comitê de Ética da Universidade, que emitiu o parecer favorável de número 5.137.669 em 30 de novembro de 2021.
- Método para Coleta de dados: as amostras primárias foram colhidas online pelo programa *Google Forms*, durante dois meses, por abordagem quantitativa e qualitativa usando como instrumento um questionário com 42 questões fechadas, para definir o contexto sociocultural e o entendimento sobre a conversão; e finalizado por uma questão aberta solicitando o relato de memória da experiência de conversão na infância.
- Processamento de dados: os dados coletados foram processados quantitativamente por meio de *análise estatística descritiva*, cujo objetivo foi compreender, nos fenômenos estudados, os padrões ou tendências que podem ser mapeados a fim de explicar o objeto da pesquisa. Os relatos foram coletados e analisados qualitativamente pelo método de *História de Vida*, que considera os indivíduos em seus ambientes e complexidades, cujas narrativas pessoais possibilitam apreender aspectos interiores de percepção, avaliação e interpretação dos acontecimentos narrados.

Estrutura geral da tese

O texto geral da tese seguiu uma estrutura organizada em duas partes e cinco capítulos. A primeira parte consiste de três capítulos, que procuram fundamentar o quadro teórico e a

revisão de literatura sobre conversão religiosa, religiosidade infantil e a Teoria do Apego. Procuramos sempre oferecer uma visão geral dos temas que estamos abordando, para situar o leitor em um panorama geral, e assim integrar as perspectivas já trabalhadas às novas discussões.

No primeiro capítulo, exploramos o conceito de conversão religiosa em uma visão ampla que visita o paradigma clássico de conversão sob o ponto de vista psicológico, e as discussões mais recentes que sugerem novos paradigmas mais adequados ao contexto atual. Nosso esforço em busca de um caminho interdisciplinar que integra os diversos pontos de vista será anunciado desde esse momento. Em seguida, realizamos uma revisão da literatura empírica em pesquisas realizadas na última década para perceber o panorama em que se encontram os estudos sobre conversão religiosa no período da infância. A literatura atual, embora farta ao estudar a conversão em outros ciclos da vida, mostra uma lacuna no aspecto da infância, o que destaca a relevância do nosso estudo. Encerramos o capítulo 1 com as justificativas de nossa escolha quanto ao quadro teórico que consideramos o mais adequado para desenvolver este trabalho.

No capítulo 2, aprofundamos o aporte teórico, estudando os antecedentes da Teoria do Apego e suas formulações principais. Em seguida, abordamos a Teoria do Apego aplicada à dimensão religiosa, segundo a Psicologia da Religião e as diversas pesquisas que relacionaram os sistemas de apego parentais deslocados à figura divina como uma figura de apego no decorrer da vida. Observamos nesse capítulo as diferenças individuais nos processos de conversão religiosa, que propuseram duas hipóteses de padrão de comportamento de apego no âmbito religioso. Encerramos com as implicações da Teoria do Apego no estudo da conversão na infância que são relevantes para a análise dos dados apurados na nossa pesquisa.

O capítulo 3 foi dedicado a identificar as características do público alvo de nossa pesquisa, estudando o desenvolvimento da religiosidade humana desde os anos iniciais da vida, até as reconstruções das lembranças das experiências religiosas infantis na visão do entrevistado adulto. Estudamos, assim, a religiosidade na infância sob uma análise documental das teorias de estágios do desenvolvimento religioso, procurando integrar os aspectos que puderam ser correlacionados com a Ciência Cognitiva da Religião e as teorias da socialização, discutindo as diferentes abordagens à luz da Teoria do Apego. Como nossa pesquisa é realizada a partir dos relatos de adultos, apresentamos as principais abordagens sobre a memória na reconstrução das lembranças de experiências religiosas infantis.

A segunda parte do nosso trabalho dedica-se aos procedimentos, resultados e discussão da pesquisa empírica. Consiste em dois capítulos, que apresentam e discutem os dados

coletados na pesquisa a fim de encontrar regularidades que possam ser relacionadas a estilos de apego na infância e que se estendem no apego a Deus na vida adulta.

No capítulo 4, analisamos os dados quantitativos coletados na primeira parte das respostas ao questionário que foi o instrumento de pesquisa. Os principais achados são apresentados seguindo a estrutura do questionário, e discutidos em seis relatórios que descrevem os temas encontrados.

No capítulo 5, analisamos os dados qualitativos coletados na segunda parte do questionário, onde foram fornecidos relatos de história de vida dos respondentes no que diz respeito à experiência de conversão na infância. Considerando todos os relatos fornecidos, analisamos os temas que atenderam aos objetivos buscados pela nossa pesquisa. A partir da aplicação dos critérios de inclusão e exclusão no tratamento dos dados coletados, foi definido o conceito de conversão, em seu sentido estrito e conforme delineado anteriormente nesta introdução, fizemos a análise dos relatos que puderam ser classificados tecnicamente como conversão religiosa. Finalizando, apresentamos as regularidades encontradas que puderam ser relacionadas a estilos de apego de acordo com nosso quadro teórico.

Considerações finais, limites da pesquisa e sugestões para novos estudos são oferecidos na conclusão da tese, seguida das referências bibliográficas e dos apêndices que trazem o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, o Modelo do Instrumento de Pesquisa aplicado, e a íntegra dos relatos de conversão na infância fornecidos, ocultando as informações que poderiam permitir a identificação dos respondentes. Esperamos assim contribuir com os estudos científicos sobre a experiência de conversão religiosa no período da infância e, se possível, provocar o mesmo encantamento que nos entusiasma desde as primeiras leituras sobre o tema.

PARTE 1

REVISÃO DE LITERATURA E QUADRO TEÓRICO

CAPÍTULO 1

VISÃO GERAL SOBRE A CONVERSÃO RELIGIOSA

Se estivéssemos escrevendo a história da mente de um ponto de vista de história puramente natural, sem nenhum interesse religioso, ainda teríamos que registrar o fato de estar o homem⁵ sujeito à súbita e completa conversão como uma de suas mais curiosas peculiaridades.
William James (2017, p. 216)

Para nos acerrar do nosso objeto de estudo procuramos estabelecer primeiramente uma visão geral das teorias sobre a conversão religiosa, observando a evolução do conceito desde o paradigma clássico da Psicologia da Religião em relação à conversão religiosa até a proposta de um novo paradigma que busca incorporar as características específicas ao contexto de modernidade. Em seguida, fazemos uma revisão de literatura empírica do período entre 2011 e 2021, destacando os trabalhos empíricos que se aproximam do tema da experiência de conversão religiosa no período da infância. Ao final deste capítulo, destacamos os aspectos que justificaram a escolha do quadro teórico do trabalho e concluímos com algumas considerações que pretendemos aplicar na presente pesquisa. Tendo colocado essa primeira base, estaremos preparados para o capítulo 2, onde será aprofundado nosso estudo relacionando a experiência religiosa no período da infância e suas peculiaridades, diretamente com a Teoria do Apego aplicada à Psicologia da Religião.

1.1. Visão geral das teorias sobre conversão religiosa

Nas religiões de salvação, a conversão é tema essencial. Isso porque oferece uma solução para o problema da relação entre divindades, o mundo e os homens, o problema da “teodiceia”, a questão da compatibilidade entre o mundo imperfeito e a onipotência de um deus criador. Segundo Weber (2015, p.351), o problema da teodiceia é tão mais vivo quanto mais próxima estiver a religião da concepção de um deus único. As soluções encontradas pelas religiões para

5 Neste trabalho, mantivemos a terminologia “homem” para designar “seres humanos” apenas nos casos de citações diretas. Nos outros casos, utilizamos os termos humanos, pessoas, humanidade, seres humanos.

o problema de um mundo imperfeito criado por uma divindade perfeita foram variadas, intimamente relacionadas às concepções de deus, de pecado e de salvação. As religiões de salvação tiveram diversos matizes de suas concepções da divindade e do pecado, resultando consequentemente em tendências diversas a respeito da busca da salvação. A salvação, dentro do cristianismo, apresenta-se como uma solução para as crises que surgem no decorrer da vida, e que são vastamente estudadas como um dos principais fatores para a conversão (p.ex. RAMBO, 1999). Para Weber,

a ânsia pela salvação, qualquer que seja sua natureza, é de interesse especial, na medida em que traz consequências para o *comportamento prático* na vida. Esse rumo positivo e mundano é dado de modo mais intenso pela criação de uma “*condução da vida*” especificamente determinada pela religião e consolidada por um sentido central ou um fim positivo, isto é, pela circunstância de que surge, a partir de motivos religiosos, uma sistematização das ações práticas em forma da orientação destas pelos mesmos valores. O fim e o sentido desta condução da vida podem estar dirigidos puramente ao além, ou, também, pelo menos em parte, a este mundo. (WEBER, 2015, p. 357, grifos do autor).

A esperança da salvação, ainda de acordo com Weber, leva a consequências para a condução da vida seja considerando-a como um processo de “santificação”, seja na forma de “renascimento”, ou seja, a experiência de conversão, uma experiência gradual ou repentina de relacionamento com a divindade altamente determinante tanto para a vida subjetiva como para a condução de vida do indivíduo. No cristianismo, a experiência de conversão como a solução para o conflito humano de busca pela salvação é paradigmática do processo da iniciação religiosa do indivíduo e da adesão à instituição religiosa. Assim, observaremos a seguir como os principais estudiosos da religião pesquisaram e teorizaram a respeito desta experiência religiosa tão singular no contexto do cristianismo. Em seguida, trataremos das controvérsias contemporâneas que questionaram o modelo clássico dessas teorias e as novas propostas de compreensão do fenômeno.

1.1.1. O Paradigma clássico de conversão religiosa

No início do cristianismo, a experiência paradigmática de conversão foi a do apóstolo Paulo, descrita na Bíblia, no livro de Atos dos Apóstolos 9,1-22, como uma experiência única, súbita, totalizante, cujos elementos influenciam os relatos de conversão por toda a história do cristianismo. A conversão de Paulo em Atos 9 caracteriza uma experiência espetacular de mudança de mente, identidade e direção (*metanoia*), e demonstra a influência que as organizações religiosas têm para desenvolver, delinear, modelar e legitimar a tipologia de conversão amplamente usada pela teologia e pela psicologia da religião. A trajetória do conceito

teve algumas ênfases de acordo com o contexto histórico: nos primeiros anos do cristianismo, os relatos enfatizavam mais o caráter comunitário da conversão do que o individual, demonstrada pelo batismo e partilha que acontecia nas casas dos novos crentes, as chamadas *ecclesiae domesticae* (igrejas domésticas) e sinalizava o ingresso de toda a família em novas comunidades de fé, formadas por três grupos distintos na época: o grupo de judeu-cristãos, os primeiros a abraçar a mensagem dos apóstolos, na Palestina e nas colônias judaicas dos arredores; o grupo heleno-cristão, judeus de língua grega e prosélitos do judaísmo; e o grupo étnico-cristão, isto é, os “gentios” ou pagãos que receberam a mensagem formando as comunidades cristãs que se espalharam por todo o Império Romano, assumindo características distantes do judaísmo e com o passar dos anos e a chegada de novos convertidos gradualmente foram sendo organizadas como Igreja institucional (PIERINI, 1998, p.53). A história do cristianismo subsequente conta que à medida em que o cristianismo passou a ser uma religião estatal, a partir do Edito de Tolerância publicado por Galério em 311 e a ambígua conversão de Constantino⁶ em 312, em diversas circunstâncias a conversão significou submissão à religião dominante e ao padrão de vida propagado pela Igreja medieval, que teve momentos de luta pela hegemonia política e religiosa envolvendo o papado e o império do Ocidente, Oriente e os muçulmanos (PIERINI, 1998, p. 110). Segundo Gooren (2010, p.13), somente no séc. XVI, com a Reforma Protestante, surgiu de modo consistente uma versão mais pessoal, individual e única de conversão, embora os estudiosos demonstrem que os movimentos de reavivamento protestante do século XVIII, como o ideal puritano, constituíram um fenômeno social familiar semelhante ao dos primeiros anos do cristianismo. Para esse autor, o paradigma moderno de conversão como um fenômeno pessoal, intensamente emocional e altamente definidor de novos rumos para a condução de vida podem ser rastreados até o período do Segundo Despertar nos Estados Unidos, por volta do início do séc. XIX e se estenderam ao longo do séc. XX, até as cruzadas evangelísticas de Billy Graham, o Pentecostalismo dos movimentos *Holiness*, acrescentando ao conceito de conversão um segundo batismo, no Espírito Santo, com ênfase nos fenômenos da *glossolalia* e forte apelo escatológico.

O significado original da palavra conversão é, portanto, uma volta em uma direção diferente, uma volta para e uma volta de. Esta volta pode ser um processo ansioso ou estressante, a julgar por uma palavra grega (*metamelomai*) usada no Novo Testamento. O resultado final é supostamente uma mudança de mente e uma mudança de coração. Talvez pudéssemos chamar isto, em termos contemporâneos, de uma mudança de identidade. (GOOREN, 2010, p.10).

⁶ Segundo Pierini, pode-se deduzir do comportamento do Imperador o interesse político em adotar a religião mais favorável ao momento político dos acontecimentos (PIERINI, 1998, p.128).

A definição clássica, portanto, de conversão está relacionada à experiência religiosa mística que envolve a totalidade da pessoa, afeta sua emoção, valores, comportamento, provocando mudanças profundas na personalidade do convertido, conjugando elementos afetivos e cognitivos, e repercutindo nas atitudes e relacionamentos pessoais e dentro do grupo religioso, nas decisões para a vida futura e no comportamento moral.

Os precursores dos estudos da conversão foram William James (1842-1910) e Edwin Starbuck (1866-1947). Na obra *A Study of Conversion*, de 1897, Starbuck estudou a conversão como uma solução para uma crise psicológica, experiência que faria emergir um novo “eu”, uma personalidade mais integrada. No final do séc. XIX, Starbuck pesquisava, junto com James, os comportamentos e as motivações para a conversão no contexto do protestantismo estadunidense. Como motivos, Starbuck relacionou: as pressões sociais, as ideias morais, os remorsos pessoais, o temor da morte e do inferno, a imitação de exemplos e a resposta a doutrinas (STARBUCK, 1897). William James (1842-1910), no clássico *As variedades da experiência religiosa*, trouxe uma abordagem diferente, mas que desembocava em uma conclusão semelhante à de Starbuck. James definiu a conversão como uma mudança na percepção de mundo, que altera todas as relações sociais de um ator social a partir de uma experiência de ruptura com o estilo de vida e a cosmovisão do sujeito, definindo um “antes” e um “depois”, e que tem como pressuposto uma mente adoecida, em contraste com a mente saudável.

Regenerar-se, receber a graça, sentir a religião, obter uma certeza, são outras tantas expressões que denotam o processo, gradual ou repentino, por cujo intermédio um eu até então dividido, e conscientemente errado, inferior e infeliz, se torna unificado e conscientemente certo, superior e feliz, em consequência de seu domínio mais firme das realidades religiosas. Isto, pelo menos, é o que significa a conversão em termos gerais, quer acreditemos ou não, que se faz mister uma operação divina direta para produzir uma mudança natural dessa ordem (JAMES, 2017, p. 181).

A questão da experiência religiosa, tratada por James, privilegiava a experiência religiosa como tendo origem principalmente em processos emocionais, ou seja, tinha mais interesse na subjetividade da experiência pessoal do que nos aspectos institucionais ou sociais da religião. Do ponto de vista de Rodrigues e Gomes, sua abordagem teórica se contrapunha à tendência da escola francesa que, na época, associaria a religião muito mais a comportamentos de falsa consciência mística, neuroses, depressão e distúrbios psicológicos:

No clássico *As variedades da experiência religiosa*, James afirma que a experiência afetiva antecede as crenças religiosas, e que a experiência religiosa pode apresentar caráter sadio ou patológico, conforme a sanidade psicológica do sujeito em questão – confrontando muitos apontamentos da escola francesa de Psicologia, e combatendo o preconceito da Psicologia sobre o estudo do comportamento religioso. [...] Para ele, a personalidade pessoal determina o tipo de fé desenvolvida pelo sujeito: personalidades combativas desenvolveriam uma fé mais sadia, ao passo que

personalidades reconfortantes tenderiam a expressões patológicas de fé. Contudo, aponta que o importante para a Psicologia nestes estudos sobre religião não se concentra na origem da experiência religiosa patológica ou não, mas na compreensão dos desdobramentos desses aspectos na personalidade do crente, fosse qual fosse a fé professada (RODRIGUES; GOMES, 2013, p.336).

Dialogando com seu contemporâneo Starbuck, James situa a experiência da conversão no ambiente evangélico (do protestantismo europeu e estadunidense do século XIX), como um fenômeno adolescente:

Em sua obra recente sobre a Psicologia da Religião, o Professor Starbuck, da Califórnia, mostrou, numa investigação estatística, como são intimamente paralelas em suas manifestações a “conversão” comum, que ocorre em jovens educados em círculos evangélicos, e o crescimento numa vida espiritual mais ampla, que é a fase normal da adolescência em todas as classes de seres humanos. A idade é a mesma, entre os catorze e os dezessete anos. Os sintomas são os mesmos – sentido de inacabamento e imperfeição; taciturnidade, depressão, introspecção mórbida e senso do pecado; ansiedade a respeito da vida futura; angústia tocante a dúvidas, e semelhantes. E o resultado é o mesmo – alívio feliz e objetividade à medida que aumenta a confiança própria através do ajustamento das faculdades à visão mais vasta [...] em sua essência, a conversão é um fenômeno adolescente normal, incidental à passagem do pequeno universo da criança para a vida intelectual e espiritual mais ampla da maturidade (JAMES, 2017, p.190).

A conclusão de James era de que apenas as pessoas de “alma enferma”, de um “eu dividido” e personalidade discordante, viveriam a experiência intensa de conversão, e assim como Starbuck, afirmava que a conversão traria unificação à personalidade incluindo uma “sensação de completude, integridade e paz pessoal” (PALOUTZIAN, 2014, p.212). Essa visão de conversão seria denominada pelos estudiosos como “modelo de crise” (PALOUTZIAN, 2014; STREIB e KELLER, 2004). Em ambos os casos, a conversão como um processo gradual e sutil não foi considerada, permanecendo o paradigma da conversão paulina como um fenômeno intenso, único, totalizante. O panorama histórico do desenvolvimento do conceito na psicologia elucida também que houve uma tendência a pesquisar a conversão de adolescentes como um fenômeno típico desse período, na suposição de que a crise de construção de identidade forneceria um ambiente propício para as experiências religiosas (TEÓFILO; JUNQUEIRA, 2011; SCHNITKER et.al., 2012; VALLE, 2013).

A ideia de crise associada à conversão é estudada por Lewis Rambo (1993), que coloca o pressuposto de que “no início do processo que conduz à conversão existe sempre algum tipo de busca e inquietação. Ele usa a palavra ‘crise’ para designar tal estado” (VALLE, 2013, p. 40), que desencadeia uma nova percepção de si mesmo, deixa a pessoa aberta para novas opções e consequentemente pode propiciar uma abertura para a conversão religiosa (RAMBO; BAUMAN; FENGYIANG, 2012, p.883). Rambo traça um modelo metodológico que sugere ao pesquisador considerar: 1) as relações interpessoais que servem como grupos de referência e de pertença sobre identidades em formação; 2) o papel exercido pelos líderes das religiões

mediado pelos meios de comunicação social; 3) a retórica, isto é, a nova linguagem que deve ser assimilada pelo indivíduo; 4) o papel que o grupo atribui ao novo convertido dentro do grupo (RAMBO; BAUMAN; FENGYIANG, 2012).

Nos estudos de conversão, a proposta de Rambo apresenta uma versão que se contrapõe ao modelo clássico apresentando uma perspectiva mais racional e menos emotiva, que ele explicita em sete fases (RAMBO; FARHARDIAN, 1999, p.23):

Fase 1: Contexto. Na primeira fase, o contexto da pessoa pode ser reconhecido em três momentos: o macrocontexto, que envolve o sistema político, organizações religiosas, empresas multinacionais. O microcontexto envolve o mundo mais pessoal do indivíduo, como a família, amigos, vocação e outros aspectos da vida pessoal que afetam diretamente os pensamentos, sentimentos e ações de cada pessoa (RAMBO; FARHARDIAN, 1999, p.25)

Fase 2: Crise. Para os autores, crises são desordenamentos que abalam o mundo tomado como certo pelo indivíduo, desencadeados pela interação de fatores internos ou externos, e que se tornam o catalisador para a mudança.

Fase 3: Busca. Este estágio engloba diferentes formas pela qual as pessoas respondem às crises e pela qual se orientam para a vida, especialmente a vida religiosa (p. 27).

Fase 4: Encontro. Esta fase descreve o contato entre o potencial convertido e o proselitista ou defensor da religião, que apresenta uma teoria sobre a necessidade da conversão (p.28).

Fase 5: Interação. Se a pessoa continua a participar do grupo religioso depois da conversão, a interação se intensifica, participando de atividades, assumindo funções e responsabilidades que podem ser caracterizadas em quatro aspectos: ritual, relacionamento, retórica, papéis (p.30).

Fase 6: Compromissos. Na fase do compromisso, as pessoas assumem a opção religiosa reconstruindo informações biográficas e sua história de vida, comumente apresentada na forma de testemunhos pessoais, onde o convertido elabora a narrativa de sua história antes e depois da conversão (p.31).

Fase 7: Consequências. Para que a conversão seja considerada autêntica pelo grupo religioso, os convertidos devem mudar aspectos de sua vida que incluem as dimensões afetiva, intelectual, ética, religiosa e social/política, aspectos verificados de acordo com as prescrições do grupo religioso.

Ao sugerir o modelo de sete estágios para estudar a conversão, Rambo coloca as bases para estudos mais complexos sobre ela, estudos que viriam a enxergar o fenômeno da conversão como um processo e não mais como um fato único e localizado.

Estudando experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses na década de 1990, Clara Mafra identificou duas perspectivas no fenômeno da conversão, que, ao valorizar quase exclusivamente a elaboração subjetiva e interior da crença, estaria levando pouco em conta o contexto social e religioso (MAFRA, 2000, p.58). Segundo esta autora, para dar conta da fluidez e do sincretismo presentes nos processos de mudança religiosa, alguns estudiosos têm rejeitado a própria categoria de conversão cujo foco está colocado no indivíduo.

O cenário dos estudos sobre a conversão religiosa vem mudando recentemente, e os estudiosos passaram a estudar, além da conversão e suas causas, também o fenômeno de desconversão religiosa, como argumentado por Gooren:

No entanto, a conversão também pode dar a volta ao contrário – talvez através do mesmo pesar aludido acima – e tornar-se uma desconversão ou desafiliação. A palavra apostasia se refere especialmente aos casos extremos: “A apostasia é derivada de apostasias gregas, ‘um afastamento, uma deserção, uma revolta’”. Eu mostro ao longo deste livro que a conversão e a desconversão são dois lados da mesma moeda (GOOREN, 2010, p.10).

Para Maraldi e Dias (2019, p.77), se olharmos para a história do conceito “conversão religiosa” no âmbito da psicologia, perceberemos que para os psicólogos era mais relevante entender o que fazia uma pessoa aderir à fé do que os fatores envolvidos na desfiliação e perda da fé, o que caracterizou a ênfase no estudo da conversão, em detrimento de estudos sobre desconversão, em suas diferentes manifestações e estágios.

Segundo Mafra (2000), a despeito das possibilidades abertas por uma segunda perspectiva que valoriza os contextos sociais, o problema está em:

Desconsiderar ou tomar como dado menor a participação do indivíduo nesses processos menos dualistas, mais sincréticos e indefinidos de conversão em função da valorização do contexto e dos sistemas simbólicos em relação. A riqueza estaria, a meu ver, em ir no sentido oposto da redução da participação do indivíduo no processo, uma vez que ocorrem em contextos marcados pela falta de referentes relativamente estabelecidos e duradouros sobre a reprodução social, e por isso mesmo, há uma maior disponibilidade para a criação e intervenção individual (MAFRA, 2000, p. 59).

Para esta autora, especialmente no que diz respeito às conversões pentecostais, não se deveria abandonar o foco no indivíduo “justamente quando uma das fontes de sentido oferece um instrumento cultural que supõe um exercício individual de transformação do *self*”, como no caso do pentecostalismo (MAFRA, 2000, p.59).

Em seguida, veremos como argumentam os teóricos que, a partir das últimas décadas do século XX, confrontaram o paradigma clássico de conversão em função das transformações sociais, dos novos movimentos religiosos e da observação de um processo de conversão religiosa mais dinâmico.

1.1.2. Rumo a um novo paradigma: o paradigma clássico confrontado

Nas últimas décadas, o tema da conversão tem sido estudado não apenas na psicologia da religião, mas no âmbito da sociologia, especialmente impulsionado pelo advento de novos grupos religiosos e sua crescente expansão. Na década de 1970, James Richardson (1978) se propôs a examinar um paradigma alternativo a partir dos estudos desenvolvidos sobre a adesão a novas religiões, percebendo uma participação mais ativa na definição de valores, experiências e escolhas especialmente na dimensão religiosa. O conceito convencional de conversão religiosa, assim, passou a ser questionado, por exemplo, por Gooren (2010), que apontou que a conversão foi estudada por cientistas sociais e psicólogos da religião em um modelo localizado no mundo ocidental, baseado principalmente em pesquisas sobre mudança religiosa em igrejas cristãs. Estes modelos antigos, postula ele, já não são válidos para analisar a situação contemporânea e, diríamos, especialmente na América Latina, que prescinde de etapas fixas e cujos padrões de conversão são muito mais complexos e heterogêneos, diante dos novos grupos religiosos, das versões carismáticas tanto do catolicismo quanto do protestantismo, e das muitas transformações sociais que conduzem as pessoas à busca por uma vida melhor (CHESNUT, 2007, VALLE, 2013). Gooren sugere, assim, um novo conceito de conversão religiosa para definir um conjunto limitado de parâmetros que possam ser observados e investigados empiricamente, incluindo todos os períodos de maior ou menor participação em um ou mais grupos religiosos e inclusive a desafiliação, ou “desconversão” durante a história de vida de uma pessoa, como vimos há pouco. Esta opinião, que tem o apoio de diversos outros estudiosos da religião, como Streib e Keller (STREIB; KELLER, 2004), sustenta que um novo conceito de conversão religiosa é necessário porque a conversão é apenas uma parte da história das pessoas em diferentes níveis de envolvimento na trajetória religiosa de suas vidas.

De fato, definir a conversão, como diz Kok, não é uma tarefa fácil (KOK, 2016, p.5). Esta pesquisadora afirma que, ao longo do século XX, vários acadêmicos no campo da psicologia trouxeram diversas sugestões de definições, abordagens e tipologias de conversão, todos tentando incluir a grande variedade de tradições religiosas, esforço que caracteriza a necessidade de uma redefinição de conversão (PALOUTZIAN, 2014).

O panorama conceitual então, adquiriu um novo olhar, um paradigma que inclui a experiência de conversão dentro de um espectro muito mais amplo, não localizado, de idas e vindas no decorrer de toda a vida, e condicionado por fatores sociais além dos subjetivos como haviam focado James e Starbuck. Se delimitada apenas no âmbito subjetivo da experiência individual, a conversão seria objeto de estudo da psicologia da personalidade (PAIVA, 2013a,

p.54). No entanto, como nos adverte Paiva, a conversão não acontece num vácuo social: em geral, pressupõe a adesão a um grupo. A sugestão deste autor é a de conjugar, do ponto de vista psicológico, a psicodinâmica pessoal com a psicodinâmica social, e tentar encontrar, se não uma convergência, ao menos um paralelismo entre as duas. Ele explica:

Essa adesão é preparada por contatos diretos ou indiretos, com pessoas ou contextos pertencentes à religião de conversão. E é, geralmente, seguida, quando não precedida, pela participação nos ritos da nova religião ou da interação com os novos irmãos da fé. Sob essa consideração, a conversão seria objeto da psicologia social. É, na verdade, difícil entender uma conversão qualquer sem uma modificação radical do modo de pensar, de sentir e de agir, e sem o relacionamento com pessoas que apoiem cognitivamente e afetivamente essa mudança (PAIVA, 2013a, p.54).

A necessidade de conjugar os dois fatores, individual e social no estudo sobre a conversão se fortalece ao se resgatar o panorama histórico sobre a evolução dos estudos psicológicos sobre a conversão, que demonstra que os pioneiros da psicologia enfocavam o aspecto subjetivo da experiência dos indivíduos, enquanto as teorizações dos sociólogos do porte de Max Weber e Émile Durkheim, “mais assertivas” em sua época, analisavam a conversão dentro do contexto da sociologia (VALLE, 2013, p. 21). Enquanto o principal foco de atenção dos primeiros estudiosos era colocado na experiência subjetiva, conjugando motivações, necessidades e percepções psicológicas que acontecem na intimidade pessoal do convertido (VALLE, 2002, p. 55), as pesquisas atuais sobre conversão precisaram buscar uma perspectiva mais integrada e interdisciplinar, que considera simultaneamente o aspecto sociológico e o psicológico, ou como define Valle, uma “realidade psicossocial complexa da qual faz parte integral o itinerário pessoal do convertido” (VALLE, 2002, p.58). Conjugar os aspectos social e psicológico é também o caminho que segue a socióloga Danièle Hervieu-Léger, para quem o religioso é uma “dimensão transcendental do fenômeno humano que trabalha, de modo ativo e latente, explícito ou implícito, em toda a extensão da realidade social, cultural e psicológica” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p.23), e o que distingue as sociedades modernas ocidentais é o fato de esta dimensão religiosa ter se cristalizado progressivamente, condensando o religioso dentro das religiões e ao mesmo tempo em uma sociedade secularizada que desenvolveu uma espécie de “religiosidade flutuante”, “à la carte”, a desregulação institucional da religiosidade nas sociedades modernas (HERVIEU-LÉGER, 2015, p.25). Esta autora defende que a conversão tem um papel fundamental na modernidade religiosa, porque nesta, “uma identidade religiosa ‘autêntica’ tem que ser uma identidade escolhida” (p. 116). As pesquisas em nosso contexto latino-americano, entretanto, precisam se fundamentar empiricamente para verificar a adequação dessas formulações quando transportadas para o nosso contexto, com toda a complexidade e singularidade de nossa realidade brasileira.

Assim que, em tempos de modernidade ou, como querem alguns, pós-modernidade ou modernidade tardia, o cenário antigo herdado das concepções primeiras do cristianismo sobre a conversão encontra-se limitado em abranger toda a complexidade que a experiência de conversão exige. Surge uma nova demanda por se considerar o fenômeno de conversão e mudança religiosa como fator necessário para se entender o atual quadro religioso, especialmente na América Latina, local onde a diversidade de influências religiosas construiu uma religiosidade, se não autóctone, repleta de originalidade em suas múltiplas combinações. Valle afirma que a identidade religiosa sofreu o impacto de transformações culturais e econômicas de peso, especialmente na fase inicial da urbanização na virada do século XIX nos Estados Unidos, que trazia “questionamento às igrejas constituídas e gerava um desprendimento das pessoas em relação às suas práticas e doutrinas” (VALLE, 2002, p.56). O estudo sobre a conversão se tornou então muito mais complexo e plural, tirou o foco do público adolescente, como em tempos passados, e passou a observar o adulto, inserido num contexto social em que o valor da escolha pessoal constrói o ambiente para a livre circulação de uma religião para outra. Segundo Maraldi, o conceito de conversão religiosa se tornou inapropriado, diante de um sujeito fruto da modernidade tardia, cuja construção das crenças é híbrida e personalizada (MARALDI, 2014, p.599). Para ele, não se trata mais de coletivos, apesar de sua existência ainda ser relevante, mas do próprio indivíduo, por isso Maraldi propõe como conceito mais adequado o de *identificação*:

Com a aceleração do tempo frente às constantes mudanças tecnológicas e sociais, nós também nos vemos obrigados a acelerar e automatizar o processo de tomada de decisão, filtrando nossas escolhas a partir de sua eficiência. Não basta apenas crer; é preciso provar e experimentar daquela fé para decidir se ela é boa ou não para o sujeito, se é eficaz e verdadeira, se permanecerá sendo consumida ou se deve ser logo descartada para que o tempo prossiga seu curso inexorável e seja melhor aproveitado (MARALDI, 2014, p.602).

No contexto de nossa pesquisa, será preciso observar as características da amostra que estamos pesquisando para verificar a adequação dos conceitos em nosso caso.

Como vimos anteriormente, Gooren defende a tese de que os modelos antigos sobre a conversão já não oferecem um paradigma válido para se entender a mudança de religião na atualidade (GOOREN, 2010, p.44). Segundo ele, um novo conceito de conversão religiosa deve definir um conjunto limitado de parâmetros que possam ser observados e investigados empiricamente, para incluir todos os períodos de maior ou menor participação em um ou mais grupos religiosos durante a história de vida de uma pessoa. Para este autor, um novo conceito poderia ser definido como “carreira de conversão”, ou seja, a passagem do membro de uma religião, dentro do seu contexto social e cultural, por níveis diferentes, tipos e fases de

participação religiosa. Esta definição tem como elementos chave: uma tipologia de cinco níveis (pré-afiliação, filiação, conversão, confissão, desafiliação); uma abordagem de ciclo de vida (infância, adolescência, casamento, meia-idade e velhice); e uma análise sistemática dos fatores que influenciam as mudanças na atividade religiosa (fatores de contingência, individuais, culturais, institucionais e sociais). A Tabela 1 demonstra os níveis de participação religiosa propostos por Gooren para conceituar conversão enquanto uma carreira.

Tabela 1: Níveis de participação religiosa da Carreira de Conversão

TERMO	SIGNIFICADO	TERMO USADO PELA ORGANIZAÇÃO RELIGIOSA
Pre-filiação	A situação de vida e visão de mundo de potenciais membros de um grupo religioso em seus primeiros contatos, para avaliar a possibilidade de se filiar ao grupo	Visitante
Filiação	A formalidade de se tornar membro da organização sem, no entanto, representar uma mudança de identidade.	Membro, membro batizado
Conversão	Mudança radical da identidade religiosa pessoal.	Convertido, membro pleno
Confissão	Identidade de um membro central na organização, com alto nível de participação dentro da comunidade religiosa.	Líder, membro do núcleo, diácono, missionário
Desafiliação	Envolvimento anterior a um grupo religioso organizado, seja numa religiosidade pessoal ambígua, um membro inativo ou um ex-membro que ainda se identifica com aquela crença.	Membro inativo, membro não praticante, desigrejado

Fonte: elaborada pela autora, a partir dos conceitos de Gooren (2010, pp.1-52).

Esse panorama geral situa o cenário em que se encontram os estudos da conversão e evidencia a lacuna atual em relação à conversão no período da infância. Entretanto, podemos questionar a partir da tipologia de Gooren se o conceito de conversão em cinco níveis seria adequado ao contexto brasileiro, onde a desafiliação não corresponde necessariamente a desconversão, e mais: se a tipologia proposta não deixa de fora a experiência de renascimento dentro da própria religião da tradição familiar da pessoa. Além disso, mais especificamente no que concerne ao nosso tema, poderíamos falar em “crise”, como pretende Rambo, como motivador da conversão, no caso de crianças? E os conceitos como pré-filiação, afiliação, conversão, confissão e desafiliação, como propõe Gooren, seriam adequados para entender essa experiência se ela estiver situada na faixa etária anterior à adolescência? Quanto à conversão

como escolha pessoal, como proposto por Hervieu-Léger, se pressupõe uma idade em que seja possível uma decisão desse porte, qual seja, a opção individual pela adesão a uma religião independente da tradição familiar; em outras palavras, essa ênfase na escolha individual em si já direciona a compreensão da conversão como um fenômeno adulto, porque coloca em dúvida, obviamente, a capacidade de fazer escolhas no período da infância.

Controvérsias sobre conversão na modernidade

É necessário, assim, situar o contexto da infância, porque, se a conversão não acontece num vácuo social, a criança também não se desenvolve à parte a sociedade que a educa e socializa. Continuamos, portanto, nos acercando do tema procurando nos aproximar do contexto social e religioso que caracteriza a sociedade de nossa época. Começamos por refletir sobre a questão da escolha individual.

A questão da escolha na modernidade é trabalhada pela socióloga Danièle Hervieu-Léger (2015), que confirma que estudos tipológicos nessa disciplina têm sido muito úteis em demonstrar a conversão como “um ato social e socialmente determinado, cuja lógica depende tanto das disposições sociais e culturais dos convertidos quanto de seus interesses e aspirações” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p.108). No interesse em demonstrar a mobilidade da religião na modernidade, esta autora desenvolve três figuras para o convertido: aquele que muda de uma religião, deixando a religião de origem para uma nova adesão; aquele que, anteriormente sem nenhuma pertença religiosa, após um caminho mais ou menos longo, descobre uma religião à qual decide pertencer; e a “reafiliação”, ou seja aquele que, dentro de uma religião vivida até então formal ou tradicionalmente, caracteriza a entrada em um “regime forte” de intensidade religiosa (p.112). A autora desenvolve a ideia de que, além de ter que definir uma identidade escolhida e não herdada, a conversão religiosa propicia uma reorganização global da vida social pela integração em uma comunidade, além de capacitar a construção de uma identidade individual diante da fluidez da modernidade (BAUMAN, 2005).

O Brasil, segundo Valle, atravessa uma avalanche conversionista sem precedentes (VALLE, 2013; p.27). Estudando o fenômeno das transformações no campo religioso brasileiro desde que o censo demográfico de 2000 (IBGE) passou a confirmar a perda da hegemonia católica e o crescimento dos evangélicos pentecostais, Valle afirma que o brasileiro constrói, ele mesmo, um “mix” de materiais retirados de procedências variadas, mas que entretanto, não são por ele consideradas contraditórias. Segundo o autor, a razão para isso se encontra no catolicismo popular, uma religião tecida com materiais de várias culturas de base que, dado o

caráter de “bricolagem religiosa”, daria margem a uma organização mais livre da identidade religiosa pessoal. Para Valle,

O fato é que, a cada ano, milhões de pessoas se convertem no Brasil a uma “nova” religião. Essa conversão verifica-se na maior parte das vezes dentro da *main stream* religiosa e cultural. É oportuno mencionar diversas possibilidades neste trânsito. Por vezes, a pessoa passa de uma a outra igreja cristã. Outras, permanecendo na mesma igreja, abandonam uma certa maneira de viver e praticar a fé, em favor de outra, mais intensa e permanente. Outras, ainda, a ruptura de paradigmas se mostra mais radical, embora também dentro do referencial cultural típico do brasileiro (VALLE, 2002, p.60).

Por outro lado, Maraldi (2014, p.597) apresenta o ponto de vista que propõe que a chave para compreender a religiosidade atual, e mais especificamente, o contexto brasileiro, está na secularização, que abre espaço para diversas outras concepções integradas à religiosidade tradicional:

As origens históricas e a formação e perpetuação de muitos movimentos religiosos novos, mas também de certas religiões tradicionais em constante transformação, caminham para um emaranhamento e entrecruzamento cada vez maiores, paralelamente a um arrefecimento das fronteiras entre ciência e religião. Em proximidade com o pensamento de autores como Talal Asad, nossa suposição é de que tais emaranhamentos são mais bem compreendidos sob a chave da secularização. (MARALDI, 2014, p.597)

Na busca por razões que esclareçam a situação no quadro religioso cultural brasileiro, talvez a secularização não seja a melhor explicação para a experiência de conversão religiosa, uma vez que o desencantamento do mundo (WEBER, 2015) e a secularização que entende a religião relegada à esfera privada não aconteceram de fato no Brasil, um campo de pesquisa que desafia os cientistas sociais e da religião (BARTZ; BOBSIN; VON SINER, 2012, p.3). Esta questão, que tem gerado controvérsias entre os especialistas da área, deverá ser submetida aos achados que emergirem na amostra de nossa pesquisa. A conversão vem acontecendo como um episódio de escolha individual desde o início da modernidade, se não anterior, como vimos no paradigma clássico. Outra questão que pode ser colocada no contexto brasileiro diz respeito à ampliação das ofertas de bens de salvação. Para Valle, esse ponto de vista explica-se pela situação de anomia, pluralismo e transição que estimulam a busca por passagens e mudanças de religião de acordo com os interesses despertados pela crescente oferta de um “mercado” religioso. Para Valle,

O religioso readquire uma função reordenadora da percepção de si (autoimagem, senso de identidade) e do mundo (sentido e opções de vida) que havia sido (parcialmente, pelo menos) perdida com o desencantamento do mundo provocado ali onde a razão secularizada adquiriu hegemonia. O religioso exerce, além disso, uma função de inserção e/ou reinserção do indivíduo em um grupo, respectivamente em um meio sócio-cultural motivador e dotado de sentido. (VALLE, 2002, p.61).

A crescente oferta religiosa e a consequente escolha por uma religião que atenda as expectativas do sujeito, como a escolha racional (STARK; FINKE, 1988) poderia ser entendida em associação às forças emocionais e sociais, como descritas em Rambo (1993), não em oposição mas em uma integração entre sociologia e psicologia. A questão subjetiva e de significado relacionada às experiências religiosas na infância, estudada pela psicologia social dentro do processo de socialização, destaca o aspecto grupal da conversão na inserção do indivíduo dentro do grupo e da atribuição de papéis valorizados pelo grupo como fator motivador da pertença religiosa. Segundo Berger e Luckmann (2014), o sujeito, para pertencer a um grupo social, internaliza os papéis da realidade social pelo processo de socialização primária, onde se colocam os fundamentos para a construção da identidade pessoal, e depois na socialização secundária, onde o indivíduo é introduzido nos papéis da realidade social. No capítulo 3 nos ocuparemos de detalhar um pouco mais este ponto de vista.

Há ainda o papel exercido pela agência e pelo agente religioso (pregador, pastor, etc). Para Valle (2002), nas conversões que acontecem no Brasil atualmente, esses agentes desempenham um papel de orientação e acolhimento fundamentais para influenciar a adesão a novos grupos religiosos diferentes da tradição religiosa familiar. No artigo que analisa a conversão como objeto de pesquisa e tomando como exemplo a tese de Vera Andrada e Silva (2002) sobre a conversão ao Budismo Tibetano, Valle dá alguns pontos decisivos para guiar os pesquisadores nas entrevistas sobre conversão, conselhos que procuramos acolher em nosso trabalho: (1) considerar os aspectos conscientes e inconscientes do psiquismo de cada convertido dentro de sua evolução psicorreligiosa individual; (2) considerar as características do grupo ao qual a pessoa se afilia; (3) considerar os fatores de natureza diretamente cultural que refletem realidades sociológicas, econômicas e políticas mais amplas; (4) considerar as circunstâncias de classe social, idade, sexo, profissão e outras que possam ter exercido pressão sobre o indivíduo em sua busca religiosa. No capítulo 3 poderemos observar a aplicação destas diretrizes.

1.1.3. Em busca de um caminho interdisciplinar integrado

Como vimos, as teorias psicológicas sobre a conversão religiosa se concentraram originalmente na dimensão subjetiva do fenômeno, passando depois para um período de declínio do interesse nos estudos da conversão em função da evolução da Psicanálise⁷ e das

⁷ Para maior detalhamento, no capítulo 2 deste estudo traçamos um paralelo entre as principais abordagens da Psicanálise em comparação com a Teoria do Apego.

tendências da Psicologia Científica no ambiente acadêmico, que se tornaram extremamente críticas no tocante às religiões (VALLE, 2013, p.23). Por volta dos anos 1970, entretanto, uma onda conversionista (como vimos, Valle refere-se a este fenômeno como “avalanche conversionista”, 2013, p.27), provocou um trânsito religioso mais intenso e estimulou novas pesquisas, que trouxeram de volta ao círculo acadêmico os estudos da conversão, procurando maior integração com as Ciências Sociais e os estudos da cultura, o que provocou um deslocamento dos estudos sobre a conversão religiosa para o cenário das Ciências Sociais e o contexto da modernidade. Esse fenômeno tem sido percebido concretamente no âmbito sócio-religioso brasileiro, que desde o censo de 2010 (IBGE, 2010) pôde constatar a desestabilização da hegemonia católica, o crescimento do pentecostalismo e dos “sem-religião”, em um fenômeno estudado pela sociologia, que coloca o convertido como *consumidor* dentro de um grande *mercado religioso* (PRANDI, 2008). Especialmente no contexto brasileiro, é notável a constatação de que esse intenso trânsito religioso tem a ver com as situações culturais, políticas, econômicas e sociais dos últimos anos em nosso país.

Para compreender as grandes forças psicológicas e sociais que operam na conversão religiosa, temos o grande desafio de superar o antagonismo entre as principais disciplinas que se debruçam sobre o tema: a Psicologia e a Sociologia, em busca de uma abordagem psicológica mais integrada (PAIVA, 2013a, p. 53). Dois grandes pressupostos parecem emergir na pesquisa sobre as teorias a respeito da conversão religiosa: a formação da identidade na busca de sentido (que dão base às abordagens subjetivas) e a busca de pertencimento ao grupo religioso (que dão embasamento às abordagens sociológicas). Ao contrário de serem excludentes, essas dimensões se entrecruzam dinamicamente, portanto é sobre esses dois aspectos que nos debruçamos a partir de agora.

1.1.3.1. A busca de sentido

Quando os estudos sobre a conversão abordam a questão da construção de sentido para a vida, o fazem na maioria das vezes, como vimos, na perspectiva de mudança – gradual ou instantânea – de atitude (BERGER; LUCKMANN, 2014), de personalidade (JAMES, 2017; STARBUCK; 1897), ou de direção (GOOREN, 2010; HERVIEU-LÉGER, 2015), como a própria etimologia do termo “conversão” sugere. Nesses estudos, evidencia-se a busca por um sistema de sentido como objetivo central da religião (PARK, 2005).

De acordo com Park (2005, p.295), a questão de sentido é tópico central na psicologia, abrangendo muitas estruturas psicológicas, como: objetivos, crenças, bem-estar, realização,

narrativas de vida; ou seja, a busca de sentido está no núcleo subjetivo da existência humana. A religião, por sua vez, oferece uma lente através da qual a realidade é percebida e interpretada, e, conforme a sociologia do conhecimento postulada por Berger e Luckmann (2014), a realidade é inclusive construída. Religião, como outros sistemas de sentido, influencia crenças, objetivos e emoções, mas, diferente daqueles, é única em se concentrar no que os indivíduos consideram estar no âmbito do sagrado⁸, pelo menos no contexto ocidental (PARK, 2005, p.295). Encontrar sentido para a vida, mais do que prazer ou poder, é descrito por Frankl como o principal e básico motivo humano (FRANKL, 2007, p.100), construído diariamente como parte de cada ação e pensamento.

Formação e mudança de sistemas de sentido

Park especifica dois aspectos básicos da busca de sentido: o global e o construído em situações de crises (2005, p.296). Por sentido global, Park refere-se ao conjunto de três padrões básicos que formam a visão de mundo das pessoas: (1) o padrão cognitivo – as crenças, os ideais, (2) o padrão motivacional – os objetivos e propósitos de vida, e (3) o padrão afetivo – os relacionamentos com pessoas queridas.

O sistema de sentido global envolve, em primeiro lugar, o *padrão cognitivo*, que implica nas crenças que são construídas involuntariamente, adquiridas a partir da cultura e socialização, e marcada pelas experiências pessoais ao longo da vida, que podem ou não ser percebidas conscientemente, mas que exercem influências poderosas sobre os pensamentos, ações e sentimentos. Segundo Park, as crenças se traduzem na vida cotidiana através de interpretações, esforços e projetos pessoais e resultam em sensação de satisfação e realização (PARK, 2005, p.298). Para os indivíduos religiosos, a religião fornece uma estrutura abrangente de sentido para a vida, que inclui desde as grandes questões humanas como morte, sofrimento, transcendência, como as questões não explicitamente religiosas, como justiça, bondade, integridade, coerência, etc. Esse sistema de sentido integrado fornece, por sua vez, objetivos, metas, propósitos, diretamente ligados às crenças e ideais. O *padrão motivacional* refere-se a esses objetivos que as pessoas pretendem alcançar ou manter, estabelecendo hierarquias de prioridades sobre atividades e comportamentos dos indivíduos quanto aos relacionamentos, a conexão com o transcendente, o trabalho, riqueza, projetos pessoais, conhecimento, realização;

⁸ O termo sagrado está sendo usado aqui na mesma acepção de Durkheim, enquanto um caráter atribuído a determinadas práticas, pessoas, objetos para os quais se exige uma aproximação preparada por cuidados especiais e diferenciados, em oposição a outras, chamadas profanas, comuns (DURKHEIM, 1996, p.18).

ou o inverso, como evitar estados ou situações que não são desejáveis de acordo com o sistema de sentido construído. Finalmente, o *padrão afetivo*, que decorre das crenças e dos objetivos do sistema de sentido, influenciando as relações afetivas pessoais e comunitárias, a escolha de parceiros afetivos, a educação de filhos, o pertencimento a comunidades de fé, as relações de trabalho.

Percebemos que a construção de um sistema de sentido está intimamente ligada aos processos subjetivos pessoais e pode estar atrelada à religião. Segundo Park,

Quando a religião é incorporada aos sistemas globais de significado das pessoas, seu entendimento de Deus ou do divino (por exemplo, como amoroso e benevolente, como irado) está ligado às crenças sobre a natureza das pessoas (por exemplo bondade inerente, feita à imagem de Deus, natureza humana pecaminosa), do eu (por exemplo, como indigno de Deus, como escolhido), e deste mundo (por exemplo, o apocalipse, a natureza ilusória da realidade) assim como, talvez, o porvir (por exemplo, o Céu, a reencarnação). (PARK, 2005, p.300).

Em síntese, o primeiro aspecto para a busca de sentido sobre o qual nos detivemos é o de construção de sentido *global* para a vida. A visão ampla oferecida por este aspecto nos fornece subsídios para o estudo que realizamos sobre a conversão especificamente na infância, porque nos remete ao processo de construção de uma realidade social que aparece aos indivíduos marcada nas consciências individuais e fortemente gravada na personalidade, uma vez que apresentada desde os anos iniciais da vida durante o processo de socialização primária (BERGER e LUCKMANN, 2014).

Mas há um segundo aspecto da busca de sentido, que está associado a algo além das condições normais da vida em geral e que pode inclusive ameaçar o sentido global, o *status quo* no qual se encontram as pessoas: refere-se às situações de crise, que envolvem grande estresse ou perda, e que por trazer uma circunstância trágica, desafiam as crenças e propósitos mais profundos dos indivíduos (PARK, 2005, p. 304). As crises desencadeiam novos processos de criação de sentido. Quando um fator de estresse se apresenta na vida de uma pessoa, todas as crenças e objetivos globais são colocados em xeque, e este indivíduo procurará ressignificar suas crenças à luz dessa nova situação, especialmente usando os recursos oferecidos pela religião:

É nestes tempos de maior estresse e de busca de significado que a religião parece exercer sua influência mais pronunciada [...] Há pelo menos duas razões para o destaque da religião em tempos de crise: (1) porque, para a maioria das pessoas, a religião faz parte de suas crenças e objetivos globais, que podem ser ameaçados ou violados por eventos traumáticos, e (2) porque a maioria das religiões oferece formas de entender, reinterpretar e agregar valor às dificuldades e ao sofrimento, bem como formas de ver a obra de um Deus amoroso (Park, 2005). Para as pessoas que sofrem injustiça, sofrimento ou trauma, um sistema de crenças religiosas e seus objetivos associados pode ser a maneira mais infalível de dar sentido a partir de suas experiências (PARK, 2005, p.304).

O fato de a conversão ser tão comumente associada a este aspecto de crise se justifica porque um dos temas mais desafiadores da psicologia é procurar entender por que as pessoas mudam (PALOUTZIAN, 2005, p.331). A conversão, em contraste com o aprendizado, o desenvolvimento e o amadurecimento, pontua o desencadeamento de um processo de transformação, pelo qual se passa a acreditar, aderir ou praticar um conjunto de ensinamentos religiosos ou valores espirituais diverso, em diferentes níveis e etapas, do sistema de sentido que a pessoa trazia anteriormente:

Ao contrário de alguém que chega a um ponto de encontro através do processo de socialização e outros mecanismos de desenvolvimento, a conversão pode identificar um tempo *antes e depois* do qual o indivíduo aderiu a uma religião. Este é um tipo de mudança singular, que ainda necessita de um bom modelo de análise (PALOUTZIAN, 2005, p.331, grifo nosso)

Paloutzian afirma que a grande maioria dos estudos voltava de mãos vazias quanto à busca de um modelo suficientemente amplo para interpretar a conversão. Segundo este autor, as pesquisas individuais eram orientadas por vertentes teóricas particulares, que traziam abordagens diversas, por exemplo, a teoria psicodinâmica, a sociocognitiva, a sociológica, e assim por diante, sem chegar a uma organização final para a pergunta central, isto é, se a conversão religiosa causa mudança de personalidade (PALOUTZIAN, 2005, p. 332). Os dados empíricos sobre conversão não sustentam a ideia, segundo o autor, “de que uma conversão religiosa resulta em uma mudança geral da pessoa como um todo”, em vez disso, os traços centrais da personalidade permanecem bastante estáveis ou, no máximo, assumem novas formas de expressão mais consistentes com a nova religião adotada pelo indivíduo (PALOUTZIAN, 2005, p.332). O que os dados apontam, entretanto, é que existe sim uma mudança com a conversão religiosa, que afetam os aspectos da personalidade de nível médio e mais global:

As funções da personalidade de nível médio que muitas vezes mudam após a conversão religiosa incluem fatores como os propósitos mais amplos ou mais estreitos para os quais se busca (por exemplo, ministrar a outras pessoas a fim de trazê-las para esta família de fé), objetivos específicos (por exemplo, fazer o meu trabalho bem feito, como uma evidência de fé), ou valores e hábitos expressos como novas formas que se pode desejar ser (por exemplo, eu quero ser um bom muçulmano) (...) As funções de nível global que podem mudar com a conversão incluem guias de vida abrangentes como autodefinição e identidade (por exemplo, antes eu era cristão, agora sou judeu), propósito geral (por exemplo, para cumprir a missão de Deus), uma nova narrativa de vida que destaca a importância deste ponto de virada na história e suas consequências, e o que serve como preocupação final (por exemplo, Deus ou outra entidade suprema) (PALOUTZIAN, 2005, p.332).

De acordo com Paloutzian, são, portanto, os propósitos, objetivos, valores, atitudes, crenças, que mudam com a conversão, e não os traços essenciais da personalidade, ou, aquilo que a pessoa “é”, por assim dizer. Os efeitos da conversão afetam o que se relaciona com

aspectos espirituais da pessoa, refletindo o que a nova religião significa para ela, “por esta razão, uma conversão religiosa pode ser adequadamente entendida como um tipo de uma categoria maior de fenômenos chamada ‘transformações espirituais’” (PALOUTZIAN, 2005). Para Paloutzian, a conversão impacta o sistema de sentido com o qual a pessoa está comprometida e, como religião está diretamente relacionada com sistema de sentido (PALOUTZIAN, 1985) conclui o autor, o que muda em uma conversão religiosa é o sistema de sentido da vida daquela pessoa.

Contexto e temporalidade da busca de sentido

Ainda um outro aspecto a considerar é o contexto em que vivemos, porque, como vimos anteriormente, não se vive em um vácuo social. Se a conversão pode provocar o fenômeno de transformação do sistema de sentido do indivíduo, há que se lembrar o tipo de organização social em que está inserido esse indivíduo no contexto da modernidade. Hervieu-Léger apresenta em sua análise do contexto contemporâneo um contraponto às teorias desenvolvidas pelos autores norte-americanos, com o pressuposto de que a modernidade tem como característica principal a de colocar a razão à frente de quaisquer domínios da ação humana. A ideia central da modernidade é, segundo a autora, a racionalidade, *adquirida* pela educação e formação do pensamento científico, e não *recebida* como herança ou atributos pessoais. A diferenciação das instituições resulta dessa racionalidade, onde os diferentes domínios da atividade social se emancipam, dissociando-se da tutela da religião. Além disso, o indivíduo ganha autonomia, tornando-se capaz de construir ele mesmo as significações que dão sentido à sua própria existência. Para esta autora, emerge um contraste fundamental entre a sociedade regida pela tradição, “no qual se impõe a todos, do exterior, um código geral de sentido, e uma sociedade que coloca no próprio ser humano o poder de fundar a história, a verdade, a lei e o sentido de seus próprios atos” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p.32).

Levando adiante o raciocínio, Hervieu-Léger identifica no judaísmo e no cristianismo a contribuição decisiva para a formação desse ideal de modernidade. Para ela, o conceito de aliança (*berith*) do judaísmo estabelece o princípio que possibilita de modo decisivo a concepção moderna de autonomia humana: se o povo for fiel à aliança, toma em suas mãos a decisão quanto ao seu futuro. Avançando um pouco adiante, o cristianismo, continua a autora,

desdobra todas as suas implicações ao estender a Aliança à humanidade inteira e não mais apenas ao povo eleito: agora a questão da fidelidade ou da rejeição está submetida à consciência de cada indivíduo. Embora a Igreja seja concebida como uma instituição mediadora entre Deus e a humanidade, a salvação pessoal oferecida a cada

um depende de sua conversão. O protestantismo, particularmente em sua versão calvinista, levou até seu extremo a lógica da universalização e da individualização da Aliança, reduzindo radicalmente toda intermediação (instituições, ritos, santos intercessores, etc.) que oculta o elemento face a face decisivo entre um homem dotado da capacidade autônoma de escolher e um Deus que lhe propõe decidir-se por ele ou contra ele. Esta concepção de uma fé pessoal é uma peça-mestra do universo de representações de onde emergiu, progressivamente, a figura moderna do indivíduo, sujeito autônomo que governa sua própria vida. (HERVIEU-LÉGER, 2015, pp.36-37).

A modernidade, portanto, molda um contexto que afirma a autonomia do sujeito, pulverizando as práticas controladas pelas instituições religiosas e impedindo-as de prescrever aos indivíduos um código de sentido unificado. Surge assim a possibilidade de “crer sem pertencer” a uma instituição, formam-se grupos de “comunidades naturais”, nas quais os indivíduos encontram afinidades, acolhimento, imaginário comum, isto é, pequenas comunidades que surgem do interesse voluntário e pessoal dos indivíduos (HERVIEU-LÉGER, 2015, p.51). O contrário também se constata: o “pertencer sem crer” é realidade também ao prover uma identidade social, coletiva, que fornece um vínculo institucional para as práticas rituais, estilos familiares, opções políticas, etc, ou seja, que tem uma finalidade identitária, mas ainda assim independente do compromisso com o conteúdo da fé. Ao contrário de um esvaziamento do conceito de conversão, entretanto, Hervieu-Léger argumenta que o fato de desregulação da crença e sua inseparável crise das identidades herdadas não é paradoxal: antes, ele favorece a circulação de crentes em busca de uma identidade religiosa que considerem mais adequada à sua natureza resultando, portanto, em uma notável retomada das conversões (2015, p.107). Hervieu-Léger argumenta ainda que, em uma sociedade em que a religião tornou-se matéria de opção, a conversão “assume antes de tudo a dimensão de uma escolha individual, na qual se manifesta, por excelência, a autonomia do sujeito crente. É por isso que a figura do convertido se reveste de um caráter exemplar” (2015, p.108). Assim, ela desdobra a figura do convertido em três modalidades principais: (1) aquele que muda de religião, adotando uma nova identidade religiosa diferente da herdada; (2) aquele que, antes sem religião, integra-se a uma comunidade escolhida com a qual passa a se identificar; (2) o reafiliado, ou convertido de dentro, isto é, aquele que redescobre uma identidade religiosa que permanecera até então formal, uma apropriação consciente de uma identidade religiosa vivida até então, no melhor dos casos, no plano ético (HERVIEU-LÉGER, 2015, p.112).

Se por um lado a construção da identidade religiosa já não se define pela família ou pela instituição, por outro lado parece crescer a necessidade de pertencimento, proteção e segurança. Em sua pesquisa sobre dissociação, crença e identidade, Maraldi questiona o que subjaz,

emocionalmente falando, à atribuição de sentido. Na perspectiva desse autor, vários exemplos podem ser retirados das entrevistas que ele realizou, para concluir que:

“Segundo nos parece, é justamente uma família que a maioria dos nossos entrevistados (tanto *high* quanto *low scores*) buscou ao se afiliarem aos grupos religiosos estudados; uma família secundária que tanto servisse como extensão e legitimação da família consanguínea, quanto à maneira de um substituto idealizado. (MARALDI, 2014, p.610)

Para Maraldi (2014, p.612), a família é fundamental na formação da identidade pessoal, por isso o sentido a que se referem as religiões é o sentido de integração e pertença, que justificaria uma atuação onde a família teria falhado. Sobre essa necessidade de pertencimento passamos a nos dedicar a seguir.

1.1.3.2. A busca por pertencimento

Vimos que aspectos subjetivos como a busca de sentido podem nos ajudar a construir um cenário para esta pesquisa, no qual encontraremos as justificativas para experiências religiosas que possam ser nomeadas como experiências de conversão. Mas, de acordo com Valle (2002, p.66), a religião tem duas funções principais: a primeira, como vimos, de propiciar um sentido (*meaning function*) e a segunda, que passamos a considerar agora, de oferecer à pessoa um lugar social de pertença no qual possa ancorar sua identidade (*belonging function*). Atende assim, a uma necessidade humana, não somente de sentido, mas de pertencimento. Segundo Hervieu-Léger, é a tradição, essencial a toda religião institucionalizada, que garante a continuidade da religião pois permite representar e organizar a filiação para o fiel, ou seja, o pertencimento:

Ela o torna membro de uma comunidade espiritual que reúne crentes do passado, do presente e do futuro. A linhagem dos que creem funciona como referência legitimadora da crença. Ela é, igualmente, um princípio de identificação social: interna, porque incorpora os que creem em uma determinada comunidade; externa, porque ela os separa daqueles que não pertencem a ela. Uma “religião”, nesta perspectiva, é um dispositivo ideológico, prático e simbólico pelo qual se constitui, se mantém, se desenvolve e é controlado o sentimento individual e coletivo de pertença a uma linhagem particular de crentes. (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 27).

Para a autora, nenhuma sociedade, inclusive as chamadas “pós-modernas” podem renunciar a um traço mínimo de continuidade assegurada pela “memória autorizada” que é a tradição. A tradição, quando transmitida para as próximas gerações, é a responsável para que o universo simbólico construído pela sociedade seja legitimado e adquira significado individual e institucional. Para Berger e Luckmann (2014, p.135),

o universo simbólico liga os homens com seus predecessores e seus sucessores numa totalidade dotada de sentido, servindo para transcender a finitude da existência individual e conferindo um significado à morte individual. Todos os membros de uma

sociedade podem agora conceber-se como *pertencendo* a um universo que possui um sentido, que existia antes de terem nascido e continuará a existir depois de morrerem. A comunidade empírica é transposta para um plano cósmico e tornada majestaticamente independente das vicissitudes da existência individual. (BERGER; LUCKMANN, 2014, p.135, Grifo dos autores).

O pertencimento, entretanto (e aqui encontra-se uma das maiores problemáticas que caracterizam as sociedades racionais cujos indivíduos elaboram seu próprio universo de sentido), mais do que um local de chegada, tem se mostrado na modernidade como um percurso, uma trajetória desenvolvida na perspectiva do indivíduo e suas aspirações, interesses, crenças, experiências.

O pertencimento em um ambiente móvel de identificação religiosa

Essa trajetória de pertencimento, que se desloca em ambiente móvel, é que permite analisar a identidade religiosa como um processo cada vez menos articulado pelas instituições, mas que combinam, no entender de Hervieu-Léger (2015, p.66), quatro dimensões típicas de identificação: a comunitária, a ética, a cultural e a emocional.

A primeira dimensão é definida pelas fronteiras *comunitárias*. São as marcas sociais e simbólicas que distinguem os que fazem parte do grupo e os que estão de fora, e que colocam obrigações de ingresso e participação aos fiéis, como batismo, circuncisão, dízzimos ou outras práticas. A conversão no cristianismo protestante dos avivamentos estadunidenses era um requisito para a identificação religiosa de tipo comunitário, assim como o batismo no Espírito Santo ou o falar em línguas no caso do pentecostalismo, por exemplo.

A segunda dimensão de identificação é a *ética*, e refere-se ao conjunto de valores que podem ser apropriados sem, no entanto, resultarem na pertença a uma igreja ou instituição, ao contrário do que aconteceria na dimensão comunitária. Os valores podem ser universais e reunir fiéis provindos de diversas tradições religiosas, estabelecendo um vínculo de pertencimento não localizado em uma instituição particular.

A terceira dimensão é a *cultural*, que se define pelos elementos cognitivos, simbólicos e práticos de uma tradição particular, e que se distinguem por não exigir uma adesão pessoal ao sistema de crenças ou instituição. Caracteriza-se, mais do que tudo, em um patrimônio histórico e cultural valorizado por si só, e que não exige do indivíduo escolhas ou comportamentos específicos.

A quarta dimensão é a *emocional*. Nesta, o critério de identificação religiosa está na experiência individual, imediata, sensível e afetiva, que é reavivada por grandes eventos de

comunhão coletiva, que, segundo Hervieu-Léger, caracteriza a identidade e o sucesso dos movimentos de jovens na atualidade.

Seguir os passos de Hervieu-Léger na análise da identificação religiosa nos permite preparar o terreno para nossas entrevistas, na formulação de questões que mapeiam a recomposição das dimensões de formulação de identidades nos percursos individuais de sujeitos “liberados” (segundo a lógica proposta pela autora do sujeito “ideal” das sociedades modernas) das exigências de uma pertença institucional. Segundo a autora, é possível adiantar a hipótese de que “cada uma das dimensões da identificação pode, na medida em que se tornou relativamente autônoma em relação a todas as demais, tonar-se ela mesma o eixo de uma possível construção ou reconstrução da identidade religiosa” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 73). Assim, a integração a uma comunidade local, o engajamento ético, a preservação dos tesouros culturais, a experiência emocional, todas estas dimensões podem constituir o ponto de partida de uma identidade particular, coloridas de maneira única. Em relação às conversões, a autora afirma:

Os relatos de conversões às diferentes grandes religiões oferecem uma matéria particularmente rica para avaliar a diversidade dessas construções que os interesses trazem à tona cada vez mais, a partir de uma experiência privilegiada que catalisa, em função de sua própria dinâmica, a organização ou a combinação das demais dimensões da identidade religiosa. Para um, a participação fortuita em uma concentração de jovens particularmente entusiastas é o ponto de partida da integração em um grupo, dentro do qual ele adquire progressivamente uma cultura religiosa; para outro, é a descoberta dos gestos de solidariedade vividos no engajamento humanitário que inicia um percurso espiritual e conduz à afiliação comunitária; para um terceiro, uma experiência estética associada à descoberta cultural de uma determinada tradição religiosa inaugura um engajamento comunitário, etc. Em cada um dos casos, a representação da linhagem de fé invocada varia conforme as experiências que balizaram a trajetória de identificação. (HERVIEU-LÉGER, 2015, p.73).

Identificar o pertencimento como uma trajetória em uma sociedade em constante movimento, como aconselha a autora que tomamos como referencial neste item, coloca nosso ponto de partida no estabelecimento de instrumentos de pesquisa “suficientemente flexíveis para balizar as etapas de um processo que, por definição, não poderia ser enquadrado dentro de uma descrição definitiva” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p.80).

O pertencimento e sua origem na socialização primária

Até agora, trabalhamos com a busca de sentido e pertencimento dentro de um universo teórico que prioriza a experiência adulta. Para observar como funciona o pertencimento dentro da realidade da pessoa no período inicial da vida, veremos como o pertencimento tem origem na socialização primária. Partindo dos pressupostos de Berger e Luckmann quanto à construção

social da realidade (2018), a sociedade deve ser compreendida dentro de um processo dialético que conjuga os aspectos da realidade objetiva e subjetiva,

Contudo, o indivíduo não nasce membro da sociedade. Nasce com a predisposição para a sociabilidade e torna-se membro da sociedade. Por conseguinte, na vida de cada indivíduo existe uma sequência temporal no curso da qual é induzido a tomar parte dialética da sociedade. O ponto inicial deste processo é a interiorização, a saber, a apreensão ou interpretação imediata de um acontecimento objetivo como dotado de sentido, isto é, como manifestação de processos subjetivos de outrem, que desta maneira torna-se subjetivamente significativo para mim. [...] Esta apreensão não resulta de criações autônomas de significado por indivíduos isolados, mas começa com o fato do indivíduo “assumir” o mundo no qual os outros já vivem. (BERGER e LUCKMANN, 2014, p.168)

Esta é, pois, a tese central da teoria da socialização primária conforme argumentada por estes autores. A criança é introduzida no mundo objetivo de uma sociedade, ou de um setor dela, em uma estrutura objetiva já definida e que lhe é imposta por outros significativos que fazem a mediação entre esse mundo objetivo filtrando-o de acordo com suas próprias experiências e interpretações e transmitindo-o para a criança como o único mundo possível. Esta socialização primária, advertem os autores, entretanto, acontece em circunstâncias carregadas de alto grau de emoção e não apenas de aprendizado cognitivo:

A criança identifica-se com os outros significativos por uma multiplicidade de modos emocionais. Quaisquer que sejam, a interiorização só se realiza quando há identificação. [...] Este processo não é unilateral nem mecanicista. Implica em uma dialética entre a identificação pelos outros e a autoidentificação, entre a identidade objetivamente atribuída e a identidade subjetivamente apropriada (BERGER e LUCKMANN, 2014, pp.170-171).

O processo de socialização primária não implica apenas em a criança absorver os papéis a ele atribuídos pelos outros, mas em assumir o mundo deles como o seu próprio. Berger e Luckmann ressaltam que, para que se defina uma identidade, é necessário um mundo social específico, um lugar específico no mundo, uma realidade social ao qual o indivíduo pertence.

À medida que se concretiza, a socialização primária cristaliza na consciência da criança uma abstração de papéis e atitudes, que, a princípio lhe foram transmitidas pelos outros que lhe eram significativos, agora são entendidos como o outro em geral, isto é, a compreensão subjetiva de que é assim que a sociedade funciona. Acontece a formação de uma consciência do outro generalizado, estabelecendo uma relação simétrica entre realidade objetiva e subjetiva, ou seja, aquilo que é real “fora” corresponde ao que é real “dentro” (BERGER e LUCKMANN, 2014, p.173).

A partir desse raciocínio, conclui-se que a socialização primária não permite escolha, pela própria condição da criança, que tem no adulto o interlocutor dos termos dessa introdução no mundo, o primeiro mundo do indivíduo.

Desde que a criança não tem escolha ao selecionar seus outros significativos, identifica-se automaticamente com eles. Pela mesma razão a interiorização da particular realidade deles é quase inevitável. A criança não interioriza o mundo dos outros que são significativos para ele como sendo um dos muitos mundos possíveis. Interioriza-se como sendo *o* mundo, o único mundo existente e concebível, o mundo *tout court*. É por esta razão que o mundo interiorizado na socialização primária torna-se muito mais firmemente entrincheirado na consciência do que os mundos interiorizados nas socializações secundárias (BERGER; LUCKMANN, 2014, p.174).

A afirmação da ausência de escolha da criança socializada e inserida no mundo da socialização primária, o único mundo possível, é um argumento conflitante com as postulações de uma identidade escolhida no contexto da modernidade, mesmo se considerando que este indivíduo seja uma criança. Quando tratarmos sobre a religiosidade infantil, no capítulo 3, retornaremos ao importante tópico da socialização primária. Nossa pesquisa, à luz do arcabouço teórico da Teoria do Apego, pretende verificar em nossa amostra o grau de escolha da criança quanto à sua religiosidade, a capacidade de compreensão, reflexão e decisão dentro do contexto religioso brasileiro, ou por outro lado, se nossa amostra corrobora o determinismo afirmado pelos autores e de certa forma confirmado pela lacuna que caracteriza os estudos da conversão no período da infância.

No contexto brasileiro, as identidades religiosas tiveram seu *status* modificado nas últimas décadas, confirmando as postulações de Hervieu-Léger, como visto anteriormente, de que as sociedades modernas provocaram uma “destraditionalização religiosa” (RODRIGUES, 2013, p.211), isto é, surgiram novos laços de pertencimentos culturais e religiosos, fazendo com que as religiões mais tradicionais perdessem membros para as novas religiões ou denominações dentro do cristianismo. Segundo apurou Rodrigues em um estudo empírico sobre a conversão no catolicismo brasileiro em São Paulo no ano de 2012, das 41 pessoas entrevistadas, 35 declararam-se católicas desde a primeira infância; conforme os relatos, “desde que nasci” (RODRIGUES, 2013, p. 221), levando a autora a constatar que, na cultura brasileira:

O catolicismo é uma religião de poucos convertidos em nosso panorama social. A predominância de seus adeptos é pela tradição familiar, que incluem os recém-nascidos e crianças na prática religiosa por meio do Batismo e catequese, e muitos aceitam e permanecem no credo quando em idade adulta (RODRIGUES, 2013, p.222).

Podemos assim perceber neste estudo a forte presença da socialização na definição de pertencimento e adesão religiosa. Ainda, voltando para Berger e Luckmann, o principal instrumento de socialização é a linguagem, que fornece os esquemas motivacionais e interpretativos para definir os valores institucionais e as condutas socialmente válidas e, ao mesmo tempo, fornecem os primeiros instrumentos de legitimação, que explicarão para essa criança o significado da realidade construída por aquela sociedade, seus mitos, crenças, origens (BERGER; LUCKMANN, 2014, p.52).

Socialização e alternância

Mas a socialização também implica na possibilidade de que a realidade subjetiva seja transformada (BERGER; LUCKMANN, 2014, p. 201). Para os autores, a realidade subjetiva depende da existência específica de uma estrutura de plausibilidade, ou seja, o indivíduo só pode se identificar com uma realidade se houver uma relação significativa com aquela realidade. Se houver uma ruptura com a estrutura de plausibilidade, como por exemplo uma religião de infância que se torna vazia, ou que não responde a dúvidas a respeito da realidade que lhe apresenta, ou que demonstra incoerência com os princípios que defende, acaba por se desintegrar e ser substituída por outra que tenha maior sustentação. Essa mudança resulta em um novo processo, de ressocialização, que os autores denominam *alternância*, com a capacidade de desintegrar a estrutura da realidade subjetiva, por meio de forte identificação afetiva, e mediatizar um novo mundo para o indivíduo. Para estes autores, o protótipo histórico de alternância é a conversão religiosa (2014, p.202), uma reinterpretação do significado dos acontecimentos passados na biografia do indivíduo, e que, a exemplo da socialização primária, devem reproduzir em grau considerável a identificação fortemente afetiva que era característica da infância, repetindo as experiências infantis de dependência emocional em relação aos outros significativos, e que servirão de guia para conduzir o novo crente a uma nova realidade. Fazendo uso da terminologia da conversão religiosa, são os “pais” espirituais, que conduzem o recém-convertido nos primeiros passos da fé após o “novo nascimento”.

Na alternância, todo o sistema de sentido passa a ser reinterpretado, evidenciando uma ruptura biográfica que passa a compreender os acontecimentos do passado do indivíduo como uma preparação para a nova realidade que, esta sim, é a verdadeira e plena de sentido. Se na alternância a identificação afetiva característica da infância repete as experiências infantis de dependência emocional em relação aos outros significativos, de que maneira essa afetividade define a socialização primária e a conversão religiosa? Sobre esse aspecto, desenvolveremos os pontos de partida para a escolha de nosso referencial teórico. Antes de prosseguirmos, porém, consideramos conveniente a esta altura realizar uma síntese das abordagens teóricas e as tendências para as quais elas direcionam seus estudos.

1.1.3.3. Síntese da visão geral sobre as teorias de conversão religiosa

Encerrando esta visão geral das teorias acerca da conversão religiosa, quisemos incluir ainda outros estudiosos da psicologia e da sociologia que se dedicaram à conversão religiosa

como objeto de estudo, além daqueles que já mencionamos até aqui. Para apresentar essa relação de teóricos, optamos por sistematizá-la numa tabela (Tabela 2), ainda que não exaustiva, onde apresentamos os representantes das teorias, sua nacionalidade, datas de publicação das obras sob o tema da conversão, uma síntese histórica e interdisciplinar dos seus pontos de vista, e o que consideramos como as principais abordagens e contribuições de estudiosos.

Tabela 2: Síntese geral das principais teorias da conversão em ordem cronológica.

Representante	Síntese dos principais elementos das teorias de conversão	Principais contribuições
Edwin D. Starbuck (1897) EUA	Estudou o protestantismo norte-americano e as motivações de caráter subjetivo e social que influem na experiência de conversão: pressão social, ideais morais, remorsos pessoais, temor da morte, imitação de exemplos, resposta a ensinamentos doutrinários	Motivos subjetivos e sociais da conversão
William James (1902) EUA	A obra <i>As variedades da experiência religiosa</i> , pioneira na psicologia da religião, trabalha o tema da conversão como um processo que ocorre na dimensão subjetiva da experiência pessoal, independente da questão institucional. A conversão é considerada um fenômeno da adolescência.	Ênfase na experiência religiosa subjetiva e passiva: conversão como cura para um “eu dividido”
Maurílio Penido (1935) BRASIL	Teólogo brasileiro que estudou a conversão pela fenomenologia e pela genética, distinguindo dois tipos de conversão: endógena (origem interna) e exógena (origem externa). Ambos os casos incluem dois momentos: a desagregação da identidade e a construção de uma nova identidade a partir da experiência religiosa.	A origem interna (endógena) e externa (exógena) nos processos de conversão
Hans.L. Zetterberg (1952) SUÉCIA	Estudou a conversão pela perspectiva da mudança de papéis sociais em quatro dimensões: as que dependem do psiquismo e história pessoal; as condições de maturidade do grupo ao qual a pessoa se filia; ao contexto sociocultural, político e religioso do grupo, e as circunstâncias relacionadas a sexo, idade, classe social.	Mudança de papéis sociais
Antoine Vergote (1966) BÉLGICA	Descreve cinco tipos de conversão, com diferentes processos psicológicos: a conversão a um movimento de reavivamento, solução de problemas, conversão gradual, conversão intelectual, experiência dramática repentina, experiência religiosa sem problema ou trauma prévio.	Processos psicológicos diversificados
Peter Berger e Thomas Luckman (1966) ÁUSTRIA/EUA	A realidade subjetiva depende de uma estrutura de plausibilidade. Se houver uma ruptura na plausibilidade, a realidade subjetiva se desintegra provocando uma ressocialização: a alternância, protótipo da conversão, uma reinterpretação da realidade objetiva que reproduzem a experiência infantil de dependência emocional.	Socialização, e alternância que acontecem por meio de forte identificação afetiva nos moldes da socialização primária infantil.
Alan R. Tippet (1977) AUSTRÁLIA	Situou a conversão dentro de um contexto mais amplo, a partir da análise do comportamento típico dos anos 1970 nos Estados Unidos. Seu modelo consiste em seis passos que devem levar em conta cada situação específica: contextos e circunstâncias macrosociais; crises específicas, buscas e insatisfações pessoais, novos intercâmbios sociais, compromissos assumidos pelos convertidos, consequências estabelecidas no modo de vida.	Modelo mais flexível para a análise da conversão em virtude do contexto pessoal e social
James T. Richardson (1978) EUA	Propôs um modelo dinâmico e não estático de conversão, com três categorias: socialização; circunstâncias contemporâneas; estrutura disponível para resolução de problemas e tomada de decisões. O modelo de Richardson se	Modelo ativo de conversão, constituído por múltiplos eventos: uma carreira de conversão

	insere em um novo paradigma onde o convertido assume um papel ativo diferente do paradigma paulino.	
John Lofland e Norman Skonovd (1981) EUA	Os principais fatores que influenciam a conversão: (1) a influência das redes sociais envolvendo membros dos cultos e pessoas da família e amigos (2) a autodefinição dos “buscadores” religiosos (3) os elementos de contingência.	As redes sociais que influenciam a busca religiosa
Mary Jo Meadow e Richard D. Kahoc (1984) EUA	Fornecem uma tipologia com seis tipos: conversão de crise, conversão gradual, conversão inconsciente (na qual a pessoa não identifica o momento específico em que se torna religiosa), conversão de reintegração, conversão institucionalizada e conversão secular a uma ideologia (que não inclui um conteúdo religioso)	Tipologia que integra os modelos clássicos de conversão e nova tipologia que inclui a conversão secular
David Snow e Richard Machalek (1984) EUA	Certos traços de personalidade fazem algumas pessoas mais suscetíveis à religião. O fator mais importante na conversão são as influências sociais de família e amigos, interações afetivas e de aprendizagem, que são indicadores empíricos que ajudam a identificar a conversão como um tipo social específico.	Os indicadores empíricos da reconstrução biográfica
Rodney Stark e Roger Finke (1988) EUA	Distinguindo conversão e reafiliação, os autores propõe a noção de mercado religioso, onde os grupos competem entre si pelo recrutamento de novos membros. Por sua vez, os indivíduos também atuam racionalmente avaliando os custos e os benefícios oferecidos por um grupo religioso em relação ao outro.	A análise de escolha racional (implícita ou explícita) de custo-benefício na busca da religião e a competição entre grupos religiosos dentro de um mercado religioso
Lee Kirkpatrick (1990) EUA	Primeiro estudioso a aplicar a Teoria do Apego à Psicologia da Religião, onde Deus aparece como uma figura de apego, para a qual a pessoa desenvolve um relacionamento pessoal, semelhante ao que desenvolveu na infância. Seus achados apontaram para a hipótese de compensação, que acontece quando a pessoa encontra em Deus o porto seguro que compensa o histórico de apego parental inseguro durante a infância. Posteriormente, Granqvist testou a segunda hipótese, de correspondência, relacionada ao apego seguro aos pais.	A experiência religiosa como um relacionamento com Deus no modelo do apego aos cuidadores primários
Lewis Rambo (1993) EUA	Considera a influência das redes sociais, dos grupos de referência e pertença para jovens, cuja identidade está em formação, e elabora uma tipologia que atribui sete estágios no processo de conversão: contexto, crise, busca, encontro, interação, compromisso, consequências.	A conversão desencadeada pelo fator “crise”, ou seja, uma inquietação que desestabiliza a pessoa criando abertura para mudanças.
Ralph Hood, Peter Hill e Bernard Spilka (1995) EUA	Estudando os novos movimentos religiosos desencadeados pela revolução da juventude nos anos 1960, elenca os elementos: apostasia, desconversão, intensificação, mudanças cíclicas, assumindo maior complexidade no estudo do fenômeno da conversão.	Abandono dos compromissos religiosos institucionais para uma autonomia na trajetória religiosa
K. Pargament (1997) EUA	Fundamenta sua tipologia em um “objeto sagrado”, ou seja, a pessoa se converte a um poder espiritual, a um grupo religioso ou a um mundo social mais amplo, que representa o objeto sagrado.	Conversão a um objeto sagrado
Raymond F. Paloutzian (1999) EUA	A questão central da conversão é compreender porque as pessoas mudam. Propõe que o que muda com a conversão é o sistema de sentido e a forma de expressão que ele terá, não a personalidade da pessoa.	Conversão como mudança, transformação espiritual
Danièle Hervieu-Léger (1999) FRANÇA	Na obra <i>O peregrino e o convertido</i> , a autora estuda o fenômeno da conversão inserido no contexto da modernidade religiosa a partir do prisma da sociologia francesa, analisando o fim das identidades herdadas, a crise	A escolha pessoal como determinante em tempos de modernidade para que a identidade religiosa seja considerada autêntica.

	das instituições religiosas e a peregrinação religiosa que caracteriza um tempo de religiões em movimento.	
Clara Mafra (1999) BRASIL	Esta autora brasileira defendeu na sua tese de doutorado a categoria de <i>conversão minimalista</i> a partir de relatos de conversão ao pentecostalismo. A conversão no contexto brasileiro caracteriza-se por uma transformação no grau de liberdade com que o convertido articula os referentes culturais disponíveis, que considera a possibilidade de continuidade e descontinuidade com o passado. Os elementos recorrentes aos casos de conversão são a experiência do transe e a “aceitação de Jesus Cristo”.	Na <i>conversão minimalista</i> o indivíduo tem maior autonomia para articular as crenças com a trajetória anterior, pluralizando recriações religiosas a partir da nova adesão.
Edênio Valle (2002) BRASIL	A questão <i>via crucis</i> para os pesquisadores da conversão no Brasil é a herança norte-americana dos constructos teóricos, que são distintos no contexto cultural brasileiro. Propõe a integração entre os conceitos subjetivos da psicologia com os sociológicos da sociologia e psicossociologia, partindo da premissa da existência de uma intensa mobilidade e pluralidade no campo religioso com uma onda conversionista sem precedentes.	A originalidade do padrão cultural brasileiro, como uma bricolagem, exige considerar dois aspectos imprescindíveis ao itinerário religioso do convertido: a pertença e a subjetividade.
Pehr Granqvist (2004) SUÉCIA	A partir das formulações de Kirkpatrick, Granqvist propôs duas hipóteses gerais sobre a relação entre a experiência de apego e a religiosidade: a correspondência socializadora, e a compensação emocional, de acordo com o perfil de cada pessoa. Seus achados perceberam que a conversão súbita acontece a pessoas com histórico de apego inseguro, e a conversão gradual a pessoas de apego seguro	Conversão súbita explicada pela hipótese da compensação emocional e conversão gradual explicada pela hipótese da correspondência socializadora
Henri Gooren (2007) EUA	Defende a tese de que um novo paradigma de conversão deve considerar a conversão como um processo em 5 níveis: pré-afiliação, filiação, conversão, confissão, desafiliação.	Carreira de conversão em cinco níveis, que incluem a “desconversão”
Mauro M. Amatuzy (2015) BRASIL	Fundamentado na obra <i>Estágios da fé</i> , de James Fowler (1992), destaca quatro eixos teóricos para uma teoria do desenvolvimento da religiosidade infantil de viés fenomenológico: 1) o religioso aparece como uma exigência quase natural ao desenvolvimento pessoal; 2) psicologicamente falando, a religião pode tanto ser um elemento promotor quanto bloqueador do desenvolvimento; 3) depois da juventude, a religião será fundamentada experiencial e reflexivamente; 4) nas etapas mais avançadas do desenvolvimento pessoal, o lado humano e religioso coincidem, isto é, há a possibilidade de uma fé humana aberta a um sentido último.	A religiosidade nas diversas fases da vida: possibilidade da conversão na infância com influência determinante para a vida adulta
Antonio Máspoli Gomes (2015) BRASIL	Avalia a validade do termo “conversão” e sua substituição por “adesão” em contexto brasileiro e na teologia cristã, propõe a utilização de três termos: conversão, adesão e peregrinação. Aponta fatores comuns no âmbito da psicologia social: crise existencial que antecede a experiência, ruptura com o estilo de vida anterior, mudança de cosmovisão e estilo de vida, estado paradoxal da consciência que oscila entre o anterior à conversão e o posterior.	Reconceituando conversão, adesão e peregrinação a partir do contexto brasileiro

Fonte: Tabela elaborada pela autora.

De certa forma, todos os estudos combinam aspectos subjetivos, de influência psicológica, e aspectos objetivos, de influência externa, contextual e sociológica, mas com

ênfases mais ou menos acentuadas conforme se pode notar na tabela. Tentamos organizar as tendências dos estudiosos em três grupos:

Ênfase no aspecto psicológico: os teóricos deste grupo tomam como ponto de partida a subjetividade para explicar o fenômeno da conversão com ênfase em processos psicológicos (Starbuck, James, Vergote, Meadow e Kahoc, Rambo, Paloutzian) e fenomenológicos (Penido, Pargament, AmatuZZi, Gomes).

Ênfase no aspecto sociológico: neste grupo, consideramos os teóricos que tomam como ponto de partida os aspectos externos, sociológicos, como os papéis sociais exercidos pelos indivíduos dentro da religião (Zettenberg, Lofland e Skonovd, Snow e Machalek); a conversão como um processo ou carreira (Tippet, Richarson, Gooren); a escolha racional (Stark e Finke); a socialização (Berger e Luckmann); e as influências da modernidade na autonomia individual (Hood, Hill e Spilka).

Ênfase na integração psico-sociológica: Neste grupo, identificamos os teóricos que buscam o equilíbrio entre os aspectos subjetivos e o meio ambiente para a compreensão do fenômeno da conversão, como a Teoria do Apego e os modelos funcionais internos (Kirkpatrick e Shaver, Granqvist); e a busca de sentido e pertencimento para a mobilidade religiosa (Hervieu-Léger, Valle).

Diante de tão amplo e multifacetado universo teórico, selecionamos os autores e teorias que mais se aproximam do objeto que pretendemos: James e Paloutzian, com ênfase para os aspectos subjetivos, Berger e Luckmann, para os aspectos sociológicos, Hervieu-Léger, Valle, Kirkpatrick e Granqvist para uma abordagem mais integrada entre os aspectos interiores e exteriores. Estes dois últimos autores fazem uma transposição da Teoria do Apego para a Psicologia da Religião, tema que trabalharemos com mais profundidade no capítulo 2. Em seguida, no intuito de definir o referencial que usamos para construir os instrumentos e coletar os dados da nossa pesquisa, passamos a apresentar uma revisão de literatura empírica sobre conversão religiosa e a Teoria do Apego.

1.2. Definição do referencial teórico e revisão de literatura empírica

Como vimos na introdução da nossa tese, o quadro teórico definido para nosso estudo tem como referencial principal a Teoria do Apego, formulada por John Bowlby e aplicada à Psicologia da Religião por Kirkpatrick e Granqvist. Entretanto, antes de nos aprofundar nas formulações da Teoria do Apego, tarefa à qual nos dedicaremos no capítulo 2, realizamos uma

revisão da literatura empírica para apurar em que ponto estão os estudos sobre conversão religiosa na infância.

1.2.1. Revisão de literatura empírica sobre conversão religiosa e apego

Para examinar o estado atual dos estudos empíricos conduzidos no Brasil e no mundo sobre a conversão religiosa de crianças, utilizamos como método a revisão integrativa de literatura. Segundo Mendes, Silveira e Galvão (2008, p.759), a revisão integrativa “tem a finalidade de reunir e sintetizar resultados de pesquisas sobre um delimitado tema ou questão, de maneira sistemática e ordenada, contribuindo para o aprofundamento do conhecimento do tema investigado”. A seguir, sintetizamos os processos utilizados para realizar a revisão, relembrando nosso tema, pergunta norteadora, objetivos, metodologia e os resultados encontrados.

Tomando como tema a conversão religiosa na infância como fator determinante da religiosidade adulta, nossa investigação procurava encontrar as regularidades que poderiam aparecer em relatos de pessoas adultas sobre suas experiências de conversão na infância que podem ser relacionadas aos estilos de apego a Deus, de acordo com a Teoria do Apego, de John Bowlby. Nosso objetivo geral era extrair da experiência religiosa de pessoas adultas traços comuns da conversão na infância, relacionando tais experiências com os estilos de apego a Deus.

Em seguida, descrevemos a metodologia adotada para a revisão de literatura empírica:

As buscas pelos termos “conversão religiosa”, “infância” e “apego”, e nos termos em inglês *religious conversion*, *childhood* e *attachment* foram realizadas em todos os campos das publicações das bases de dados consultadas conforme lista abaixo, nas línguas inglesa e portuguesa, no período de 2011 a 2021, e não foram encontrados resultados que combinassem os três termos no sentido pretendido por esta revisão, ou seja, de relatos adultos de memória sobre conversões ocorridas no período da infância, mostrando que, embora exista um interesse no estudo da conversão na adolescência e vida adulta, ainda se observa uma imensa lacuna de estudos sobre a religiosidade infantil sob esse prisma.

Uma segunda rodada de buscas, desta vez omitindo o termo “infância”, buscou resultados com os termos “conversão religiosa” e “apego”, e resultou em 2.157 estudos teóricos ou empíricos, assim distribuídos nas seguintes bases de dados consultadas:

1. Scielo – Scientific Electronic Library Online: não foram encontrados resultados
2. Biblioteca Virtual de Saúde; 6 resultados encontrados

3. Portal de Periódicos da Capes; 14 resultados encontrados
4. PubMed – US National Library of Medicine National Institutes of Health; 8 resultados (*religious conversion+childhood*), mais 6 resultados (*religious conversion + attachment*)
5. Biblioteca Virtual da FAPESP; não foram encontrados resultados
6. BDTD - Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações; não foram encontrados resultados
7. Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES (aplicados os filtros: Grande área do conhecimento: Ciências Humanas; área de avaliação: Ciência da Religião e Psicologia)⁹: 1398 resultados (conversão religiosa+infância) + 720 resultados (conversão religiosa+apego)
8. Google Acadêmico: 5 resultados encontrados

Do total de 2.157 estudos encontrados nas bases de dados consultadas, foram definidos os critérios de seleção e exclusão: selecionamos os estudos que atendessem aos seguintes critérios: artigos empíricos, em inglês ou português e disponíveis em sua versão completa. Tendo em vista que para estabelecer nossas bases teóricas já estamos desenvolvendo um panorama histórico bastante amplo, procuramos localizar apenas os estudos mais recentes, por isso foram incluídos os que tratavam do tema conversão religiosa no cristianismo no período entre 2011 e 2021.

Descartados os trabalhos que se encontravam repetidos nas bases de dados, ou os que não se relacionavam diretamente com o tema (como, por exemplo, análises de períodos não contemporâneos; análises do tema em literatura de ficção; análises com finalidades teológicas ou de outras áreas do conhecimento), chegou-se a um total de 26 estudos que puderam oferecer um panorama mostrando onde se concentram os estudos mais recentes no tema da conversão religiosa ou na teoria do apego com foco na religiosidade. Foi realizado um mapeamento dos estudos, identificando: ano de publicação, autor e título, localização, tema, palavras-chave e versão em pdf completa.

Tabela 3: Distribuição em grandes categorias de análise das publicações selecionadas, de acordo com o ano de publicação.

CATEGORIAS	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019	2020	2021	TOTAL
Apego a Deus	1	2	-	-	-	-	-	-	-	2	1	6

⁹ O Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES localiza todos os estudos a partir das palavras chaves, ainda que estas não estejam conectadas entre si, o que resulta em um número muito grande de artigos. Aplicados os critérios de exclusão, o número de trabalhos ficou sensivelmente reduzido.

Conversão religiosa	3	1	3	2	1	2	1	-	1	-	1	15
Conversão na perspectiva do apego	-	1	1	-	-	-	-	-	-	-	-	2
Religiosidade na infância	-	-	-	-	2	-	-	1	-	-	-	3
TOTAL	4	4	4	2	3	2	1	1	1	2	2	26

Fonte: Tabela elaborada pela autora.

A Tabela 3 mostra a distribuição dos 26 estudos selecionados nesta revisão apontando para uma redução no interesse em pesquisas nestes temas nos anos mais recentes, sendo que a concentração de trabalhos foi maior no período entre 2011 e 2015.

Para realizar a análise dos achados, visto a escassez de estudos que trabalhassem as especificidades das faixas etárias, com o enfoque da conversão no período da infância, organizou-se uma síntese dos conteúdos temáticos de quatro grandes categorias de análise que puderam ser identificadas: (a) Apego a Deus, (b) Conversão religiosa, (c) Conversão religiosa na perspectiva do Apego a Deus; (d) Religiosidade na infância.

a) Apego a Deus

Foram encontrados 6 estudos empíricos que puderam ser selecionados para esta revisão. Apenas um deles foi realizado no Brasil.

August e Esperandio (2020) realizaram um estudo de caso aplicando os conceitos de Teoria do Apego para o aconselhamento espiritual, cujos resultados avaliaram positivamente a eficácia do aconselhamento como estratégia para a modificação dos modelos internos de funcionamento do sistema de apego e do apego a Deus (AUGUST; ESPERANDIO, 2020, p.304).

Keefer et al. (2012) estudaram três grupos de participantes demonstrando que, na falta de figuras de apego, as pessoas procuram fontes alternativas de segurança, não-humanas, como divindades ou objetos materiais, na hipótese confirmada pelos estudos de que relações de apego a objetos serve como uma estratégia de compensação para lidar com situações ameaçadoras quando pessoas de apego próximas estão indisponíveis (KEEFER et.al, 2012, p.917).

Lehmivaara (2021) pesquisou um grupo de 175 cristãos de um movimento de reavivamento do Laestadianismo na Suécia e Finlândia, confirmando hipóteses de estudos anteriores (GRANQVIST; KIRKPATRICK, 2004), que postulavam que apego seguro na infância previa a adoção e transmissão de crenças e valores cristãos na vida adulta. Relatos de

apego inseguro previram mudanças religiosas e situações de estresse e conflitos emocionais. Por outro lado, Lehmivaara não encontrou suporte na sua pesquisa para apoiar a hipótese da compensação, nos aspectos referentes à mudanças de religião ou à conversão súbita.

Hayward, Maselko e Meador (2012) realizaram um estudo retrospectivo acompanhando em intervalos de 10 anos mudanças na vida adulta conforme a identidade e o comportamento religioso na infância. Os resultados mostraram diferenças na identidade religiosa na infância em comparação com a religiosidade adulta, em conformidade com a teoria de autoavaliação temporal (*temporal self-appraisal theory*).

Kosarkova et.al. (2020) realizaram uma investigação com 1800 pessoas religiosas e não religiosas com idade superior a 15 anos, avaliando a associação entre a imagem de Deus na vida adulta com traumas sofridos na infância e as relações familiares. Com base nos resultados, os autores sugerem que as relações entre apego ansioso e evitante bem como experiências de trauma ocorridos na infância, verificadas nas entrevistas com adultos, afetaram negativamente a imagem de Deus, especialmente para os respondentes não religiosos.

Limke e Mayfield (2011) procuraram investigar de forma independente as contribuições do apego à mãe, do apego ao pai e do apego aos parceiros românticos relacionados ao apego a Deus, além das relações de apego a Deus associadas ao bem-estar espiritual numa população de 1073 participantes da *University Central of Oklahoma*, EUA. Os resultados levaram os autores a concluir, primeiro, que existe forte correlação de correspondência entre apego seguro aos pais/mães e apego a Deus. Em segundo lugar, postularam que existe, sim, diferenciação entre o apego ao pai e à mãe, contradizendo estudos anteriores que previam que a relação com as mães seria mais importante do que a relação com os pais. Por fim, concluíram que há estreita correlação entre apego a Deus e bem-estar espiritual.

Na categoria Apego a Deus, portanto, pudemos encontrar nos estudos a correlação entre apego aos pais/mães e o apego a Deus na vida adulta, sendo que o apego seguro pôde ser relacionado ao apego a Deus na vida adulta, com resultados positivos para o bem-estar emocional e espiritual das pessoas pesquisadas. Todos os estudos pesquisaram respondentes adultos, observando que as relações de apego demonstram ser dinâmicas, provocando mudanças e adequações comportamentais durante a trajetória de vida.

b) Conversão religiosa

Sobre o tema conversão religiosa, foram encontrados, entre teses nacionais e artigos internacionais, 15 estudos no período a partir de 2011.

Halama (2014) publicou o resultado de um estudo com 179 participantes autodefinidos como convertidos, para apurar uma tipologia de conversão que desse conta das principais teorias sobre essa experiência. Dos 5 tipos identificados, os dois que obtiveram *scores* mais altos estavam relacionados à Teoria do apego (GRANQVIST, 2003; GRANQVIST e KIRKPATRICK, 2004); o terceiro encontrou correspondência na teoria de carreiras de conversão (GOOREN, 2007); o quarto pode ser relacionado com o conceito de *sick soul* postulado por William James ([1902] 2017); e o último agrupou características diversas, com baixos índices de dimensões no processo de conversão, cujos dados inconclusivos denunciavam, por um lado, que os indivíduos não haviam vivenciado uma experiência de conversão ou de fato havia limitações do método utilizado na pesquisa.

Jindra (2011) analisou qualitativamente e comparativamente 50 narrativas de conversão de diferentes grupos religiosos. Para apresentar resultados mais detalhados, analisou 3 estudos de casos, chegando à conclusão de que, na comparação de relatos de diferentes religiões, existe uma importante relação entre o conteúdo religioso e a trajetória biográfica da pessoa que se converte. Assim, não se deve ignorar o papel das crenças religiosas na conversão, as condições estruturais, o desenrolar do curso da vida, o grau de flexibilidade no processo de conversão que fazem a singularidade dos diversos grupos religiosos.

Pariyar et.al. (2021) fizeram um estudo a partir de um pano de fundo teórico na sociologia, discutindo o processo de conversão que provocou um êxodo em massa da casta hindu dos Dalits para o cristianismo em uma cidade no Nepal, depois que este se declarou um estado “secular” em 2008. A pesquisa utilizou uma metodologia mista que incluiu 41 participantes, de 5 igrejas da cidade de Ghorahi City, e os resultados mostraram que a conversão no Nepal foi multicausal, destacando alterações em importantes aspectos sociais como a superação da discriminação social, maior igualdade de gênero, suporte econômico e educacional e progresso econômico, além de estimular mudanças estruturais a nível de governo alertando para a necessidade de revisão no sistema de castas.

Rambo, Bauman e Fengyang (2012) estudaram o aumento de convertidos ao cristianismo na República da China. Trabalhando interdisciplinarmente, com temas da psicologia da religião, como métodos de pesquisa, questões de gênero, motivações, cultura e network, integraram conceitos dos autores Ullman, Kirkpatrick e Pauloutzian. Adotando o novo paradigma de conversão proposto por Gooren (2010), que entende a dinâmica de conversão como um processo, os autores decidiram mudar a terminologia que entenderam mais adequada ao contexto chinês. Segundo os autores, ao permitir múltiplas perspectivas, a visão de que a conversão é um processo ao longo do tempo e que consiste em muitos fatores acomoda as

complexidades e dimensões políticas da conversão (RAMBO; BAUMAN; FENJIANG, 2012, p. 896). Os autores realizaram um estudo de caso com duração de 6 meses com foco em 5 jovens universitários convertidos ao cristianismo, observando os temas da psicologia da religião dos principais estudos no Ocidente em paralelo com o contexto oriental, percebendo a necessidade de utilizar uma estrutura de análise com múltiplos níveis para dar conta das particularidades do contexto contemporâneo na China.

Thomas et.al. (2016) estudaram 13 pacientes que se converteram em um hospital psiquiátrico de segurança máxima, na Alemanha. Três grandes temas se sobressaíram durante o estudo: os motivos para a mudança de fé; os benefícios da nova fé; dificuldades na prática da fé. Os resultados apontaram para o papel positivo da religião na identidade dos pacientes e na busca de sentido de vida. A conversão aparece nas entrevistas por prover o sentimento de esperança e o suporte adaptativo para a formação de um estilo de vida mais pró-social.

No Brasil, foram encontradas as seguintes teses que pesquisaram empiricamente a conversão no período desde 2011:

Bartz (2013), observa os percursos religiosos, as motivações, níveis de integração e relacionamento (exclusivo ou dúplice) de três comunidades evangélicas luteranas sediadas no Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul e no Maranhão. Bartz distingue os conceitos de adesão por atribuição e adesão adquirida, a partir dos resultados dos dados, que revelam que o elemento transmissor da religião como o teológico e confessional em uma eclesiologia aberta e universal, em contraste com o da tradição ou etnicidade, confirmando a sugestão de Hervieu-Léger a respeito da religiosidade na modernidade, caracterizada por ser uma questão de escolha pessoal e não mais da tradição religiosa familiar.

Costa (2014) faz uma pesquisa sobre histórias de família, onde três relatos são analisados mostrando a dimensão formativa das narrativas de conversão, mostrando que a conversão na contemporaneidade aponta para um processo formativo de tradução de si. Quanto ao método adotado em sua pesquisa, Costa defende que: “para se investigar temas que dizem respeito à intimidade dos sujeitos (experiência religiosa, por exemplo) é preciso realizar uma pesquisa extensiva, associando diferentes métodos (histórias de vida, narrativa autobiográfica e histórias de família) e interrogar o lugar dos sujeitos nas diferentes esferas de socialização às quais ele pertence” (COSTA, 2014, p.131).

Ferreira (2019) teve como tema de sua dissertação de mestrado em Letras a conversão de ex-prostitutas, realizando entrevistas com um pastor, uma líder de círculo de oração e duas ex-prostitutas convertidas a uma igreja da Assembleia de Deus na cidade de Presidente Prudente em São Paulo. Utilizando como aporte teórico a metodologia de análise de discurso, o autor

examina o discurso pentecostal que visa a reintegração social de sujeitos marginalizados, e vincula o abandono da prostituição a uma proposta soteriológica de conversão religiosa. Ferreira conclui que os discursos, que se constituem de efeitos metafóricos, produzem um fenômeno semântico que faz deslizar os sentidos das narrativas para a vida das pessoas, estabelecendo novas relações do sujeito consigo mesmo, o que provoca transformações religiosas mas reforça os estigmas morais sociais apregoados pela religião.

Gama (2015) estuda o processo de subjetivação de sete convertidos à Assembleia de Deus em Campina Grande (PA), à luz de Pierre Bourdieu e Michel Foucault por meio de entrevistas criadas para pesquisar trajetórias de conversão, procurando resgatar dos relatos as regularidades identitárias que revelem as relações de pertença ao grupo assim como de diferença em relação aos de fora da comunidade de fé (GAMA, 2015, p.34).

Gusmão (2011) realizou sua pesquisa durante 6 meses na Penitenciária de Campina Grande, com detentos que cumprem pena privativa de liberdade em regime fechado. Analisou o processo de conversão, motivações e experiências levando em conta aspectos de continuidade, negociação e mudança à luz de um olhar antropológico sobre a religião como fato social, e mais especificamente, nas transformações provocadas pela experiência de conversão. O autor reconhece a necessidade de se entender a conversão mais como um objetivo buscado do que como um produto final (p. 24), ou seja, examina as relações entre indivíduo e determinadas condições sociais. Conclui, assim, que a experiência religiosa, que tem como cenário o ambiente prisional, se torna um recurso utilizado para proteger a integridade das identidades individuais, em uma troca dialética constante entre o mundo objetivo e o mundo subjetivo, conforme o conceito de *habitus*, de Pierre Bourdieu.

Jacob (2016) analisou os reflexos da conversão religiosa em um grupo de 99 internos em uma penitenciária na cidade de Colatina, ES. Identificou o trânsito religioso distinguindo conversão de adesão, levantando as motivações para a conversão, e constatou, 5 anos depois da pesquisa realizada, o abandono da religião adquirida durante o cumprimento da pena, sinalizando a utilização da religião para a sobrevivência no cárcere.

Marques (2013) realizou um estudo de caso examinando a dupla irmandade presente na trajetória de conversão ao pentecostalismo de um membro do PCC. Além de observar os elementos catalizadores à conversão nesse estudo de caso, Marques constatou que a conversão aconteceu como um processo lento e gradual, que não rompeu completamente com a experiência anterior mas se mesclou a ela, a exemplo do novo paradigma presente na literatura recente sobre conversão religiosa.

Santana (2013) investigou as condições sociais peculiares ao contexto prisional feminino que contribuem para o alto índice de conversões no Presídio Feminino Sergipano, em Sergipe. A autora focou as condições sociais na etapa que antecede a conversão e nas mudanças de prática das detentas em decorrência da conversão ao pentecostalismo, principal denominação evangélica que realiza visitas aos presídios. O fator gênero mostrou-se decisivo na constatação de que 90% das detentas se declaram evangélicas. O conceito de *habitus* (Pierre Bourdieu) é usado para analisar a interferência do fenômeno da conversão na rotina prisional, e o fator escolha pessoal, conforme desenvolvido por Hervieu-Léger, esclarece as transformações no campo religioso no contexto da modernidade.

Silva (2014) analisou o trânsito religioso de adeptos do candomblé para grupos pentecostais e neopentecostais em Cachoeira, Bahia. A autora percebe a predominância de mulheres nas conversões e motivações mais frequentes, relacionadas a questões afetivas e familiares. Observa também a desqualificação das religiões afro-brasileiras presentes nos discursos religiosos como pano de fundo para o trânsito religioso que aparecem nas narrativas de conversão.

Teófilo e Junqueira (2011) apresentam no seu trabalho a primeira fase de uma investigação sobre a construção da identidade pessoal de adolescentes em situação de risco em Curitiba. O levantamento teórico para fundamentar a pesquisa aponta para dois tipos de religiosidade adolescente: a funcional, na qual o indivíduo busca estabelecer controle sobre a divindade; e a “experiência de encontro”, que tem cerne no estado místico da consciência religiosa e que se manifesta na busca de sentido e não na satisfação de instintos de sobrevivência.

Na categoria Conversão Religiosa, os 15 estudos mostraram metodologias mistas e interdisciplinares para a pesquisa, apontando para a complexidade do tema conversão religiosa e as particularidades de cada contexto cultural. Todos os estudos focaram em respondentes adultos. Os estudos brasileiros demonstraram uma preocupação dos pesquisadores com os fatores influenciadores da conversão nas características da religião na contemporaneidade, que exigiu que se levasse em conta, além de diferentes métodos de pesquisa, as questões de classe social, reintegração social no caso de sujeitos marginalizados, na formação identitária ou na utilização da religião como recurso para sobrevivência em condições de vulnerabilidade social.

c) Conversão religiosa na perspectiva da Teoria do Apego

Foram encontrados dois artigos com estudos empíricos que relacionavam a conversão religiosa e a teoria do apego no período pesquisado.

Halama (2013) abordou o relacionamento entre estilos de apego nos diferentes aspectos do processo de conversão religiosa. Supondo que ambos os estilos de apego, seguro ou inseguro, experienciam conversões e o que diferencia é o processo pela qual essa experiência é vivida, o estudo consultou 101 pessoas, adultas, que se autodefiniram como convertidas, utilizando como instrumento o *Religious Conversion Process Questionnaire* (RCPQ). Os resultados confirmaram que o apego aos pais/mães está relacionado às dimensões da conversão religiosa, dando suporte à hipótese de compensação, ou seja, sugerindo que indivíduos com apego inseguro estabelecem relações de apego compensatórias com Deus para regular a angústia emocional e experimentam uma conversão súbita e mais emocionalmente motivada. A hipótese de correspondência socializada, que assume que pessoas com apego seguro desenvolvem a religiosidade através da adoção dos padrões de apego de seus pais, também foi confirmada. Foi demonstrado um apoio à maior influência do pai do que da mãe na conversão, mas este apoio foi apenas parcial. (HALAMA, 2013, p. 205).

Schnitker et.al (2012) realizaram dois estudos, o primeiro com 162 adolescentes e o segundo com 240, que confirmaram as hipóteses de correspondência, na qual apego seguro com os pais implica conversões religiosas graduais, onde o apego aos pais forma a base para o apego a Deus; e a hipótese de compensação, que foi confirmada com a grande maioria dos participantes (95%), que prevê que pessoas com apego inseguro com os pais/mães experimentam conversões repentinas e dramáticas, ao buscar um relacionamento com Deus.

Na categoria Conversão Religiosa na perspectiva da Teoria do Apego, os dois estudos mostraram que a confirmação das hipóteses de correspondência e compensação eram os principais condutores das pesquisas, e ambos constataram a eficácia do constructo teórico para compreender as experiências de conversão relacionadas a estilos de apego na vida adulta.

d) Religiosidade na infância

Como vimos, os estudos encontrados que relacionavam conversão e apego detiveram-se em conversões ocorridas na adolescência e vida adulta. Como os estudos que focalizavam a religiosidade no período da infância não trabalharam o tema conversão, selecionamos aqueles que mais se aproximaram do nosso objeto de estudo, dois deles no Brasil:

Hood, Hill e Spilka (2018) coletaram e sintetizaram diversos estudos empíricos na Psicologia da Religião, abordando inclusive a religião na infância, sob as perspectivas, entre outras, da Psicologia Evolucionária, da Teoria do Apego e da Teoria da Socialização. Os autores situam os estudos sobre a religiosidade na infância em um pano de fundo teórico que categoriza a religiosidade infantil como um mecanismo dentre os numerosos sistemas psicológicos

adaptativos dos seres humanos para obter proteção de predadores e dos perigos naturais no curso da trajetória humana no mundo. As teorias que partem do pressuposto da socialização entendem que as crianças tendem naturalmente a aceitar ideias religiosas, que são introduzidas na sua realidade no contexto familiar.

Streck (2015) realizou uma pesquisa em um grupo de 30 pessoas em uma escola pública no Rio Grande do Sul, para investigar qual o tipo de educação religiosa transmitida às crianças pelas famílias. A pesquisa teve embasamento na teoria dos estágios da fé, de James Fowler, fez uma comparação entre a imagem de Deus percebida na infância e na época atual, conforme os relatos dos entrevistados, e apontou para um descompasso nas respostas, que declararam dar valor ao ensino religioso às crianças pela família, mas a dificuldade, até mesmo a incapacidade que sentem em levar a termo essa intenção.

Roldão (2015) realizou um estudo entrevistando diretamente um grupo de 20 crianças de 6 a 10 anos no contexto de uma escola, para buscar a representação de Deus e o entendimento sobre a fé pela voz das próprias crianças. A autora realizou a entrevista em uma roda de conversa em grupo e por meio de desenhos nos quais se sobressaiu a figura antropomorfizada de Deus e reflexões elaboradas sobre a fé, em um debate dinâmico que incluiu mudanças de opinião e interação entre os participantes do grupo. A autora conclui seu estudo enfatizando o papel ativo das crianças como atores sociais, que interagem no mundo na construção de conceitos, abertos a novas reflexões, a respeito de sua própria religiosidade.

Na categoria Religiosidade Infantil, os três estudos focaram no aspecto da religiosidade infantil, dialogando com a teoria dos estágios da fé. Hood, Hill e Spilka trouxeram uma coletânea de diversos estudos e focos, questionando a tendência das pesquisas na abordagem cognitiva desenvolvimentista e trazendo novas perspectivas de estudos mais recentes, mas ainda insuficientes para se contrapor às teorias da socialização. Nenhum dos estudos se deteve no aspecto da experiência religiosa infantil ou da conversão na infância, que era nossa principal expectativa. Os dois estudos realizados no Brasil estudaram diretamente crianças, mas para observar a imagem ou representação de Deus a partir do olhar infantil. Sobressaiu-se ainda a ênfase no papel ativo das crianças na construção e definição da sua própria religiosidade.

1.2.2. Síntese da revisão de literatura

A partir da pergunta investigativa que guiou esta revisão de literatura, isto é, que regularidades aparecem nos relatos de pessoas adultas sobre suas experiências de conversão na infância que podem ser relacionadas aos estilos de apego a Deus, em face da ausência de estudos

que contemplassem essa especificidade, ampliamos o escopo da revisão e observamos sete regularidades a considerar no contexto da conversão religiosa em geral (pesquisando pessoas adultas ou adolescentes, ou estudos sobre a religiosidade infantil, independente dos processos de conversão), à luz da Teoria do Apego. As regularidades que surgiram na revisão foram:

- a preocupação com o estilo de conversão, se súbita ou gradual, e a procura por uma “terceira via”, que compreenda o fenômeno da conversão como um processo ao longo da vida;
- fatores desencadeadores da conversão: a busca de uma fonte de segurança e a busca de pertencimento a um grupo social;
- o contexto social determinando estilos e fatores motivadores para a conversão religiosa;
- a conceituação de conversão como um processo dinâmico e ativo;
- o fator escolha pessoal como característica da modernidade;
- as consequências da conversão religiosa na formação da imagem de Deus e de comportamentos morais na vida adulta;
- a ativação dos comportamentos de apego diante de situações de perigo ou estresse que demandam mudanças concretas no estilo de vida e na própria identidade pessoal do convertido.

1.3. Considerações finais sobre o quadro teórico e a revisão da literatura

Analisando a amplitude do quadro teórico sobre conversão religiosa e a revisão de literatura empírica sobre conversão, apego e infância, destacamos algumas considerações finais a observar em nossa pesquisa empírica:

- a) Interdisciplinaridade integrando aspectos internos (subjetivos, como por exemplo os estudos que enfocam a formação de identidade pessoal; e externos (sociais, por exemplo os estudos sobre conversão em situações de indivíduos marginalizados). Existem duas vertentes principais nos estudos: a que enfatiza a experiência subjetiva de relacionamento com Deus como chave para o estudo do comportamento religioso, e que implica em uma aproximação maior das necessidades e percepções psicológicas que acontecem na intimidade do indivíduo, como uma experiência emocional e mística. A outra vertente prioriza um olhar mais histórico, cultural e antropológico, que observa a conversão em suas relações com o comportamento dos grupos

religiosos, do pluralismo das culturas e do trânsito religioso característico de uma sociedade globalizada, líquida, peregrina. Este olhar implica observar a conversão e a adesão religiosa em termos de processo, com o dinamismo que pode incluir desafiliações e novas afiliações ao longo da vida. A Teoria do Apego nos parece oferecer uma abordagem mais integrada desses aspectos, tendo sido, portanto, a nossa escolha para o principal referencial teórico de nossa pesquisa;

- b) Particularidades das circunstâncias sociais do contexto brasileiro – é notável o crescimento de grupos pentecostais e neo-pentecostais e a redução constante do grupo de católicos e protestantes históricos. A noção clássica de conversão precisa ser revista, visto que muitas dessas chamadas “conversões” ocorrem dentro do contexto do próprio cristianismo, ou seja, não há a adoção de uma cosmovisão muito diferente como seria no caso das conversões do cristianismo para uma religião oriental, por exemplo. Além da variável idade da conversão, há que se considerar os aspectos sociais, políticos e econômicos que formam o cenário da realidade brasileira, especialmente na ocasião em que foi realizada a pesquisa empírica (novembro e dezembro de 2021, em plena crise sanitária causada pela pandemia de Covid-19), fatores que influenciam uma reavaliação dos significados da vida e morte, inseguranças, angústias e privações a que as pessoas estavam submetidas;
- c) Limitações da revisão de literatura – a principal limitação é a falta de estudos sobre conversão na infância, como apontamos em todo o decorrer deste capítulo; outra limitação a considerar é que a imensa maioria das pesquisas estão concentradas no mundo ocidental de língua inglesa em contexto diverso do brasileiro; o desafio de enfrentar a oscilação entre os aportes teóricos da sociologia dissociados da psicologia e vice-versa; e por fim, a ausência de estudos sobre a infância que exigem um olhar retrospectivo, ou seja, a partir de uma reinterpretação dos adultos, e que fatalmente trará discursos institucionalizados agregados às narrativas dos sujeitos pesquisados (SNOW; MACHALEK, 1984);
- d) Lacuna nos estudos sobre a conversão na infância - salientamos que, ainda que a Teoria do Apego tenha seu foco nas relações de apego desde a primeira infância e os estudos de conversão que a tomam por base estudem esse período na vida dos indivíduos, o enfoque sobre a conversão é sempre voltado para essa experiência ocorrida a partir da adolescência e na vida adulta.

A partir das discussões apresentadas neste primeiro capítulo, optamos neste trabalho por investigar o fenômeno de conversão na infância considerando três níveis de intensidade de

experiências religiosas na infância, na intenção de averiguar se os paradigmas de conversão defendidos pelos teóricos aparecem nos resultados da nossa amostra, no nosso contexto particular brasileiro, e no período da infância, que é o que interessa aos nossos propósitos: (1) a experiência de conversão *súbita*, caracterizada por uma experiência específica, individual, emocional, totalizante, que marca a vida em “antes” e “depois”; (2) a experiência de conversão *gradual*, que acontece com menor intensidade emocional, em um momento específico da infância como apropriação da religião familiar; (3) a experiência religiosa *processual*, que envolve diferentes experiências na trajetória religiosa do indivíduo, com maior ou menor intensidade, e que pode ser transposta de uma tradição religiosa para outra independente do vínculo com a instituição religiosa. Este último caso, ainda que seja nomeado pelos participantes da pesquisa como conversão, não poderia ser enquadrado estritamente como conversão. Para efeito da nossa pesquisa, o questionário foi formulado considerando esses três tipos de experiência religiosa, como veremos no capítulo 4. No capítulo 5, serão apresentados os critérios de definição de conversão pelos quais realizamos a inclusão dos relatos que atenderam a uma definição mais assertiva para nossos objetivos.

Concluindo, neste capítulo estabelecemos primeiramente uma visão geral da evolução das teorias sobre a conversão religiosa, destacando duas tendências nos estudos, o aspecto subjetivo e o aspecto social, a busca de sentido e por pertencimento como os fatores motivadores para a conversão, que indicam a escolha por um caminho interdisciplinar integrando Psicologia e Sociologia. A Teoria do Apego fornece um aporte teórico que contempla, a nosso ver, um espectro bastante amplo para abranger a complexidade que os estudos sobre a conversão na infância demandam. Ela fornece uma base teórica que, de acordo com Esperandio e August, oferece uma compreensão de como diversos elementos, como emoções, comportamento, cognição, fisiologia etc, são integrados em um modo organizado e funcional no processo de constituição subjetiva do ser humano (ESPERANDIO, AUGUST, 2014, p.244). Segundo Ramires,

os estudiosos do campo da teoria do apego, a começar pelo próprio Bowlby, salientam os seus estreitos laços com a psicologia cognitiva, na medida em que essa teoria possibilita articulações entre os processos interpessoais e o desenvolvimento cognitivo e o social [Bowlby, 1979/1997; Cook, 2000; Rothbard & Shaver, 1994] (RAMIRES, 2003, p.404).

Em segundo lugar, fizemos uma revisão de literatura empírica, destacando os trabalhos mais recentes que se aproximaram do tema e as regularidades que puderam ser percebidas nesses estudos. Estes trabalhos nos forneceram elementos que facilitaram o processo de

construção do instrumento de pesquisa e possibilitaram as referências para uma posterior análise comparativa dos resultados obtidos.

No capítulo 2, faremos um aprofundamento da Teoria do Apego desde seu surgimento histórico e conceitual, verificaremos mais detalhadamente como esse constructo foi aplicado à Psicologia da Religião e as bases sobre as quais poderemos assentar nosso estudo sobre a conversão na infância.

CAPÍTULO 2

TEORIA DO APEGO E CONVERSÃO RELIGIOSA

A base a partir de onde um adulto opera será a sua família de origem, ou então uma nova base que ele criou para si mesmo. Qualquer indivíduo que não possua tal base é um ser sem raízes e intensamente solitário.
John Bowlby (2015, p.175)

No capítulo 1, nos ocupamos de estabelecer uma visão geral da conversão religiosa e a revisão de literatura sobre conversão religiosa e Teoria do Apego. Nossa discussão abrangeu os aspectos históricos da formulação de um conceito de conversão no cristianismo no decorrer da história, e como a modernidade trouxe um novo paradigma face ao pluralismo religioso. Vimos também como acontece em âmbito geral a construção de uma realidade social onde a religião tem um papel central em fornecer sentido e pertencimento, identificando nesses dois aspectos o caminho para uma integração interdisciplinar entre a Psicologia e a Sociologia. Ao realizar uma revisão de literatura empírica, percebemos que os estudos sobre a conversão enfatizam unicamente a conversão na adolescência ou vida adulta, sem levar em conta a experiência no período da infância e pré-adolescência. Tal lacuna é que pretendemos suprir com o foco de nossa pesquisa. Concluimos o capítulo 1 destacando os principais elementos a serem considerados em nossa pesquisa empírica e os aspectos que orientaram a escolha pela Teoria do Apego como aporte teórico.

Neste capítulo, nossos esforços serão por situar a experiência religiosa denominada “conversão” na dimensão subjetiva e individual especialmente no período específico da infância. Para isso, faremos uso das abordagens da Teoria do Apego, suas convergências e divergências com a psicanálise winnicottiana com a qual ela dialoga, bem como dos debates que aplicam essas teorias no escopo da Psicologia Cognitiva da Religião, especialmente nos estudos de Kirkpatrick e Granqvist, e as contribuições dessas áreas para a compreensão do lugar

da dimensão religiosa na experiência de crianças. Procuramos integrar as perspectivas sociológicas às psicológicas, identificando na Teoria do Apego aquela que mais nos auxilia na busca de uma aproximação à experiência de conversão na infância relatada por adultos.

2.1. Antecedentes da Teoria do Apego

Em nossa primeira aproximação do tema, constatamos que grande parte dos estudos sobre a conversão, independente da idade, sequência ou intensidade em que possa ocorrer, dedicam-se a verificar os fatores que a desencadeiam, especialmente se esses fatores se identificarem enquanto um ambiente de crise. Como vimos, William James, um dos precursores nos estudos sobre a conversão, interpretou a experiência como solução para uma patologia – o *eu dividido* – atribuindo ao processo um caráter negativo.

O estudo da conversão de forma geral teve em James uma delimitação metodológica pragmática, cujo recorte era a observação de “dados extraordinários”, que poderiam ser observados distintamente de outras experiências com maior facilidade. Hock (2010) entende que o pragmatismo religioso de James exerceu influência decisiva sobre seu conceito psicológico-religioso, que estudava a conversão enquanto experiência (não enquanto crença) individual, subjetiva, pessoal, e com a finalidade de “promover a vida” mediante conversões, vivências do sagrado, enfim, experiências místicas cuja finalidade seria proporcionar ao indivíduo o gerenciamento ativo de sua vida (HOCK, 2010, p.164). Essa perspectiva, como vimos no capítulo 1, encontra seus limites ao situar-se em um período (final do século XIX), uma religião (o cristianismo ocidental), a faixa etária (a adolescência), os fatores causais (crise emocional), a forma da experiência (súbita, luminosa), os resultados (a permanência na fé) e a abordagem (a subjetividade da experiência religiosa) que caracteriza o paradigma paulino ao conceito de conversão.

De fato, não só a conversão, mas a religião como um todo foi interpretada pela psicologia em seus primórdios como um fenômeno cultural de caráter negativo, patológico e dispensável na cultura moderna, como veremos a seguir ao fazer uma breve revisão nos conceitos da psicanálise que nos interessam na formulação de nossa estrutura teórica.

2.1.1. Psicanálise, de Freud a Winnicott: o berço da Teoria do Apego

Para Hock (2010, p.170), a contribuição da psicanálise para a Psicologia da Religião sustenta-se no desenvolvimento primitivo e coletivo da humanidade. Parte, entretanto, da

constatação freudiana da religião como uma ilusão, que teria suas raízes no desenvolvimento infantil sexual individual, subjetivo e particular.

Freud construiu um relato para o surgimento da ideia de Deus a partir de teorias antropológicas e evolucionárias que circulavam em sua época. Ana-Maria Rizzuto reconstruiu os principais eventos dessa história em quatro etapas coletadas nas obras de Freud. Ela assim a sintetiza: originalmente, os homens viviam em hordas lideradas por um único macho poderoso amado e odiado; em um segundo momento, seus filhos, que foram expulsos por ele, reuniram-se, mataram e devoraram o pai tirânico; em seguida, iniciou-se um processo social no qual uma refeição totêmica daria início a um ritual que estabelecia limites ao ato primitivo criminoso, originando a organização social, as restrições morais e a religião; e por fim, o parricídio, crime primevo da humanidade, evoluiu para a estrutura social da família tendo um pai como chefe, cujo poder vai aos poucos sendo transfigurado na imagem de uma divindade (RIZZUTO, 2006, p. 34). Para Freud, o animal totêmico seria a primeira forma de representar o pai, que foi remodelada em uma imagem paterna de Deus (FREUD, 2013). Para a psicanálise clássica, portanto, a crença ocidental em um Deus pessoal nada mais é, psicologicamente, do que uma exaltação do pai.

Colocando as raízes da psicanálise no mito grego de Édipo¹⁰, atribuindo-lhe um caráter de distorção neurótica da realidade, Freud constatou na religião um fenômeno cultural que, enquanto exige a renúncia às pulsões sexuais primitivas, representa também uma satisfação substituta para elas. Consiste, assim, em uma ilusão, infantil e supérflua à vida adulta. A cultura, a arte, a religião são, para Freud, formas de sublimação.

Na realidade, e para além das expressões verbais, a ilusão (e não só a religiosa) é vista por Freud como procedimento de engano, um autoengano da psique que se recusa a medir-se com a realidade, a qual se apresenta ao intelecto do homem. Por isso, embora admita que “assim como ninguém pode ser obrigado a crer, ninguém pode ser obrigado a não crer”, condena como culpa contra o “reto pensar” a ligeireza com que alguém esteja disposto a crer em afirmações não demonstradas racionalmente: “A ignorância é ignorância; dela não deriva nenhum direito de crer em coisa alguma”. Com isso, confirma uma visão unilateral e redutora das modalidades do conhecer e do saber (ALETTI, 2004, p. 166).

Na obra *O mal-estar da civilização* (1930), Freud reorganizou seu entendimento da religião enquanto indispensável para o desenvolvimento da civilização e da cultura visando a perpetuação da espécie humana. O sentimento religioso funcionaria, para ele, como organizador

¹⁰ O mito faz parte da trilogia *Édipo Rei*, uma tragédia grega de Sófocles (496-406 a.C), segundo a qual Édipo, o filho de Laio e Jocasta, rei de Tebas, que havia sido afastado de seus pais devido a uma maldição que o destinava a matar seu pai para se casar com sua mãe, acaba retornando ao reino e sem saber, concretiza a profecia. Freud desenvolveu essa teoria amplamente conhecida no livro *Interpretação dos Sonhos*, de 1899, propondo que o menino dirige seus primeiros impulsos sexuais para a própria mãe e uma intensa rivalidade contra o seu pai, em um fenômeno psicológico inato a todos os seres humanos e que causa grande culpa.

da vida moral, restringindo os comportamentos sexuais e agressivos, fornecendo coesão social, mas ainda assim consistindo de uma ilusão psicológica. Analisando a conversão à luz da visão freudiana sobre a religião, Ullman explica que Freud descreve a experiência de conversão como um processo defensivo usado para reduzir a ansiedade:

Nesse processo, uma entrega total a uma figura paterna ilusória substitui e distorce a raiva real, mas inconsciente, em relação ao pai natural. As dúvidas e a consequente mudança de opinião são epifenômenos, subprodutos de necessidades arcaicas. A conversão religiosa é uma tentativa de controlar a ansiedade sobre os conflitos infantis entre a fúria edipiana despertada em relação ao pai e o medo de sua retaliação, que é despertado novamente antes da conversão (ULLMAN, 1989, p. 49, tradução nossa).

O conceito de ilusão de Freud diferencia-se do conceito de ilusão desenvolvido pela psicanálise winnicottiana. Para Winnicott, ilusão é uma experiência do encontro mãe-bebê: do ponto de vista do bebê, não há distinção entre ele e a mãe, que atende suas necessidades de alimento, higiene, conforto. Na percepção do bebê, ele *cria* aquilo de que necessita, como o seio que atende a fome, desenvolvendo o primeiro senso de posse na unidade com a mãe. Essa experiência de sentir-se um com a mãe, na qual o bebê tem a percepção de produzir a solução para suas necessidades, constitui o modelo para as primeiras experiências de confiança em si mesmo e no outro; confiança de que o mundo seja um lugar de enriquecimento; confiança de que é possível transpor situações de turbulência; confiança na possibilidade de exercer uma ação criativa no mundo.

Para o bebê, a primeira unidade que surge inclui a mãe. Se tudo corre bem, o bebê chega a perceber a mãe e todos os outros objetos e os vê como não-eu, de tal modo que agora há o eu e o não-eu. (O eu pode incorporar e conter elementos não-eu, etc). Esse estágio dos primórdios do EU SOU só se instala realmente no *self* do bebê na medida em que o comportamento da figura materna é suficientemente bom – no que diz respeito à adaptação e à desadaptação. (WINNICOTT, 2005, p.49).

A distinção entre a psicanálise freudiana e a winnicottiana é que, na primeira, as experiências humanas que seriam consideradas traumas e origem de adoecimento, foram entendidas na segunda como necessárias para a integração do eu. A saúde está relacionada ao encontro humano, nas experiências que devem ser vividas em um ambiente suficientemente bom, propiciadas por uma figura materna suficientemente boa, para que a constituição do eu aconteça naturalmente. Essa integração do eu depende de um ambiente no qual o encontro mãe-bebê é fundamental.

Um bebezinho que vem ao mundo herda as tendências ao crescimento e ao desenvolvimento, incluindo os aspectos qualitativos do desenvolvimento. Pode-se dizer que, quando tiver um ano de idade, o bebê saberá três palavras; aos dezesseis meses provavelmente vai começar a andar; e aos dois anos estará falando. São esses os nós desenvolvimentais (Greenacre), sendo muito conveniente que uma criança chegue em cada estágio do desenvolvimento dentro do tempo natural e o percorra no intervalo de tempo do nó.

Isso é fácil de dizer, mas deixa de lado o importante fato da dependência. A dependência em relação à provisão ambiental é, no começo, quase que absoluta; rapidamente ela se torna relativa, e a tendência geral é caminhar em direção à independência. A palavra-chave no que tange ao lado ambiental (correspondendo à palavra “dependência”) é “confiabilidade” – confiabilidade humana e não mecânica. (WINNICOTT, 2005, p.49)

Winnicott postulou que o ser humano nasce em um estado de *Não Ser*, um todo não integrado, sem nenhum tipo de consciência, enquanto para Freud o consciente e o inconsciente estão presentes desde o início da vida humana. Na perspectiva winnicottiana, o que existe no bebê são potencialidades que podem vir a se desenvolver à medida em que as experiências com o ambiente proporcionado pela ação da figura materna, atendendo às necessidades do bebê no ritmo do seu tempo e demanda, estabelece as bases de segurança e confiança propícias para a integração do eu.

O estudo da adaptação da mãe às necessidades do bebê é fascinante e demonstra que ela começa com uma grande capacidade para conhecer as necessidades do bebê, através de sua capacidade de se identificar com ele. De modo gradual, ela se desadapta e logo luta para se livrar de seu confinamento, ou seja, da preocupação com um bebê e com as necessidades dele. Sem essa provisão ambiental humana, o bebê não faz as gradações desenvolvimentais que são herdadas como tendência. (WINNICOTT, 2005, p.49).

O movimento contrário, no qual a mãe se afasta pouco a pouco da ligação primitiva com o bebê, ocasionando “falhas” no atendimento, possibilita ao bebê a utilização de seus próprios recursos: “a principal tarefa da mãe (além de fornecer a oportunidade da ilusão) é a desilusão” (WINNICOTT, 2019, p.32). Quando é privado da mãe, que por algum motivo se ausenta no momento em que necessita dela, o bebê estabelece um espaço entre ele e a mãe, que é preenchido imaginativamente. A ausência da mãe impulsiona o movimento do bebê para encontrar uma maneira de reparar essa frustração: surge a experiência com o objeto transicional: um paninho, um fio do cobertor, um boneco, o dedo; um objeto que traz à memória o sentimento de conforto na presença da mãe, representando a transição do bebê de um estado de fusão com a mãe, para um estado de relação com ela como um ser externo e separado.

O objeto é um símbolo da união entre o bebê e a mãe (ou parte da mãe). É possível localizar esse símbolo: ele está posicionado no espaço e no tempo em que a mãe faz uma transição (na mente do bebê), deixando de estar fundida com o bebê e passando a ser vivenciada como um objeto a ser percebido, em vez de concebido. O uso de um objeto simboliza a união entre duas coisas separadas, o bebê e a mãe, no ponto, no tempo e no espaço em que se inicia sua separação (WINNICOTT, 2019, pp.156-157)

O objeto transicional vai sendo transferido para outros interesses e experiências no decorrer da vida: da realidade interna para a realidade externa por meio de uma transição, em um contínuo vir a ser. A experiência da transicionalidade desenvolve uma área intermediária que desmembra e amplia novas dimensões do *self* ao longo da vida, estendida ao brincar, à cultura, à religião, à vida imaginativa e ao trabalho científico criativo. A religião, assim como

o brincar para a criança, representa uma área intermediária entre a realidade interna e a realidade externa.

Presumimos que a aceitação da realidade é uma tarefa que nunca é completada, pois nenhum ser humano está livre da tensão causada pela relação entre as realidades interna e externa, e que essa tensão é aliviada por uma área intermediária de experiência (cf. Riviere, 1936) que não é contestada, (artes, religião, etc). Essa área intermediária é uma continuação direta da área do brincar da criança pequena que se “perde” na brincadeira. (WINNICOTT, 2019, p.33).

É nesse espaço intermediário entre a mãe e o bebê que acontece o viver criativo; onde a brincadeira se expande na forma da vida criativa e cultural humana, que Winnicott chama de *espaço potencial* entre o indivíduo e o ambiente. Os objetos e fenômenos transicionais estão na base do início da experiência, uma área intermediária que evolui desde as experiências da criança pré-verbal, “dos fenômenos transicionais à brincadeira, da brincadeira ao jogo compartilhado, e desse, às experiências culturais” (WINNICOTT, 2019), na qual a religião se insere dentre os múltiplos fenômenos transicionais do mundo adulto.

O espaço potencial entre o bebê e a mãe, entre a criança e a família, entre o indivíduo e a sociedade ou o mundo, depende de experiências que levem à confiança. Pode-se dizer que esse espaço é sagrado para o indivíduo, pois é aí que ele vive criativamente (WINNICOTT, 2019, p.166).

Segundo Paiva, a perspectiva de espaço potencial, dentre outros conceitos de relações objetais de Winnicott, destaca-se pela insistência com a qual Winnicott estende para toda a vida humana a construção pessoal da realidade objetiva, isto é, a ilusão:

É no espaço potencial que a criança vai construindo sua relação com o ambiente mediante os objetos transicionais. Esses objetos, classicamente lembrados como ursinho de pelúcia, cobertor, caixa vazia, permitem à criança “criar um objeto que já encontra”, isto é, sair do autismo onipotente e reconhecer a existência independente do mundo real. Essa passagem se dá não subitamente, mas numa atividade intermediária na qual a criança constrói, com a imaginação, o objeto existente fora dela. O objeto em vias de construção é denominado “ilusão”, não no sentido freudiano de engano resultante do desejo, mas no sentido de um jogo, uma brincadeira, em que a criança se empenha. [...] A cultura, em geral, que abrange a arte, a ciência, a religião, é expressão do processo de ilusão (PAIVA, 2013b, p. 360).

No adulto, a ilusão aparece como uma expressão que equivale funcionalmente à brincadeira, transportada para o contexto cultural, as construções científicas, artísticas e religiosas do indivíduo dotado de imaginação assim como no mundo dos fenômenos transicionais da criança. O mundo da ilusão se coloca como intermediário entre a realidade que pode ser percebida pelos sentidos e o mundo subjetivo, ao qual Aletti se refere:

àquele conjunto de significados que os homens produzem a partir da imaginação e da brincadeira, que pode ser socialmente compartilhado e criativamente inovado pelo indivíduo, embora no interior de uma “tradição”, que é dada. No âmbito religioso, isso significa um posicionamento de busca jamais terminada num universo atravessado pelo Mistério e com significados elaborados pelo homem, e não a

aceitação aquiescente de um “dado” revelado de uma vez por todas e sancionado pelo dogma (ALETTI, 2004, p. 174).

Dessa maneira, aplicado à psicologia da religião, ilusão é o conceito-chave para entender o processo psicológico inconsciente da relação da pessoa com Deus. É chave, porque adquire uma função positiva na medida em que se subtrai do reducionismo cientificista de Freud e assume uma perspectiva relacional no lugar da perspectiva pulsional original da psicanálise. Em Winnicott, a ilusão é porta de acesso ao mundo psíquico, uma área intermediária de experiência entre a realidade interna e externa, que se efetiva por meio dos objetos transicionais, onde (aqui se destaca o interesse para nossa pesquisa com foco na experiência religiosa), se insere a capacidade de ultrapassar as experiências transicionais da criança pré-verbal em uma continuidade funcional, uma linha direta de desenvolvimento que no adulto evolui nas manifestações culturais e religiosas, o mundo dos “objetos transcendentais”.

O conceito de ilusão foi explorado e expandido por Ana Maria Rizzuto, na obra *O nascimento do Deus vivo* (original de 1979), e por Mario Aletti na obra *Percorsi di Psicologia della Religione alla luce della Psicoanalisi* (2ª. ed. 2010), que entendem que a ideia de Deus resulta do encontro entre as relações objetais primárias da criança e a cultura (em geral, a mãe da criança e o ambiente externo). Segundo Paiva, o “Deus vivo” de Rizzuto encontra-se no estado intermediário da ilusão, pois nem é inventado, pois está dado; nem é uma realidade objetiva, pois é alcançado pelo símbolo. Esse Deus vivo continua sendo a construção subjetiva de um dado da cultura no decorrer das várias etapas da vida, ainda que os dados da cultura, bem como a capacidade imaginativa da pessoa continuem se modificando (PAIVA, 2013b, p. 360). Rizzuto teve como desafio iluminar, por meio do estudo clínico, a formação de imagens, sentimentos e ideação que convergem no processo infantil de elaborar uma representação interna de Deus e suas subsequentes elaborações (RIZZUTO, 2006, p. 12).

O estudo clínico mostra que essas imagens não são entidades estáticas; elas integram o processo incessante de manter o equilíbrio psíquico. As imagens recalcadas podem ser convocadas ao fórum psíquico sob a influência de experiências muito diversas – ao se encontrar outra pessoa, assistir a um filme, sofrer algum estresse específico, ouvir um tom de voz, etc. O evento evocativo pode variar do trivial ou ridículo até o trágico ou sublime. A questão é que a própria pressão de viver faz com que reelaboremos, repetidamente, conscientemente ou não, as memórias daqueles que encontramos no início de nossa vida – a época da realidade heroica, mítica da infância. A fantasia da criança, certamente, adiciona cor, drama, *glamour* e horror aos momentos insignificantes assim como às tragédias reais da vida cotidiana. É dessa matriz de fatos e fantasias, desejos, esperanças e medos, nos intercâmbios com esses incríveis seres chamados pais, que se forma a imagem de Deus. (RIZZUTO, 2006, p. 22).

Para Rizzuto, há distinção entre representação de Deus e figuração de Deus. A primeira deriva de processos de memória e se desenvolve por processos conscientes e inconscientes. Já

a figuração é uma construção formulada durante os eventos da experiência relacional, fruto de processos secundários e conscientes que formalizam um conceito de Deus. Aletti contribui ainda para a discussão tirando o foco da objetividade do conteúdo – Deus vivo – e colocando a ênfase no indivíduo que crê – fazendo a releitura do modelo de Rizzuto como “o nascimento do homem que crê”. Além disso, questiona se a representação de Deus poderia ter um elemento psíquico pré-religioso, contrapondo-se a esse ponto de vista, preferindo falar em disposições representacionais e relacionais que estariam abertas tanto à crença quanto ao ateísmo (ALETTI, 2004, p. 185). Na perspectiva da Ciência Cognitiva da Religião, a ideia de um componente religioso na mente humana parece reforçado pela recorrência do pensamento religioso em diversas culturas e épocas. Estudando a origem da religiosidade humana, Barrett, por exemplo, defende que os conceitos religiosos podem ser entendidos como produtos da cognição humana, incluindo as experiências religiosas e crenças infantis, na hipótese de que as crianças podem ser cognitivamente equipadas para entender algumas propriedades de Deus também de forma não antropomórfica (BARRETT, 2003).

Quanto às transformações do sistema simbólico religioso, Aletti percebe a complexidade do fenômeno da conversão religiosa:

E também se poderia perguntar se as transformações eventualmente verificadas devem ser reconduzidas à força motivacional e transformativa inserida no sistema simbólico religioso (conteúdo da mensagem) ou à experiência relacional, que implica movimentos transferenciais e contratransferenciais, conexas ao encontro interpessoal, mediador da mensagem. É claro que isso levanta muitas interrogações (e alguma perspectiva) sobre os níveis a que se endereça a educação religiosa, assim como a ação pastoral, e repropõe ao psicólogo a complexidade dos fenômenos de transformação profunda, como o da conversão religiosa. (ALETTI, 2004, 184).

Para Mario Aletti, a adoção do modelo de ilusão (nos termos da psicanálise winnicottiana) como um fenômeno transicional aplicado às vivências religiosas tem perspectivas e limites. Segundo Aletti, o modelo oferece importantes aquisições, especialmente por ter nascido da prática clínica e estar suficientemente estruturado de forma a permitir sua verificação: primeiro, o enraizamento da fé (ou não-crença) nas experiências parentais precoces, desligadas de valorações preconceituosas negativas ainda que consideradas as ambivalências dos processos psicológicos; a experiência religiosa como fenômeno intermediário (transicional) que favorece o dinamismo entre a realidade objetiva do ambiente sócio-cultural e a subjetiva como elemento parte da ontogênese do sujeito psíquico (ALETTI, 2004, p.179). Além disso, Aletti destaca as perspectivas heurísticas e clínicas do modelo de ilusão como fenômeno transicional, especialmente distinguindo as ambivalências da experiência religiosa:

Permite colher a *vitalidade psicológica da experiência religiosa* e, ao mesmo tempo, sua ambivalência. De fato, a possibilidade de fruir da religião como potencial

transformativo da personalidade é acompanhada de uma grande vulnerabilidade a distorções patogênicas, particularmente marcadas por redobramentos defensivos narcísicos e projeções que desembocam em modalidades perversas (por exemplo, autísticas ou fetichistas) de estruturação e evolução da mesma experiência religiosa. [...] *Revaloriza os componentes emotivo-afetivos, éticos, estéticos e lúdicos* que sustentam no indivíduo, uma criativa apropriação do universo simbólico religioso, ao lado, e mais incisivamente, dos componentes cognitivos e sociais. Dá conta do fato de que o posicionamento pessoal do crente está sempre em tensão dialética com as formas institucionalizadas da religião (dogma, culto, organização), recortando-se uma “zona intermediária” entre subjetividade e objetividade (ALETTI, 2004, p.180, grifos do autor).

Em defesa de um uso psicológico e não apologético do modelo, Aletti destaca a necessidade de ater-se a uma melhor compreensão da psique e não aos conteúdos da religião, como são tentados tantos “homens da religião”, isto é, crentes e teólogos, em se utilizar do modelo para a função teórico-apologética, como se pudesse haver ali uma prova da existência de Deus (ALETTI, 2004, p.181). Assim, como toda pesquisa científica, esse o desafio que enfrentamos no limiar entre a Ciência da Religião e da Teologia: a correção epistemológica que elimina do debate o juízo de verdade do conteúdo da religião para manter o foco no que pode ser verificado ou falseado empiricamente, o que inclui as experiências significativas no período da infância, com desenvolvimento na vida adulta na esfera transicional.

Ainda uma provocação de Mario Aletti, que convém observarmos. Quando analisa na obra de Rizzuto o tema das relações entre representação inconsciente e figuração consciente de Deus, Aletti destaca a tarefa, ainda por desenvolver, de construção e verificação empírica de um modelo que atenda também à construção das representações de Deus na infância e das transformações dessas representações, ou seja, a mudança de adesão, pela conversão ou afastamento. O desafio é instigante, trazendo à tona o questionamento que tem nos movido nesta pesquisa. Nosso escopo, entretanto, limita-se ao fenômeno da conversão ao cristianismo no período específico da infância relacionados as categorias da Teoria do Apego, à qual daremos continuidade no próximo item.

2.1.2. John Bowlby e as bases para a construção de uma teoria sobre o vínculo

O cenário que construímos até aqui procurou sinalizar alguns aspectos relacionando a psicanálise clássica e as transposições para a psicologia da religião: a relação da mãe com o bebê; o espaço intermediário entre o mundo subjetivo e a realidade objetiva, que favorece a construção de um modelo de mundo com fundamento nas experiências relacionais; estas, por sua vez, promovem a formação de um conceito/imagem/representação de Deus que acompanha o indivíduo ao longo de sua vida.

Lembrando desses aspectos, que acreditamos formar um pano de fundo para a Teoria do Apego, passamos agora a focar a obra e história do psiquiatra e psicanalista inglês John Bowlby (1907-1990), o referencial principal a nos conduzir nesta investigação. Tendo vivido no mesmo período e ambiente em que Winnicott desenvolveu sua teoria, Bowlby, da mesma forma, se deparou com a realidade da perda ocasionada pela violência da guerra sobre as famílias, e em particular, as crianças evacuadas de Londres para mantê-las a salvo dos ataques aéreos durante a Segunda Guerra Mundial. Formado em medicina, psiquiatria e psicanálise, em 1950 John Bowlby foi consultor de Saúde Mental da Organização Mundial da Saúde e, como resultado do trabalho com crianças separadas de suas famílias, procurou descobrir os padrões apresentados nas separações familiares desde o nascimento, e as implicações no desenvolvimento saudável, bem como no patológico, impactando de modo duradouro os padrões de relacionamento com os outros e com o mundo. As ideias de Bowlby resultaram no desenvolvimento da Teoria do Apego, uma teoria do comportamento instintivo derivada da etologia e da teoria dos sistemas de controle, enfatizando que as crianças reagem a experiências e eventos do seu ambiente, algo que, na época, se contrapunha à ideia básica dos psicanalistas que ressaltavam o papel das fantasias inconscientes no desenvolvimento da personalidade. Para Bowlby, a Teoria do Apego foi desenvolvida como uma variante da teoria das relações objetais. A rejeição de suas principais ideias, bem como as controvérsias entre diversas linhas teóricas impactaram Bowlby, que procurava encontrar uma maneira de dar à psicanálise, que foi seu ponto de partida, um maior rigor científico. Em suas palavras:

São muitas as razões pelas quais meu quadro inicial de referências foi, e continua sendo sob muitos aspectos, o da psicanálise. [...]. Há, porém muitos aspectos em que a teoria apresentada aqui chegou a divergir das teorias clássicas apresentadas por Freud e desenvolvidas por seus seguidores. Vali-me, particularmente, e muito, das constelações e ideias de duas disciplinas, a etiologia e a teoria do controle, que eram ainda embrionárias ao final da vida de Freud. Além disso, recorri, neste volume, a trabalhos mais recentes sobre a psicologia cognitiva e o processamento da informação humana, numa tentativa de esclarecer problemas de defesa. Consequentemente, o quadro referencial aqui oferecido para a compreensão do desenvolvimento e da psicopatologia da personalidade equivale a um paradigma novo, sendo, portanto, estranho aos clínicos que há muito se habituaram a pensar de outras maneiras. As conseqüentes dificuldades de comunicação são tão infelizes quanto inevitáveis (BOWLBY, 2004b, pp. XVII-XVIII).

Deslocando-se para um pano de fundo evolucionista e cognitivo, Bowlby concentrou-se nas implicações que a perda da figura materna, temporária ou permanente, tem para as crianças pequenas na formação de sua personalidade. O apego é um tipo de vínculo a uma figura que promove a sensação de segurança e conforto, e que, por formar um sistema comportamental, pode ser observado através de comportamentos de apego, como sorrir, fazer contato visual, chamar, tocar, agarrar, chorar. Sua obra principal, a trilogia *Apego e Perda* ([1973], 2002, 2004

a, b), teve como objetivo explorar os padrões de reação à perda ocorridos na primeira infância, verificando como podem ser identificados no funcionamento posterior da personalidade. Sua estratégia foi descrita de maneira resumida da seguinte maneira:

Os dados primários são observações sobre o comportamento das crianças pequenas em situações definidas; à luz desses dados, procurou-se descrever certas fases iniciais do funcionamento da personalidade e, a partir delas, extrapolar. O objetivo é, particularmente, descrever certos padrões de reação que ocorrem regularmente na primeira infância, e daí, verificar como padrões semelhantes de reação podem ser identificados no funcionamento posterior da personalidade (BOWLBY, 2004b, p. XVII).

No prefácio da obra *Formação e rompimento dos laços afetivos* (BOWLBY, 2015, p.43), Bowlby mostra-se sensível às controvérsias no âmbito científico, devido à ausência na tentativa de se relacionar, de um lado, a perspectiva acadêmica, cuja tendência é adotar o enfoque da teoria da aprendizagem; e de outro, a orientação clínica, cuja tendência é privilegiar uma ou outra forma de psicanálise (BOWLBY, 2015, p. 43). Para explicar o processo peculiar que resultou na Teoria do Apego, utilizaremos primeiramente essa obra para seguir seus passos na construção dessa abordagem pioneira, calcada em pesquisas empíricas, para o entendimento do desenvolvimento infantil.

Nessa obra, Bowlby revela um pouco dos bastidores das pesquisas na área da psicologia, nos fazendo enxergar pelo seu ponto de vista as dificuldades de comunicação entre as duas diferentes vertentes. Segundo ele, os psicanalistas foram os primeiros a conceber as relações sociais humanas como sendo mediadas por instintos que emanam de raízes biológicas e impelem o indivíduo à ação (BOWLBY, 2015, p.44). Grande parte dos esforços dos psicanalistas, ocupados com a prática clínica, portanto, se dedica aos instintos, seu surgimento na ontogenia, conflitos quando dois instintos são incompatíveis, ansiedades e culpas deles decorrentes, defesas que são chamadas a agir para enfrentá-los. Por outro lado, os teóricos da aprendizagem contrapõem-se aos psicanalistas pois, segundo ele, embora tenham descrições clínicas volumosas, as hipóteses são frequentemente mal formuladas e, portanto, inviabilizadas de serem testadas, um defeito fatal ao progresso científico.

Nesse sentido, Bowlby busca o suporte científico da psicologia evolucionária e da psicologia cognitiva, observando os comportamentos culturais à luz das condições biológicas e cerebrais. Procuramos, portanto, repassar alguns dos caminhos que ele percorreu ao adotar a Etologia e a Teoria dos Sistemas de Controle para fundamentar sua teoria.

a) Etologia: a contribuição da Biologia

A tentativa de buscar a convergência dos pontos de vista clínico com o científico levou Bowlby a se deparar com a obra dos etologistas¹¹ de sua época¹², e imediatamente percebeu a similaridade dos estudos do comportamento animal ao dos humanos, com a vantagem de terem estes estudiosos criado uma técnica experimental para submeter suas hipóteses à prova (BOWLBY, 2015, p.45). Bowlby se voltou assim para o enfoque etológico, partindo da preocupação básica da etologia com a evolução do comportamento através do processo de seleção natural. Iniciando com Darwin em *A origem das espécies* (1859), Bowlby destacou o papel do instinto na formação de padrões de comportamento que são característicos de uma determinada espécie, identificando assim que, uma vez que esses padrões, desde os mais simples aos mais complexos, se desenvolvem de um modo característico em quase todos os indivíduos de uma espécie, inclusive os indivíduos criados em isolamento, conclui-se que é evidente que sejam em grande medida herdados e não aprendidos (BOWLBY, 2015, p.47). Por outro lado, é possível encontrar indivíduos nos quais os padrões não se desenvolveram ou adquiriram formas peculiares, concluindo que o meio ambiente também exerce sua influência.

Isto lembra-nos que, em organismos vivos, estrutura e função só podem desenvolver-se num determinado meio ambiente e que, embora a hereditariedade seja poderosa, a forma exata que cada um adquire dependerá da natureza desse meio ambiente. (BOWLBY, 2015, p.47).

A partir da hipótese de que existem padrões de comportamentos herdados também nos mamíferos, embora sejam mais variáveis e a aprendizagem desempenhe papel importante, Bowlby constata que estímulos externos, ou “estímulos-sinais”, desencadeiam uma resposta de comportamento, algo que os etologistas chamam de “detonadores sociais”. O padrão de comportamento é ativado quando o estímulo-sinal encontra correspondência em determinadas condições internas, ou, no caso inverso, é desligado quando não encontra as condições internas adequadas nem o estímulo-sinal que estimule sua reação, isto é, o “supressor social”. Bowlby continua o argumento constatando que vários processos psicológicos podem levar a esse resultado como, por exemplo, a habituação (BOWLBY, 2015, p.53). Em síntese: “o nosso modelo básico para o comportamento instintivo é, pois, uma unidade que compreende um padrão de comportamento específico da espécie governado por dois mecanismos complexos, um que controla a sua ativação e o outro a sua terminação” (BOWLBY, 2015, p.54).

¹¹ Segundo o próprio Bowlby, etologia deriva do termo grego *ethos*, e significa “da natureza da coisa”, tendo esse estudo desde os tempos de Darwin como finalidade principal classificar as espécies (taxonomia) com referência às suas relações mais próximas, vivas e mortas (BOWLBY, 2015, p.48).

¹² Desde que Bowlby desenvolveu sua teoria nas décadas de 1960/70, a etologia teve novos desdobramentos. Granqvist revê a Teoria do Apego à luz das contribuições mais recentes da etologia e da ciência evolucionária no artigo *Attachment, Culture and gene-culture co-evolution: expanding evolutionary toolbox of attachment theory* (2021).

No desenvolvimento de sua argumentação, Bowlby destaca ainda dois outros conceitos fundamentais para a construção de sua teoria quando aplicada ao desenvolvimento infantil: o das fases sensíveis do desenvolvimento e o da regulação do conflito. As fases sensíveis do desenvolvimento dizem respeito a movimentos ocorridos no início do ciclo de vida, que definem se os padrões de comportamento irão se desenvolver ou não em função de alterações no meio ambiente, a intensidade em que são exibidos, a forma motora que assumem e os estímulos que a ativam ou terminam. O segundo aspecto destacado é o das situações de conflito, que podem levar o indivíduo a adotar um padrão desajustado a depender do modo como o conflito é regulado (BOWLBY, 2015, p.58).

Ao aplicar os conceitos da etologia ao desenvolvimento da criança, Bowlby integra uma abordagem inteiramente diferente, embora não incompatível, segundo ele, com as abordagens da teoria da aprendizagem e da psicanálise. Propõe, como exemplo, que no ser humano, em condições normais, um padrão de comportamento específico da espécie que amadurece nas primeiras semanas de vida e tem o poder de suscitar na mãe o comportamento maternal é o sorriso do bebê.

Apresentei a vocês o sorriso infantil como um detonador social [...] Visto por esse prisma, estarei interessado, é claro, em identificar as condições, internas e externas ao bebê, que são necessárias para provocar um sorriso, e as condições que levam à sua terminação. Em especial, tentarei apurar se responde a estímulos-sinais visuais e auditivos, e se está ou não sujeito, sob qualquer aspecto, às fases sensíveis do desenvolvimento. Além disso, espero vê-lo atuando como um componente na organização superior de padrões de comportamento que compreendem o “comportamento de ligação” no bebê ligeiramente mais velho, ou seja, o complexo de comportamento que liga a criança à figura materna (BOWLBY, 2015, p.59).

Depois de construir toda a argumentação que coloca as bases para sua teoria, Bowlby retorna à interrelação entre sua abordagem com a teoria da aprendizagem e com a psicanálise. Para a teoria da aprendizagem, o ser humano será um animal sem respostas sociais inatas, cujo desenvolvimento ocorre através de processos de aprendizagem baseados na satisfação de necessidades fisiológicas (BOWLBY, 2015, p.63). Para a psicanálise, ao entender o ser humano como um animal que usa símbolos, dotado de capacidade para aprender inclusive a distorcer a expressão de respostas instintivas, a contribuição da etologia pode expandir a teoria psicanalítica do instinto nas suas noções centrais de relações humanas primárias, defesas e regulações dos conflitos intrapsíquicos (BOWLBY, 2015, p.65). A contribuição da etologia, sustenta ele, é a de que, em determinadas áreas como alimentação, reprodução e excreção, por exemplo, seres humanos compartilham características anatômicas e fisiológicas com outras espécies animais, especialmente nos primeiros anos da infância, no período pré-verbal, onde

acredita ser possível encontrar características comportamentais que lhes sejam também concomitantes (BOWLBY, 2002, p.8).

b) Teoria dos Sistemas de Controle: a contribuição da Psicologia Evolucionária

Além da etologia, Bowlby derivou a construção de sua teoria também a partir da teoria dos sistemas de controle¹³. Seu raciocínio parte da compreensão dos princípios básicos subjacentes no comportamento adaptativo, direcionado para a obtenção de resultados esperados (metas), que caracterizam o estudo do comportamento instintivo nas disciplinas da psicologia experimental e neurofisiologia. Na pesquisa científica, Bowlby enfatiza o papel notável de certas regularidades de comportamento cuja finalidade é a sobrevivência de indivíduos e da própria espécie, o que possibilita a inclusão desses padrões na designação de “instinto”. Sustenta que existem quatro características para o comportamento instintivo (BOWLBY, 2002, p.42):

- a) Obedecer a um padrão similar e previsível entre os membros da espécie;
- b) Seguir um curso previsível de reação a um conjunto de estímulos;
- c) Ter como consequência usual a contribuição para a preservação do indivíduo ou a continuidade da espécie;
- d) Desenvolver o comportamento ainda que inexistam oportunidades claras de aprendizagem.

Bowlby defende que é inútil a discussão, outrora comum, para classificar se um comportamento seria inato ou aprendido, uma vez que todo e qualquer caráter biológico, seja morfológico, fisiológico ou comportamental é um produto da interação da dotação genética com o meio ambiente (BOWLBY, 2002, p.43). Em vez disso, Bowlby emprega o termo “ambientalmente estável” ou “instável”, entendendo como instintivo aquele comportamento que encontra um ambiente estável, ou pelo menos estável enquanto o ambiente permanecer dentro dos limites em que a espécie usualmente vive. Pressupõe, assim, que o comportamento do ser humano é muito variável, mais do que as outras espécies, mas mesmo assim não o faz de modo infinito: é possível discernir características comuns a todos os membros da raça humana, cujo valor de sobrevivência pode ser percebido. Para identificar as estruturas do comportamento instintivo é que Bowlby se faz valer dos modelos desenvolvidos pela teoria do

¹³ A teoria geral de sistemas tem origem na década de 1930, com o biólogo austríaco Ludwig von Bertalanffy, para suprir a necessidade de integrar as teorias científicas que analisam os sistemas vivos, indivíduos ou organizações, procurando uma abordagem global e integrada do conhecimento científico. Bowlby cita a obra *Control Theory and Biological Systems*, de F.S. Grodins (1963), como referência para a compreensão das estruturas prototípicas do comportamento instintivo, em sua aplicação na fisiologia (BOWLBY, 2002, p.45).

controle. Segundo ele, o comportamento instintivo não é herdado; o que é herdado é um potencial para desenvolver certos tipos de sistema, aos quais ele designa sistemas comportamentais, responsáveis pelo comportamento instintivo por possuírem estabilidade ambiental suficiente para que esse desenvolvimento ocorra. Da mesma maneira que o equipamento anatômico e o fisiológico necessitam de um meio ambiente que se enquadre dentro de limites prescritos, o equipamento comportamental também opera e se desenvolve em um meio ambiente adaptado para que o sistema instintivo possa funcionar eficientemente.

Se bem que todos os sistemas instintivos de uma espécie estejam estruturados de modo que, em regra, promovam a sobrevivência de membros dessa espécie em seu próprio meio ambiente de adaptabilidade, cada sistema difere quanto à sua parte específica desse meio ambiente com que está relacionado. (BOWLBY, 2002, p.54).

O sistema comportamental é um sistema básico, que possui uma organização interna e manifestações externas, que é objeto de mudança desenvolvimental que atua tanto por orientação genética como pelas influências do meio ambiente. Nenhum sistema, sustenta ele, pode ser tão flexível que se adapte a todo e qualquer meio ambiente. Se o sistema foi construído pelo ser humano, o meio ambiente de adaptabilidade é aquele que foi explicitamente construído para funcionar e, portanto, pode ser designado como meio ambiente de adaptabilidade *planejada*; se o sistema é biológico, é o meio ambiente dentro do qual o sistema gradualmente evolui, e é designado como meio ambiente de adaptabilidade *evolutiva* (BOWLBY, 2002, p.57). Portanto, um dos desafios que Bowlby perseguiu no desenvolvimento de sua teoria foi o de examinar a natureza do meio ambiente em que seres humanos estão adaptados para funcionar, de modo a encontrar os sistemas comportamentais mediadores do seu comportamento instintivo. Sua pesquisa, assim, voltou-se para os estudos arqueológicos de comunidades humanas primitivas, na vida social da humanidade pré-agrícola e das espécies terrícolas a ele aparentadas, para buscar o grau em que o equipamento comportamental humano poderia contribuir para a sobrevivência dessa população no seu meio ambiente. Encontrou assim a unidade social básica, presente em todos os grupos sociais de forma razoavelmente estável: o vínculo entre a mãe e seus filhos.

Em todos esses grupos, a organização social serve, pelo menos, à importante função de proteger contra os predadores; em nenhuma situação a organização do grupo e a diferenciação de papéis dentro dele são tão evidentes como quando existe a ameaça de um predador. Portanto, os membros imaturos podem viver protegidos enquanto aprendem as habilidades necessárias para a vida adulta. Uma segunda função do grupo social, que quase certamente se desenvolveu muito mais tarde, consiste em facilitar a aquisição de alimento através da caça cooperativa (BOWLBY, 2002, p.74).

É nesse caminho que Bowlby chega aos sistemas comportamentais que ligam a criança à mãe, desde que o atual equipamento comportamental tenha se originado e iniciado sua evolução dentro do meio ambiente em que se acredita ter vivido a humanidade em seus primórdios.

Tendo desenvolvido extensa argumentação que sustenta o ponto de vista da teoria do comportamento instintivo que, dentro de um determinado meio ambiente de adaptabilidade, como resultado da ativação de sistemas comportamentais integrados em cadeias ou hierarquias que produzem consequências cujo valor será o de sobrevivência, Bowlby procura localizar o comportamento do apego dentro desse escopo. Sustenta que o comportamento de apego é o resultado da atividade de sistemas comportamentais que têm uma meta fixada contínua, cuja especificação é um certo tipo de relacionamento de proximidade com um outro indivíduo específico – a mãe – e que estão potencialmente ativos no nascimento, ou que se ativarão mais tarde de acordo com a idade de maturação (BOWLBY, 2002, p.171). Ao final do primeiro ano de vida, e com o surgimento da linguagem, os sistemas comportamentais são organizados hierarquicamente capacitando a criança a construir modelos funcionais de percepção do mundo, dos outros e de si mesma. Estes modelos, paralelamente ao objeto interno na teoria das relações objetais da psicanálise, são baseados nas experiências vividas pelas crianças na interação com seus pais e cuidadores, e influem na maneira como a criança interpreta e sente o mundo ao seu redor.

Passadas algumas décadas desde as primeiras postulações da Teoria do Apego, novas descobertas ampliaram o valor da transmissão cultural dentro do âmbito da evolução cultural genética. A própria etologia, como disciplina acadêmica, tão significativa para alicerçar a Teoria do Apego, tem sido atualizada pela ciência evolutiva:

[...] a etologia como disciplina está expirando. Isso é perceptível também dentro da estrutura da academia, onde a maioria dos departamentos de biologia que antes tinham cargos em etologia os substituíram por cargos para evolucionistas culturais ou ecologistas comportamentais. E eles não o fizeram de forma arbitrária, mas em resposta ao que foi aprendido sobre as intrigantes flexibilidades, variabilidades ambientais e inserção cultural do comportamento animal. (GRANQVIST, 2021, p. 99).

Para Granqvist (2021, p. 97), Bowlby restringiu desnecessariamente sua atenção à mera função de proteção em detrimento de outras funções vitais. A pesquisadora Mary Ainsworth (1913-1999), cujo trabalho com Bowlby trouxe enormes contribuições para a Teoria do Apego, como veremos mais adiante, já havia percebido o sistema de apego com uma consequência a mais: a comunicação, isto é, a transmissão intergeracional da cultura por meio da proximidade com o cuidador. O comportamento de apego providencia além de proteção, a aprendizagem social. Isso quer dizer que os seres humanos não apenas se delimitam ao instinto na formação

dos padrões comportamentais, mas mantém uma flexibilidade para a adaptação dinâmica ao meio ambiente por meio da aprendizagem social. Ainda assim, a Teoria do Apego coloca as bases fundamentais para a compreensão dos padrões de apego na transmissão intergeracional, mas isso veremos com maior detalhamento mais adiante, no capítulo 3.

2.1.3. Distinções entre os conceitos da Teoria do Apego e a psicanálise

No início deste capítulo, sinalizamos alguns aspectos da psicanálise clássica que nos forneceram um pano de fundo de onde emergiu a Teoria do Apego. Neste item, observaremos o movimento contrário, de distanciamento entre psicanálise e Teoria do Apego, no entender do próprio John Bowlby, para enfatizar a singularidade de sua teoria. Bowlby, um pesquisador que buscou o rigor científico nas comprovações empíricas, defendeu sua posição teórica distinguindo-as da psicanálise tradicional em certo número de princípios que derivam da etologia e da teoria do controle que, segundo ele, “está habilitada a dispensar conceitos tais como os de energia psíquica e impulso, e a estabelecer estreitos laços com a psicologia cognitiva” (BOWLBY, 2015, p. 168). Vejamos como isso acontece, retomando primeiramente como ponto fundamental o conceito de base segura, cujas experiências na infância e adolescência persistem ou repercutem no presente. Segundo Bowlby, existe uma forte relação causal entre as experiências entre o indivíduo e seus pais, fornecendo uma base segura e estimulando a criança a explorar o mundo a partir dessa base, que afetam a capacidade posterior desse indivíduo em estabelecer vínculos afetivos.

Isso implica, em primeiro lugar, uma compreensão intuitiva do comportamento de ligação de uma criança e uma disposição para satisfazê-lo e, no momento adequado, terminá-lo; e em segundo lugar, o reconhecimento de que uma das fontes mais comuns de raiva na criança é a frustração do seu desejo de amor e cuidados, e de que a sua ansiedade geralmente reflete a incerteza quanto à disponibilidade dos pais. Complementar em importância ao respeito dos pais pelos desejos de ligação de uma criança é o respeito pelo seu desejo de explorar e ampliar gradualmente suas relações com crianças de sua idade e com outros adultos (BOWLBY, 2015, p. 179).

Bowlby justifica sua argumentação demonstrando que o ponto de partida para a formulação da Teoria do Apego é diametralmente oposto ao ponto de partida da psicanálise. Segundo ele, a teoria psicanalítica é uma tentativa de explicação do funcionamento da personalidade em termos de ontogênese, obtendo os dados de suas pesquisas por meio de um processo de reconstituição histórica em indivíduos mais velhos em sintomas clínicos (síndromes, depressão, roubo, esquizofrenia), trabalhando, portanto, “retrospectivamente, isto é, a partir de um produto final para trás” (BOWLBY, 2002, p.4). No caso de seus estudos, ao contrário, Bowlby obteve seus dados por meio da observação direta do comportamento de

crianças em relação a suas mães, procurando descrever os padrões de resposta e discernir, posteriormente e prospectivamente, como padrões semelhantes de resposta aparecerão na personalidade adulta.

Foi definindo assim os contornos da Teoria do Apego na ênfase do conceito de ligação, que se contrapõe às noções de dependência, conceito que, como vimos na psicanálise, traz consigo um caráter negativo, enquanto os conceitos de ligação, vínculo ou apego pressupõem proximidade e relacionamento:

Cumpramos assinalar que o conceito de ligação difere substancialmente do conceito de dependência. Por exemplo, a dependência não está especificamente relacionada com a manutenção da proximidade, não se refere a um indivíduo específico, nem está necessariamente associada a uma emoção forte. Nenhuma função biológica lhe é atribuída. Além disso, no conceito de dependência há implicações de valor que são o oposto exato daquelas que o conceito de ligação subentende. Enquanto que qualificar uma pessoa como dependente tende a ser depreciativo, descrevê-la como ligada a alguém pode muito bem ser uma expressão de aprovação. Inversamente, ser uma pessoa desligada em suas relações pessoais é considerado, usualmente, como um comportamento que nada tem de admirável. O elemento depreciativo no conceito de dependência, o qual reflete um não reconhecimento do valor que o comportamento de ligação tem para a sobrevivência, constitui uma fraqueza fatal para seu uso clínico. (BOWLBY, 2015, p.174).

Em contraposição com as teorias clássicas da psicanálise, Bowlby enfatiza ainda que o comportamento de ligação é concebido como uma classe de comportamento distinta do comportamento de alimentação e do comportamento sexual, afirmando que não reside nessa teoria nenhuma interpretação de que seja pueril, infantil ou patológica. Resiste veementemente a que se aplique o epíteto “regressivo” ao comportamento de apego manifesto na vida adulta. Segundo o autor, “rotular o comportamento de apego na vida adulta de regressivo equivale, de fato, a menosprezar o papel vital que ele desempenha na vida do homem, do berço à sepultura” (BOWLBY, 2002, p. 257). O principal ponto de discordância vai além da terminologia. Explica, por exemplo, que o uso do termo “dependência”, além do sentido depreciativo, guarda uma referência funcional, uma vez que o indivíduo precisa do outro para sua existência; ao passo que “apego”, defende ele, refere-se a uma forma de comportamento puramente descritiva que, ao contrário da dependência que é maior no nascimento e decresce na maturidade, o apego está ausente no nascimento e se evidencia depois que a criança completa seis meses.

Existem três razões principais para que se considere sensato manter o comportamento de apego e o comportamento sexual conceitualmente distintos. A primeira é que a ativação dos dois sistemas varia independentemente uma da outra. A segunda é que as classes de objetos para as quais cada comportamento é dirigido pode ser muito diferente. Uma terceira é que a fase sensível no desenvolvimento de cada comportamento ocorra, provavelmente, em idades diferentes. (BOWLBY, 2002, p.286)

A questão fundamental, percebemos, está em que a psicanálise costuma entender o comportamento de apego de acordo com a teoria do impulso secundário, isto é, sustenta que o desejo de estar com outros membros da espécie é um resultado de um impulso primário: fome, sede, conforto, sexo. Qualquer outro comportamento deriva do impulso primário por um processo de aprendizagem (BOWLBY, 2002, p.270). Bowlby argumenta, com base empírica sólida trazida da teoria dos sistemas de controle, que o comportamento de apego em espécies animais e também no ser humano, faz parte de um sistema comportamental distinto dos sistemas que atendem às necessidades fisiológicas, especialmente o comportamento sexual, divergindo da teoria do impulso secundário proposta pela psicanálise (RAMIRES, 2003, p.405; ABREU, 2019, p.53), ainda que a forma adotada pelo comportamento sexual de um adulto, segundo a psicanálise, seja grandemente influenciada pelo relacionamento desse indivíduo em relação à mãe ou ao pai quando mais jovem. Bowlby, de maneira inversa, defendeu que o vínculo da criança com sua mãe “não é movido pela satisfação de um desejo, mas um produto da atividade de um certo número de sistemas cuja meta principal é a busca de proximidade” (ABREU, 2019, p.52).

Se o conceito de ligação e vínculo com a mãe ou cuidador primário tem valor tão grande para a sobrevivência, o seu oposto, isto é, a perda da figura materna, por sua vez, afeta de maneira impactante o desenvolvimento da criança e a formação de padrões comportamentais. Assim, para o tipo de orientação de pesquisa como o que Bowlby realizou, o elemento chave encontrado para identificar os padrões de comportamento de apego foi o rompimento dos vínculos afetivos, ou seja, a perda da figura materna nos primeiros anos de vida (cerca de seis meses a seis anos de idade), na busca por entender que tipos de sequelas e padrões de comportamento se desenvolvem a partir dessa observação.

A ambivalência, assim, se torna um dos pontos principais da Teoria do Apego (BOWLBY, 2015, p. 20) conceito que já desde Freud foi objeto de investigação científica. Bowlby explica que o conflito é a condição normal da vida humana – a ambivalência contínua entre impulsos interatuantes – e a saúde está na capacidade de regular satisfatoriamente os conflitos (BOWLBY, 2015, p. 21). Para ele, a chave que faz resultar uma personalidade estruturada é tratar a criança de maneira que nenhum dos impulsos conflitantes (amor e ódio) coloque em perigo a pessoa amada, ou seja, é preciso sobreviver à sua hostilidade.

Embora seja apenas uma inferência que essa hostilidade é inicialmente dirigida contra os pais ausentes, certos dados desse estudo estatisticamente fundamentado são compatíveis com a hipótese, formulada há alguns anos (BOWLBY, 1944), de que um dos principais efeitos da separação mãe-criança é uma grande intensificação do conflito de ambivalência. (BOWLBY, 2015, p.26)

Nessa maneira de entender o tratamento da ambivalência, Bowlby foi influenciado pela concepção de Winnicott, por sua vez influenciado por Melanie Klein, de que “existe nos seres humanos a semente de uma moralidade inata que, se tiver oportunidade de germinar, proporciona à personalidade da criança os alicerces emocionais do comportamento moral” (BOWLBY, 2015, p.30). Winnicott desenvolve sua argumentação fundamentado nas patologias da transicionalidade causadas por alguma experiência de perda durante a fase da primeira infância. O quadro produzido nesses casos é o de tendência antissocial, observada a partir dos delitos cometidos por crianças, como roubos, mentiras etc, e para os quais ele defende que não há tratamento pela educação moral e sim pela provisão ambiental. Em outras palavras, a moralidade “verdadeira” vem da confiança, da provisão ambiental que oferece à criança confiabilidade e continuidade, enquanto a educação moral que exige a obediência a códigos morais da cultura da época pode levar a uma “moralidade falsa”. A ideia da “crença em...”, assim, uma frase incompleta porque não se preocupa com o conteúdo e sim com a capacidade de desenvolver confiança encontra complementaridade, na obra de Winnicott, na sua posição em relação à moralidade e educação:

Meu ponto de vista é que existe uma boa alternativa e que esta boa alternativa não se acha no ensino cada vez mais sutil de religião. A boa alternativa tem que ver com o propiciar ao lactente e à criança aquelas condições que possibilitem a coisas como confiança e “crença em” e ideias de certo e errado, se desenvolverem da elaboração dos processos internos da criança. Isto poderia ser chamado de evolução de um superego pessoal. (WINNICOTT, 1983, p.89)

De acordo com Winnicott, o desenvolvimento da capacidade para o senso moral advém de dois aspectos: o sentimento de culpa e o estabelecimento de um ideal, ou seja, do senso de responsabilidade, pelo qual, ainda, a criança que desenvolve a “crença em” pode conhecer o deus da tradição familiar ou da sociedade (WINNICOTT, 1983, p. 88). Para Winnicott, “há mais para se ganhar do amor do que da educação” (WINNICOTT, 1983, p.94). Isso pressupõe um senso de *self* integrado, uma continuidade na provisão ambiental que se desenvolve a partir da totalidade do contato do início da vida e permite a confiabilidade.

A religião (ou a teologia?) escamoteou o bom da criança em desenvolvimento e estabeleceu um esquema artificial para injetar de volta o que lhe tinha sido tirado, e denominou-o “educação moral”. Na verdade, a educação moral não funciona a menos que o lactente ou a criança tenham desenvolvido dentro de si mesmos, por um processo natural de desenvolvimento, a essência que, quando colocada no céu, recebe o nome de Deus. O educador moral depende para seu êxito de existir na criança aquele desenvolvimento que possibilite aceitar este Deus do educador moral como uma projeção da bondade que é parte da criança e sua experiência real da vida. (WINNICOTT, 1983, p. 89)

Centrada essencialmente nas noções da vinculação e do comportamento instintivo, Bowlby desloca a questão moral de maneira inovadora para as relações precoces do relacionamento da criança com sua mãe:

É uma noção que coloca a par do conceito de pecado original, do qual a psicanálise descobre tantas provas no coração humano, o conceito de preocupação original pelo nosso semelhante ou de bondade original, a qual, se beneficiada por circunstâncias favoráveis, acabará por ganhar a primazia. É uma concepção cautelosamente otimista da natureza humana que acredito ser justificada. (BOWLBY, 2015, p.30).

A implicação desses conceitos relacionados à moral e educação em Winnicott e Bowlby serão particularmente interessantes quando aplicadas à pesquisa empírica e relatos de conversão, dado que um dos principais objetivos de pais e educadores é ensinar as crianças a serem responsáveis, bem inseridos e correspondendo aos padrões morais da sociedade vigente. De acordo com Mahoney (2021), uma pesquisa nacional americana da *Pew US* em 2014, revelou que 94% dos pesquisados considera como objetivo principal dos pais o de ensinar as crianças a serem responsáveis, 92% assinalaram em segundo lugar a capacidade para trabalhar duro, 86% a de serem úteis, 86% a serem bem-educadas (MAHONEY, 2021, p.1). Para tanto, procuram dar ênfase à dimensão religiosa de seus filhos, notadamente em seu aspecto moral, como um caminho importante para serem bem ajustadas durante toda a vida.

Na teoria de Bowlby, assim como para Winnicott, não é a educação moral, e sim o ambiente que beneficia a criança com circunstâncias favoráveis para o desenvolvimento da confiança, que irá exercer influência de notada importância no desenvolvimento infantil. Esta noção carrega um traço valioso de esperança que, na visão de Bowlby, os psicanalistas tradicionais teriam visto com demasiada cautela (BOWLBY, 2015, p.38).

Bowlby defendeu com veemência o ponto de vista de que as situações concretas que um bebê experimenta têm importância crucial para o seu desenvolvimento, em outras palavras, sua teoria equilibrou o peso das variações entre a hereditariedade e a aprendizagem, ou entre o que é inato e o que é aprendido, valorizando o conflito entre as necessidades internas da criança, em equilíbrio com as oportunidades limitadas que o meio ambiente externo proporciona para a satisfação dessas necessidades.

Quanto ao meio ambiente externo, o que importa é saber em que medida as frustrações e outras influências impostas por ele desenvolvem o conflito intrapsíquico de tal forma e com tanta intensidade que o equipamento psíquico imaturo do bebê não possa regulá-lo satisfatoriamente. É com esse critério que devemos avaliar os méritos ou deméritos dos cuidados com crianças, e é abordando o problema desse modo, creio eu, que a psicanálise tem sua principal contribuição a dar (BOWLBY, 2015, p.39).

Vimos até aqui como a Teoria do Apego, iniciada no contexto da psicanálise, se opõe à forma clássica por uma abordagem prospectiva (e não retrospectiva) de observação direta de

crianças, alinha-se com a psicanálise winnicottiana trazendo uma abordagem otimista e se expande na formulação de uma teoria do comportamento instintivo humano, calcada na etologia e nos sistemas de controle. Nas relações de apego da criança com a figura materna, Bowlby identificou o comportamento instintivo no desenvolvimento da saúde (ou doença) mental através do seu efeito sobre o comportamento de vinculação: em que grau e forma, e em que circunstâncias, pode um indivíduo estabelecer e manter vínculos afetivos, e como reage ao rompimento desses vínculos. (BOWLBY, 2015, p.110).

2.2. Formulações da Teoria do Apego

Temos visto até aqui que, para Bowlby, seres humanos necessitam de uma figura de ligação que lhes forneça uma base pessoal segura, a partir da qual poderá atuar em cada fase do ciclo vital. Bowlby reconheceu dois tipos de influências principais: as externas ou ambientais e internas, ou organísmicas. Ao longo da vida essas influências se associam em interações que estabelecem desde a infância padrões de relações familiares que persistem e impactam as relações interpessoais que irão se desenvolvendo, construindo um conjunto integrado de sistemas comportamentais de vínculo da criança com seu meio ambiente (e a mãe ou cuidador) que são ativados para promover segurança, autonomia, autoconfiança. Abreu (2019) assim descreve a maneira como a literatura psicológica de vanguarda assume como pressuposto que os conhecimentos criam os padrões de organização interna que, de uma forma ou de outra, incorporam-se na personalidade:

Torna-se quase unânime a ideia de que, de alguma forma, nossa história deixou “marcas” provenientes de nossa experiência, e que ao longo do tempo suas consequências, organizadas e ordenadas, resultam em padrões e estilos de significado pessoal. Somos assim, seres históricos que, abertos à multiplicidade de estímulos, organizamos e damos sentido às nossas experiências (ABREU, 2019, p.14).

Visto sob a luz dos padrões ativados pelos comportamentos de apego, o funcionamento da personalidade saudável, em toda e qualquer idade, reflete em primeiro lugar a capacidade do indivíduo em reconhecer figuras adequadas a lhes proporcionar essa base segura, e em segundo lugar, em colaborar com essas figuras em relações mutuamente gratificantes (BOWLBY, 2015, p. 141). Este ponto será decisivo para compreendermos adiante a transposição da Teoria do Apego para o âmbito da Psicologia da Religião.

A complexidade do comportamento de apego no desenvolvimento da criança se refere às diversas representações das experiências da infância relacionadas às percepções do ambiente,

de si mesmo e das figuras de apego, que guiam o comportamento próprio e servem como uma base para a pessoa prever e interpretar os comportamentos das pessoas às quais se é apegado (DALBEM; DELL'AGLIO, 2005, p.15). A esse processo de construção de representações internas que se expressa nos padrões de apego, Bowlby dá o nome de *working models*, ou *modelos funcionais internos*¹⁴ (BOWLBY, 2002). Dependendo de como foi cuidada na infância, a criança constrói um modelo representacional interno de si mesma que, internalizado, permite a ela, caso o sentimento seja de segurança, acreditar em si própria, tornar-se independente e explorar sua liberdade, o que irá influenciar a qualidade de seus relacionamentos por toda sua vida (REINERT, EDWARDS, HENDRIX 2009, p.113; DALBEM; DELL'AGLIO, 2005, p.15). Bowlby enfatiza que os modelos funcionais tendem a ser autoperpetuantes, ou seja, o comportamento da criança tende a favorecer uma resposta dos pais, dando início ao desenvolvimento de um círculo vicioso (BOWLBY, 1989, p.123).

O modelo que ela constrói de si mesma também reflete a imagem que os pais têm dela, imagem que é comunicada não só pela forma como a tratam, mas também, pelo que cada um diz sobre ela. Esses modelos, então, governam o que ela sente em relação a cada um dos pais, em relação a ela mesma, a forma como ela espera que cada um a trate e a forma como planeja seu próprio comportamento em relação a eles. Esses modelos também governam os medos, assim como os desejos expressos em suas fantasias (BOWLBY, 1989, p.126)

Uma vez construídos, os modelos tendem a persistir e atuar em nível inconsciente. Entretanto, ainda que as evidências demonstrem a estabilidade do modelo, ela não pode ser atribuída ao temperamento inato da criança; à medida que a criança cresce, ocorre uma atualização gradual dos modelos, o que significa também que, se houver mudança no comportamento dos pais em relação à criança, os modelos funcionais podem ser alterados. Cada criança construirá relações de apego de forma diferente, mesmo que tenham o mesmo meio ambiente, como no caso de irmãos, vivenciando suas experiências de forma distinta. As relações de apego, portanto, são construídas a partir da questão que para a criança significa compreender se terá apoio de sua mãe/pai quando precisar dela.

Iniciamos, portanto, as formulações da teoria estudando as funções do comportamento de apego.

¹⁴ O conceito bowlbiano de *working models* tem sido traduzido nas diferentes obras que tratam da Teoria do Apego como modelos funcionais, modelos de representação, modelos de funcionamento, modelos de trabalho interno, modelos organizacionais, entre outros. Bowlby explica que inicialmente utilizou o termo “modelos representacionais” por estar este mais próximo do conceito de representação na literatura clínica, mas optou por “modelos funcionais”, termo utilizado pelos psicólogos cognitivos, por julgá-lo mais apropriado (BOWLBY, 1989).

2.2.1. Funções do comportamento de apego

De acordo com as pesquisas da Teoria do Apego, conclui-se que personalidades bem ajustadas apresentam equilíbrio entre iniciativa e autoconfiança; tiveram em sua infância apoio e estímulo vindo da família; e por fim, a própria família foi e continua sendo parte de uma rede social estável, “a partir da qual primeiro a criança, depois o adolescente e, finalmente, o jovem adulto se afasta numa série de saídas cada vez mais longas”, em laços familiares que nunca são quebrados (BOWLBY, 2015, p.144).

Uma autoconfiança bem fundamentada, podemos concluir, é geralmente o produto de um crescimento lento e não reprimido, da infância até a maturidade, durante o qual, através da interação com outros, incentivadores e confiáveis, a pessoa aprende a combinar a confiança nos outros com a confiança em si mesma (BOWLBY, 2015, p.165).

Os padrões de comportamento da Teoria do Apego, em contraste com a teoria da dependência, segundo Bowlby (2015, p.172), enfatizam:

- a) *Especificidade*: o comportamento de apego é dirigido a um ou mais indivíduos específicos;
- b) *Duração*: a ligação persiste por grande parte do ciclo vital mesmo que surjam novas ligações;
- c) *Envolvimento emocional*: intensidade emocional surge na formação, manutenção ou rompimento das relações de ligação;
- d) *Ontogenia*: o comportamento de ligação desenvolve-se durante os primeiros nove meses de vida em relação à pessoa com quem o bebê tiver mais experiências de interação social;
- e) *Aprendizagem*: aprender a distinguir o familiar do estranho é um processo chave no comportamento de ligação, ainda que haja recompensas e punições da parte da figura de ligação;
- f) *Organização*: o comportamento de ligação é mediado por sistemas de respostas organizadas, que são ativadas por certas condições, como estranhamento, fome, cansaço, medo, e terminadas por outras condições como a visão ou som da figura materna e a interação com ela;
- g) *Função biológica*: o comportamento de ligação ocorre nos jovens de quase todas as espécies de mamíferos e em certas espécies dura por toda a vida, na qual a mais provável função costuma ser a proteção.

Que a proteção contra os predadores é, de longe, a função mais provável do comportamento de apego, é corroborado por três fatos principais. Em primeiro lugar,

existem boas provas, derivadas de observações de muitas espécies de aves e mamíferos, de que são muito maiores as probabilidades de um animal isolado ser atacado e capturado por um predador do que um animal que se mantém junto de outros da sua espécie. Em segundo lugar, o comportamento de apego é eliciado de um modo particularmente fácil e intenso em animais que, em virtude da idade, tamanho ou condição, são mais vulneráveis aos predadores, por exemplo, os filhotes, as fêmeas grávidas, e os animais doentes. Em terceiro lugar, o comportamento de apego é sempre eliciado com elevada intensidade em situações de alarme, que são as situações comuns quando se pressente ou se suspeita a presença de um predador. Nenhuma outra teoria se ajusta a esses fatos (BOWLBY, 2002, p.281).

Assim, segundo Bowlby, a vantagem essencial conferida a um animal pelo comportamento de apego é a proteção contra predadores, ou seja, a função do comportamento de apego é a sobrevivência diante do perigo da morte.

[...] um animal adulto é descrito como possuidor de um elaborado equipamento comportamental que inclui um número muito grande, mas finito de sistemas comportamentais que estão organizados em cadeias e hierarquias, ou uma combinação de ambas, e que, quando ativados, resultam em sequências comportamentais de menor ou maior complexidade, cada uma das quais favorece comumente a sobrevivência do indivíduo e/ou da espécie. As formas precisas que os sistemas adotam num determinado indivíduo são, como sempre, um produto da ação gênica e do meio ambiente; e, dependendo da espécie e do sistema, as formas que adotam são mais ou menos ambientalmente estáveis (BOWLBY, 2002, p.103).

Ao entender que o sistema de comportamento de apego tem como principal função a proteção contra predadores, Bowlby defendeu que o sistema de apego evoluiu porque serviu à função de promover a sobrevivência, e, em última análise, a reprodução da espécie. Que a proteção diante de situações que ameaçam a sobrevivência tenha sido um fator fundamental para a organização dos seres humanos em ambientes sociais já podia ser percebido sob diversos ângulos na sociologia, como por exemplo, em Weber (2015, p.279), quando apresenta o nascimento das religiões como uma ação racional orientada por meios e fins, em sua grande maioria, de natureza econômica, ou seja, orientada para este mundo, ainda que essa ação social seja uma experiência comunitária, a partir de vivências e da experiência subjetiva de busca de sentido. Sob outra perspectiva, ao analisar a sociedade como a construção social de uma realidade humana, Berger e Luckmann (2014, pp. 67ss) defenderam que aos seres humanos falta um equipamento instintivo biológico natural suficiente para garantir a sobrevivência ao mundo e às suas vicissitudes. Aí se colocam as origens das instituições sociais, dentre as quais a religião, para fornecer um ambiente estável de ordem social, que existe unicamente como produto da atividade humana, e não das “leis da natureza” e com a finalidade de fornecer um ambiente estável para a conduta humana (BERGER; LUCKMANN, 2014, p.74).

De acordo com Granqvist (2021, p. 91), anos depois, Bowlby acrescentaria um capítulo a esse respeito, afirmando, com a anuência de Ainsworth, que, além da proteção para a sobrevivência, o sistema de apego tem como função também a comunicação com as figuras de

apego, isto é, pela transmissão cultural que vem da aprendizagem social. Este aspecto será trabalhado novamente quando abordarmos a questão da transmissão intergeracional na socialização, mais à frente.

A Teoria do Apego foi estruturada sobre o conceito de que sim, existe um sistema de comportamento instintivo humano, que busca a proximidade com uma figura de apego que lhe forneça segurança física ou psicológica, condições básicas para sua sobrevivência, tanto quanto os sistemas comportamentais de alimentação, satisfação de necessidades fisiológicas e exploração do meio ambiente.

2.2.2. As figuras de apego

Os estudiosos do relacionamento da mãe com o seu bebê seguiram alguns pressupostos, concordando que as primeiras relações vivenciadas pela criança têm papel inquestionável na formação da estrutura da personalidade da criança, para entender o papel do vínculo que a mãe estabelece com a criança para atender a algumas características primordiais: as necessidades fisiológicas da criança desde o nascimento; a inclinação inata do recém-nascido a “possuir” o seio materno; a propensão também inata do recém-nascido ao contato físico intenso; a memória do útero materno e o desejo de voltar a ele (ABREU, 2019, p.51).

A Teoria do Apego, entretanto, ultrapassa esses pressupostos postulando que, dos vários tipos de experiências vividas pela criança, as de aproximação ou distanciamento dos progenitores são as mais significativas, se não as responsáveis pela formação das estruturas psicológicas infantis (ABREU, 2019, p.25; ROWATT, KIRKPATRICK, 2002, p. 638). As primeiras experiências são sensoriais, relacionadas ao corpo, e à medida em que a criança vai sendo submetida a elas, o bebê aprende a ter controle de seu corpo e operar sobre os objetos, o que leva à formação de uma autopercepção, ou o senso do *self*. Abreu destaca que esta é uma via de mão dupla (ABREU, 2019, p.29), porque o senso de *self* se forma através das trocas oriundas dos relacionamentos de ligação, o que inclui a maneira pela qual os cuidadores reagiram diante das emoções da criança:

Temos uma via de mão dupla, na qual a subjetividade pessoal é formada, seja por meio da atuação da criança no mundo (esquemas pró-ativos) ou das experiências baseadas na qualidade de afeto recebido (esquemas receptivos). Nesse sentido, as visões dos outros sobre a experiência emocional serão sempre sintetizadas com a própria experiência interna, para, então, formar os registros dos esquemas emocionais do *self*. (ABREU, 2019, p.29).

As experiências interativas estabelecem um relacionamento concreto com a mãe ou cuidador, que é interpretada pela criança em um modelo de “estar-com” (STERN, 1992, p. 104).

A criança constrói assim representações nas quais são somadas as relações e as interpretações que ela faz desses relacionamentos. A via de mão dupla acontece porque a mãe ou cuidador também constrói representações a partir das reações das crianças, fornecendo-lhes inclusive descrições de suas interpretações sobre as características da criança e ajudando-a a nomear o seu próprio estado interno (BOWLBY, 1989, p.126).

O fato de essas interações acontecerem desde os momentos iniciais da vida, promovem a ligação com a mãe, principal figura de ligação, mas também com outras pessoas que venham a estabelecer uma relação de cuidado e proximidade com a criança. O estado afetivo da mãe ou cuidador tem papel fundamental para influenciar o estado afetivo da criança, apresentando implicações para o desenvolvimento da criança, influência que se estende por toda a vida.

Abreu destaca que não é somente a mãe que tem esse poder de criar um vínculo afetivo tão marcante (ABREU, 2019, p.37). A mãe, pela proximidade com o bebê recém-nascido, torna-se geralmente a figura preferida, seguida do pai, avós, irmãos ou outros cuidadores se acontecer de um deles se tornar mais próximo e constante nos cuidados da criança. O vínculo é estabelecido em relação a um outro preferido, formando uma “díade relacional”:

Tal comportamento serve para aumentar ou manter a proximidade de uma criança (ou de um indivíduo) com os pais, esposa ou outro familiar preferido, incluindo até mesmo possíveis substitutos para tais pessoas (no caso de sua ausência eventual ou permanente), tais como animais de estimação, bichos de pelúcia, cobertores, etc (ABREU, 2019, p.37).

Abreu (2019, p. 54) complementa que o comportamento de apego não se restringe tão pouco a um cuidador mais velho ou mais forte. Segundo ele, poderá ocorrer de um bebê se apegar a outros bebês da mesma idade ou mais velhos, explicitando que “a conduta de ligação pode ser desenvolvida em relação a uma figura que nada realizou para contentar as necessidades fisiológicas da criança” (ABREU, 2019, p.54).

A presença ou ausência de uma figura de apego determina a maneira como a criança irá responder às situações de sua vida futura, porque a criança aprende com as inúmeras interações a combinar a confiança nos outros com a confiança em si mesma (ABREU, 2019, p.69). Segundo Granqvist et al. (2010, p.50), mais de duas décadas depois de Bowlby enfatizar que o sistema de comportamento de apego está ativo “do berço ao túmulo” (BOWLBY, 2002, p.257), pode-se dizer com alto grau de precisão, baseados em numerosos estudos empíricos que, certamente, os relacionamentos pessoais, especialmente os românticos, desenvolvem uma sequência similar ao relacionamento da pessoa com seus cuidadores primários.

A conduta de apego, pode-se concluir, privilegia uma figura de apego na função de promover proximidade, e consequentemente, segurança, algo que faz a Teoria do Apego

alinhada às mais recentes pesquisas da ciência evolucionária contemporânea (GRANQVIST, 2021, p. 92). Esse fator será importante quando se tratar de aplicar a Teoria do Apego à Psicologia da Religião mais adiante no nosso estudo.

2.2.3. A ativação dos comportamentos de apego

Duas circunstâncias podem ser consideradas as principais ativadoras das condutas de apego: a distância e o tempo (ABREU, 2019, p.55). Para esclarecer esses aspectos, vamos recorrer aos estudos realizados por Mary Ainsworth, pesquisadora que trouxe grande contribuição para a Teoria do Apego, desenvolvendo metodologias de pesquisa experimental por meio de um procedimento desenvolvido em Uganda, África, que procurava reproduzir o comportamento de mães e bebês em situações de separação e união. O procedimento foi denominado *Strange Situation* (AINSWORTH et al., [1978] 2015), e consistia de uma série de 8 episódios de 3 minutos cada, no qual crianças de um ano foram observadas em uma sala estranha a elas, com brinquedos e a presença de um adulto desconhecido. A primeira experiência era com a companhia da mãe, que logo saía e depois retornava ao ambiente. A criança era observada quanto à sua capacidade de explorar o ambiente durante a presença, a ausência e o subsequente retorno da mãe. Era observada também a reação da criança na presença de uma terceira pessoa desconhecida que entrava no ambiente. A maneira como as crianças responderam a essas situações foi classificada por Ainsworth e Bowlby, elaborando assim os padrões de comportamento a partir das amostras. Esperandio e August (2014, p.248) ressaltam que Ainsworth verificou que as reações das crianças são semelhantes em culturas distintas, apontando assim para a universalidade da categorização encontrada.

Além do atendimento às necessidades básicas da criança como fome, doença, dor, etc, ou condições ambientais, ainda outros experimentos averiguaram duas principais circunstâncias que ativaram os comportamentos de apego: a distância e o tempo. Os experimentos demonstraram que as crianças mantinham de suas mães uma distância inferior a 60 metros, e caso essa distância fosse aumentada, a criança voltava rapidamente para sua mãe. O intervalo de tempo também foi apontado nos experimentos como decisivo, porque as crianças, envolvidas em atividades lúdicas, precisavam procurar suas mães de tempos em tempos, ainda que com o olhar, para averiguar se estavam atentas a elas. Assim, esse espaço físico ou temporal se sustentava dentro de certos limites estáveis, enquanto a criança realizava suas explorações do meio ambiente, e quando esses limites eram ultrapassados, ou a mãe ou a criança provocavam a redução da distância buscando restaurar a proximidade.

O comportamento de apego é mais evidente nos primeiros anos da infância, quando o choro, o chamamento ou vigorosos protestos buscam atenção no caso de a criança ser deixada sozinha ou na companhia de estranhos (RAMIRES, 2003, p. 406). No entanto, enquanto na criança pequena determinadas circunstâncias podem eliciar um comportamento de alto nível de intensidade que só termina com o estreito contato corporal (BOWLBY, 2002, p.324), o comportamento de apego caracteriza os seres humanos durante toda a vida, persistindo como parte integrante do equipamento comportamental humano e suscetível de ser ativado quando a pessoa estiver, por exemplo, assustada, consternada ou doente (RAMIRES, 2003, p.406). A mudança que ocorre com a idade é que ele passa a ser ativado por condições mais amplas, inclusive puramente simbólicas, e de intensidade mais baixa, como fotografias, cartas e conversas telefônicas, um toque ou até mesmo um olhar (BOWLBY, 2002, p.324). Diferente do que ocorre no apego infantil, no qual a criança busca conforto e refúgio na presença da mãe, e não o contrário, no apego adulto existe a reciprocidade. Na vida adulta, duas pessoas podem desempenhar a função de apego uma para a outra (AUGUST, KLASSEN, 2019, p.162).

Há, entretanto aspectos específicos ao comportamento de apego que o distingue dos outros tipos de relacionamentos próximos. Esperandio e August (2014, p.246) identificam cinco características dos comportamentos de apego propostas por Ainsworth a partir de seus estudos: (1) a pessoa apegada procura *proximidade* com o cuidador, particularmente quando está assustada ou alarmada; (2) o cuidador proporciona cuidado e proteção, na função de *porto seguro*; (3) o cuidador proporciona uma sensação de segurança, na função de *base segura*; (4) a ameaça de *separação causa ansiedade* na pessoa apegada; (5) a perda da figura de apego causa *luto* na pessoa apegada (ESPERANDIO; AUGUST, 2014, p.246; KIRKPATRICK, 2005, p.56). Esperandio e August (2014, p.253) verificam cada um destes itens relacionados à compreensão que as pessoas têm de Deus como uma figura de apego, concluindo que a Teoria do Apego é um constructo eficaz inclusive para os estudos na Psicologia da Religião, como voltaremos a tratar logo mais adiante.

2.2.4. Os padrões de apego

Os experimentos de Ainsworth em *Strange Situation* (AINSWORTH, 2015), puderam mensurar comportamentos padrão classificando os resultados em três grupos: apego seguro, apego inseguro/ansioso e apego inseguro/evitativo¹⁵:

¹⁵ Um quarto estilo foi sugerido pelos estudiosos Main e Solomon (1986) posteriormente, ao verificar grupos de crianças que não se encaixavam em nenhum dos três estilos classificados por Ainsworth e Bowlby. Esse quarto

Apego seguro: bebês seguramente apegados à mãe

A maior parte da amostragem (70%) do experimento *Strange Situation* revelou crianças com um padrão de comportamento de apego seguro, que, depois da breve separação de suas mães retornavam tranquilamente à exploração do ambiente. Estas crianças separavam-se da mãe para brincar, partilhavam emoções enquanto brincavam, relacionavam-se com a pessoa estranha na presença da mãe e buscavam contato se ficassem agitadas, acalmando-se e retornando às brincadeiras depois do contato.

A Teoria do Apego postula que esses estilos interacionais constituem um padrão que poderá persistir de forma mais definitiva. As pessoas que foram seguramente apegadas na infância, recebendo apoio e proteção, desenvolverão estruturas de relacionamento na vida adulta mostrando uma pessoa confiante de que receberá ajuda caso surgir uma situação de perigo ou estresse, terá relativa facilidade em ter intimidade com outras pessoas, terá mais estabilidade emocional no relacionamento, independente de se o parceiro é seguro, ansioso ou evitante (AUGUST, KLASSEN, 2019, p.164). Se tornam adultos seguros o suficiente para enfrentar o mundo mesmo em situações de dificuldades e confiando que podem buscar ajuda de outras pessoas caso necessitem.

Apego inseguro/evitativo: bebês ansiosamente apegados à mãe e esquivos

Neste caso, crianças que tiveram suas mães ausentes por um breve período demonstraram um comportamento em que evitaram suas mães quando retornaram, ignorando-as ou mostrando-se desatentas aos esforços por reaproximação, e ainda comportando-se amistosas a pessoas estranhas em vez de à própria mãe. Este tipo representou 20% das amostras de *Strange Situation*. As crianças deste grupo exploravam o ambiente independente da mãe, sem partilhar emoções enquanto brincavam. Depois do reencontro com a mãe, mostraram evitá-la ativamente, olhando ou deslocando-se para o outro lado, ou ignorando-a sem, no entanto, evitar a pessoa estranha.

Pessoas que tem um histórico de apego inseguro/evitativo na infância agem de maneira não muito amistosa, e já antecipam a rejeição dos outros, afastando-se de relacionamentos para evitar a decepção, e inconscientemente acabam contribuindo para que se realize exatamente a

padrão foi chamado de *desorganizador* ou *controlador*, pois demonstrava comportamentos contraditórios e desorganizados em situações de luto, perda, abuso ou trauma. Tendo em vista que esse estilo se refere mais a situações que envolvem alguma patologia, neste estudo consideraremos apenas os três estilos classificados por Ainsworth e Bowlby inicialmente.

rejeição que querem evitar, instaurando assim um círculo vicioso a partir do modelo prévio adquirido na infância. Segundo August e Klassen, o comportamento padrão de adultos de apego inseguro evitativo consiste no distanciamento e evitação, visto que seu sistema de apego está suprimido (2019, p.164). Essas pessoas não se sentem prontas para assumir compromissos, mantêm as pessoas à distância, evitam proximidade física, guardam segredos.

Apego inseguro/ansioso ou ambivalente: bebês ansiosamente apegados à mãe e resistentes

No caso destas crianças, o comportamento oscilou entre a busca por proximidade e a relutância em interagir com a mãe no seu retorno, demonstrando angústia, hostilidade ou inatividade. Este grupo, que representou 10% da amostragem de *Strange Situation*, demonstrou pouca exploração do ambiente, exigindo contato constante, mostrando resistência à pessoa estranha e depois da ausência da mãe, mostrou dificuldade de estabelecer o contato com a mãe ou com estranhos, com choro persistente e resistência a brinquedos ou estranhos.

Neste modelo, os adultos de apego inseguro/ansioso têm uma disposição interna para antecipar situações de rejeição e de respostas negativas, e embora ainda esperem receber amor e cuidados, não confiam que receberão ajuda e, portanto, não procuram assistência em momentos de necessidade. Além disso, podem mostrar-se ansiosos por ser bons demais, sedutores ou “grudados” em seus relacionamentos futuros, muito mais voltados para suas próprias necessidades do que dos outros, realizando tentativas excessivas de manter contato ou preservar a relação. O comportamento padrão para estas pessoas, quando adultas, consiste no protesto e na ansiedade, visto que seu sistema de apego está hipervigilante (AUGUST, KLASSEN, 2019, p.163).

Para Esperandio e August, a síntese da questão central para entender os padrões de apego gira em torno da maneira pela qual a criança, ainda que inconscientemente, responde à pergunta: “Posso contar com minha mãe/meu pai sempre que eu precisar dela/e?” (ESPERANDIO, AUGUST; 2014, p.248; AUGUST, KLASSEN, 2019, p.160). Segundo esses autores, há três respostas possíveis para essa pergunta: sim, não e talvez, sendo que a resposta indica a maneira como a criança entende a disponibilidade de seus pais ou cuidadores:

A criança que responde “Sim” entende, com base em sua experiência passada, que seus pais estarão disponíveis sempre que ela precisar deles. Ela desenvolverá então um apego seguro em relação aos cuidadores, pois sabe que eles estarão à sua disposição sempre que necessário [...]. Já a criança que responde “Talvez” não conseguiu decifrar o comportamento dos pais. Na compreensão dela, às vezes eles estiveram disponíveis no passado e outras vezes não. Essa dificuldade de compreensão do comportamento dos pais desenvolve na criança uma insegurança [...]. A criança que responde “Não” entende que seus pais não estarão disponíveis quando ela precisar deles, pois das vezes anteriores que ela procurou seus pais, eles não

estavam à sua disposição. Não atuaram como porto seguro. Essa criança desenvolverá um apego evitante, pois sua experiência lhe ensinou que ela terá que virar-se sozinha para dar conta de suas necessidades. (AUGUST, KLASSEN, 2019, p.160).

Tais respostas formam as características dos três padrões de apego: seguro, inseguro ansioso-ambivalente e inseguro evitativo, conforme vimos, expressando as diferentes maneiras como as pessoas percebem e reagem à intimidade dos relacionamentos (ESPERANDIO, AUGUST; 2014, p.248).

2.2.5. Síntese

É possível notar o desenvolvimento da Teoria do Apego em três fases principais: a primeira, na origem dos estudos de Bowlby com base na psicanálise, nos estudos empíricos com crianças e nos conceitos da etologia e nos sistemas de controle que percebeu a interação entre a mãe ou cuidador com a criança como a base para a formação de padrões de relacionamentos; um segundo momento veio com os estudos de Mary Ainsworth, que trouxe, no experimento *Strange Situation*, a definição de três estilos de apego e suas consequências para a vida futura. Além destas, que vimos até aqui, uma terceira fase foi desenvolvida por Main e colegas (1985), percebendo, que, além de um quarto estilo de apego, era possível deslocar os estudos sobre o apego para um novo foco de análise, colocado nas representações mentais do *self*, a partir dos modelos funcionais internos e que provocam as diferenças individuais nos estilos de apego (RAMIRES; SCHNEIDER, 2010, p.27). Estes estudos permitiram a constatação de que era possível a adultos que tiveram um histórico desfavorável na infância se desenvolverem como adultos seguros devido à capacidade de desenvolver modelos funcionais internos organizados (MAIN, 1996).

Esses achados sugerem que a capacidade do pai ou da mãe de regular seus próprios estados afetivos conflitivos e impulsos derivados permite que eles desempenhem uma função regulatória para a criança na interação. Isso decorre da sua capacidade de imaginar experiências afetivas nas suas crianças mesmo antes do seu nascimento, reconhecê-las e responder a elas por meio do comportamento (RAMIRES; SCHNEIDER, 2010, p.28).

Novos estudos empíricos sobre a Teoria do Apego continuam a atualizar os conceitos de Bowlby em novas fases no desenvolvimento do campo, procurando aumentar a compreensão acerca das condutas de apego com as contribuições mais recentes da ciência evolutiva e da neurociência, reconhecendo a importância da integração entre os componentes afetivos e cognitivos na constituição dos modelos funcionais internos para o desenvolvimento emocional.

Na visão geral que realizamos neste capítulo até aqui, iniciamos com a constatação de que a psicologia, em seus primórdios, interpretou a religião, como um todo, como um fenômeno

cultural de caráter negativo, patológico e dispensável na cultura moderna. Fizemos uma pequena revisão nos conceitos da psicanálise nos aspectos que interessam na formulação de nossa estrutura teórica, e suas formulações no âmbito da religião, em que autores como Rizzuto e Aletti trouxeram os conceitos de Winnicott para compreender como a religião se insere na construção da representação da figura divina. Vimos o conceito winnicottiano de ilusão, o espaço potencial entre o indivíduo e o ambiente, o espaço intermediário entre a mãe e o bebê onde acontece o viver criativo e a brincadeira se expande na forma da vida criativa e cultural humana. Aplicado à psicologia da religião, ilusão é o conceito-chave para entender o processo psicológico inconsciente da relação da pessoa com Deus.

Iniciando por uma sucinta biografia, observamos o percurso do pensamento de John Bowlby, nas controvérsias com a psicanálise e alicerçado nas análises empíricas com crianças separadas de suas famílias, e como ele percebeu na etologia e na teoria dos sistemas de controle o ponto de partida para entender como os padrões de comportamento nas separações familiares impactavam os padrões de relacionamento futuros das pessoas com os outros e com o mundo.

Observamos que o comportamento de apego, assim como apresentado por Bowlby, pode trazer um outro ângulo para observar como o ser humano desenvolveu ao longo de sua caminhada neste mundo as condições necessárias para sua proteção e sobrevivência desde as relações entre a mãe e a criança, a família, a religião e a comunidade, extrapolando essas relações primevas para a continuidade da vida adulta. Vimos também as principais formulações da teoria: as funções do comportamento de apego, as figuras de apego, as circunstâncias para a ativação dos comportamentos de apego, e os estilos ou padrões de apego.

Durante todo o percurso deste capítulo, procuramos apresentar as ligações entre a psicanálise winnicottiana, suas aproximações e distanciamentos com a Teoria do Apego em suas origens e desenvolvimento. Nossa intenção foi, mais do que sedimentar uma base teórica única, identificar a interdisciplinaridade necessária para uma compreensão mais avançada da religiosidade e espiritualidade infantil. Hood, Hill e Spilka (2018) observam que, apesar dos esforços para diferenciar claramente a teoria das relações objetais da Teoria do Apego, como expusemos em nosso percurso, as raízes destas duas grandes teorias estão entrelaçadas. Segundo estes autores, grande parte do distanciamento pretendido se deve a diferenças filosóficas e a divergências na metodologia adotada para apurar os resultados das pesquisas (HOOD, HILL, SPILKA, 2018, p.96). Eles sugerem que, no caso da Teoria do Apego, a falta de uma descrição fenomenológica seria compensada por seu foco nas mensurações empíricas; da mesma forma, se quisermos compreender as imagens de Deus e os conceitos religiosos das crianças, não se pode abrir mão da descrição fornecida pelas análises fenomenológicas. É

possível perceber, no “Deus vivo” de Rizzuto (1979), a representação de Deus que sugere uma figura de apego seguro, disponível; da mesma forma, a sensação de segurança trazida pelo estabelecimento de relações compensatórias ou de correspondência socializada (tal qual diversos estudos realizados pelos psicólogos da religião Kirkpatrick e Shaver [1990]), podem sustentar a dinâmica das relações objetais defendidas pela psicanálise winnicottiana tendo Deus e a religião como a extensão do espaço transicional, que ajuda a criança a transicionar do mundo ilusório da imaginação para o da realidade, unindo o subjetivo ao objetivo e portanto, estendendo-se para a dimensão religiosa também.

Em seguida, passamos a explorar com mais detalhamento as implicações da Teoria do Apego na dimensão religiosa para a infância e a vida adulta.

2.3. A dimensão religiosa à luz da Teoria do Apego

Assim como os padrões de apego construídos ao longo da infância podem ser estendidos aos relacionamentos na vida adulta (BOWLBY, 2002), estudiosos da psicologia da religião puderam entender que também o relacionamento com Deus poderia ser categorizado como um relacionamento de apego. O primeiro estudo a relacionar a Teoria do Apego à Psicologia da Religião data de 1990, quando Lee Kirkpatrick e Phillip Shaver publicaram o artigo *Attachment Theory and Religion: Childhood Attachments, Religious Beliefs, and Conversion*. O estudo foi resultado de uma pesquisa realizada com 213 entrevistados, e constatou que certos aspectos da religiosidade adulta, como as crenças ou o relacionamento com Deus, poderiam ser previstos a partir da interação entre os estilos de apego na infância e a religiosidade dos pais. Os resultados apurados apontaram que Deus e a religião podem funcionar como uma compensação no caso das pessoas que tiveram uma história de apego inseguro/evitativo, levando à conclusão de que Deus pode assumir o papel de figura de apego substituta (KIRKPATRICK; SHAVER, 1990, p. 315). Poucos anos depois, o pesquisador Pehr Granqvist (1998) realizou estudos testando as hipóteses de Kirkpatrick e Shaver, e expandiu seus conceitos para as hipóteses de *compensação emocional* no caso dos estilos de apego inseguros e de *correspondência socializada* nos casos de apego seguro. A aplicação da Teoria do Apego à Psicologia da religião será sintetizada em seus principais aspectos a seguir.

2.3.1. Deus como figura de apego

A Teoria do Apego é um dos constructos teóricos que mais tem auxiliado pesquisadores a compreender a experiência religiosa porque, de acordo com Esperandio e August (2014), fiéis

de diversas religiões, e particularmente as religiões monoteístas, desenvolvem uma relação pessoal com Deus, deuses ou entidades, sendo que “este relacionamento provê uma forma de amor semelhante àquela que o sujeito desenvolveu em sua infância com sua figura de apego”, reproduzindo nessa relação com a divindade o mesmo tipo de apego humano, na medida em que internaliza um Deus que traz conforto e segurança (ESPERANDIO; AUGUST, 2014, p.252).

A conversão religiosa seria uma experiência na qual a figura de apego, e mais especificamente, a figura paterna de apego estaria sendo o modelo para o relacionamento com Deus. Ullman (1989), analisando a conversão religiosa sob o ponto de vista da função da figura paterna, destaca a função protetora de uma autoridade superior que oferece estrutura e estabilidade em substituição a uma paternidade inadequada:

A conversão religiosa pode ser tanto uma expressão como uma tentativa de solução para essas consequências de uma paternidade inadequada. A religião fornece diretrizes imperativas para o comportamento, inibindo impulsos e produzindo estrutura e estabilidade, tudo com a promessa de proteção de uma autoridade onipotente. A paixão pela autoridade reflete os efeitos persistentes das fantasias infantis não modificadas da onipotência e crueldade do pai e, ao mesmo tempo, fornece proteção, aceitação e orientações que ele detém (ULLMAN, 1989, p.55, tradução nossa).

Estudando pessoas que relatam retrospectivamente sua experiência de relacionamento com Deus, os estudiosos da religião encontraram uma intensificação das emoções que antecedem, caracterizam e acompanham algumas experiências de conversão religiosa, que são definidas como um aprofundamento da importância das crenças religiosas somadas a uma experiência de encontro com Deus (GRANQVIST; KIRKPATRICK, 2004, p.226). Como resultado da conversão religiosa, costumam ser relatados sentimentos de renovação e esperança, crescimento da autoestima, euforia e bem-estar, sensações que podem ser explicadas também pelo conceito de base segura fornecida por Deus como figura de apego. Além disso, Granqvist e Kirkpatrick assinalam dois aspectos que poderiam ser considerados a partir da perspectiva da Teoria do Apego: primeiro, os sentimentos de angústia que antecedem a pré-conversão, como relatam diversos pesquisadores da psicologia da religião, como já vimos no primeiro capítulo. A Teoria do Apego explicaria essa intensidade emocional funcionando como a ativação de um sistema de apego, que faz a pessoa buscar por conforto e segurança emocional em uma figura de apego, ou seja, no caso da religião, em Deus. Em segundo lugar, a Teoria do Apego explicaria satisfatoriamente também a constatação de que as conversões religiosas são desproporcionalmente comuns durante a adolescência, “que representa um período do desenvolvimento humano em que é mais frequente a transição entre figuras de apego” (GRANQVIST; KIRKPATRICK, 2004, p. 226).

Para Kirkpatrick e Shaver (1990, p.318), diversas pesquisas demonstram que alguns aspectos da religião cristã, em particular, podem ser diretamente relacionados com os pressupostos da Teoria do Apego:

- a) a ideia de Deus como uma figura de apego “ideal”, diferente dos seres humanos que são falíveis e limitados, pode dar suporte à percepção de Deus como porto seguro diante de situações de perigo, luto, crise emocional. Para estes autores, a teoria postulada por Bowlby tem uma importante vantagem frente às outras teorias psicológicas, porque vê a manutenção de vínculos em uma perspectiva positiva, ao contrário do que sugerem os constructos que usam termos como regressão, dependência, etc:

Bowlby eliminou deliberadamente tais termos de sua descrição do apego em favor de um modelo no qual a “necessidade” de um cuidador disponível e receptivo permanece conosco durante toda a vida; não é um impulso infantil para ser banido de nossas vidas adultas. Na medida em que Bowlby está correto, e acreditamos que esteja, a religião teísta pode desempenhar um papel importante na vida de muitos adultos por causa de sua capacidade de funcionar na forma de um relacionamento de apego (KIRKPATRICK; SHAVER, 1990, p. 319, tradução nossa).

- b) o relacionamento com Deus como base segura. Para estes autores, Bowlby assegura que uma figura de apego percebida como disponível e responsiva é um antídoto para o medo e a ansiedade. A linguagem usada pelos cristãos para se referir a Deus demonstra esse aspecto de apego: “Deus está ao seu lado”, “segurando sua mão”, etc, enfatizando que o relacionamento com Deus capacita os crentes a lidar com as tribulações do mundo (KIRKPATRICK; SHAVER, 1990, p.320).
- c) A imagem de Deus descrita pelos cristãos demonstra o elemento “proximidade com Deus”, por exemplo nas expressões que definem Deus como “amoroso”, “protetor”, “próximo”, “acessível”, “quem me dá conforto”, “um refúgio caloroso” e “que está sempre esperando por mim” (KIRKPATRICK; SHAVER, 1990, p. 320).
- d) A correlação entre os modelos parentais, especialmente a mãe, e a figura de Deus, como benevolente, isto é, aquele que nutre, ama, conforta, ampara, etc, aponta para uma possível ligação entre a religião e a estrutura de apego. Além disso, a própria formação da autoimagem pode ser relacionada às estruturas de apego infantil, desenvolvendo a capacidade internalizada de autorregulação do afeto:

A associação positiva frequentemente relatada entre imagens de Deus e o autoconceito ou autoestima (Benson and Spilka, 1973; Jolley, 1983) é similarmente consistente com a noção de Bowlby de que modelos de *self* e modelos de figuras de apego tendem a ser complementares: Pessoas que veem as figuras de apego como amorosas e carinhosas, por exemplo, tendem a se ver como amáveis e dignas de serem cuidadas (KIRKPATRICK; SHAVER, 1990, p.320, tradução nossa).

Nem todo relacionamento, entretanto, caracteriza uma relação de apego. Esperandio e August (2014, p.253) organizaram a argumentação, a partir das postulações de Kirkpatrick (2005), que verifica nas Escrituras cristãs orientações que confirmam que o relacionamento com Deus pode ser caracterizado como uma relação de apego, conforme cinco critérios apresentados anteriormente:

1) a pessoa apegada procura proximidade com o cuidador: segundo Esperandio e August, os fiéis cristãos são constantemente lembrados da onipresença de Deus, nas Escrituras, nos sermões e na literatura religiosa, que afirmam que Deus está sempre próximo e disponível quando necessário. Concluem, portanto, que à luz das Escrituras cristãs, pode-se afirmar que os fiéis buscam e são incentivados a buscar a proximidade com Deus, nos mesmos moldes que uma pessoa apegada procura a proximidade com sua figura de apego (ESPERANDIO; AUGUST, 2014, p. 254).

2) o cuidador proporciona cuidado e proteção, na função de *porto seguro*. Esperandio e August citam os Salmos, onde a função de porto seguro é relatada como aquele que traz refúgio, fortaleza, sustentação diante das aflições e das adversidades. Dessa maneira, e ainda com base nas Escrituras cristãs, o fiel pode encontrar refúgio em Deus diante de situações que ativam o comportamento de apego descritas por Bowlby: (1) eventos ambientais assustadores; (2) doença, lesão ou fadiga; (3) separação ou ameaça de separação da figura de apego (ESPERANDIO; AUGUST, 2014, p.255; KIRKPATRICK, 2005, p. 61).

3) o cuidador proporciona uma sensação de segurança, na função de *base segura*: na Teoria do Apego, a base segura sustenta que o apego facilita a exploração confiante do meio ambiente, proporcionando condições emocionais favoráveis para que a pessoa enfrente os desafios do dia-a-dia. Enquanto antídoto para o medo e a ansiedade (KIRKPATRICK; SHAVER, 1990, p.320), Esperandio e August citam ainda os Salmos que expressam a disponibilidade de Deus em ajudar os fiéis nas vicissitudes da vida, apresentando-se, enquanto onipresente, onisciente e onipotente a mais segura de todas as bases (ESPERANDIO; AUGUST, 2014, p. 256).

4) a ameaça de separação causa ansiedade na pessoa apegada e (5) a perda da figura de apego causa luto na pessoa apegada: citando o livro de Jó e o profundo lamento de Jesus diante da morte, Esperandio e August demonstram que para muitos cristãos, o afastamento ou mesmo a possibilidade de afastamento de Deus provoca dor, sofrimento e angústia, sendo que em muitas igrejas cristãs a separação de Deus é a essência do inferno. Estes autores concluem, portanto, que Deus pode ser compreendido como uma figura de apego absolutamente adequada (ESPERANDIO; AUGUST, 2014, p.258).

2.3.2. Comportamento religioso e relação de apego

Embora o relacionamento com Deus possa ser caracterizado como um comportamento de apego, porém, sua singularidade está na impossibilidade de verificação, uma vez que Deus, enquanto objeto de estudo, só pode ser percebido por meio de relatos dos fiéis, que relacionam o conceito de proximidade com Deus como uma “sensação de segurança”, atribuindo ao relacionamento de apego um teor simbólico. Isso que equivale a dizer que, enquanto na infância o comportamento de apego é ativado pela proximidade física, com o passar do tempo ele passa a ser ativado por condições mais amplas, inclusive puramente simbólicas, e de intensidade mais baixa, como vimos anteriormente com Bowlby (BOWLBY, 2002, p.324). Por envolver um relacionamento com uma figura de apego, as situações que podem fornecer uma possibilidade de verificação empírica na dimensão da religião são as crenças e a experiência religiosa, e dentro dessa categoria, a conversão.

Kirkpatrick e Shaver (1990, p.321) incluíram em sua pesquisa dez variáveis para mensurar a influência do apego na experiência religiosa. As variáveis verificaram:

1. A qualidade do compromisso com a religião, ou genuína ou utilitária;
2. O grau de importância atribuído às crenças religiosas, e a intensidade em que mudança de religião aconteceu – se repentina ou gradual;
3. A distinção entre a crença em um Deus pessoal em contraste com uma teologia panteísta ou deísta;
4. O relacionamento pessoal com Deus;
5. As imagens de Deus em três escalas distintas, para apurar os constructos teóricos de estilos de apego: se percebe Deus como amoroso, ou controlador, ou próximo;
6. A frequência e participação em cultos religiosos;
7. A autodefinição como cristão;
8. A autodefinição como “nascido de novo” (convertido);
9. O tipo de orientação religiosa: se ética, ou se novo nascimento¹⁶ (*born again*);
10. O compromisso religioso de cada um dos pais.

As variáveis foram elaboradas procurando relacionar os tipos de relacionamento de apego relatados tanto pelos respondentes quanto pelos seus pais, de acordo com as categorias descritas

¹⁶ O termo, utilizado por alguns grupos religiosos protestantes, é empregado por William James para enfatizar o caráter de transformação relatada pelas pessoas que passam pela experiência de conversão.

por Ainsworth e colegas (1978): apego seguro, apego inseguro evitante e apego inseguro ansioso/ambivalente.

Assim, os primeiros estudos de Kirkpatrick e Shaver que relacionaram apego e religião se dedicaram a estudar as experiências de conversão religiosa, procurando verificar nos relatos dos participantes da pesquisa a interação entre a religiosidade dos pais e apego (KIRKPATRICK; SHAVER, 1990, p.320).

2.3.3. Diferenças individuais e experiências religiosas de apego a Deus

De acordo com Bowlby, o sistema de apego monitora se a figura de apego está suficientemente próxima, atenta, disponível, responsiva; caso essa resposta for negativa, o sistema de apego ativa um comportamento que tem a finalidade de restaurar um maior nível de proximidade (GRANQVIST; MIKULINCER; SHAVER, 2010, p. 53). Vimos anteriormente que Kirkpatrick e Shaver (1990), procuraram apurar empiricamente a influência das primeiras relações de apego nas crenças e nas experiências religiosas da vida adulta. Como já mencionado, seus achados foram categorizados em duas hipóteses: a primeira ficou conhecida como *hipótese de compensação*, que sugere que certos aspectos da religião, como a crença em um Deus pessoal e disponível, servem como *substitutos* para pessoas com histórico de relações de apego inseguras. A segunda sugere que relacionamentos seguros na infância fornecem um modelo funcional mental, os *working models* (BOWLBY, 2002), que coloca as bases sobre a qual o relacionamento com Deus será construído, e ficou conhecida como *hipótese de correspondência*. Ao revisar as hipóteses de correspondência e compensação, Pehr Granqvist (2002) reuniu novos achados, aprofundando as hipóteses para o que ele chamou de *correspondência socializada e compensação emocional*. A seguir, veremos as principais características das duas hipóteses:

a) Hipótese de compensação

A hipótese de compensação assume que indivíduos que experimentaram relacionamentos de apego inseguro com suas figuras de apego na infância desenvolverão, com maior probabilidade, relacionamentos compensatórios de apego a Deus como forma de regular o sofrimento emocional. Na pesquisa inicial de Kirkpatrick e Shaver (1990), os autores descobriram que pessoas com apego inseguro tendiam a experimentar mudanças religiosas com experiências marcantes, conversões emocionais, súbitas e intensas. Os resultados de suas

pesquisas mostraram que os entrevistados que relataram apegos inseguros evitativos eram claramente os mais religiosos, e particularmente os mais conservadores dos três grupos de apego, enquanto aqueles que relataram apegos seguros foram associados a níveis mais baixos de religiosidade adulta (p.324). Essa constatação deu sustentação para a formulação da hipótese de compensação no caso de entrevistados com mães relativamente não religiosas. Os autores agregam a essas conclusões as pesquisas de Ainsworth, segundo a qual existe a possibilidade de que a criança desenvolva vínculos com “pais substitutos” que forneçam a segurança que não conseguiram com seus próprios pais. Junto com Ainsworth, os autores concluíram que ela listou uma série de possibilidades de pais substitutos, como irmãos mais velhos ou outros parentes, professores ou mentores, padres, pastores e terapeutas, mas que, mesmo que Deus ou figuras sobrenaturais não apareçam nessa lista, a figura divina poderia cumprir esse papel substituto:

Embora Deus ou outras figuras sobrenaturais não apareçam na lista de Ainsworth, argumentaríamos (junto com Kaufman, 1981) que para muitas pessoas, Deus pode ser a figura de apego “substituta” ideal no sentido descrito por Ainsworth. Os resultados particularmente fortes observados para variáveis tais como Deus pessoal e relacionamento pessoal com Deus são particularmente favoráveis a esta interpretação (KIRKPATRICK, SHAVER, 1990, p.329).

Esperandio e August destacam que um relacionamento com Deus do tipo compensatório pode ser notado em três situações: (1) em experiências de grande estresse ou perigo, e na ausência de proteção, apenas Deus pode representar um lugar seguro; (2) quando a figura de apego primário se encontra indisponível, em função da morte, por exemplo; (3) quando há um histórico de apegos inseguros (ESPERANDIO; AUGUST, 2014, p.261).

Os achados de Kirkpatrick e Shaver revelaram, ainda, uma situação intrigante: a maioria dos entrevistados que relataram relacionamentos de apego evitativo também relataram ter tido experiências de conversão súbitas durante a adolescência ou outro momento da vida adulta, em contraste com os entrevistados dos outros grupos, que relataram conversões mais graduais (KIRKPATRICK; SHAVER, 1990, p. 330).

O aspecto que impactaria mais diretamente nas conversões súbitas, segundo os autores, era um histórico de apego inseguro, ativado por situações de grande sofrimento emocional, em especial casos de divórcios, separações ou perda de figuras de apego (KIRKPATRICK; SHAVER, 1990, p. 329). Três temas se sobressaíram a respeito das circunstâncias que levaram às suas experiências de conversão: problemas com relacionamentos amorosos, problemas com relacionamento com os pais, e sofrimento emocional grave de diversas origens.

Do ponto de vista da teoria do apego, esses temas recorrentes de relacionamentos amorosos perdidos ou rompidos, problemas familiares e sofrimento emocional grave representam os mesmos tipos de circunstâncias em que as pessoas provavelmente

buscarão o porto seguro fornecido por uma figura de apego: neste caso, Deus (KIRKPATRICK; SHAVER, 1990, p.327).

Foi possível perceber, inclusive, que a formação religiosa dos pais não é fator preditivo para experiências de conversão religiosa súbita, uma vez que pessoas que crescem em ambientes de muita religiosidade podem manter o envolvimento com a religião independente da associação com o apego. No entanto, em tempos de angústia, o comportamento de apego pode ser ativado, como dizem Kirkpatrick e Shaver:

Em tempos de angústia severa, os entrevistados com histórias de apego inseguro relataram a experiência de conversões religiosas repentinas em uma taxa alta, independentemente da religiosidade dos pais. Isso sugere que, em tempos de sofrimento emocional severo, e particularmente sofrimento associado a relacionamentos de apego rompidos, a história de apego exerce sua influência mais forte e supera os efeitos da formação religiosa (KIRKPATRICK; SHAVER, 1990, p.329)

Granqvist, Mikulincer e Shaver (2010) argumentam ainda que pessoas que tem uma autoimagem negativa, como indignas de amor e cuidado, podem voltar-se para Deus, como amoroso, disponível e perdoador, sendo possível, inclusive, que consigam iniciar um processo de mudança em seus *working models* apenas pela sensação de segurança fornecida pela experiência de amor e de perdão de Deus (GRANQVIST; MIKULINCER; SHAVER, 2010, p. 54).

A hipótese de compensação, portanto, entendeu as conversões súbitas relatadas nas pesquisas como estratégias de regulação e enfrentamento da aflição, independentemente da socialização, ou seja, da adoção de padrões religiosos dos pais. A hipótese de compensação, inclusive, costuma ainda ser associada à tipologia da conversão como solução para a “alma adoecida” defendida anos atrás por William James (GRANQVIST; MIKULINCER; SHAVER, 2010; GRANQVIST, 2003).

Granqvist (2004) entende que, desde os primeiros estudos dos pioneiros da psicologia da religião, têm causado interesse dos estudiosos a intensidade emocional que precede, caracteriza e acompanha as experiências de conversão religiosa, definidas nesse contexto como um profundo aumento da importância das crenças religiosas somado a uma experiência pessoal de encontro com o divino (GRANQVIST, 2004, p.226). O autor ainda argumenta, em consonância com diversos outros estudiosos (ULLMANN, 1989; MEADOW; KAHOC, 1984; PARGAMENT, 1997, dentre outros), que convertidos experimentam uma fase de sofrimento emocional antes da conversão, o que pode ser associado a um histórico de apego inseguro ou ainda, a um contexto de luto, divórcio ou problemas de relacionamento para os quais a conversão traria a atenuação dos sentimentos de angústia. Granqvist conclui por isso, em vez de representar uma mudança de ideologias – ou do sistema de crenças da religião à qual se está

aderindo – a experiência de conversão parece originar-se principalmente de necessidades emocionais e relacionais (GRANQVIST, 2004, p.226).

b) Hipótese de correspondência

O trabalho de Kirkpatrick e Shaver (1990) com a proposta de duas hipóteses para explicar as diferenças individuais nas experiências religiosas desencadeou uma série de estudos que se dedicaram a comprovar ou contestar a consistência das hipóteses em novos estudos empíricos. Pehr Granqvist, cujo trabalho consiste em uma série de pesquisas sobre tópicos relacionados à Teoria do Apego, realizou uma pesquisa para corroborar as conclusões dos estudos e investigar aspectos que ainda guardavam conclusões contraditórias e incompletas, publicada em 1998 com o título *Religiousness and perceived childhood attachment: On the question of compensation or correspondence* (GRANQVIST, 1998). O autor argumenta que, enquanto nos estudos iniciais de Kirkpatrick e Shaver (1990) os entrevistados que relataram apego inseguro experimentaram baixa religiosidade parental e eram mais religiosos, mais propensos a se perceberem como tendo um relacionamento próximo com Deus, expressavam mais crenças teístas e relataram um nível mais alto de mudança religiosa durante a vida adulta, os entrevistados de apego seguro eram agnósticos em sua maioria. No entanto, se os pais eram altamente religiosos, os respondentes de apego seguro geralmente pontuaram mais alto nas variáveis de religiosidade do que os de apego inseguro, indicando uma maior congruência entre a religiosidade dos pais e dos respondentes nos grupos seguros e também dando suporte para a hipótese de correspondência. Granqvist destacou que a hipótese da correspondência, nos estudos de Kirkpatrick e Shaver, careciam de ser corroboradas por uma amostra maior, e uma meta-análise que organizasse os diversos estudos provocados pelas hipóteses, buscando responder as questões em aberto ao combinar os diferentes estudos, proposta que ele se dedicou a realizar.

A hipótese primária a ser testada era que os convertidos religiosos repentinos teriam experimentado mais histórias de apego inseguro do que os convertidos não repentinos, incluindo participantes que tinham experimentado uma mudança religiosa gradual. Uma segunda hipótese a ser testada era a de que a religiosidade dos convertidos religiosos súbitos, em comparação com a dos convertidos não repentinos, é baseada mais em estratégias de regulação de aflições (compensação) do que a dos convertidos não repentinos e, inversamente, a religiosidade dos convertidos não repentinos é baseada mais na socialização dos padrões religiosos dos pais (correspondência socializada) do que a dos convertidos súbitos (GRANQVIST, 2004, 228, tradução nossa).

Desenvolvendo uma série de pesquisas sobre tópicos relacionados à Teoria do apego, Granqvist propôs um modelo de correspondência em dois níveis: o primeiro, modelo de

“correspondência socializada”, na qual as crenças e valores religiosos são semelhantes aos dos pais, mas apenas para indivíduos seguros. O segundo nível, conhecido como “efeito secundário”, de menor importância, foi proposto como correspondência de modelo operacional interno (*internal working model*), no qual os modelos funcionais internos do *self* e dos outros correspondem ao modelo de representação de Deus.

Em um artigo sobre a conversão, “*Attachment Theory and Religious Conversions: A Review and a Resolution of the Classic and Contemporary Paradigm Chasm*” (2003), Granqvist procura preencher o abismo entre o paradigma clássico de conversão e o contemporâneo, baseando-se em descobertas obtidas a partir de estudos de diferenças individuais na segurança do apego em relação à mudança religiosa. Granqvist argumenta que a história de apego, relacionada a conversões, pode esclarecer a polarização entre o paradigma clássico/ psicológico *versus* o contemporâneo/sociológico nos estudos sobre a conversão religiosa.

Diz-se que o primeiro fala dos convertidos como “passivos”, e das conversões como autotransformações repentinas e radicais após um período de crise para os indivíduos pré-dispostos a reagir de tal forma, enquanto o segundo retrata os convertidos como “ativos” e as conversões como processos de busca graduais e racionais, com determinantes situacionais parciais (ao invés de predisposicionais) a serem encontrados na socialização religiosa.

Para Granqvist, o abismo entre os paradigmas provavelmente deve-se ao fato de terem se concentrado em formas diferentes de mudanças religiosas. Situando os dois paradigmas na perspectiva do apego, Granqvist afirma que:

eles também podem ter se concentrado em duas populações diferentes de indivíduos religiosos: o paradigma clássico mais naqueles com uma história de apego relativamente insegura, cuja religiosidade se baseia mais na regulação do sofrimento, e o paradigma contemporâneo naqueles com uma história de apego relativamente segura, cuja religiosidade se baseia mais em processos de socialização (GRANQVIST, 2003, p.172, tradução nossa).

Granqvist confirmou ainda que, na Teoria do Apego, não se encontram diferenças relativas ao gênero relacionado aos estilos de apego nem associados aos tipos de conversão religiosa, se súbitas ou graduais (GRANQVIST, 2004, p.240).

Nos casos de pessoas que relataram um histórico de apego seguro, a conversão é retratada como sendo gradual, e nenhuma mudança particular do *self* foi dita ocorrer como consequência da conversão, dados que refletem a adoção gradual de padrões religiosos significativos de seus cuidadores primários. Granqvist afirma que:

Além de estabelecer essa ligação entre uma história mais segura e a ocorrência de mudanças religiosas graduais, os estudos realizados até o momento sugerem que as mudanças religiosas para pessoas com uma história segura ocorrem principalmente no contexto de situações de vida apontando para uma influência importante de outros

relacionamentos próximos, sugerindo tanto a IWM ou correspondência de socialização (GRANQVIST, 2003, p.180).

A religiosidade baseada na socialização foi pesquisada tomando como base a associação dos comportamentos religiosos declarados em relação à religiosidade dos pais, por exemplo: “minhas crenças religiosas correspondem às crenças de meu pai”, “a religião é igualmente importante para mim como era para meu pai/mãe durante minha infância”, em escalas que mostraram que pessoas que apresentaram conversões graduais corresponderam a uma religiosidade baseada na socialização das normas religiosas dos pais (ESPERANDIO; AUGUST, 2014, p.259).

As pesquisas de Granqvist (2004; GRANQVIST; MIKULINCER; SHAVER, 2010), portanto, concluíram que ambas as hipóteses tiveram suporte empírico, sendo que, na hipótese da correspondência, as conversões graduais estão relacionadas a uma história de apego seguro, com uma religiosidade baseada na socialização. Estudos empíricos mais voltados para verificar a hipótese de correspondência, como por exemplo em Schnitker e seus colegas (2012), no geral a hipótese de correspondência encontra mais suporte empírico do que a de compensação, provavelmente por serem as relações compensatórias mais raras do que as de correspondência (SCHNITKER et al., 2012, p.201), representadas por resultados onde se percebe a transferência de relacionamentos seguros dos pais para Deus. Pesquisando adolescentes em um acampamento religioso de verão, Schnitker e seus colegas concluíram que “o apego dos adolescentes aos pais parece ser mais preditivo de conversão do que o estilo geral de apego, especialmente para aqueles com apegos seguros” (SCHNITKER et. al., 2012, p. 201, tradução nossa).

Analisando os limites teóricos das duas hipóteses, Hall e seus colegas (2009) procuraram esclarecer a questão da correspondência e a compensação à luz dos conceitos de uma teoria mais ampla de espiritualidade relacional, que distingue entre conhecimento relacional implícito e explícito. Para esses autores, existem três limitações às estruturas conceituais de correspondência e compensação. A primeira é que correspondência e compensação não são hipóteses conceitualmente paralelas, e conseqüentemente, não são mutuamente exclusivas. A segunda limitação é sugerida como a dificuldade em se distinguir e testar modelos de compensação do modo como foi proposto, porque o modelo pode ser operacionalizado de várias maneiras, deixando, portanto, de ser uma hipótese de compensação que possa ser considerada de forma geral. Por último, Hall e seus colegas argumentam que:

as conceituações de religiosidade e espiritualidade (RS) se concentraram no comportamento e nas crenças conscientes, que chamamos de religiosidade explícita, que não exploram componentes motivacionais e experienciais de modelos internos de trabalho, que definimos como religiosidade implícita (HALL et al., 2009, p.229).

Assim, Hall et al. (2009) defendem uma distinção conceitual entre o funcionamento espiritual implícito e o funcionamento espiritual explícito. O funcionamento espiritual implícito concentra-se mais no processamento automático de informações pré-simbólicas e emocionais, enquanto o funcionamento espiritual explícito concentra-se mais em crenças e comportamentos simbolizados (HALL et al., 2009, p.240).

Dito de outra forma, nossas descobertas sugerem que o conhecimento relacional implícito em geral prediz o conhecimento implícito com relação a “como estar com” Deus, e também “como estar com” uma comunidade espiritual. Isso apoia a noção teórica, argumentada anteriormente por vários autores (por exemplo, Benner, 1998; Hall, 2004) da inseparabilidade dos domínios do funcionamento psicológico e do espiritual. Esta é a essência da hipótese da correspondência como a conceituamos, que acreditamos ser consistente com a teoria do apego: que o conhecimento individual implícito, e “instintivo” de como estar com figuras humanas de apego também governa suas apreciações sistemáticas, ou seu conhecimento implícito, de Deus e da espiritualidade (HALL, et al., 2009, p.241).

As conclusões destes autores apontam para a importância dos comportamentos e práticas espirituais, porque têm a ver com a intencionalidade, uma forma mais explícita de funcionamento. São esforços espirituais que as pessoas fazem de forma consciente e ativa, que exercem uma influência indireta no funcionamento espiritual implícito, ou seja, influenciam o contexto e o ambiente relacional de uma pessoa, que por sua vez influenciam o conhecimento relacional implícito (HALL, et al., 2009, p.241).

2.4. Implicações da Teoria do Apego no estudo da conversão na infância

Neste capítulo fizemos uma revisão geral da Teoria do Apego, desde suas origens até as discussões a respeito de estilos de apego aplicados à religiosidade e especialmente, no caso do nosso interesse, sobre a conversão religiosa. Iniciamos pelos antecedentes da Teoria do Apego, percebendo como a psicanálise clássica interpretou a religião como um fenômeno cultural negativo, de ilusão psicológica, na qual a conversão funcionaria como um processo defensivo para reduzir a ansiedade. Com Winnicott, vimos que a ilusão adquire um caráter positivo, onde a figura materna oferece as experiências que o bebê necessita para desenvolver suas potencialidades e realizar a integração de sua individualidade e personalidade, que na vida adulta evolui para manifestações culturais e religiosas, uma religiosidade que favorece o dinamismo entre a realidade objetiva e a realidade subjetiva dos indivíduos. Focamos então na origem da Teoria do Apego, de John Bowlby, contemporâneo de Winnicott, que trouxe do pano de fundo evolucionista e cognitivo as experiências com crianças separadas de suas famílias, e usando o arcabouço teórico da etologia e dos sistemas de controle, desenvolveu a teoria que sustenta que os primeiros vínculos que a criança estabelece com a mãe formam sistemas

comportamentais que podem ser ativados ao longo da vida da pessoa, reproduzindo os mesmos padrões de apego que o bebê teve com a mãe ou cuidador primário. Fazendo uma breve retomada, destacamos algumas distinções entre a Teoria do Apego e a psicanálise, para então nos dedicar às formulações finais da Teoria do Apego: as funções do comportamento de apego, as figuras de apego, a ativação dos comportamentos de apego, e os padrões ou estilos de apego. Passamos então a nos dedicar à dimensão religiosa iluminada pela Teoria do Apego, relacionando esse constructo teórico ao relacionamento desenvolvido pelos fiéis para observar como ele pode ser classificado como um comportamento de apego, com base nos critérios de proximidade com o cuidador, a função de porto seguro, a função de base segura, a ansiedade causada pela ameaça ou perda da figura de apego. Finalmente, encontramos nas diversas pesquisas realizadas na área da psicologia da religião a fundamentação para as hipóteses de compensação e correspondência no apego a Deus, nas análises empíricas sobre a experiência da conversão religiosa.

Entretanto, pudemos notar que os diversos estudos realizados, ainda que voltados para o desenvolvimento dos comportamentos de apego na infância, observaram a conversão apenas a partir do período da adolescência e da vida adulta. No próximo capítulo, desenvolveremos mais especificamente as questões relacionadas ao desenvolvimento da religiosidade e espiritualidade infantil, e a reconstrução das experiências religiosas a partir do ponto de vista dos adultos.

CAPÍTULO 3

INFÂNCIA, MEMÓRIA E CONVERSÃO RELIGIOSA

*A questão religiosa não é, nem de longe, uma tendência regressiva;
ela diz respeito à natureza da nossa condição humana,
jovens ou velhos, e à maneira como lidamos com isso desde
os primeiros dias de nossa vida até o último suspiro.
Robert Coles (1990, p.7)*

O percurso que fizemos nesta pesquisa teve início com as discussões que conceituam conversão no contexto do cristianismo, desde a trajetória histórica do conceito clássico de conversão no paradigma paulino até a formulação de um novo paradigma de conversão, definido pela época de pluralidade religiosa em que vivemos. Num aspecto mais subjetivo e individualizado, observamos a construção de uma realidade social com a contribuição das religiões nos aspectos de sentido e pertencimento, e como esses aspectos influenciam na busca por experiências religiosas desde a infância. O segundo capítulo de nossa pesquisa deteve-se em observar as análises teóricas da psicologia cognitiva, integrando a Teoria do Apego à Psicologia da Religião. Concluímos o capítulo 2 observando que os estudos sobre a conversão religiosa, inclusive os que tomam como base a Teoria do Apego, são voltados para a ocorrência da experiência na adolescência ou na vida adulta.

A pergunta que se faz quando se analisa a conversão na infância é sobre o grau de escolha que uma criança tem para a conversão religiosa. É possível pensar a criança como sujeito ativo, que faz escolhas de acordo com o desenvolvimento cognitivo e sócio-emocional? Do ponto de vista da cognição, King e Boyatzis (2015, p.988) sustentam firmemente que os dados encontrados na revisão de literatura empírica tornam claro que a independência e distinção dos pensamentos das crianças refutam os modelos que retratam as crianças como simples receptores passivos das crenças dos pais. Num estudo de famílias cristãs com crianças de 3 a 12 anos, os pais e mães realizaram um diário de conversação religiosa durante 2 semanas. Baseados em

seus achados, estes autores destacam o papel ativo das crianças no seu desenvolvimento religioso e espiritual:

Análises de conversas diárias revelaram que as crianças eram participantes ativos em conversas; iniciaram e terminaram cerca da metade das conversas, falaram tanto quanto os pais, e frequentemente fizeram perguntas e ofereceram suas próprias opiniões. [...] Estas descobertas atenuam a noção de que os pais de alguma forma “transmitem” suas crenças aos filhos de uma forma simples e unidirecional (KING, BOYATZIS, 2015, p.988, tradução nossa).

No Brasil, estudiosos pesquisaram o papel ativo das crianças na religiosidade (p.ex. ROLDÃO, 2015). Analisando as concepções de crianças e adolescentes acerca dos vínculos amorosos, em uma pesquisa com participantes entre 5 e 15 anos de idade no contexto do rompimento dos vínculos conjugais familiares, Ramires (2003) descobriu que não somente a criança é um sujeito ativo, como também é capaz de promover uma articulação entre o desenvolvimento cognitivo e o afetivo como duas dimensões indissociáveis de um mesmo processo:

A cognição social reconhece a criança ativa e interativa, atribuindo a ela um papel construtivo no seu desenvolvimento. Mais do que uma receptora de *inputs* sociais, essa criança é um ator pensante no mundo das pessoas. Há muito tempo tem sido reconhecido que as primeiras experiências relacionais desempenham um papel importante no curso do desenvolvimento, mas pouco se sabe sobre os processos através dos quais isso ocorre. Avanços nesse conhecimento dependem de que se possa compreender não apenas o que é feito à criança, mas como ela percebe o que lhe acontece. É daí que surge a demanda da pesquisa no campo da cognição social (RAMIRES, 2003, p.404).

Ramires (2003) procurou uma intersecção entre as várias áreas: perceptiva, cognitiva, social, emocional, desenvolvimento da personalidade reconhecendo as influências mútuas e inter-relações entre elas. Essa autora articulou conceitos da Teoria do Apego, sobre como se constroem e vivenciam vínculos amorosos, e a teoria da Cognição social, que descreve como se pensa e se constrói significados sobre os vínculos:

O desenvolvimento sócio-cognitivo, portanto, começa com os primórdios do processo de separação-indivuação e conexão emocional com o outro nos bebês. Esse desenvolvimento inclui a compreensão crescente das emoções e dos perceptos, e também o conhecimento das crianças e dos adolescentes acerca dos atributos pessoais dos outros e do *self*. Inclui ainda o conhecimento das causas do comportamento e uma compreensão das relações sociais que implicam no reconhecimento de relações recíprocas como a amizade, os relacionamentos amorosos e os julgamentos morais. (RAMIRES, 2003, p. 404)

Uma vez que a construção de sentido integra os aspectos cognitivo, motivacional e afetivo (PARK, 2005), podemos associar Teoria do Apego e Cognição social também na dimensão religiosa. Como vimos, Granqvist e Dickie (2006) aplicam sua argumentação sobre as hipóteses de compensação e correspondência (socializada ou de modelo interno de funcionamento) no desenvolvimento religioso e espiritual de crianças e adolescentes. Segundo esses autores, o

aspecto afetivo do desenvolvimento religioso infantil tem sido negligenciado pelas pesquisas acadêmicas, cujo interesse principal tem sido colocado nos fundamentos cognitivos do desenvolvimento religioso, especialmente nas teorias piagetianas de estágios de desenvolvimento (GRANQVIST; DICKIE, 2006, p.197). Na perspectiva da Teoria do Apego, Granqvist e Dickie, usando abordagens empíricas, demonstram que, independente da participação em comunidades de fé, as crianças têm conceitos a respeito de Deus, e esses conceitos estão fortemente relacionados com imagens e relacionamentos com os pais (GRANQVIST; DICKIE, 2006, p.200). Afirmam, portanto, que o relacionamento da criança com seus pais é a chave para entender as experiências das crianças com Deus como amoroso, poderoso, aquele que nutre e provê cuidado, aquele que corrige, aquele que está próximo ou até mesmo distante. Sugerem assim a integração entre o desenvolvimento religioso e espiritual da criança nos aspectos afetivos e cognitivos:

As necessidades espirituais das crianças parecem estar intimamente ligadas às suas necessidades socioemocionais. Fowler (1994) descreveu sucintamente essas necessidades, incluindo a experiência de bem-estar através do pertencimento, inter-relações de amor e confiança mútuos, e ser amado como único e insubstituível (GRANQVIST; DICKIE, 2006, p.200).

As pesquisas de Granqvist e Dickie (2006) mostram que as imagens de Deus que as crianças fazem se tornam cada vez mais parecidas com as qualidades de seus pais, a princípio com o pai e depois mais parecidas com as qualidades da mãe. Concluem que durante a infância, Deus se torna a figura de apego perfeita, a quem as crianças recorrem quando separadas dos pais ou em momentos de angústia.

Assim, neste capítulo procuramos aprofundar nosso entendimento sobre as características da religiosidade infantil, associadas ao papel da memória do adulto na reconstrução das experiências da infância, cruzando os aspectos conceituais e contextuais com os aspectos subjetivos da experiência religiosa estudados até o momento.

3.1. A religiosidade na infância

Bridges e Moore (2002, p.16), estudando os efeitos positivos da religiosidade na vida familiar, descrevem resultados de pesquisas sobre as ligações entre a religiosidade parental e o bem-estar de crianças e adolescentes como uma via de mão dupla. Em primeiro lugar, no caso da religiosidade associada ao bem-estar na infância e adolescência, as autoras destacam que: (1) a participação em comunidades religiosas propicia às crianças uma rede alargada de adultos que nutrem e cuidam, bem como de um grupo de crianças da mesma idade que servem de

recurso para o apoio emocional e social; (2) religiões promovem saúde, na medida em que valorizam o corpo saudável e a integração da saúde física com a espiritual; (3) promoção de comportamento pro-social, com o envolvimento em atividades de serviço comunitário; (4) fornecimento de finalidade e significado nas questões relativas ao sentido último da vida, ao sentido de continuidade e pertencimento a algo maior do que o *self*. No caminho contrário, segundo estas autoras, podem ser percebidos efeitos diretos da religiosidade sobre os pais: (1) na concepção de que educação de filhos tem um caráter divino e moral, o que pode ser um recurso para os pais lidarem com os desafios da paternidade/maternidade; (2) nas oportunidades de convívio familiar e social promovidas pelas comunidades religiosas; (3) na rede de apoio que promove oportunidades de envolvimento com outras famílias onde se compartilha de situações comuns, e troca de orientação, aconselhamento e encorajamento.

King e Boyatzis (2015) observam que o campo de estudo sobre a religiosidade e espiritualidade infantil está em sua fase nascente, além de a grande maioria das investigações ter se concentrado na forma como a religião e a espiritualidade estão associadas a variáveis de resultado padrão como, por exemplo, saúde mental, desempenho escolar, uso de substâncias, etc (KING, BOYATZIS, 2015, p.975). Estes autores percebem que as pesquisas são dominadas por uma orientação cognitivo-desenvolvimentista que examina a forma como as crianças pensam sobre os conceitos religiosos (como a imagem de Deus, por exemplo), e centrada na dinâmica familiar de socialização. Mahoney (2021) realizou ampla análise sobre a ciência do desenvolvimento religioso e espiritual das crianças, especialmente a transmissão intergeracional da religião dos pais para os filhos e a influência recíproca na dinâmica familiar.

Hood, Hill e Spilka (2018) fizeram uma revisão das abordagens teóricas e empíricas sobre o desenvolvimento religioso das crianças e adolescentes, desde as primeiras conceituações sobre o desenvolvimento da fé estimuladas pelas formulações de Piaget, até as mais recentes pesquisas que postulam a ideia de uma “criança espiritual”, sob o pressuposto de que as crianças são seres inerentemente espirituais. Hood e seus colegas, entretanto, esclarecem que existe uma considerável sobreposição de pesquisas sobre essas teorias, e não exatamente uma integração entre elas; destacam que tem havido pouca ou nenhuma pesquisa empírica sobre muitas questões relacionadas ao desenvolvimento religioso específico na infância, visto os estudiosos estarem mais concentrados em investigações com adolescentes ou jovens adultos (HOOD, HILL e SPILKA, 2018, p.112).

No âmbito da Teoria do Apego e suas relações com a religiosidade, Granqvist e Dickie (2006) estudaram a religiosidade na infância, mas focados especialmente nas representações infantis de Deus. Embora Granqvist tenha pesquisado empiricamente vários temas relacionados

à Teoria do Apego, inclusive a conversão religiosa (GRANQVIST, 2003), a conversão no período da infância não foi pesquisada por ele nem por outros autores, evidenciando a lacuna no interesse dos estudiosos por esse fenômeno na vida religiosa das crianças. Bridges e More (2002) notam que raramente foram abordadas mudanças de desenvolvimento, nem foram realizados estudos que associem diferenças de consciência de fé ou outras construções de desenvolvimento contrapostas às diferenças individuais em outros aspectos psicológicos da religiosidade infantil. Começamos este capítulo, portanto, com uma visão geral dos conceitos sobre a religiosidade na infância conforme sintetizado por esses e outros autores, e suas implicações no estudo da conversão infantil.

Segundo Hood, Hill e Spilka (2018), podem-se distinguir dois períodos de pesquisas sobre religiosidade e infância: o primeiro, em grande parte teórico, e o mais recente, empírico, construído sobre um paradigma emergente (HOOD, HILL, SPILKA, 2018, p.80). A principal corrente psicológica que fundamenta as teorias do desenvolvimento religioso e espiritual é amplamente identificada como “teorias de estágios”, e envolve o endosso subjetivo de que crenças e práticas religiosas evoluem gradualmente à medida que os indivíduos amadurecem. Esta corrente, estimulada pela teoria piagetiana, tem nomes de peso como Kohlberg, Elkind, Tamminen, Oser, Fowler, e o brasileiro Amattuzzi, cujas teorias iremos delinear mais à frente. Depois de décadas de predominância da linha teórica dos estágios do desenvolvimento infantil, sobre a qual se sobrepuseram uma série de estudos e propostas, um novo paradigma sobre a religiosidade infantil começou a se desenvolver desde a década de 1990, referindo-se a uma abordagem multidisciplinar e pluralista identificada como “ciência cognitiva da religião”. Nas palavras de Boyatzis (2009), estes dois períodos caracterizaram duas “ondas” pelas quais passaram as teorias sobre a espiritualidade infantil: a primeira, na década de 1960, aplicou a teoria piagetiana aos conceitos infantis de Deus e a oração. A segunda onda, iniciada na década de 1990, enfatizou a natureza intuitiva do pensamento religioso (BOYATZIS, 2009, p.6).

Na sequência, passamos a considerar com mais detalhes essas duas tendências nas pesquisas e, fechando um pouco mais o foco, veremos como a religiosidade infantil é abordada pelos psicólogos da religião sob o prisma da Teoria do Apego. Por fim, colocaremos essas tendências em diálogo com a teoria da socialização e como elas se relacionam com nosso estudo sobre a conversão na infância.

3.1.1. Teorias dos estágios do desenvolvimento religioso infantil

A maioria das teorias do desenvolvimento religioso foi grandemente influenciada pelas formulações do psicólogo, biólogo e pensador suíço Jean Piaget (1896-1980) sobre o

desenvolvimento cognitivo. Observando as regularidades na maneira como as crianças raciocinavam em cada faixa etária a partir de jogos (PIAGET, 1994), Piaget concluiu que o desenvolvimento cognitivo da criança envolve quatro estágios, da primeira infância até a adolescência, que refletem as habilidades de raciocínio nas diferentes idades. Em linhas gerais, a teoria do desenvolvimento cognitivo conforme demonstrada por Piaget propõe que o primeiro estágio é o *sensório-motor*, no período de 0 aos 2 anos, no qual as sensações e a coordenação motora estão sendo desenvolvidas para a cognição do mundo e dos objetos. A aprendizagem nesse estágio acontece pelo ensaio e experimentação. O segundo é o estágio *pré-operacional*, dos 2 aos 7 anos, caracterizado pelo desenvolvimento da fala e o início do raciocínio. Esta fase, marcada pelo jogo simbólico, se desenvolve em dois momentos: o pré-conceitual, caracterizado pelo animismo, realismo, artificialismo e egocentrismo; e o pensamento intuitivo, caracterizado pelo pensamento centrado em um único aspecto, o raciocínio transdutivo, pensamento estático, sincretismo, dificuldade de classificação e de seriação. O terceiro estágio é o das *operações concretas*, dos 7 aos 11 anos, e está relacionado com a capacidade de interpretação e resolução concreta de alguns problemas básicos. Nesta fase, a criança constrói regras e estratégias para compreensão do mundo, tem domínio de representações concretas, habilidades nas operações matemáticas e pensamento indutivo. O quarto estágio é o das *operações formais*, dos 11 anos em diante, onde se desenvolve o raciocínio lógico e a autonomia para criar e refletir sua própria visão de mundo. Esta fase é marcada pelas representações abstratas e o pensamento com base na lógica dedutiva. Esses estágios dizem respeito também ao desenvolvimento do juízo moral na construção do conhecimento da criança, que parte da fase da anomia, quando a consciência da criança é desprovida de regras; para a heteronomia, quando as regras são compreendidas pela força do hábito, a partir da autoridade externa; e finalmente a autonomia, na qual a criança alcança uma consciência moral, interiorizando os princípios éticos e morais em relação à influência de suas ações e as consequências de seus atos (PIAGET, 1994).

Lawrence Kohlberg (1927-1987) procurou, assim como Piaget, identificar os estágios cognitivos subjacentes ao pensamento moral, por meio de uma pesquisa que envolvia a resolução de um dilema moral ao qual os pesquisados deviam responder. Com os resultados, ele sustentou que as pessoas passam por três níveis do desenvolvimento moral: o pré-convencional, o convencional e o pós-convencional. Kohlberg tratou o desenvolvimento moral e o religioso como coisas distintas, entendendo que o comportamento moral independe de uma religião específica. Sobre esta estrutura básica que entende o desenvolvimento como etapas no decorrer da infância foram fundamentadas grande parte das teorias do desenvolvimento cognitivo (KOLBERG, 1964).

Estas teorias, que têm em comum o desenvolvimento infantil intelectual e moral demarcado pela progressão cognitiva, trazem, em conjunto com outras áreas do pensamento, implicações para o pensamento religioso. Visto pelo prisma das teorias do desenvolvimento cognitivo, a religiosidade infantil passa de imagens concretas e crenças literais na infância para um pensamento religioso mais abstrato na adolescência. Consequentemente, apenas na adolescência as crenças e valores religiosos poderiam assumir os mesmos significados da vida adulta (BRIDGES; MOORE, 2002, p. 3).

Vejam, portanto, como são formuladas algumas das principais abordagens sobre o desenvolvimento religioso a partir do pressuposto dos estágios de desenvolvimento.

Partindo do entendimento da religião como inserida dentro do âmbito do desenvolvimento intelectual progressivo da infância para a vida adulta, David Elkind, na década de 1960, sugeriu quatro estágios do desenvolvimento paralelamente aos estágios piagetianos: conservação, a fase 1 do pensamento religioso, associada à idade pré-operacional; a fase 2, a busca por representação, ligada ao pensamento operacional concreto; a fase 3, busca por relações e busca por compreensão, associadas ao pensamento operacional formal (HOOD, HILL, SPILKA, 2018, p.83). Para Elkind, a compreensão das crenças e práticas religiosas não está presente nas crianças pequenas, mas desenvolve-se ao longo da infância. Quando os adolescentes e adultos relatam suas afiliações religiosas, identificam não apenas uma igreja à qual pertencem, mas um conjunto de práticas religiosas e crenças subjacentes a elas (BRIDGES; MOORE, 2002, p.3). Anos depois, outro estudioso muito citado por realizar um amplo estudo longitudinal com quase 3.000 jovens foi Kalevi Tamminen (1991), que conseguiu documentar o declínio constante nos relatos de experiência religiosa desde a infância até a adolescência. Apesar das limitações metodológicas da pesquisa, os achados de Tamminen demonstraram que as relações parentais são a chave para entender as experiências religiosas das crianças com Deus como amoroso, poderoso, cuidador, protetor, próximo ou distante (GRANQVIST, DICKIE, 2006, p.200).

Ainda na década de 1990, outro estudioso que trabalhou a partir da teoria dos estágios foi Fritz Oser (1991), que, assim como Kohlberg, desenvolveu estudos na área do desenvolvimento moral. A pesquisa de Oser e seus colegas revelou cinco estágios do desenvolvimento religioso relacionado ao julgamento, à medida em que ocorrem mudanças qualitativas no relacionamento das pessoas com Deus. O estágio 1 refere-se à crença em um Deus que intervém com seu poder no mundo dos humanos; o estágio 2 envolve a crença em um Deus que pune ou recompensa, de acordo com boas ou más ações; o estágio 3 representa o início de um pensamento mais distanciado onde Deus exerce menos influência na vida das pessoas; e o estágio 4 as pessoas

percebem tanto a necessidade quanto os limites da autonomia, reconhecendo que a vida pertence a um ser supremo; e o estágio 5, no qual o ser supremo atua através da ação humana por meio do cuidado e do amor (HOOD, HILL, SPILKA, 2018, p.88). As três primeiras fases ou estágios de Oser são situadas na infância e início da adolescência, onde tem lugar o pensamento concreto e literal. Nas três primeiras fases, Deus é visto como imediatamente envolvido e causador dos acontecimentos. A partir da terceira e quarta fases, Deus é visto como mais distante e os questionamentos sobre a existência de Deus podem levar os adolescentes a crescente ateísmo (BRIDGES; MOORE, 2002, p. 9).

Dentro do escopo das teorias de estágios de desenvolvimento cognitivo, o pesquisador James Fowler ([1981] 1992) foi quem mais se destacou nos estudos sobre a religiosidade nas fases da vida. Fowler desenvolveu uma nova base teórica para os estágios da fé, dentro do contexto cristão; definiu a fé como a maneira de a pessoa ver a si mesma em relação às outras com a mesma base de significado e propósito, ou seja, a forma de dar sentido às múltiplas forças e relacionamentos que fazem parte da vida. Na obra *Estágios da fé* ([1981] 1992), através de intenso diálogo com psicanalistas e em contraponto com o cognitivismo piagetiano, Fowler desenvolveu um novo arcabouço teórico para o amadurecimento psicoespiritual sem deixar de lado a questão da busca de sentido e a coragem da fé (SILVA, 2013, p.413). Em sua pesquisa, Fowler distinguiu “conteúdo” da fé dos “estágios”, que ele chama de “elemento estrutural formal”. Esta é uma síntese dos sete estágios da fé elaborados por ele:

1) Fé primitiva e intuito protetora – até os dois anos de idade, quando os limites que separam o *eu* dos *outros* ainda não estão claramente definidos, a fé da criança é a imagem de um Deus que ainda é uma projeção dos cuidados que recebeu dos pais e outros adultos.

2) Fé intuitivo-protetora – de dois a sete anos, a criança usa a fala e a representação simbólica para organizar sua experiência sensorial e transformá-la em unidade de sentido. A espiritualidade se desenvolve basicamente no mundo de faz-de-conta e da imaginação.

3) Fé mítico-literal – na criança em idade escolar, o surgimento do pensamento operacional concreto traz uma abordagem mais lógica, diferenciando o real do imaginário, desenvolvendo hipóteses para dar sentido às suas experiências por meio de histórias. As crenças desse estágio são tomadas por uma interpretação literal, bem como as regras e atitudes morais.

4) Fé sintético-convencional – o adolescente, já na transição para o pensamento operacional formal, desenvolve a fé com a capacidade de refletir e da autoconsciência, na formação da identidade e da apropriação da fé autônoma.

5) Fé individuado-reflexiva – neste estágio, já no início da vida adulta, os rituais e símbolos são importantes, mas ressignificados para o seu próprio compromisso de fé.

6) Fé conjuntiva – neste estágio, a meia-idade traz nova maneira de ver, conhecer e se comprometer, reformulando o passado.

7) Fé universalizante – neste estágio, a pessoa vive à luz e sob a expectativa do reino de Deus, com nova compreensão da natureza do caráter divino e da comunidade.

Fowler admitia a possibilidade da conversão na infância, que poderia ocorrer em qualquer dos estágios da fé, com influência determinante para a vida toda (FOWLER, 1992, p. 234). A definição de conversão dentro desse contexto é por ele assim descrita:

Conversão é uma recentralização significativa de nossas imagens de valor e poder anteriores, conscientes ou inconscientes, e a adoção consciente de um novo conjunto de histórias mestras no compromisso de remoldar nossa vida, em uma nova comunidade de interpretação e ação (FOWLER, 1992, p.231).

A conversão, segundo ele (1992, p.231), “pode ocorrer em qualquer um dos estágios de fé ou em qualquer uma das transições entre eles”, permitindo várias combinações possíveis, como a conversão que precipita uma mudança de estágio da fé, a mudança de estágio que precipita a conversão, a conversão que se correlaciona com a mudança de estágio, e a conversão que impede ou ajuda a pessoa a evitar a dor das mudanças de estágio, fazendo nesta última combinação a declaração de que a conversão introduz a criança prematuramente a um padrão de fé adulta.

“como quando uma criança de 7 a 10 anos é levada, em um ambiente cristão fundamentalista, a uma poderosa experiência de conversão que traz certeza de perdão e salvação quando a criança foi convencida de sua pecaminosidade e por imagens da destrutividade do inferno. Tal conversão infantil pode levar ao que Philip Healfaer chamou de “formação precoce de identidade”, na qual a criança assume prematuramente os padrões de fé adulta modelados naquela Igreja. Em tais casos, a criança em crescimento não passa pela crise de identidade da adolescência. E, a não ser que nos primeiros anos de vida adulta ela rompa de maneira extraordinariamente dilaceradora com aquelas rígidas imagens de identidade e fé formadas na infância, a pessoa permanece naquele estágio por toda a vida (FOWLER, 1992, p.234).

Fowler, cujo corpo teórico transita fenomenologicamente entre a teologia e a psicologia da religião, interpreta a conversão como resultado de um ambiente cristão fundamentalista no qual conceitos como pecado, inferno e perdão constroem uma identidade desenvolvida a-temporalmente em um estágio (precoce), no qual a pessoa permanece por toda a vida. Como veremos mais à frente, a teoria de Fowler tem sido criticada por não esclarecer alguns pontos da religiosidade: a diferença entre experiências individuais na religiosidade infantil; como acontece a antecipação de um estágio do desenvolvimento; a atribuição de um valor superior aos estágios posteriores; a consciência de inadequação ou sofrimento na infância (KING; BOYATZIS, 2015; HOOD; HILL; SPILKA, 2018).

Sobre a consciência de inadequação, sofrimento ou pecado, Ullmann (1989) estudou grupos de pessoas que se converteram a diferentes religiões, e que, apesar das diferenças, as

experiências desses grupos pareceram responder a necessidades psicológicas semelhantes. Em sua grande maioria (73,3 %) os convertidos descreveram uma infância extremamente infeliz, um ambiente de instabilidade e também, com maior frequência, relataram eventos perturbadores e traumáticos durante a infância, independentemente de sua religião de origem ou do grupo religioso ao qual pertenciam (ULLMANN, 1989, p.15). Considerando a possibilidade de os convertidos exagerarem em seus relatos o sofrimento ou o estado moral de sua infância pré-conversão, para valorizar a conversão e a vida presente, Ullmann argumenta:

Pode ser que uma propensão semelhante a denunciar a vida pré-conversão como pecaminosa e imoral, em vez da experiência de sofrimentos reais, tenha colorido as histórias de conversão que ouvi. Essa tendência pode explicar parcialmente as diferenças que observei entre convertidos e não convertidos em suas lembranças da infância e adolescência. Mas várias características de minhas entrevistas com convertidos religiosos indicam que a indignação moral exagerada e uma denúncia do passado “pecaminoso” são apenas um fragmento do quadro, pois, ao contrário de Tolstoi, muitos dos convertidos religiosos em meu estudo não descreveram suas vida pré-conversão como “pecaminosa”, mas simplesmente como infeliz (ULLMANN, 1989, p.15)

O brasileiro Mauro M. Amatuzzi (2015), partindo das contribuições clássicas de Fowler (1992), desenvolveu sua própria teoria psicológica do desenvolvimento religioso, na obra *Psicologia do Desenvolvimento religioso: a religiosidade nas fases da vida* (AMATUZZI, 2015, p. 137), destacando quatro eixos teóricos: (1) o religioso aparece como uma exigência quase natural ao desenvolvimento pessoal; (2) psicologicamente falando, a religião pode tanto ser um elemento promotor quanto bloqueador do desenvolvimento; (3) depois da juventude, a religião será fundamentada experiencial e reflexivamente; (4) nas etapas mais avançadas do desenvolvimento pessoal, o lado humano e religioso coincidem, isto é, há a possibilidade de uma fé humana aberta a um sentido último.

Na tabela 4, sintetizamos os principais elementos das teorias de estágios conforme os teóricos citados neste trabalho, que seguiram a linha cognitivo-desenvolvimentista aplicada à psicologia da religião.

Tabela 4: Síntese geral das principais teorias de estágio da religiosidade infantil, em ordem cronológica.

Representantes e ano de publicação	Síntese dos principais elementos da teoria de estágios da fé
David Elkind (1960)	Quatro estágios: (1) conservação, ligada à fase pré-operacional; (2) representação, fase operacional concreta; (3) relações, fase operacional concreta; (4) compreensão, fase operacional formal.
James Fowler (1981)	Sete estágios da fé: (1) primitiva e intuição protetora; (2) intuitivo-protetora; (3) mítico-literal; (4) sintético-

	convencional; (5) individuado-reflexiva; (6) conjuntiva; (7) universalizante. A conversão pode ocorrer em qualquer estágio com influência para a vida toda.
Kalevi Tamminen (1991)	Relações parentais são chave para entender as experiências religiosas que constroem a representação de Deus como amoroso, protetor, distante, etc.
Fritz Oser (1991)	Cinco estágios que focam o aspecto moral do desenvolvimento religioso: (1) pensamento de Deus como ser que intervém (2) Deus como punitivo ou recompensador; (3) início de um pensamento de menor influência de Deus no mundo humano; (4) compreensão da necessidade e limites da autonomia humana; (5) entendimento de um Deus como um ser supremo que atua por meio de ações humanas
Mauro Amatuzy (2015)	Quatro eixos teóricos a serem considerados: (1) o religioso é uma exigência natural do desenvolvimento pessoal; (2) religião como elemento promotor ou bloqueador do desenvolvimento; (3) fé aberta a um fundamento experiencial e reflexivo da religião; (4) convergência do humano com o religioso nas etapas mais avançadas da vida.

Fonte: tabela elaborada pela autora.

Seria a teoria do desenvolvimento cognitivo por estágios a melhor perspectiva para se conhecer o aspecto religioso? Embora reconhecendo o valor e a primazia da ferramenta fornecida por Fowler para conhecer o desenvolvimento cognitivo religioso, de acordo com Streib (2001, p. 146), é necessário revisitar a teoria de James Fowler para um novo modelo que explique mais plenamente a relação da religião com a história de vida de uma forma mais interativa, dinâmica e interpessoal. Ele propõe, em vez de estágios, “estilos”, que consideraria o desenvolvimento da fé como um processo mais contínuo e não tão rigidamente atrelado às faixas etárias. A crítica às teorias de estágios da fé dirige-se basicamente a duas generalizações: (1) a de que as crianças iniciam com concepções antropológicas e antropomorfizantes dos seres sobrenaturais progredindo para concepções mais simbólicas e abstratas; (2) a de que as crianças passam da dependência do pensamento egocêntrico-imaginativo para um pensamento mais racional e descentralizado (HOOD, HILL, SPILKA, 2018, p.91). Levando em conta a complexidade e singularidade do desenvolvimento religioso individual, King e Boyatzis (2015) apontam para a limitação da hegemonia das teorias baseadas nos conceitos piagetianos em postular uma sequência do pensamento mágico ao racional, de forma que os processos de pensamento das crianças sejam considerados inferiores aos do pensamento adulto:

Pensamento mágico e racional, “ordinário” e “extraordinário” da realidade, e outros processos de pensamento que aparentemente competem entre si podem, de fato, coexistir todos na mente de crianças e adultos. [...] Tais afirmações abalam a venerável visão da criança como cognitivamente imatura e o crescimento cognitivo como uma

marcha invariável, em forma de estágios, da fantasia irracional para os *telos* da lógica racional. [...] assim, as crenças sobrenaturais – nos países em desenvolvimento e industrializados – não diminuem com a idade e com a exposição ao conhecimento científico a partir da educação ou da cultura. As teorias cognitivo-desenvolvimentistas da religião e espiritualidade certamente irão evoluir em direção a relatos mais amplos de desenvolvimento cognitivo (KING, BOYATZIS, 2015, p. 981, tradução nossa).

Assim, se as teorias de estágios da fé não conseguiram captar a diversidade e a natureza não linear da progressão da fé, e sem descartar o avanço das teorias cognitivo-desenvolvimentistas, mas buscando um espectro mais amplo e abrangente, o campo de estudos da religião trouxe novos desafios empíricos que emergiram por meio das perspectivas de sistemas de desenvolvimento relacional, como os desenvolvidos pelas teorias da ciência cognitiva da religião.

3.1.2. Abordagens da Ciência Cognitiva da Religião sobre a religiosidade infantil

A Ciência Cognitiva da Religião une diversas áreas do conhecimento cognitivo e evolucionista, uma interdisciplinaridade que traz para esse programa de pesquisa científica as contribuições de teorias especialmente no campo de pesquisa da psicologia da religião. A Ciência Cognitiva da Religião tem como pressuposição que a religião é um fenômeno natural da cognição humana, e tem como foco os mecanismos cognitivos inconscientes e intuitivos que, supostamente, restringiriam e impeliriam as concepções e condutas religiosas, bem como a transmissão de suas tradições (SILVA; MARALDI, 2022, p.133; MASSIH, 2013).

Visto ser um campo de pesquisa múltiplo e interdisciplinar, o ponto que nos interessa é o que converge para a perspectiva dos sistemas de desenvolvimento relacional, no qual o desenvolvimento religioso e espiritual ocorre através de transações contínuas entre indivíduos e seus múltiplos contextos socioculturais (KING, BOYATZIS, 2015, p.982). Nessa abordagem, a perspectiva relacional é central para a religiosidade, pois envolve um conjunto de processos de contexto pessoal que proporciona valor e significado último para além do material, molda a identidade, e motiva uma resposta ativa resultante da capacidade de mudança, crescimento pessoal e contribuição com a sociedade através de ações consistentes com as próprias crenças. King e Boyatzis defendem que, independentemente da faixa etária, o desenvolvimento espiritual guarda características fundamentais que apenas se manifestam de forma diversa de acordo com a idade:

Consequentemente, o desenvolvimento espiritual envolve transcendência, transformação e ação. Devemos notar que estes últimos processos seriam mais facilmente visíveis nos jovens mais velhos do que nas crianças mais novas. Uma implicação é que o desenvolvimento espiritual em qualquer idade partilharia características fundamentais (por exemplo, uma ligação relacional com o que está para

além do *self*) mas teria diferentes manifestações e efeitos em diferentes idades (KING; BOYATZIS, 2015, p.983).

King e Boyatzis salientam que não é necessária uma expressão do divino para que o desenvolvimento espiritual seja estimulado, embora qualidades “divinas” possam guiar esse processo, como imanência, infinitude, propósito, etc. Esse modelo indica que o desenvolvimento espiritual é um processo ativo, que envolve uma espécie de transcendência espiritual mas também projeta a mudanças sistemáticas do *self* e aumento de consciência, identidade, fidelidade, propósito e ação (KING, BOYATZIS, 2015, p.983). Para estes autores, os sistemas de desenvolvimento relacional podem ser a formulação mais atual da compreensão do desenvolvimento espiritual, embora suas investigações mal tenham começado: “a teoria do sistema relacional – sistemas mentais – proporciona uma abordagem integradora do desenvolvimento humano e ajuda-nos a ver como a espiritualidade interage com todos os níveis dentro do sistema de desenvolvimento” (p.983). Além disso, incluem um aspecto comumente deixado de fora das conceituações recentes que enfatizam a espiritualidade relacional: os autores propõem a *reciprocidade* como uma formulação mais apropriada ao desenvolvimento espiritual, um processo que tem lugar nas interações bidirecionais em curso entre os indivíduos e seus contextos, ou seja, envolve a capacidade de transcender o *self*, exigindo o aumento das capacidades cognitivas e emocionais, ao mesmo tempo em que evidencia a necessidade de resposta ativa, em ações de contribuição, compaixão, liderança e, portanto, requer um desenvolvimento pro-social, moral e cívico.

Este processo não é linear. A investigação tem notado que a imaginação das crianças e a inaptidão para capacidades analíticas lhes permitem envolver-se em emoções espirituais de espanto e admiração (Roehlkepartain et al. 2006), e estar mais abertas à experiência espiritual, seja através da natureza ou da religião (Fowler, 1981). Além disso, a perda, o desafio e a dúvida podem também aprofundar a fé, dando sentido a situações difíceis e renovando a devoção ou o compromisso com os ideais espirituais (KING; BOYATZIS, 2015, p. 983).

Retomando a questão implícita nas postulações teóricas está a concepção de que a religiosidade é natural às crianças, o que toca num aspecto polêmico, para dizer o mínimo. Significa dizer que os seres humanos nascem “teístas intuitivos” que, assim como possuem habilidade para andar ou falar, nascem com a capacidade para crer: *born believers* (BARRETT, 2012; HOOD; HILL; SPILKA, 2018, p.92); que possuem uma tendência universal para a conexão, não só com outras pessoas como também com o divino (GRANQVIST; DICKIE, 2006, p.200); que anseiam por respostas que transcendam as explicações naturais para perguntas universais como “qual o sentido da vida?” (COLES, 1990, p.8). As pesquisas realizadas diretamente com crianças que dão suporte para essas premissas têm algumas

limitações, por estudarem de modo geral crianças que provém de famílias ou de contextos religiosos como os Estados Unidos, por exemplo.

No entanto, para além das especulações, na opinião de Hood e seus colegas (2018), uma linha que tem maior fundamentação teórica e empírica é a Teoria da Mente, que utiliza as contribuições da ciência evolutiva para compreender os processos mentais que determinam o pensamento religioso humano. A Teoria da Mente procura conhecer a habilidade de compreender e interpretar os estados mentais, prever o próprio comportamento e o dos outros, e como essa habilidade se desenvolve no pensamento da criança (JOU; SPERB, 1999). Em uma das primeiras pesquisas que deram origem à Teoria da Mente, os pesquisadores Winner e Perner (1983), procurando verificar a capacidade de as crianças compreenderem estados mentais dos outros e de si mesmos, como sentimentos, desejos, crenças e intenções, perceberam que as crianças podem representar as intenções e crenças de uma pessoa até mesmo desde os 4 anos de idade. Vários pesquisadores, como os cognitivistas e desenvolvimentistas, desenvolveram estudos empíricos e teóricos para criar modelos explicativos a fim de entender como o conhecimento da mente, ou seja, daquilo que diz respeito à nossa própria existência subjetiva e não observável, e como essa habilidade de criar teorias a respeito das intenções de outras pessoas e de si próprias se desenvolve nos seres humanos (JOU; SPERB, 1999).

Quanto à tendência infantil para a antropomorfização, isto é, para ver objetos inanimados como se tivessem vida, no que diz respeito às crenças e a religiosidade, segundo algumas abordagens da Teoria da Mente, em primeiro lugar, esta é uma tendência natural dos seres humanos, um traço evolutivo adaptativo para ajudar na sobrevivência:

Este é um traço evolutivo adaptativo, uma vez que é melhor supor que um som na floresta pode ser de um agente ameaçador (por exemplo, um tigre) até que se prove o contrário. Assim, a tendência para detectar agentes é uma ajuda para a sobrevivência, pois um falso positivo é mais seguro do que um falso negativo! (HOOD; HILL; SPILKA, 2018, p.93)

Em segundo lugar, as crianças têm uma tendência natural para raciocinar teleologicamente, isto é, em termos da finalidade dos objetos ou fenômenos naturais, algo que não precisa ser ensinado explicitamente pelos pais e que pode estar presente inclusive na maneira de pensar adulta.

O terceiro argumento da teoria da mente postula a tendência das crianças a inferir que pessoas e objetos foram criados pela vontade, ou deliberação de algo ou alguém. A partir de suas experiências subjetivas, supõem uma explicação para a existência pessoal ou do mundo natural com um propósito. Boyatzis postula que as crianças possuem uma natureza contra-

intuitiva, ou seja, que ultrapassam as expectativas comuns, como no caso de entidades espirituais, seres imortais, ou oniscientes. Para ele,

A contra-intuitividade dos agentes, combinada com a crença da pessoa de que os agentes são reais, torna as crenças ainda mais enfáticas, memoráveis e potentes. Essa ênfase aumenta a possibilidade de as crenças religiosas serem transmitidas e compartilhadas com outras pessoas (BOYATZIS, 2009, p. 7).

Essa transmissão cultural, acontecida intergeracionalmente, faz fechar o círculo trazendo a socialização para o debate sobre o desenvolvimento espiritual infantil, que chegaremos a tratar logo mais adiante. Por ora, aprofundaremos o foco na Teoria do Apego, dentro do conjunto das teorias cognitivas da religião.

3.1.3. A religiosidade infantil na perspectiva da Teoria do Apego

De acordo com Hood e seus colegas (2018), a Teoria do Apego não enfrenta tantos questionamentos sobre a explicação do funcionamento da mente humana quanto a teoria evolucionária no que diz respeito à religião (HOOD; HILL; SPILKA, 2018, p.94). Segundo esses autores, as teorias da ciência cognitiva da religião, atuando em conjunto com as teorias evolucionárias, debatem sobre a maneira como a evolução opera na religiosidade individual ou coletiva, e até que ponto ela pode ser caracterizada como uma adaptação para a sobrevivência humana. A Teoria do Apego, por sua vez, escapa das discussões pelo fato de ter sido feita por psicólogos, e por isso sua argumentação é basicamente psicológica, o que ajuda a explicar as diferenças individuais na religiosidade. Para a Teoria do Apego, a religião não é uma adaptação, mas um mecanismo, que surgiu como um subproduto de inúmeros processos adaptativos (KIRKPATRICK; SHAVER, 2004). Para Hood, Hill e Spilka, (2018, p.95) os escritos de Kirkpatrick relacionando apego e religião forneceram uma rica fonte de ideias para a investigação empírica e podem ser integrados com resultados tanto da ciência da religiosidade e espiritualidade quanto da teoria das relações objetais, como vimos no capítulo 2. O diferencial das pesquisas de Kirkpatrick em relação às teorias do desenvolvimento em estágios é que, enquanto estas colocam seu foco nas tendências gerais do desenvolvimento, a perspectiva de Kirkpatrick está principalmente centrada nas causas das diferenças individuais das crenças religiosas (BRIDGES; MOORE, 2002, p.10). Na pesquisa de Kirkpatrick e Shaver, por exemplo, à medida em que as crianças, ao crescer, se tornavam mais independentes de seus pais, a proximidade com Deus aumentava, confirmando a hipótese de que Deus se torna a figura de apego substituta perfeita, um porto seguro que se estende nas experiências da vida adulta (KIRKPATRICK; SHAVER, 1990, p. 329). Como vimos ainda no capítulo 2, os autores

encontram em relatos retrospectivos de apego aos pais base para apoiar a hipótese de compensação, na qual uma história de apego inseguro está ligada a uma maior necessidade de relações para regular o sofrimento e obter a sensação de segurança. A hipótese de correspondência, por outro lado, liga apego seguro a uma socialização bem-sucedida, que encontra em Deus uma imagem positiva como a das relações de apego aos pais que se reflete na condução da vida adulta, conforme comprovado pela pesquisa empírica de Granqvist (2003). Da mesma maneira, na linha das relações objetais da psicanálise, Rizzutto percebe em suas pesquisas que o “Deus vivo”, no que diz respeito aos conceitos e representações de Deus, fornece relacionamentos que não serão abandonados com a chegada da vida adulta (RIZZUTTO, 2006 p.65). Estes estudos corroboram a proposição de que a faixa etária não é a única responsável por definir a capacidade de compreensão de crenças e práticas religiosas, e sim mais um dos diversos fatores que possibilitam o desenvolvimento religioso infantil.

A maior contribuição das teorias cognitivas da religião, no entanto, nos parece ser a possibilidade de avançar para além do enquadramento teórico que insere o desenvolvimento nos limites das fases etárias, porque isso acaba limitando a nossa compreensão das percepções das crianças sobre questões espirituais, e mais, as percepções das crianças sobre suas próprias experiências religiosas.

De acordo com Boyatzis (2009), os modelos cognitivo-desenvolvimentistas e iluministas de crescimento postulam uma marcha invariável em direção ao pensamento lógico e racional, mas essa postura afasta os estudiosos de outras formas de conhecimento, mais intuitivos e inclusivos, da espiritualidade infantil. Boyatzis defende que as crianças não são aceitadoras passivas das opiniões dos pais, pois possuem uma espiritualidade própria que não vem unicamente da socialização:

a consciência relacional das crianças emerge antes da socialização e crenças religiosas: as crianças são seres espirituais primeiro e depois são aculturadas (ou não) em uma tradição religiosa que restringe disposições, práticas e experiências espirituais intuitivas. Essa visão sugere, por exemplo, que Deus (ou alguma versão teísta dele) não é a priori a única entidade transcendente com a qual uma criança experimenta um relacionamento (BOYATZIS, 2009, p.4, tradução nossa).

De acordo com esse autor, as crianças possuem mecanismos de inferência que separam intuitivamente a realidade e o sobrenatural, atraídas por explicações de natureza “contra-intuitiva”, ou seja, que violam as expectativas comuns. As crianças têm capacidade de fazer reflexões sobre as questões religiosas, e esse pensamento amadurece sustentado pelas práticas culturais familiares, que orientam as crianças sobre o modo de conhecer e ser espiritual. Assim, o desenvolvimento espiritual surge de conexões cada vez mais significativas e organizadas do *self* com o “algo mais” (BOYATZIS, 2009, p.6). Citando diversos estudiosos, Boyatzis endossa

a visão de que as crianças têm capacidade de compreender conceitualmente aspectos da própria religiosidade em relação à figura divina:

O trabalho de Barrett desafia a visão de que as crianças desconhecem os poderes sobrenaturais de Deus (Barrett & Keil, 1996; Barrett & Richert, 2003). Seus estudos demonstram que os pré-escolares veem Deus como um tipo especial de agente que, ao contrário de outros agentes, não é limitado pelas leis naturais. Em um estudo (Barrett, Newman, & Richert, 2003), crianças de 5 anos acreditavam que suas mães não entenderiam imediatamente desenhos ambíguos, mas Deus sim; Woolley e Phelps (2001) também descobriram que a maioria das crianças de 5 anos ou mais achava que Deus “simplesmente sabe” o que as pessoas estão orando sem precisar ouvi-las. Barrett postulou que as crianças são capazes, desde idades precoces, de conceitualmente ver Deus como único, não humano, o que ajuda a explicar por que as crianças distinguem facilmente o *status* especial de Deus (BOYATZIS, 2009, p.8).

A capacidade de compreender e desenvolver a religiosidade é assim considerada por esses autores como inerente ao ser humano desde os anos iniciais de vida. Por outro lado, é inegável que as relações parentais tenham implicações diretamente relacionadas ao desenvolvimento das crianças, não apenas na dimensão religiosa. Sobre teoria e os efeitos da socialização religiosa é que nos debruçaremos agora.

3.1.4. Religiosidade infantil e as teorias da socialização

A teoria da socialização discorre sobre os processos em que os indivíduos interiorizam valores e normas de acordo com um sistema social já existente que compartilha práticas e modos de pensar, prioritariamente em dois espaços básicos da formação da sociedade: a família e a escola. Esse processo ocorre durante toda a vida do indivíduo, e segundo Coutinho e Almeida (2022), é dividido em três etapas:

A socialização primária ocorre na infância. A pessoa desfruta a socialização secundária como adulto. A socialização terciária é associada à velhice. Assim, a formação da personalidade do ser humano é decorrente, segundo Savoia (1989, p. 54), “de um processo de socialização, no qual intervêm fatores inatos e adquiridos”. [...] Nas sociedades modernas, o papel social não é herdado desde o nascimento, mas a etnia, o gênero e a classe social das famílias, além de seu local de nascimento, são aspectos que exercem influência na socialização [...] bem como para a construção de disposições internas que permitem (e orientam) a participação na vida social (COUTINHO; ALMEIDA, 2022, p. 844)

Vimos, no capítulo 1, que o pertencimento a um grupo é definido, conforme Berger e Luckmann (2014), pela socialização primária, ou seja, a criança é introduzida no mundo objetivo da sociedade em uma estrutura já pré-definida, que a criança considera como o único mundo possível:

A criança absorve os papéis e as atitudes dos outros significativos, isto é, interioriza-os, tornando-os seus. Por meio desta identificação com os outros significativos a criança torna-se capaz de identificar a si mesma, de adquirir uma identidade subjetivamente coerente e plausível. Em outras palavras, a personalidade é uma

entidade reflexa, que retrata as atitudes tomadas pela primeira vez pelos outros significativos com relação ao indivíduo, que se torna o que é pela ação dos outros para ele significativos (BERGER e LUCKMANN, 2014, pp.170-171).

Segundo estes autores, o mundo interiorizado na socialização primária torna-se muito mais cristalizado na consciência da criança do que os mundos interiorizados nas socializações secundárias e que, por esse motivo, a criança não tem escolha a não ser identificar-se com a realidade que a princípio lhe foi transmitida pelos outros que lhe eram significativos (BERGER e LUCKMANN, 2014, p. 174).

Segundo Hood e seus colegas (2018), os teóricos orientados para a socialização defendem um modelo de “preparação” no qual se supõe que as crianças têm uma tendência natural a aceitarem ideias religiosas, tendência essa que é reforçada quando os pais e outros fornecem uma instrução religiosa explícita. Segundo esses autores, “a religião, como um sistema explícito de crenças, é enxertada em uma consciência espiritual natural para as crianças” (HOOD; HILL; SPILKA, 2018, p.97).

A pesquisa longitudinal quantitativa mostrou que, à medida que as crianças amadurecem, elas tendem a adotar os valores religiosos de seus pais (Wink, Ciciolla, Dillon, & Tracy, 2007). A pesquisa qualitativa indica que, independentemente de a espiritualidade ser enquadrada religiosamente ou não, as crianças são naturalmente seres espirituais, na medida em que têm um senso de interconexão com algo maior do que elas mesmas (Coles, 1990; Hay & Nye, 1998; Reimer & Furrow, 2001). Isso deu origem ao movimento “criança espiritual”, amplamente liderado por Miller (2015). Boyatzis (2012, p. 153) sintetiza vários pressupostos que sustentam esse movimento: (1) As crianças são seres naturalmente espirituais; (2) as crianças são socializadas de maneiras que apóiam ou não sua espiritualidade intuitiva; e (3) a espiritualidade é socialmente expressa em rituais e credos compartilhados associados a tradições de fé (HOOD; HILL; SPILKA, 2018, p.97).

Um outro dado importante a se considerar a respeito da socialização é a intencionalidade da família. Quando se investiga os pais ou mães a respeito da formação religiosa de seus filhos, uma das principais preocupações parentais em relação aos seus filhos e filhas é a de ensiná-los a serem boas pessoas, o que insinua que o objetivo da religião, para os pais, não é o desenvolvimento da religiosidade em si no que se refere à espiritualidade e transcendência, mas a socialização, diríamos, moralizadora (MAHONEY, 2021, p.1). Como vimos no capítulo 2, na Teoria do Apego a questão do meio ambiente trouxe um viés inovador no que diz respeito à moralidade, porque defendeu uma visão otimista da natureza humana que, se beneficiada por circunstâncias favoráveis, tenderá a dar primazia a uma bondade original do ser humano (BOWLBY, 2015, p. 30). Vimos também, que, de acordo com Mahoney (2021, p.1), os pais pesquisados por ela têm como objetivo principal, ao educar os filhos, a inserção das crianças nos padrões da sociedade, considerando a religião como um dos instrumentos que podem ajudar

a formar cidadãos bem-adaptados. A religião cumpre, assim, um papel pragmático, funcional, para ajudar as famílias na tarefa socializadora.

O desenvolvimento religioso e espiritual tem nas sociedades humanas o forte apelo de contribuir para facilitar a transmissão de valores, crenças e práticas para que crianças e jovens sejam bem ajustados durante toda a vida. Mahoney afirma que, para pais e mães, a religião é uma dimensão importante de sua vida familiar, independente de qual seja a afiliação religiosa:

Em uma pesquisa intercultural de 2008 que abrangeu a China, Colômbia, Itália, Jordânia, Quênia, Filipinas, Suécia, Tailândia e Estados Unidos, mães e pais concordaram fortemente, em média, que a religião influencia seus pais e é importante em suas vidas (Bornstein et al., 2017). Também, nos Estados Unidos, 79% das mães casadas, 77% das mães solteiras e 68% das mães que coabitam relataram que a religião é “um pouco” ou “muito importante” para sua vida diária, com base em pesquisas nacionais de 2011-2013 (Mahoney, Larrid, Payne, & Manning, 2015). Em resumo, milhões de famílias em todo o mundo provavelmente consideram a doação de recursos religiosos e espirituais para apoiar o desenvolvimento de seus filhos (MAHONEY, 2021, p.1).

Assim, a transmissão intergeracional da religiosidade surge, de acordo com esses achados, como um aspecto secundário em relação à função socializadora da família que, esta sim, aparece como o principal objetivo na criação de filhos.

Por um olhar na perspectiva da sociologia, porém, em um contexto gerido pelo paradigma da imediatez, da inovação e da representação de identidades pessoais formadas em função de interesses, disposições e aspirações individuais, nas quais é possível “crer sem pertencer” assim como “pertencer sem crer”, como vimos no capítulo 1, que lugar ocupa a transmissão das identidades religiosas para as novas gerações? Segundo Hervieu-Léger, a pergunta é tema de interesse não só a pais, mães e instituições religiosas, mas aos pesquisadores também, porque nas sociedades modernas, a crise de transmissão das identidades religiosas mudou profundamente de natureza (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 58). A ruptura cultural atinge diretamente a memória e os fundamentos dos laços sociais, onde toda proposição religiosa é confrontada a uma multiplicidade de ofertas simbólicas variadas, onde as “opções religiosas e espirituais são vistas cada vez mais como escolhas privadas, que dizem respeito ao indivíduo e somente a ele”, iniciativa inclusive incentivada pelos pais, que valorizam “a escolha deixada aos filhos” sob a justificativa até mesmo da recusa dos próprios pais e mães em transmitir eles mesmos uma fé religiosa (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 60).

A construção da identidade religiosa, dessa maneira, já não é definida pela herança transmitida pelos pais. Ela é construída em uma trajetória de identificação com elementos subjetivos e objetivos, internos e externos, que ultrapassa em muito o aderir a um conjunto de crenças de uma religião. Ela forma um sistema de sentido que parte da experiência individual e coletiva, desencadeada em um percurso de escolha dos diversos recursos simbólicos que estão

à disposição dos indivíduos e que são combinados de acordo com as condições, aspirações e interesses, não mais da instituição religiosa ou familiar, mas do indivíduo.

O conceito de socialização dentro do contexto social e religioso de nosso tempo adquire alguns novos contornos quando inserido na lógica da Teoria do Apego. Contrariamente a generalizações que defendem que crianças educadas em lares religiosos se tornarão religiosas (HOOD, HILL, SPILKA, 2018, p. 97), os achados de Kirkpatrick e Shaver (1990), bem como os estudiosos que testaram empiricamente as hipóteses de compensação e correspondência, surpreenderam com a descoberta de que conversões súbitas estavam geralmente restritas àqueles com pais relativamente não religiosos, demonstrando que a influência da história de apego pode superar a formação religiosa da família, como vimos no capítulo 2. Relembrando, os primeiros estudos destes autores perceberam nos entrevistados com histórias de apego inseguro altas taxas de conversões repentinas, e isto independentemente da religiosidade dos pais. Os autores concluíram que a história de apego supera os efeitos da formação religiosa familiar (KIRPATRICK; SHAVER, 1990, p.329). Além disso, descobriram que as conversões religiosas súbitas e intensas aconteciam com mais frequência exatamente entre adultos que retrospectivamente relatavam ter relações de apego inseguras com suas mães:

As descobertas sobre a conversão religiosa repentina foram impressionantes: mais de 25% dos entrevistados que relataram relacionamentos de apego evitativo com suas mães também relataram ter tido experiências de conversão repentina durante a adolescência; 44% nesta categoria relataram tais experiências em algum momento de suas vidas. Em contraste, menos de 5% dos entrevistados nos outros grupos de apego materno relataram conversão na adolescência, e menos de 10% desses entrevistados relataram já ter experimentado tais conversões (KIRPATRICK; SHAVER, 1990, p.329).

Aparentemente, esses achados contrariam a ideia da força da socialização em definir a religiosidade infantil e suas consequências na vida adulta.

As pesquisas empíricas de Granqvist, como vimos no capítulo 2, trouxeram contribuições que permitiram expandir a hipótese da correspondência postulada inicialmente por Kirkpatrick, sob o ponto de vista da socialização. Recentemente, Granqvist (2020; 2021) procurou reforçar o valor da teoria do apego quanto à funcionalidade do sistema de apego para a sobrevivência da espécie humana, isto é, para fornecer proteção dos predadores, ampliando as primeiras postulações de Bowlby ao ressaltar a aprendizagem social como um aspecto importante dentro da ciência evolutiva, especialmente desde a introdução dos modelos de evolução cultural e coevolução gene-cultural (GRANQVIST, 2021, p. 97). Para este estudioso, explicar as diferenças culturais em hábitos e comportamentos que persistem ao longo do tempo requer, além da herança genética e da otimização ecológica, postular “alguma forma de mecanismo de transmissão cultural (por exemplo, estratégias de aprendizagem sociocultural), em que os

hábitos culturais são transmitidos de uma geração para outra” (GRANQVIST, 2021, p.97, tradução nossa).

A cultura é então entendida como informação capaz de afetar o comportamento das pessoas que elas adquirem de outros membros de sua espécie por meio de aprendizado social (por exemplo, ensino, imitação), e evolução cultural significa simplesmente a mudança na informação culturalmente adquirida ao longo do tempo (Richerson & Boyd, 2005). Quase qualquer fenômeno culturalmente enraizado entre os humanos pode sofrer tal evolução, por exemplo, formas de arte (como balé) e negócios corporativos (Laland, 2017), guerra (Hinde, 2016) e religião teísta (Hinde, 2009; Wilson, 2002). (GRANQVIST, 2021, p.97).

Para Granqvist, deve ficar claro, no entanto, a necessidade de conciliar ambos os lados, em uma visão mais flexível da evolução biológica e da evolução cultural, considerando genes e culturas como “co-evoluindo”, especialmente no contexto de uma cultura cada vez mais complexa, que cria novas pressões para a seleção (GRANQVIST, 2021, p.98). A etologia, como disciplina, afirma Granqvist, está expirando na academia, sendo substituída pela evolução cultural ou ecologia comportamental, como uma resposta ao que foi percebido diante das flexibilidades e variabilidades ambientais na geração de padrões comportamentais animais, que nem sempre são exibidas em padrões organizados:

Isso é precisamente o que ecologistas comportamentais e evolucionistas culturais passaram a estudar e aprender. Em particular, então, animais jovens em muitas espécies – desde algumas espécies cognitivamente primitivas de peixes e insetos sociais, passando por pássaros e mamíferos, até primatas cognitivamente avançados – aprendem certos comportamentos observando o que outros, e particularmente os outros mais fortes e sábios em suas vidas [...] Assim, a aprendizagem social não é uma habilidade que requer cognição avançada, mas é quase onipresente por natureza (por exemplo, Boyd, 2017). No entanto, quanto mais avançadas (ou seja, inovadoras/criativas, flexíveis) são as capacidades cognitivas de uma espécie, mais habilidosa, fiel e estratégica essa espécie tende a ser no aprendizado social (ou seja, imitando os comportamentos particulares que levam a um aumento ecológico ou cultural). (GRANQVIST, 2021, p. 98).

Toda a argumentação levantada por Granqvist visa postular que a aprendizagem social é uma consequência funcional adicional do sistema de apego, além da proteção, isto é, que acontece em conjunto com ela. Além disso, enquanto a proteção funciona principalmente para aumentar as chances de sobrevivência e reprodução, a aprendizagem social também promove a adaptação cultural, a transmissão e, finalmente, a evolução cultural:

Assim, por meio da proximidade física e da comunicação com figuras de apego mais fortes e sábias, a pessoa em desenvolvimento ganha não apenas proteção, mas também aprende informações culturais e ecologicamente importantes – por exemplo, sobre pistas “não naturais” de perigo e de como agir socialmente com outros membros da comunidade. (GRANQVIST, 2021, p.99)

Para este autor, as conclusões e atualizações no âmbito da ciência evolutiva contemporânea não contradizem de forma alguma a teorização de Bowlby como um todo, mas fortalecem especificamente os aspectos de sua teoria para além das suposições de um ambiente

evolutivo passado, indicando flexibilidade suficiente para as crianças se organizarem em torno das particularidades de comportamentos de seus cuidadores também no presente. Para Granqvist (2021, p. 101), embora o apego não possa ser reduzido ao aprendizado – nem o aprendizado ao apego – o apego pode facilitar certas formas de aprendizado, e especialmente o aprendizado social dos cuidadores. O autor defende assim a interação entre o aprendizado social e as pressuposições psicológicas da criança para a construção de uma representação de mundo. As duas ferramentas básicas para o aprendizado social acontecer são a imitação e a observação de modelos importantes para a criança:

Se as instruções do modelo (por exemplo, um cuidador sensível sugere que “Deus é benevolente”), estão de acordo com as tendências psicológicas da criança (por exemplo, modelos operacionais positivos) – como seria mais frequente porque são naturalmente correlacionados – então é mais provável que o modelo será imitado, abraçado e finalmente consolidado pela pessoa em desenvolvimento. Por outro lado, se as instruções do modelo discordam das tendências psicológicas da criança, então os processos de aprendizagem social e as predisposições generalizantes podem empurrar e puxar em direções diferentes, talvez produzindo “resultados” conflitantes/incoerentes (GRANQVIST, 2021, p.105).

Como vimos anteriormente, a questão da transmissão intergeracional da religião pode esbarrar (e certamente o fará), na questão do aprendizado social e moral. Desde as pesquisas de Ainsworth ([1978] 2015), a criança que experimentou uma história de apego seguro acabará por cumprir, reproduzir e “obedecer” às normas de comportamento dos pais, não por medo de punição, mas por causa da afeição mútua. Winnicott, também como vimos no capítulo 2, enfatiza que, onde uma provisão ambiental permite o desenvolvimento da confiança e um senso do *self* integrado, “há mais para se ganhar do amor do que da educação” (WINNICOTT, 1983, p.94).

No caso da religião, no entanto, a Teoria do Apego coloca a socialização como uma das hipóteses de apego a Deus em correspondência com o apego aos cuidadores primários, e se destaca como uma teoria que considera as diferenças individuais no processo das experiências religiosas. Para Granqvist:

Se minha proposição estiver correta – que a sensibilidade do cuidador e a segurança do apego aos filhos facilitam a transmissão cultural dos cuidadores para os filhos – eles deveriam promover também a transmissão cultural da religião dos pais para os filhos. Isto é o que temos postulado com a hipótese de “correspondência socializada”: crenças e comportamentos religiosos de pessoas que tiveram uma história de apego seguro com cuidadores sensíveis, refletem os padrões religiosos de sua figura de apego (Granqvist & Hagekull, 1999). [...] Por exemplo, especificamente no contexto de alta religiosidade parental, os indivíduos que relatam experiências de serem cuidados com sensibilidade pelos pais pontuam mais em religiosidade do que aqueles que relatam experiências de serem cuidados com menos sensibilidade (GRANQVIST, 2021, p. 103)

Significa dizer que, se a religiosidade de indivíduos seguros e cuidados por figuras de apego sensíveis for fundamentada em processos de socialização primária, então sua religiosidade – uma vez formada – deve ser relativamente estável e normalmente não sofrer flutuações radicais ao longo do tempo; ainda que a pessoa passe por mudanças religiosas, elas acontecerão dentro do mesmo padrão comportamental semelhante aos de seus cuidadores (GRANQVIST, 2021, p. 103). Este aspecto será bastante importante quando apurarmos os dados de nossa pesquisa empírica, como veremos adiante, no capítulo 4. Por ora, convém destacar que os estudos de Granqvist obtiveram suporte em dados coletados apenas em estudos com adolescentes e adultos, e nos poucos estudos pertinentes com crianças, os resultados mostraram que crianças seguras e inseguras ainda não são diferencialmente suscetíveis à adoção de padrões religiosos – ou não religiosos – dos pais. Granqvist especula que isso pode ser devido ao fato de crianças não terem independência dos pais para uma decisão desse tipo antes da adolescência, afirmação que se enquadra mais em observações do senso comum do que confirmações empíricas, e que, portanto, preferimos ainda manter em aberto neste estudo até observarmos nossos resultados.

3.1.5. Síntese das abordagens sobre religiosidade na infância

Em resumo, temos visto até aqui que duas tendências principais guiaram os estudos sobre a religiosidade na infância. Primeiro, as teorias dos estágios da fé, que percebem a religiosidade infantil atrelada ao desenvolvimento cognitivo piagetiano. A segunda tendência amplia o olhar por meio da interdisciplinaridade da ciência Cognitiva da Religião, programa de estudos que abre espaço para o conceito de desenvolvimento relacional e abarca as Teorias da Mente, do Apego e da Socialização. Pudemos nessa altura discorrer sobre a capacidade interior para a religiosidade como resposta relacional natural às crianças, e também sobre influência parental na transmissão intergeracional das crenças e tradições religiosas.

Resgatando um olhar retrospectivo sobre as teorias da conversão, como vimos no capítulo 1, percebemos duas posturas extremas, em polos opostos, se tentarmos cruzar as teorias sociais e as teorias psicológicas sobre a socialização. Por exemplo, na sociologia da religião de Berger e Luckman (2014) a conversão é unicamente socialização bem-sucedida, uma vitória da cultura na construção da realidade social. No outro extremo, na psicologia da religião de Barrett (2011), por exemplo, a tendência à religiosidade é inata e universal, ultrapassando os limites culturais. No primeiro caso, a construção teórica traz afirmações difíceis de serem testadas empiricamente. No segundo caso, ainda que com inúmeros testes empíricos, as limitações das

pesquisas tornam difícil afirmar a universalidade de suas conclusões. Neste trabalho, procuraremos nos ater aos relatos dos nossos respondentes para observar o que surge quanto à força da influência da transmissão intergeracional da religião, ainda que isso não nos permita afirmações muito pretensiosas. Novamente, aqui a Teoria do Apego nos ajudou a equilibrar essa linha tênue.

No próximo item, procuraremos detalhar o papel da memória na reconstrução de experiências religiosas, em nosso caso, a lembrança da conversão ocorrida na infância.

3.2. A reconstrução das lembranças de experiências religiosas na infância

A investigação sobre a memória humana instiga também os estudiosos das ciências humanas, pois a memória não apenas se insere nos campos da fisiologia, neurofisiologia, biologia e psicologia, mas também está ligada à vida social, ou seja, desperta o interesse de historiadores, antropólogos e, inclusive, dos estudiosos da Ciência da Religião. Para Jacques LeGoff, a memória depende do ambiente social e político, dos sistemas de educação e aprendizagem, da linguagem e também da posse de imagens e textos, pois que fala do passado, e de certo modo, de uma apropriação do tempo (LE GOFF, 2013, p.387).

Neste item, estudaremos a memória em três aspectos: o primeiro, de ordem social, que permite “a união do que foi, do que é e daquilo que há de ser” (TEIXEIRA, 2022, p.650), como um processo de organização e de transmissão cultural. O segundo aspecto é o de ordem biológica e psicológica, que permite a construção da identidade pessoal a partir dos processos cognitivos, em especial na atividade educativa como recurso das sociedades de todas as épocas, na utilização de técnicas para a transmissão da aprendizagem cultural. No terceiro aspecto, afunilaremos o estudo da memória nos conceitos da Teoria do Apego, sobre as representações infantis que formam “verdadeiros amálgamas de recordações e de interpretações pessoais das interações experimentadas” (ABREU, 2019, p.32).

3.2.1. Memória individual e memória coletiva

Estudando a história paulistana a partir de relatos de antigos moradores da cidade, Ecléa Bosi estabeleceu como princípio central da memória a *conservação do passado*: “este sobrevive, quer chamado pelo presente sob as formas da lembrança, quer em si mesmo, em estado inconsciente” (BOSI, 1979, p. 15). O trabalho desta autora nos interessa uma vez que

nossa pesquisa também se debruça sobre narrativas de memória, reconstruindo lembranças de infância. Baseada na teoria de Henri Bergson (1859-1941), a autora argumenta:

A burning question de Bergson consiste em provar a espontaneidade e a liberdade da memória em oposição aos esquemas mecanicistas que a alojavam em algum canto escuro do cérebro. Bergson quer mostrar que o passado se conserva inteiro e independente no espírito; e que o seu modo próprio de existência é um modo inconsciente (BOSI, 1979, p.14)

Bosi contrapõe Bergson a Maurice Halbwachs (1877-1945), duas referências clássicas fundamentais nos estudos sobre a memória. Fazendo o contraponto com a subjetividade de Bergson (2019), que vê na memória uma força espiritual, onírica, espontânea, que se opõe à substância material, Bosi apresenta o pensamento de Halbwachs ao tratar a memória como um fato social. Herdeiro da tradição sociológica de Durkheim, no entender da autora, Halbwachs privilegia a concepção da memória enquanto fenômeno social, onde predomina o teor social e cultural:

A memória do indivíduo depende do seu relacionamento com a família, com a classe social, com a escola, com a Igreja, com a profissão; enfim, com os grupos de convívio e os grupos de referência peculiares a esse indivíduo. [...] Na maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado. A memória não é sonho, é trabalho (BOSI, 1979, p.17).

Alfredo Teixeira, no verbete *Memória*, do *Dicionário de Ciência da Religião* (TEIXEIRA, 2022, p. 650), analisa o pensamento de Halbwachs acerca da religião como fator de continuidade social destacando o paradoxo existente na memória, que, ao mesmo tempo em que assegura a perpetuação da tradição nas crenças e práticas religiosas, também promove a sua remodelação, alimentando-se da releitura de elementos antigos, ancorados fora do tempo em um processo simbólico de eternização. Tal combinação entre o antigo e o novo cria um jogo em que “a tradição metamorfoseia-se, dando sentido ao presente, fixando a origem, assegurando o futuro” (TEIXEIRA, 2022, p.652).

Para Halbwachs, a influência do grupo social se harmoniza de tal forma com nossas próprias ideias, reflexões, sentimentos e emoções que já não sabemos se são nossas, individuais, ou inspiradas pelo grupo, coletivas, como um eco das influências externas que recebemos, uma combinação de influências de natureza social cada vez mais complexas (HALBWACHS, [1925] 2003, p.65). Assim, memória individual e memória coletiva operam mutuamente, em uma sucessão de lembranças, cuja explicação se encontra nas transformações do ambiente coletivo, fundindo elementos diversos e isolados, mas que aprofundam um estado de consciência verdadeiramente pessoal:

Contudo, se a memória coletiva tira sua força e sua duração por ter como base um conjunto de pessoas, são os indivíduos que se lembram, enquanto integrantes do

grupo. Desta massa de lembranças comuns, umas apoiadas nas outras, não são as mesmas que aparecerão com maior intensidade a cada um deles. De bom grado, diríamos que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que este ponto de vista muda segundo o lugar que ali ocupo e que esse mesmo lugar muda segundo as relações que mantenho com os outros ambientes (HALBWACHS, 2003, p.65)

Halbwachs distingue assim, duas memórias que interagem no indivíduo: uma memória interior, pessoal, individual; e a outra, uma memória exterior, social, coletiva. Para especificar ainda mais, o autor distingue-as como memória autobiográfica e memória histórica (HALBWACHS, 2003, p.73). Duas memórias frequentemente reintegradas em um espaço e tempo e relacionadas aos grupos aos quais o indivíduo pertence e aos fatos e acontecimentos passados e presentes aos quais tem acesso. Embora distintas, são, no entanto, indissociáveis: “nossa memória não se apoia na história aprendida, mas na história vivida” (HALBWACHS, 2003, p.79).

Bosi explicou que a mudança de visada sobre o tema da memória se dá na própria formulação do objeto a ser apreendido: os quadros sociais da memória (BOSI, 1979, p.17). Nessa linha de pesquisa, diz Bosi, as relações a serem determinadas já não ficarão adstritas ao mundo da pessoa, mas perseguirão a realidade interpessoal das instituições sociais. Na infância, por exemplo:

Por mais nítida que nos pareça a lembrança de um fato antigo, ela não é a mesma imagem que experimentamos na infância, porque nós não somos os mesmos de então e porque nossa percepção alterou-se e, com ela, nossas ideias, nossos juízos de realidade e de valor. O simples fato de lembrar o passado, no presente, exclui a identidade entre as imagens de um e de outro, e propõe a sua diferença em termos de ponto de vista. (BOSI, 1979, p.17)

Halbwachs atribui as lembranças da infância a um período em que esta “ultrapassa a etapa da vida puramente sensitiva”, isto é, possui a capacidade de se abrir para os pensamentos comuns aos membros do seu grupo, interessar-se pelo significado das imagens e dos quadros que vê, e “seu pensamento se divide entre o fluxo de impressões inteiramente pessoais e as diversas correntes do pensamento coletivo” (HALBWACHS, 2003, p. 81). Para Urbaniak, o *insight* fundacional de Halbwachs consistiu na decisão de atribuir a memória diretamente a uma entidade coletiva compartilhada: “nunca se lembra sozinho, para lembrar, sempre precisamos dos outros” (URBANIAC, 2015, p. 3). No conceito de memória coletiva, isso significa que, ao presenciar uma cena, a criança pequena poderá se lembrar dela pela reação dos adultos e outros à sua volta, que lhe informa que aquele fato merecia ser retido, ainda que não compreendido completamente naquele momento. Com o passar do tempo, aquelas lembranças serão situadas dentro de um contexto que agrega o significado daquele acontecimento.

Assim, como acabamos de demonstrar, a vida da criança mergulha mais do que se imagina nos meios sociais pelos quais ela entra em contato com um passado mais ou menos distanciado, que é como o contexto em que são guardadas suas lembranças mais pessoais neste passado vivido, bem mais do que no passado apreendido pela história escrita, em que se apoiará mais tarde a sua memória (HALBWACHS, 2003, p.90).

Nesse sentido, a história vivida tem tudo o que é necessário para conservar e reencontrar a imagem de seu passado. Memória individual e coletiva não são excludentes, mas coextensivas: há uma tensão dialética entre os dois tipos de memória porque, como vimos, se não é possível lembrar sozinho, é o indivíduo, como membro de um grupo, que se lembra. Mas Halbwachs vai mais além: quando adulta, a pessoa participa de modo mais refletido em relação ao pensamento dos grupos dos quais fazia parte na infância.

Como isso não modificaria a ideia que ela tem de seu passado? Como as novas noções que ela adquire, noções sobre fatos, reflexões e ideias, não reagiriam sobre suas lembranças? Já repetimos muitas vezes: em medida muito grande, a lembrança é uma reconstrução do passado com a ajuda de dados tomados de empréstimo ao presente e preparados por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora já saiu bastante alterada (HALBWACHS, 2003, p. 91)

De acordo com essa abordagem, será possível considerar memória também as representações que foram completadas por testemunhos e deduções, ampliando o alcance de possibilidades da memória. O exemplo de Halbwachs demonstra como uma criança pode ter a lembrança pessoal da sua primeira ida à escola:

Eu sei, por exemplo, porque alguém me disse e porque, refletindo, me pareceu correto, que houve um dia em que pela primeira vez fui à escola. Contudo, não tenho nenhuma lembrança pessoal e direta nesse evento. Talvez porque tendo ido durante muitos dias sucessivos à mesma escola, todas essas lembranças se confundiram. [...] Do ambiente familiar que deixava quando ia às aulas, lembro muitos traços, pois permaneci em contato com os meus: não é uma família *em geral*, mas um grupo vivo e concreto, cujo quadro se encaixa naturalmente no quadro do meu primeiro dia de aula, exatamente como eu o recrio. Que objeção se tem desde então a que, refletindo sobre o que deve ter sido o nosso primeiro dia de aula, consigamos recriar sua atmosfera e sua aparência geral? Imagem flutuante, incompleta, com certeza e principalmente, imagem reconstruída (HALBWACHS, 2003, p.93).

O mesmo raciocínio podemos aplicar às lembranças de conversão, especialmente nos casos em que a lembrança desse acontecimento está ofuscada pelas muitas outras experiências que se sucederam na trajetória religiosa da criança, moldada pelas próprias reflexões pessoais, lembranças familiares e da comunidade religiosa, recriando a atmosfera, uma imagem genérica transportada ao passado. Segundo Halbwachs (2003, p.93), as lembranças da infância só são conservadas pela memória coletiva porque no espírito da criança estavam presentes a família e a escola, e podemos acrescentar, a comunidade religiosa.

A memória religiosa pressupõe uma continuidade necessária entre passado e presente por meio da tradição religiosa. Dessa forma, a tradição torna-se um agente poderoso e modelador

do presente (URBANIAK, 2015, p. 2). A socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger (2000) contextualizou a memória por meio de uma nova abordagem, estruturada em torno de termos como recordação (*recollection*), eventos, narrativas, comunidades e tradição, construindo sua reflexão aplicada a uma teoria que entende a religião como cadeia (*chain*), corrente, ou fio da memória. Para esta autora, para que a religião perdure no mundo moderno, precisa reencontrar as raízes na tradição, religando passado, presente e futuro. É na tradição que a religião vincula os conteúdos antigos aos dados do presente, reintegrando-os no corpo de suas doutrinas de acordo com as reinterpretações exigidas na atualidade (HERVIEU-LÉGER, 2000, p.87). As lembranças antigas, a tradição que a autora chama de “memória autorizada”, são iluminadas pelas representações mais recentes da comunidade religiosa, tornando-se mais um elo na corrente da memória. A autora argumenta que a profundidade das mudanças contemporâneas afeta o futuro das religiões, visto que a continuidade da crença por meio da transmissão da fé para as gerações seguintes está na gênese da própria existência das religiões. Basicamente, a continuidade da religião implica na mobilização da memória coletiva. Hervieu-Léger explica:

Nas sociedades tradicionais, cujo universo simbólico-religioso está inteiramente estruturado por um conjunto de mitos, que explicam a um tempo a origem do mundo e a do grupo, a memória coletiva é dada. Ela está inteiramente contida nas estruturas, na organização, na linguagem, nas práticas cotidianas de sociedades regidas pela tradição [...] Em constante relação com o passado, os crentes se constituem em um grupo “religioso”, suscitando e mantendo a crença na continuidade da linhagem de fé, ao preço de um trabalho de memorização que também é uma reinterpretação permanente da tradição em função das questões do presente (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 61).

Assim, o constante processo de rompimento com o elo da memória pela pressão de um presente cada vez mais complexo, para a autora, produziu a desestruturação e aniquilamento da memória coletiva, a ponto de as sociedades modernas se tornarem incapazes de mobilizarem o imaginário do seu passado para assim construírem o seu futuro.

Essa contínua reelaboração da identidade religiosa coletiva se realiza, por excelência, nas atividades rituais que consistem em fazer memória (*anamnese*) daquele passado que dá um sentido ao presente e que contém o futuro [...] a transmissão é o próprio movimento pelo qual a religião se constitui como religião através do tempo: é a fundação continuada da própria instituição religiosa. (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 61-62).

Para a socióloga francesa, as sociedades modernas tornaram-se “amnésicas”, incapazes de manter a cadeia de memória que as liga a seus passados religiosos, e paradoxalmente, dado o movimento de renascimento da religiosidade ao redor do mundo, despertando a necessidade de um reexame da vida espiritual no contexto das sociedades tecnologicamente avançadas de nossos dias (HERVIEU-LÉGER, 2000, p.140).

3.2.2. Memória e identidade religiosa

O relacionamento interpessoal pode fornecer uma ponte para a tensão dialética entre memória coletiva e memória individual, na medida em que se constitui na fonte da identidade religiosa. Do vínculo com o passado se extrai a força para a formação da identidade (BOSI, 2003, p.16). Para Bosi, as lembranças individuais vêm carregadas de representações ideológicas, dominadas pela estereotipia da memória institucional. Há sempre uma narrativa coletiva privilegiada no interior de um mito ou ideologia, ou seja, a memória de cada um dos membros de um grupo social é “afetada pela interpretação que a ideologia dominante dá a esse acontecimento, portanto, uma das faces da memória pública tende a permear as consciências individuais” (BOSI, 2003, p. 22).

Vimos na revisão de literatura do capítulo 1 que, em um estudo longitudinal de intervalos de 10 anos, Hayward, Maselko e Meador (2012) acompanharam a maneira pela qual as lembranças das pessoas sobre a vida religiosa mudam com o tempo, de forma a harmonizar sua identidade presente à do passado. Segundo esses autores,

Quem você pensa que era quando criança parece ser, pelo menos em parte, uma função de quem você pensa que é agora. Em contraste, as lembranças do comportamento religioso da infância parecem permanecer relativamente estáveis e não parecem depender do comportamento religioso adulto atual. Pesquisas futuras devem examinar as questões da proximidade percebida dos eus presentes e passados e as narrativas pessoais de mudança relacionadas à religião. Em particular, levar em conta histórias pessoais que incluem conversões significativas ou experiências de novo nascimento pode ajudar a explicar por que alguns indivíduos colocam mais distância entre suas identidades religiosas presentes e passadas ao longo do tempo (HAYWARD; MASELKO; MEADOR, 2012, p. 6).

A consciência comporta elementos autorreferenciais como a memória, o processamento de informação e a identidade. Dentro desse conjunto de operações cognitivas, identidade e consciência estão imbricadas. Muitos aspectos da personalidade são formados na infância à medida em que as experiências trazem à tona as interações desenvolvidas pela criança com seus cuidadores, em experiências subjetivas, inclinações inatas, e as necessidades de conexão e relacionamento, que são acionadas quando ativadas pela memória. São as ações da criança e as observações das reações das outras pessoas que, armazenadas na memória, formam um esquema de sua identidade, ou o seu “senso de *self*”, mesmo antes da linguagem e das representações formais (ABREU, 2019, p.43).

Para Welter e Feix (2010), mesmo crianças muito pequenas, entre 13 e 20 meses de idade, antes ainda da aquisição da linguagem, podem evidenciar “capacidade de recordação episódica (isto é, lembranças sobre eventos) quando avaliadas por medidas não verbais adequadas”; e em pesquisas com crianças entre 2 e 3 anos foi possível observar que eram capazes de recordar e

expressar verbalmente detalhes de experiências pessoais mesmo depois de muito tempo após terem ocorrido (WELTER; FEIX, 2010, p. 166). Os autores demonstram que a Psicologia Cognitiva oferece outras explicações para a compreensão da memória, dentre as quais a perspectiva sociolinguística, que marca o início da memória autobiográfica, pois permite a lembrança de um acontecimento situado dentro de um contexto. Dessa maneira, é por meio das interações sociais, geralmente por meio das conversas entre os pais e as crianças, que a memória autobiográfica se desenvolve.

Pelas conversas, as crianças não apenas aprendem o que lembrar, mas também como lembrar, ou ainda, como organizar e relatar um acontecimento vivenciado pessoalmente numa forma narrativa (Nelson e Fivush, 2000). De acordo com Fivush (2002a), a capacidade de abstração que se desenvolve com a linguagem permite que a criança dispense a presença de objetos concretos como estímulos para recordação de um evento. Além disso, a linguagem é a principal forma pela qual os acontecimentos vivenciados no passado podem ser comunicados, partilhados e conhecidos (WELTER; FEIX, 2010, p. 166).

Maraldi, discursando sobre o papel da memória na formação da identidade, afirma que não basta definir a consciência de forma abrangente onde cabem identidade e cognição; para ele, é preciso estabelecer gradações entre os papéis de cada uma. Dentro desse conjunto é que será possível entender a função da memória dentro do âmbito da identidade:

Assim, não nos basta definir a consciência como algo mais amplo que inclui a identidade e outras funções cognitivas; é preciso estabelecer gradações por meio das quais possamos descrever o papel de cada uma dessas estruturas, bem como seu nível de abrangência. Parece-nos mais lógico conceber que, embora a percepção, o processamento da informação e a memória sejam relativamente independentes da identidade, eles só adquiririam uma função mais definida e um aspecto de conjunto graças à identidade. É, provavelmente, por essa razão que as crianças mais velhas apresentam maior quantidade de falsas memórias que as crianças mais novas (Barbosa et al., 2010). Em geral, a explicação dada para esse fenômeno - baseada na teoria do traço difuso - é a de que as crianças novas teriam apenas a memória literal (susceptível à perda), enquanto as crianças mais velhas - dotadas de uma maior capacidade conceitual - conseguiriam captar a essência dos eventos, sem se preocupar com detalhes literais (memória de essência). (MARALDI, 2014, p.138)

Para Welter e Feix, a fragilidade das memórias adquiridas na infância precoce se explica por sua literalidade, isto é, a aspectos exatos e específicos da experiência, que são os mais rapidamente esquecidos. Somente com o avanço da idade a memória de essência pode ser formada, como resultado da capacidade da criança em extrair o significado geral das experiências (WELTER; FEIX, 2010, p. 166).

Já na atividade educativa, em todas as épocas, se utilizou de técnicas para intervir no processo cerebral e neural considerando não apenas a capacidade biológica, mas a organização das atividades perceptivo-cognitivas, o que levou os estudiosos das ciências humanas e sociais a perceberem o valor das funções sociais da memória no armazenamento, interpretação e comunicação de informações.

Durante séculos, na verdade por milênios, as religiões costumavam satisfazer essa profunda necessidade de “lembrar”. Colocado metaforicamente, *re-ligare* (“ligar”, “unir”) e *re-memorari* (“lembrar à mente”) costumavam servir ao propósito comum de produzir significados coletivos. Se tentarmos explorar as raízes e as implicações da mudança ocorrida na modernidade no que diz respeito tanto à religião quanto à memória, a análise de como a continuidade da tradição produziu significados coletivos para várias culturas ao longo dos séculos parece ser o lugar mais acertado para começar (URBANIAK, 2015, p.1).

A identidade religiosa, portanto, também precisa ser entendida como a expressão dinâmica dos aspectos subjetivos e socioculturais. As experiências religiosas que caracterizam a identidade religiosa das pessoas e que dão continuidade à transmissão cultural e religiosa daquela tradição estão entrelaçadas inevitavelmente aos conteúdos da religião, e, no nosso caso, aos conteúdos que se referem à conversão no contexto do cristianismo. Em sua pesquisa, Jindra concluiu que não se deve ignorar o papel das crenças religiosas, as condições estruturais, o desenrolar do curso da vida ou o grau de reflexibilidade no processo de conversão (JINDRA, 2011). Para Urbaniak (2015), entretanto, a questão da identidade religiosa resgatada pela memória coletiva da tradição cristã, em sua continuidade pré-moderna, serviu como fonte de significados coletivos, que foram sendo reajustados e retomados ao longo dos séculos. É preciso portanto, perceber o caminho que essa tradição encontrou com as incorporações feitas ao ensino e à tradição, tanto na dogmática quanto na mística:

No início, a memória religiosa cristã operava dentro de uma estrutura social que ainda estava muito próxima dos eventos que essa memória estabeleceria - ainda não era fácil distinguir o que era lembrança do que era consciência do presente - e assim testemunhos, lembranças e até mesmo fatos novos podiam alimentar e reforçar a identidade cristã sem destruí-la ou mudá-la seriamente. [...] Em resumo, a igreja nestes primeiros dias estava mais preocupada em sobreviver do que em lembrar. [...] Enquanto o cristianismo foi capaz de impor sua própria tradição às sociedades pré-modernas, toda sua vida e história se renderam e se conformaram com sua memória. Nessa etapa, muitas lembranças não-religiosas foram incorporadas como confirmações do ensino da igreja, enriquecendo assim sua própria memória com novos testemunhos, sem, contudo, se desviar da linha de seu passado (URBANIAK, 2015. p. 5).

Em tempos de pós-modernidade, que pluraliza as formas de produção de significado, de acordo com Urbaniak (2015), a memória coletiva perdeu a característica de referência unificada fornecida pela religião. Segundo este autor, a autoridade de uma “memória unificada” da tradição religiosa foi substituída pela pretensão do consumidor de derivar arbitrariamente do reservatório das memórias coletivas, e assim criar, ele mesmo, novos significados, (URBANIAK, 2015, p. 8). Além disso, embora fragmentada entre as várias ofertas religiosas competitivas, parece a este autor que há uma série de tentativas dentro do próprio cristianismo de restaurar a continuidade da transmissão, e assim restaurar a forma cultural predominante da memória e imaginação coletiva. A ressalva nos parece pertinente, visto que as experiências religiosas ainda funcionam dentro do âmbito de um “quadro de referências religioso”, para usar

a expressão de Maraldi (2011, p.194)¹⁷. Tomando como referência a teoria de Hjarvard Sundén (1908-1993) sobre a formação e manutenção dos papéis religiosos, este autor explica que os conceitos da religião veiculam uma série de papéis que o indivíduo religioso toma para si como modelos de conduta, o que molda suas experiências religiosas. Assim, nos textos, narrativas, exemplos de vida, as pessoas estabelecem um fundamento cognitivo e comportamental para suas próprias vivências religiosas. Independente de o registro das narrativas religiosas ser oral ou escrito, Maraldi afirma sua importância na formação de um modelo que é identificado na experiência religiosa:

Pouco importa se o registro dessas narrativas tradicionais é oral ou escrito. O primordial a se considerar é que, tendo sido a pessoa introduzida a tais registros – de onde se deve deduzir o lugar central da linguagem e da aprendizagem social nesse processo – os estímulos internos ou externos que formam a experiência, serão então assimilados, aos poucos, ao quadro de referência religioso. O sistema nervoso paulatinamente desenvolve uma disposição para a percepção, agora guiada por um dado esquema ou quadro previamente formatado. Assim que assimilado, o estímulo é imediatamente apreendido e reconhecido como religioso (MARALDI, 2011, p. 194).

Por essa perspectiva, aparece privilegiada a função da percepção, condicionada pelos quadros de referências culturais que intermediam as interações da pessoa com seus grupos, a linguagem, os símbolos compartilhados e as expressões religiosas e, portanto, definem uma identidade religiosa que, armazenada na memória, é resgatada para gerar o comportamento religioso. Embora esclareça a formação e manutenção dos papéis religiosos que moldam as experiências religiosas, Maraldi alerta para os limites da teoria no que diz respeito à mudança de um quadro de referência para outro, nos processos de conversão e desconversão religiosa. Apesar das limitações, a teoria dos papéis religiosos na formação de uma identidade religiosa possui pontos em comum com a perspectiva da Teoria do Apego, pontos que nos ajudam na definição do papel da memória na reconstrução das experiências religiosas, como veremos a seguir.

3.2.3. Memória na perspectiva da Teoria do Apego

No que diz respeito à Teoria do Apego, a memória assume uma outra perspectiva, visto que a teoria trabalha prospectivamente, isto é, observando a infância nas primeiras relações de

¹⁷ Maraldi descreve, em sua dissertação de mestrado, as teorias que formam o referencial teórico para o estudo da identidade na sua pesquisa empírica sobre a mediunidade espírita. Segundo ele, a teoria de Sundén sobre os papéis religiosos “tenta abarcar experiências religiosas e supranaturais a partir da compreensão de como os papéis desempenhados pelo indivíduo, tendo por base uma dada tradição religiosa ou quadro de referência cultural, condicionam a estruturação dos processos perceptivos desencadeadores das experiências vivenciadas” (MARALDI, 2011, p.193).

apego com os cuidadores primários, nas experiências de vínculo que têm início muito cedo na vida do bebê, formando modelos funcionais internos que serão recuperados durante o ciclo da vida. Um aspecto importante a se considerar, portanto, dentro da lógica da Teoria do Apego é o papel da memória na reconstrução das experiências iniciais da vida. Os laços que levam ao comportamento de apego estão presentes e ativos durante todo o ciclo vital, e não se limitam apenas à infância, sendo, de acordo com Bowlby, um grave erro supor que, quando ativo em uma pessoa adulta significaria regressão ou imaturidade. O comportamento de apego fica potencialmente ativo durante toda a vida, tendo como meta manter certos graus de proximidade ou de comunicação com as figuras de apego discriminadas (BOWLBY, 2004b, p. 39).

Para entender como funciona a memória na estrutura cognitiva proposta pela Teoria do Apego, vamos observar as proposições de John Bowlby retomando os aspectos centrais e detalhando os que nos interessam em relação à memória.

Modelos funcionais ou de representação

Vimos brevemente no capítulo 2 que Bowlby descreve os estados da mente em termos de modelos funcionais ou de representação, isto é, a criança constrói modelos do mundo, e de si mesma como agente nesse mundo, que a auxiliam na percepção de acontecimentos e na previsão de possibilidades futuras; assim, a pessoa elabora seus planos de ação para a vida. Fator chave para a construção desses modelos funcionais são as figuras de apego e a maneira como a pessoa vê a si própria como aceita ou não, pelas experiências que teve com estas figuras de apego, dependendo de quão acessíveis ou receptivas tenham se mostrado. Toda situação que a pessoa encontra na vida será, portanto, relacionada a esses modelos funcionais. As informações que chegam por meio dos órgãos sensoriais são selecionadas e interpretadas de acordo com esses modelos; o significado delas é avaliado em termos deles; os planos de ação são concebidos e executados também de acordo com esses modelos (BOWLBY, 2004b, p. 261). As informações que chegam, portanto, passam por um processo de três etapas: percepção, avaliação e planejamento.

As primeiras experiências do bebê, assim, se organizam estruturando modelos funcionais, que, de acordo com Bowlby, servem de base para abstrações futuras, servindo de previsão quanto às interações futuras. Independente de se ter consciência de sua presença, as experiências subjetivas sociais, ou de interação, são trazidas à tona por essa memória prototípica.

Portanto, podemos afirmar que as crianças entenderão as novas situações a partir de certas pré-concepções e vieses interpretativos extraídos de suas expectativas pregressas de comportamento em relação aos outros. Ou seja, somente podemos imaginar o futuro na exata medida em que nos recordamos do passado. Ninguém pode imaginar receber algo no futuro que não consegue (localizar e) recordar em sua história de vida no passado (ABREU, 2015, p.104).

O processo de construção desses modelos de mundo pela criança tem uma dimensão subjetiva, porque ela gradualmente vai descobrindo a respeito de si mesma; mas também uma dimensão social, porque essa descoberta é feita por meio da interação com outros. Com todas essas experiências armazenadas na memória, a criança forma um esquema de si mesma, ou um senso de *self*, em termos de conexão e relacionamento que permite a ela, no presente, imaginar o futuro, com base nas experiências do passado.

Avaliação e interpretação de informações

As informações são processadas de acordo com os estímulos que desempenham um papel na ativação ou finalização do comportamento instintivo. Segundo Bowlby (2002, p. 125), a pesquisa neurofisiológica tem chamado atenção para a forma como os estímulos funcionam nas áreas sensoriais do cérebro, em relação aos acontecimentos do meio ambiente:

Quando o *input* sensorial derivado de um evento ambiental é recebido, é imediatamente avaliado. Se for considerado sem importância, é apagado. Caso contrário, é ampliado e, se julgado relevante (e não esmagador ou irresistível demais em suas implicações), é determinado o seu valor para a ação; as mensagens apropriadas são expedidas então para as áreas motoras (BOWLBY, 2002, p.125).

No ponto de vista de Bowlby, e com as informações científicas de que dispunha na época em que desenvolveu sua teoria¹⁸, as avaliações são intuitivas, em processos conscientes ou inconscientes, mas vivenciadas por meio de afetos e emoções, ou seja, experiências sensíveis, e, portanto, denominadas pelo autor na acepção ampla de “sentimentos”. Retomando: os dados sensoriais referentes a eventos ambientais que atingem o organismo através dos órgãos dos sentidos são imediatamente avaliados, regulados e interpretados, para então serem selecionados para a ação (BOWLBY, 2002, p.133). Os processos de avaliação continuam acontecendo mesmo depois de iniciada uma ação coordenada, e as consequências, registradas para posterior

¹⁸ Nosso interesse em observar as postulações de Bowlby tanto em relação à memória quanto a outros aspectos como a etologia ou a evolução, por exemplo, está em perceber a linha de raciocínio que ele estabelece e que dá a base para dialogarmos com a Psicologia da Religião. As discussões sobre o desenvolvimento da memória, tanto na teoria bowlbyana quanto nas primeiras postulações de Halbwachs, continuam a ser úteis para compreender os conjuntos de lembranças individuais assim como as memórias no espaço social coletadas pelas tradições religiosas. Novos estudos buscam uma revisão conceitual tanto na neurociência (MARALDI et.al, 2022, p.705) quanto na área da antropologia e da sociologia (TEIXEIRA, 2022, p.654) para compreender a função da memória nos estudos dos fenômenos religiosos.

referência. Avaliadas, as informações recebidas – ou *inputs* sensoriais – são interpretadas, e complementadas com as imagens resgatadas no “armazém mnemônico” do organismo (BOWLBY, 2002, p. 135). O *input* interpretado e avaliado, tenha vindo do meio ambiente ou do próprio organismo, é experimentado em termos de valor, por exemplo, como agradável ou desagradável, delicado ou irritante, simpático ou antipático (BOWLBY, 2002, p.136). Esses valores são formados como resultado da comparação do *input* sensorial com padrões ou referências internas: o que foi avaliado como agradável será provavelmente mantido ou procurado, o que foi avaliado como desagradável será provavelmente evitado. Assim, a avaliação distingue duas etapas: a comparação do *input* sensorial com padrões desenvolvidos ao longo da vida e a seleção de algumas formas de comportamento como consequência dos resultados dessa comparação, que determinarão o aprendizado de um comportamento experimentado como agradável ou não, em outras palavras, os processos de interpretação e avaliação do *input* sensorial têm um papel causal na produção do comportamento, seja ele qual for (BOWLBY, 2002, p.142).

Armazenamento de informações: memória episódica e memória de longo prazo

Como a Teoria do Apego trabalha com a noção de que as experiências de vínculo têm início muito cedo, Abreu (2019, p. 40) sugere que o tipo de memória mais abrangente para incorporar ações, cognições, percepções e afetos é a memória de *episódio recordado*. Citando Stern (1992), Abreu explica que a unidade memorial básica é um pequeno episódio, mas que se insere de maneira coerente com as demais experiências vividas e às sensações que a elas correspondem. A ocorrência de vários episódios razoavelmente semelhantes, com o passar do tempo, começam a agrupar um *episódio generalizado*, uma representação abstrata de situações diversas, mas de estrutura flexível, como uma “média” de várias experiências reais, que formam um protótipo para representar todas as experiências. Abreu explica que:

Um episódio de relacionamento desloca-se, inicialmente, para a memória como uma unidade indivisível e completa. Com o passar do tempo, e com a ocorrência de vários episódios específicos e de razoáveis semelhanças (com mínimas diferenças), a estrutura interna do bebê começará a formar o “episódio generalizado, ou seja, um agrupamento de episódios relacionais específico (ABREU, 2019, p.40).

Agrupadas em uma *estrutura de evento generalizado*, isto é, uma aproximação generalizada das interações ocorridas, esta memória será acessada novamente cada vez que uma experiência nova ative esses registros ou *representações de interações generalizadas*, as RIGs. Segundo Stern:

Episódios vividos imediatamente se tornam os episódios específicos para a memória, e, com a repetição, eles se tornam episódios generalizados [...]. Eles são episódios generalizados da experiência interativa, que são representados mentalmente – isto é, representações de interações que foram generalizadas, ou RIGs. Por exemplo, depois da primeira brincadeira de esconde-esconde, o bebê estabelece a memória do episódio específico. Depois da segunda, terceira ou décima-segunda experiência de episódios levemente diferentes, o bebê terá formado uma RIG de esconde-esconde. (STERN, 1992, p.97).

Sintetizando, os “episódios generalizados” são eventos prototípicos, registros acumulados das interações passadas, ou as chamadas RIGs (Representações de Interações Generalizadas), uma construção (aproximada, não exata nem detalhada) das interações vivenciadas, que é evocada a cada nova experiência (STERN, 1992).

Quando um bebê experimenta um determinado sentimento, este evoca a RIG correspondente da qual ele é um dos atributos. E, assim, cada vez que uma RIG é ativada, um pouco da experiência originalmente vivida é ativada na memória (ABREU, 2019, p. 41)

Nas experiências que envolvem interações com outros, cada vez que uma RIG é ativada, evoca uma experiência de estar com um outro, que Stern, trabalhando com a perspectiva da psicanálise e da psicologia do desenvolvimento para entender a formação do senso do eu para a criança pré-verbal, chama de *companheiro evocado* (STERN, 1992, p. 98). O companheiro é evocado não como a lembrança de um acontecimento real, mas como um exemplo ativo de tais conhecimentos, e por isso, reativam a experiência vivida carregando um pouco do impacto da experiência original, na forma de uma memória ativa (STERN, 1992, p.98). Assim, as experiências atuais passam a incluir a presença desse companheiro (companheiro apenas no sentido de alguém que acompanha um outro) que existe concretamente somente na memória. É um companheiro evocado porque, mesmo que a pessoa esteja sozinha quando vive determinada experiência, inclui a presença, consciente ou não, da experiência prototípica como companhia daquele momento.

O companheiro evocado é uma experiência de estar com, ou na presença de um outro autorregulador, o que pode ocorrer dentro ou fora da consciência. O companheiro é evocado da RIG não como a lembrança de um acontecimento passado real, mas como um exemplo ativo de tais acontecimentos (STERN, 1992, p. 99)

A ideia de companheiros evocados também se aplica, segundo Stern, a episódios em que o bebê está sozinho, como quando outros episódios semelhantes envolveram a presença de um autorregulador (por exemplo, um bebê de seis meses que encontra um chocalho e consegue produzir som), e trazem à memória eventos semelhantes de momentos passados, prototípicos, vividos na presença de um outro regulador. Para Stern, esta é uma resposta social que acontece em uma situação não-social (STERN, 1992, p. 99).

Essa visão, de estar quase continuamente com companheiros reais e evocados, abrange aquilo que geralmente se quer dizer quando se diz que o bebê aprendeu a

estar confiante ou seguro ao explorar o mundo circundante. O que poderia criar confiança ou segurança a explorar, inicialmente, a não ser a memória de experiências passadas com o eu e o outro em contextos exploratórios? O bebê não está, de fato subjetivo, sozinho, mas acompanhado por companheiros evocados, retirados de várias RIGs que operam em muitos níveis de ativação e consciência (STERN, 1992, p.104).

Para Stern, as noções de RIGs vieram para preencher uma lacuna teórica, dentre outras, compatível com os modelos funcionais de apego e, ainda que carreguem diferenças em alguns aspectos, convergem por funcionarem de maneira semelhante aos modelos funcionais da Teoria do Apego por, primeiro, serem memórias prototípicas que representam a história passada acumulada de um tipo de interação com um outrem e, segundo, por possuírem uma função orientadora no sentido do passado, criando expectativas no presente e futuro (STERN, 1992, p.102). Segundo este autor, a Teoria do Apego consegue abarcar a experiência subjetiva do bebê na forma dos modelos funcionais de relacionamento mãe/bebê (STERN, 1992, p. 19). Nesse sentido, a pessoa constrói os modelos funcionais do mundo e de si própria tendo como base essas experiências iniciais das primeiras interações que formaram um protótipo dos relacionamentos. Esses modelos guiam a estrutura interna e delimitam o que se pode experimentar de uma relação futura, inclusive no relacionamento com Deus como figura de apego. Segundo Abreu, a memória vista sob essa perspectiva adequa-se perfeitamente aos sistemas de apego elaborados por Bowlby:

Segundo ele (Bowlby), a partir das primeiras experiências do bebê com as figuras centrais de sua vida – as chamadas figuras de apego, a criança constrói uma linha de raciocínio mais ou menos primitiva partindo dos modelos de inter-relação vivenciados. Com o tempo, estes “modelos” se estruturam e serão a base para abstrações futuras, servindo de elementos de previsão às expectativas de relacionamentos futuros (ABREU, 2019, p. 42).

À medida em que se desenvolvem as capacidades cognitivas das crianças, elas se tornam capazes de antecipar a possível ocorrência de diversas situações, especialmente aquelas que geram medo. Passadas as etapas de seleção, interpretação e avaliação, os *inputs* passam a ter influência sobre o comportamento, imediatamente ou depois. Para que isso ocorra, as informações serão correlacionadas com outras que já estão armazenadas na memória de longo prazo, e por sua vez, são armazenadas ou excluídas¹⁹.

No curso normal da vida de uma pessoa a maior parte da informação que ela recebe é excluída rotineiramente do processamento posterior, a fim de que suas capacidades não sejam sobrecarregadas e sua atenção não seja constantemente desviada. Portanto, a maior parte da exclusão seletiva é necessária e adaptativa (BOWLBY, 2004b, p.47).

¹⁹ Para Bowlby, assim como para psicanalistas e psicólogos cognitivos, a exclusão seletiva de informações, que o autor considera conveniente chamar de “exclusão defensiva”, ocorrida de forma inconsciente, pode resultar em certo grau de bloqueio ou amnésia, o que tem impacto direto na prática terapêutica.

Na primeira infância, ou segundo Granqvist e Dickie (2006), de 3 a 6 anos, o desenvolvimento físico já permite o distanciamento das figuras de apego, ao mesmo tempo em que o desenvolvimento emocional e cognitivo possibilita que as sensações experimentadas com as figuras de apego, ainda que distantes fisicamente, sejam trazidas simbolicamente para prover conforto diante de situações de angústia. Aqui se abre o caminho para que se desenvolva o apego a Deus, conforme vimos anteriormente. Granqvist e Dickie presumem que é na primeira infância (do nascimento até por volta de 6 anos) que os modelos funcionais internos das crianças a respeito de seus pais (como nutrir, cuidar, amar, proteger, punir), estão atuando na formação de sua percepção de Deus (GRANQVIST; DICKIE, 2006, p. 201). Na transição para a segunda infância (de 7 a 11 anos), as crianças já têm os mecanismos internos para preencher a lacuna física das figuras de apego primárias buscando refúgio e segurança na representação de Deus. Segundo esses autores, as percepções que as crianças têm dos pais, mais do que as percepções de si mesmas, são os mais poderosos preditores de percepções de Deus.

Assim, os modelos funcionais internos são determinantes para ativar os comportamentos de apego relacionados à religiosidade e às experiências religiosas. É possível que, para uma pessoa que tem um modelo funcional interno de apego seguro aos pais, o desenvolvimento da religiosidade reflita a adoção de padrões do cuidador primário, que incluem os valores religiosos, corroborando a hipótese da correspondência socializada. Da mesma forma, o modelo interno de apego inseguro pode resultar nos padrões de compensação emocional.

Para os diversos autores que pesquisaram empiricamente a conversão religiosa à luz da Teoria do Apego, a conversão também refletirá os padrões de conversões religiosas súbitas e emocionais para os participantes com histórico de apego inseguro, configurando a hipótese de compensação, e conversões graduais, menos emocionais, para os de apego seguro, conforme a hipótese de correspondência socializada, uma vez que as percepções de situações que causam medo, como vimos, podem provocar a ativação do comportamento de apego.

3.2.4. Síntese

Ao estudar a memória, abordamos três aspectos: o primeiro, de ordem social, como um processo de organização e de transmissão cultural; o segundo, de ordem biológica e psicológica, que permite a construção da identidade pessoal a partir dos processos cognitivos, em especial na atividade educativa como recurso para a transmissão de aprendizagem cultural. No terceiro aspecto, observamos os processos de memória conforme a Teoria do Apego, a partir das representações infantis que formam modelos funcionais, isto é, experiências que marcam uma

memória episódica, e que somadas a outras experiências semelhantes formam uma estrutura prototípica que é recuperada sempre que ativada. Esses modelos passam por três etapas para sua formação: percepção, avaliação e planejamento; em processos conscientes ou inconscientes, mas vivenciados por meio de afetos e emoções. Dessa forma, a memória recuperada do conjunto de experiências passadas é avaliada em termos de valor (agradável ou desagradável) e então exerce papel significativo na mobilização para a ação, ou seja, produção de comportamentos futuros.

Encerrando esta primeira parte onde nos concentramos em formar um panorama teórico sobre o qual construiremos as análises empíricas do nosso objeto de estudo, procuramos integrar as teorias de conversão que abordam as questões contextuais e sociais com as teorias que ressaltam a subjetividade da experiência pessoal. Percebemos que os estudos sobre a religiosidade infantil seguem duas tendências básicas: a que atrela a religiosidade da criança aos estágios do desenvolvimento cognitivo e a que defende a religiosidade como resposta relacional natural da infância, sem deixar de levar em conta a influência do meio ambiente social em que a criança está inserida.

Vimos ainda que as experiências selecionadas e guardadas na memória envolvem sempre interações com outros, incluindo a presença reativada e carregando um pouco do impacto da experiência original, mas reinterpretada pelas experiências trazidas em toda a trajetória da vida da pessoa. Concluímos até aqui que a Teoria do Apego consegue abarcar os aspectos subjetivos da construção das experiências desde a primeira infância, os aspectos objetivos das interações com os outros e o meio ambiente, sendo que as percepções que as crianças têm de seus pais formam os modelos funcionais da percepção que desenvolvem em relação a Deus como figura de apego e fonte de refúgio e segurança.

No próximo capítulo, passaremos ao estudo empírico sobre a conversão religiosa na infância, utilizando os conceitos desenvolvidos no decorrer desta primeira parte teórica.

PARTE 2

PROCEDIMENTOS, RESULTADOS E DISCUSSÃO DA PESQUISA EMPÍRICA

CAPÍTULO 4

A conversão religiosa na infância: pesquisa empírica

*Quando se trata da história recente, feliz o pesquisador
que se pode amparar em testemunhos vivos e reconstituir
comportamentos e sensibilidades de uma época!*
Ecléa Bosi (2003, p.17)

Finalizamos a primeira parte desta tese construindo um panorama teórico a partir da revisão da literatura acadêmica, teórica e empírica, sobre a conversão religiosa, a Teoria do Apego e a religiosidade infantil. Procuramos dialogar com as principais postulações teóricas buscando um caminho interdisciplinar integrado que confirmou a Teoria do Apego como o aporte teórico mais indicado para dialogar com os dados empíricos apurados pela nossa pesquisa. Desse percurso, trazemos algumas afirmações que devemos levar em conta nas análises que realizaremos em seguida. Pretendemos, então, observar os resultados: (1) à luz da perspectiva relacional; (2) na capacidade interior infantil para a religiosidade; (3) a influência parental proporcionando o meio ambiente social na qual a criança se desenvolve; (4) as lembranças de infância na perspectiva dos modelos funcionais que formam a estrutura prototípica sobre a qual as sensações são recuperadas e ativadas, ou seja, a memória das sensações.

Nesta segunda parte deste trabalho trazemos os procedimentos, resultados e discussão da pesquisa realizada com adultos, em relatos de memória de experiências de conversão no período da infância. Descreveremos os procedimentos da pesquisa empírica em dois momentos: (1) no capítulo 4, os aspectos quantitativos levantados pelo questionário utilizado e o perfil sociodemográfico da amostra em uma análise descritiva; uma análise estatística exploratória dos dados quantitativos; (2) no capítulo 5, uma análise descritiva temática de conteúdo qualitativo dos resultados observados nos relatos de conversão fornecidos por escrito pelos participantes da pesquisa.

Para melhor situar o escopo desta investigação, achamos conveniente a esta altura relembrar o nosso tema, a pergunta investigativa e os objetivos da pesquisa conforme explicitados na introdução deste trabalho.

Nosso tema, a conversão na infância como fator determinante da religiosidade adulta, procurou investigar as regularidades que aparecem nos relatos de pessoas adultas sobre suas experiências de conversão na infância que podem ser relacionados aos estilos de apego a Deus.

O objetivo geral era extrair da experiência religiosa de pessoas adultas traços comuns da conversão na infância, relacionando tais experiências com o estilo de apego a Deus, segundo a Teoria do Apego.

Como objetivos específicos, pretendemos:

- Investigar se estilos de apego a Deus na vida adulta elucidam questões de apego, e de apego a Deus, na infância
- Verificar se na relação entre as experiências de conversão na infância, e apego a Deus na religiosidade adulta pode-se extrair conceitos atualizados de religiosidade infantil
- Contribuir com os estudos em Ciência da religião sobre o desenvolvimento religioso na infância, especialmente em contexto sociocultural brasileiro

Procuraremos observar, em cruzamento com as teorias estudadas até então, a interpretação da conversão na infância conforme mencionada pelos entrevistados. Procuraremos verificar os fatores motivadores para a conversão infantil analisando o impacto da socialização nos relatos, observando as influências internas e externas das relações de apego trazidas para a experiência religiosa de conversão no período específico da infância, observados considerando a reconstrução realizada pela memória, conforme vimos nos estudos realizados no capítulo 3. Por fim, e encerrando nossa pesquisa, faremos a associação entre os achados e os referenciais teóricos.

4.1. Procedimentos da pesquisa empírica: Dados quantitativos

Para investigar o tema da conversão religiosa no período da infância, a pesquisa de campo foi definida como de caráter quanti-qualitativo. Descrevemos a seguir o instrumento de pesquisa elaborado para a coleta de dados, o método adotado para coleta e análise dos dados, e o recrutamento dos participantes. Em seguida descreveremos os resultados obtidos e a discussão das regularidades que puderam ser observadas.

4.1.1 Instrumento de pesquisa

As respostas foram colhidas por escrito, utilizando como instrumento um questionário *online* (Plataforma *Google Forms*)²⁰, elaborado especificamente para esta pesquisa²¹, com 42 perguntas fechadas e uma pergunta aberta (ver o modelo do questionário no Apêndice B). Uma primeira exploração do tema foi aplicada a um grupo focal de nove pessoas que se dispuseram a preencher um questionário piloto e emitir suas opiniões e considerações. O questionário foi reformulado levando em conta estas considerações. Essa nova versão foi submetida ao Comitê de Ética da PUC-SP que emitiu o parecer favorável (número 5.137.669, em 30/11/2021) aprovando o prosseguimento da pesquisa conforme as especificações e orientações éticas. Simultaneamente, essa mesma versão foi submetida à Banca de Qualificação, que fez novas sugestões e o questionário, depois de adequado, foi assim finalizado.

O questionário elaborado consistia de 8 seções com perguntas de múltipla escolha e 1 seção com uma pergunta aberta na qual os respondentes foram convidados a escrever um relato da experiência de conversão na infância. As 2 primeiras seções tinham o seguinte teor:

Seção 1: Definição dos participantes. Esta seção foi destinada a oferecer esclarecimentos sobre a pesquisa e seus objetivos e indicar os critérios de elegibilidade do respondente. O instrumento utilizado somente permitia a participação dos respondentes que preenchessem os critérios: (1) ter idade a partir de 18 anos; (2) considerar-se cristãos, vinculados – ou não – a uma igreja ou instituição religiosa; (3) ter tido uma experiência de conversão/adesão ao cristianismo anterior aos 14 anos de idade. As respostas a esta seção não serão divulgadas para preservar a identidade dos participantes.

Seção 2: Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (Apêndice A). Esta seção apresentou Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE, e pedia a identificação do respondente e o aceite (resposta “Sim, fui informado e entendi o objetivo da pesquisa e os meios de minha participação. Por isso, concordo em participar desta pesquisa, sabendo que não serei remunerado(a) e que poderei desistir quando quiser se assim o desejar”), após o qual o

²⁰ A pesquisa foi realizada em 2020, período ainda crítico da pandemia global da Covid-19, o que inviabilizou a realização de entrevistas presenciais.

²¹ Devido ao ineditismo da pesquisa, com foco na conversão no período específico da infância e suas relações com os estilos de apego, conforme vimos nos capítulos anteriores, foi descartada a possibilidade de utilização de um instrumento previamente validado. Entretanto, como referência para a elaboração do questionário de nossa pesquisa, foi muito útil a já disponível versão brasileira do *Inventário de Apego a Deus (IAD – BR)*, cuja tradução e adaptação para o contexto brasileiro foi realizada por Hartmut August, Mary Rute G. Esperandio e Fabiana Thiele Escudero (2018) que, aplicado em uma amostra de 541 participantes no formato final com 17 questões, foi validado e publicado em 2018.

participante era direcionado ao início da pesquisa. Caso sua resposta fosse não, o participante era direcionado ao agradecimento para finalizar sua participação.

As seções seguintes tinham como objetivo obter informações sobre os dados pessoais, sua trajetória familiar, religiosa, aspectos específicos da experiência de conversão e relacionamento com Deus, distribuídas conforme segue:

Seção 3: **Dados Pessoais**

Seção 4: **Trajetória Religiosa**

Seção 5: **Trajetória Familiar**

Seção 6: **Lembranças de Conversão**

Seção 7: **A experiência de conversão**

Seção 8: **Relacionamento com Deus**

A última seção foi destinada à análise qualitativa, que será realizada no capítulo 5:

Seção 9: **A história da minha conversão.** A última questão propunha ao participante escrever um relato de 15 a 30 linhas contando a história de sua conversão.

Os resultados e discussão das questões de cada seção serão apresentados mais à frente.

4.1.2 Método de coleta e análise de dados

Como vimos, o método utilizado para coleta de dados foi o questionário com questões fechadas ou híbridas e uma questão aberta. Para a análise dos resultados quantitativos obtidos, foi utilizado o método de análise estatística descritiva, cujo objetivo principal é compreender se há padrões ou tendências que podem ser mapeados a fim de explicar o objeto da pesquisa, bem como detectar a variabilidade presente nos fenômenos estudados: “utilizamos métodos de estatística descritiva para organizar, resumir e descrever os aspectos importantes de um conjunto de características observadas ou comparar tais características entre dois ou mais conjuntos de dados” (REIS; REIS, 2002, p. 31). Esse método foi considerado o mais indicado por fornecer uma visão abrangente do fenômeno que desejamos para estudar dados sobre comportamentos de apego relacionados à experiência da conversão.

Para analisar os resultados qualitativos, foi utilizado o método de *História de Vida*. A pesquisa qualitativa procura compreender os fenômenos de acordo com a experiência vivida e compreendida pelos próprios autores (SPINDOLA, SANTOS, 2003, p.121). Esta modalidade dispensa a confirmação de autenticidade dos relatos, uma vez que a ênfase recai sobre o ponto de vista da pessoa pesquisada e busca-se compreender o fenômeno descrito na visão do participante (SPINDOLA; SANTOS, 2003, p.121). A última questão do instrumento de pesquisa elaborado, portanto, propunha a escrita de um relato sobre a história de conversão do

respondente de acordo com a modalidade de História de Vida, resultados que serão analisados no capítulo 5 do nosso trabalho.

4.1.3 Critérios de seleção e descrição dos participantes

Os critérios de recrutamento foram esclarecidos aos participantes na primeira seção do instrumento elaborado, e aceitos por autodeclaração. Como vimos, três critérios configuraram a elegibilidade (autodeclarada) dos participantes: (1) ter idade a partir de 18 anos; (2) considerar-se cristãos, vinculados – ou não – a uma igreja ou instituição religiosa; (3) ter tido uma experiência de conversão/adesão ao cristianismo anterior aos 14 anos de idade. A idade máxima de 14 anos foi delimitada com base na classificação de infância do IBGE (2010).

A amostra consistiu de 76 participantes, e foi colhida durante o período entre 01 de novembro até 31 de dezembro de 2021. A amostra foi obtida por meio da divulgação por conveniência, isto é, o questionário *online* foi divulgado inicialmente por *Whatsapp* a pessoas do conhecimento da pesquisadora, que reencaminharam aos seus círculos de relacionamento e assim por diante; a divulgação aconteceu espontaneamente, em um período em que a pandemia da Covid-19 ainda exigia protocolos de prevenção. A amostra, dessa maneira, resultou majoritariamente concentrada no estado de São Paulo, com participantes mulheres, de nível superior, brancas e de religião evangélica de missão, como se pode ver na descrição dos resultados, na tabela 5. Ressaltados os limites da amostra, que restringiram a diversidade dos participantes, seguimos à apresentação dos resultados quantitativos.

4.2. Apresentação dos resultados quantitativos

Como informado anteriormente, o questionário foi divulgado espontaneamente por *Whatsapp* (a versão completa das questões pode ser consultada no Apêndice B). Para apresentar os resultados dos dados coletados, optamos por organizar a descrição de acordo com as seções/temas do questionário. Os resultados das seções 1 e 2, referentes a informações pessoais e o TCLE, não serão apresentados, para preservar em sigilo a identidade dos respondentes. Passamos a apresentar em seguida os resultados das seções 3 a 8, com respostas às questões de múltipla escolha, a descrição dos resultados obtidos em número de respondentes e porcentagem, e os gráficos gerados pela plataforma *Google Forms*. Ao final de cada seção, apresentaremos uma síntese da análise dos resultados obtidos até aquele momento.

4.2.1. Seção 3: **Dados Pessoais.**

Nesta seção os participantes iniciaram o questionário propriamente dito, caracterizando o perfil sociodemográfico da amostra. Para identificar o contexto geral sociodemográfico e religioso da amostra, as questões incluíram o Estado de moradia, nível de instrução, cor/raça autodeclarada, gênero, faixa etária, ocupação, rendimento familiar, religião atual, nível de participação religiosa, e idade da conversão. Na questão 6, foram apuradas respostas de moradores de 9 estados brasileiros, sendo a maior concentração em São Paulo (64 respostas, 84,2%), seguida de Distrito Federal (3 respostas, 3,9%), Minas Gerais e Pernambuco (2 respostas cada Estado, 2,6%), e Alagoas, Bahia, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul e Santa Catarina (1 resposta cada estado, 1,3%), conforme tabela 5.

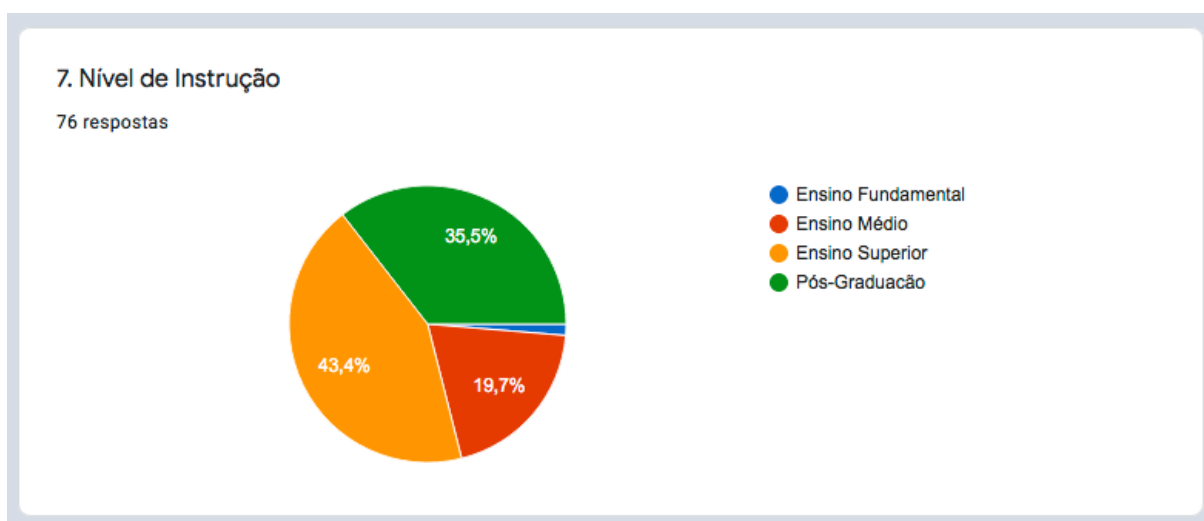
Tabela 5: Distribuição dos participantes por Estado de residência, conforme dados da questão 6, em número de respondentes e porcentagem.

São Paulo	Distrito Federal	Minas Gerais	Pernambuco	Alagoas	Bahia	Rio de Janeiro	Rio Grande do Sul	Santa Catarina
64	3	2	2	1	1	1	1	1
84,2%	3,9%	2,6%	2,6%	1,3%	1,3%	1,3%	1,3%	1,3%

Fonte: Elaborada pela autora.

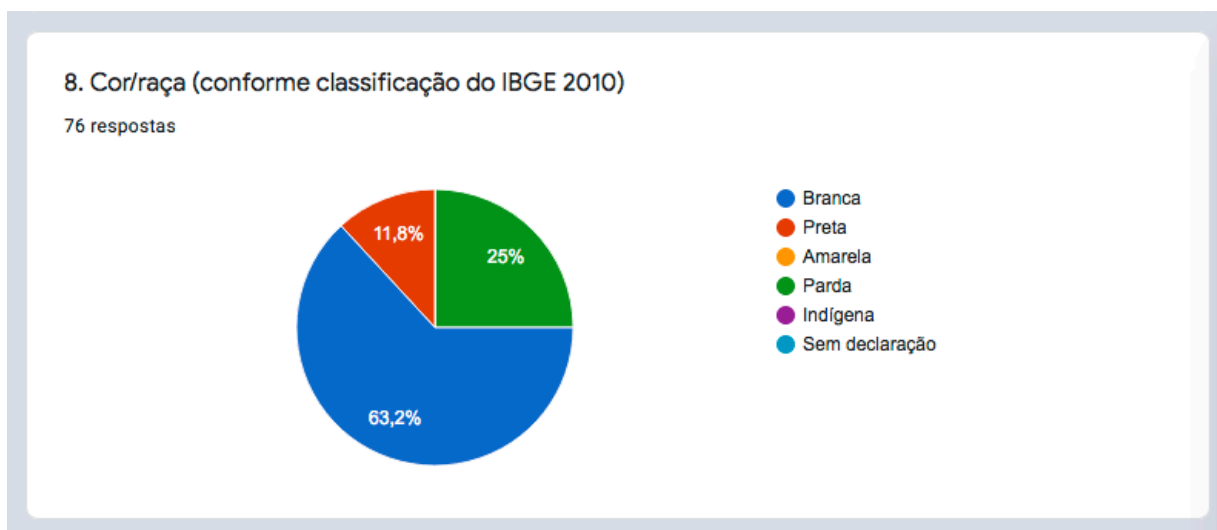
Em relação ao nível de instrução (questão 7), os respondentes foram classificados com nível superior como grau máximo obtido, em 33 respostas (43,4%), pós-graduação em 27 respostas (35,5%), Ensino Médio em 15 respostas (19,7%), e Ensino fundamental em 1 resposta (1,3%). Se considerarmos os respondentes de pós-graduação somados aos de nível superior, obteremos o número de 33 respondentes (78,9%), (gráfico 1).

Gráfico 1: Nível de Instrução (questão 7)



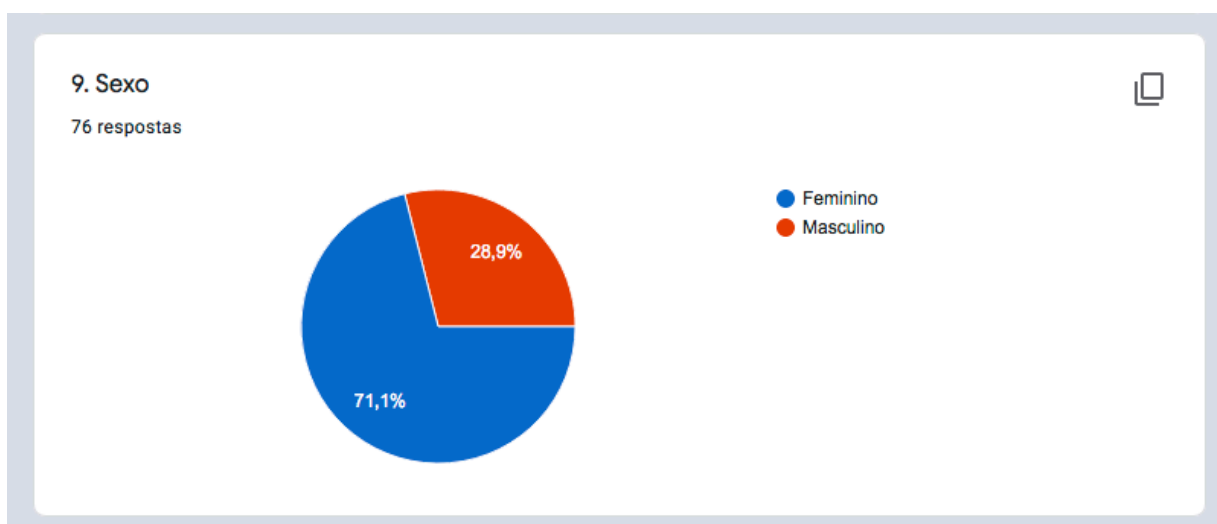
Quando perguntados (questão 8) sobre a cor/raça, conforme classificação do IBGE (2010), 48 respondentes (63,2%) se autodeclararam brancos; 19 (25%) de cor parda, e 9 (11,8%) de cor preta (gráfico 2).

Gráfico 2: Cor/raça, conforme classificação do IBGE 2010 – (questão 8)



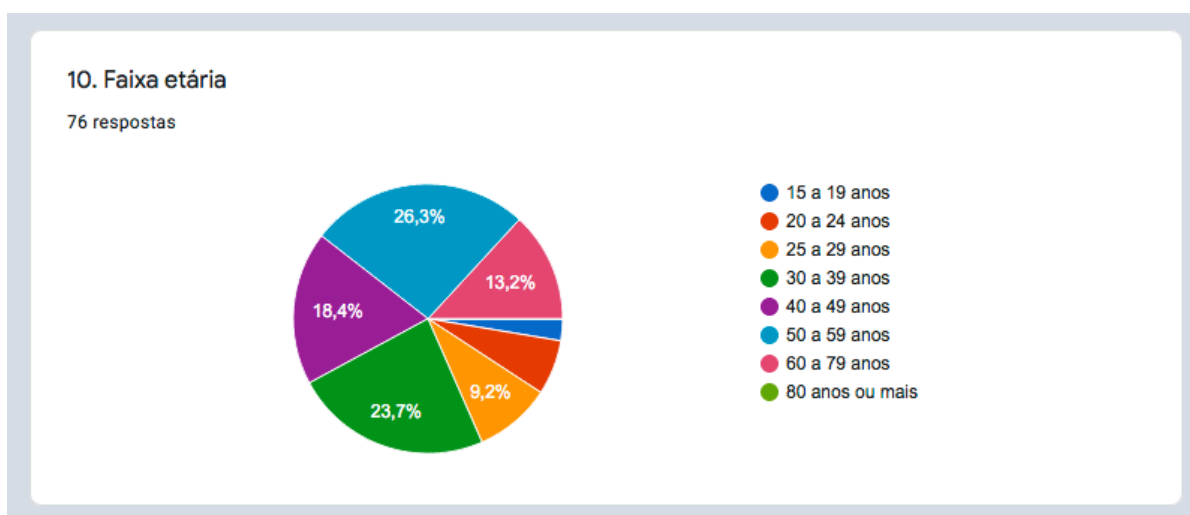
No quesito gênero (questão 9), a grande maioria dos respondentes (54 respostas, 71,1%) se autodeclarou do gênero feminino; 22 respondentes (28,9%) do gênero masculino, e não houve respostas (0%) para o item “outros” (gráfico 3).

Gráfico 3: Gênero (questão 9)



A questão 10 pretendeu investigar a faixa etária dos respondentes, tomando como referência a classificação por faixa etária do Censo 2010 (IBGE, 2010), sendo que a maior percentagem foi na faixa entre 50 e 59 anos (20 respostas, 26,3%); seguida da faixa entre 30 e 39 anos (18 respostas, 23,7%); entre 40 a 49 anos (14 respostas, 18,4%), entre 60 a 79 anos (10 respostas, 13,2%), entre 25 e 29 anos (7 respostas, 9,2%), entre 20 e 24 anos (5 respostas, 6,6%), e entre 15 e 19 anos (2 respostas, 2,6%). Não houve participantes acima dos 80 anos (0%). Os resultados foram majoritariamente entre 30 a 59 anos, cujas faixas etárias somadas representaram 68,4% da amostra (gráfico 4).

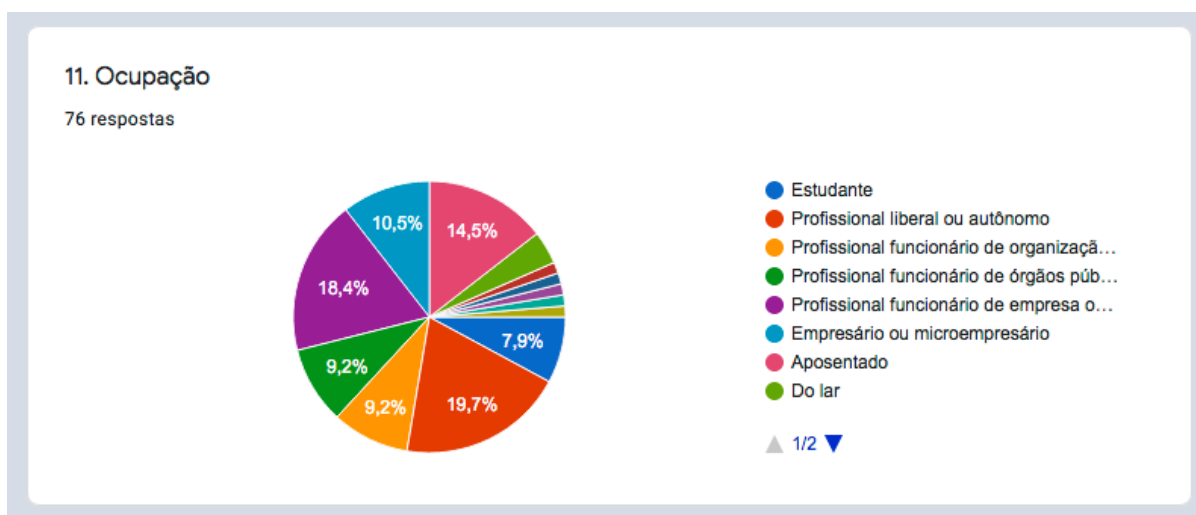
Gráfico 4: Faixa etária (questão 10)



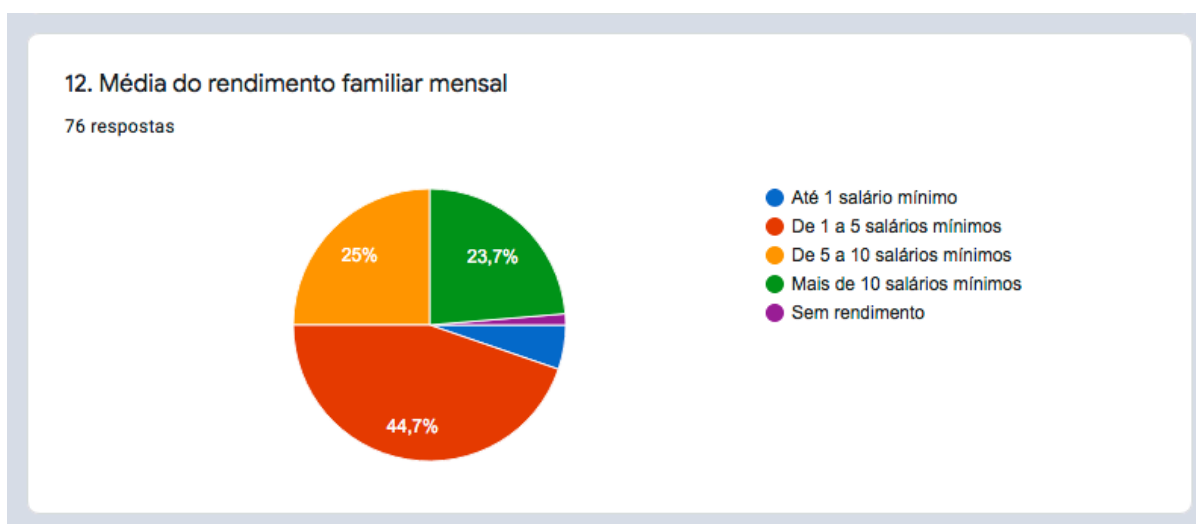
A questão 11 teve como objetivo identificar a ocupação dos respondentes. Os resultados indicaram uma diversificação de ocupações, tendo a prevalência de profissionais liberais ou autônomos (15 respostas, 19,7%²²), seguida de profissionais funcionários de empresas ou domésticos (14 respostas, 18,4%), aposentados (11 respostas, 14,5%), empresários ou microempresários (8 respostas, 10,5%), funcionários de órgãos públicos e governamentais (7 respostas, 9,2%), funcionários de terceiro setor (7 respostas, 9,2%), estudantes (6 respostas, 7,9%). Como o questionário permitia a inserção de outras respostas, houve 3 respostas “do lar” (3,9%), 1 resposta (1,3%) para cada um dos itens: professora, sacerdote católico, desempregado, educadora e estudante/proletariada²³ (gráfico 5).

²² As percentagens foram mantidas conforme o gráfico gerado pela Plataforma *Google Forms*, podendo apresentar pequenas variações devido ao arredondamento dos números decimais, principalmente quando houve muita diversificação nas respostas como no caso da questão 11 (gráfico 5).

²³ Mantivemos a resposta conforme autodeclarada pela respondente.

Gráfico 5: Ocupação (questão 11)

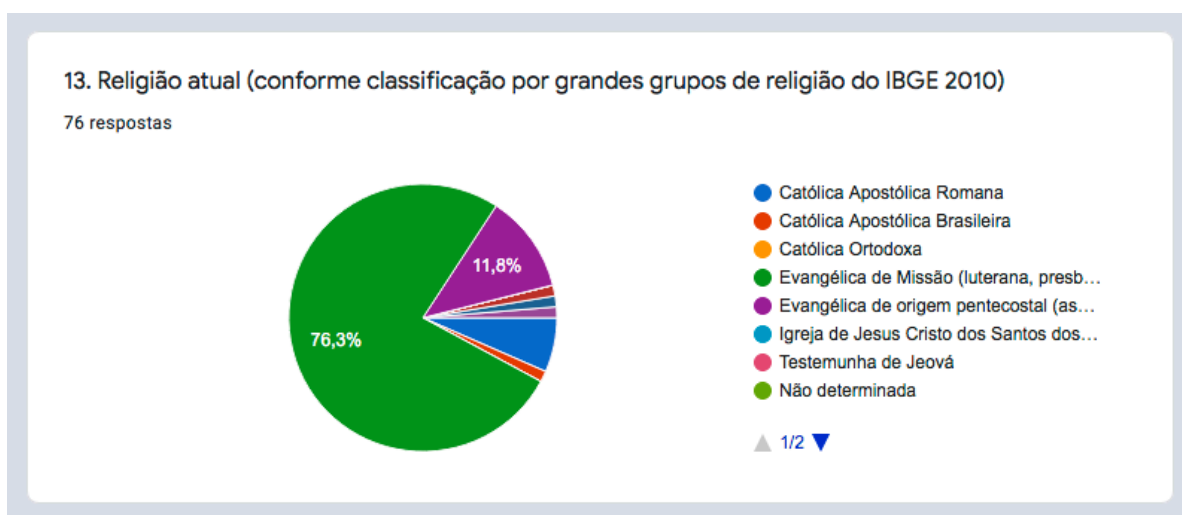
Quanto ao rendimento familiar mensal (questão 12), 34 respondentes (44,7%) declararam o rendimento de 1 a 5 salários mínimos, 19 (25%) entre 5 a 10 salários mínimos, 18 (23,7%) mais de 10 salários mínimos, 4 (5,3%) até um salário mínimo e 1 respondente (1,3%) sem rendimento (gráfico 6).

Gráfico 6: Média do rendimento familiar mensal (questão 12)

A fim de conhecer a religião professada pelos respondentes, conforme a classificação por grandes grupos de religião do IBGE (2010), a questão 13 obteve os seguintes resultados: 58 respondentes (76,3%) se autodeclararam como evangélicos de missão (luterana, presbiteriana, batista, metodista, congregacionalista, adventista ou outras); 9 respondentes (11,8%) declararam evangélicos de origem pentecostal (Assembleia de Deus, Congregação Cristã do Brasil, O Brasil para Cristo, Evangelho Quadrangular, Universal do Reino de Deus, Casa da

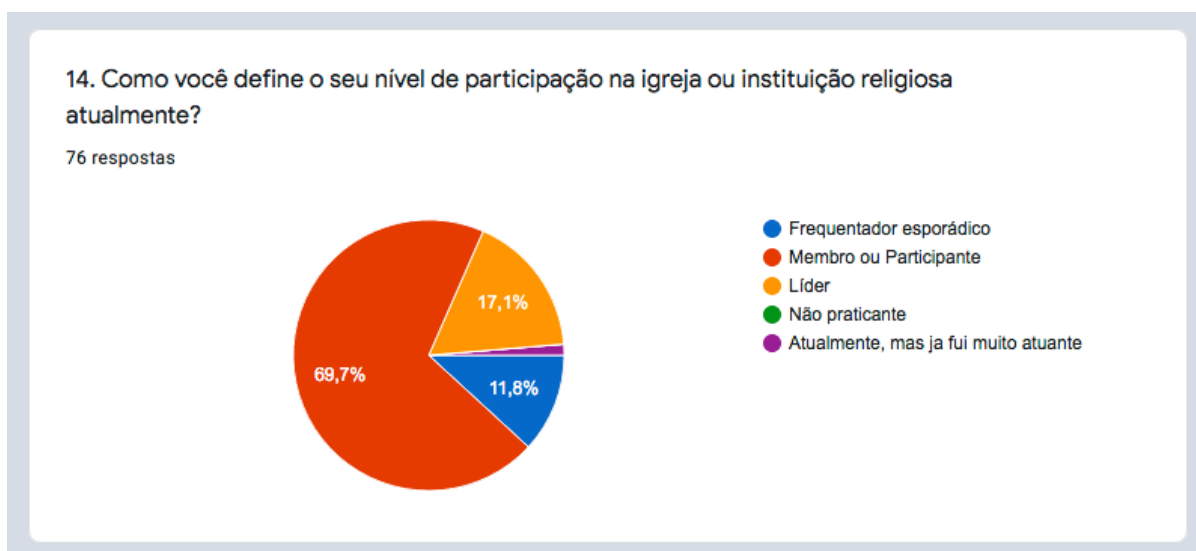
Bênção, Deus é amor, Maranata, Nova Vida, Evangélica Renovada, Comunidade Evangélica, ou outras); 5 respondentes (6,6%) declararam ser católicos romanos; 2 (2,6%) se autodeclararam anglicanos, 1 respondente (1,3%) declarou ser de religião católica apostólica brasileira e 1 (1,3%) declarou ser de duplo pertencimento. A amostra configurou-se assim majoritariamente concentrada nas religiões evangélicas de missão, sendo que os evangélicos somados resultaram em 88,1% das respostas (gráfico 7).

Gráfico 7: Religião atual (conforme classificação por grandes grupos de religião do IBGE 2010) - (questão 13)



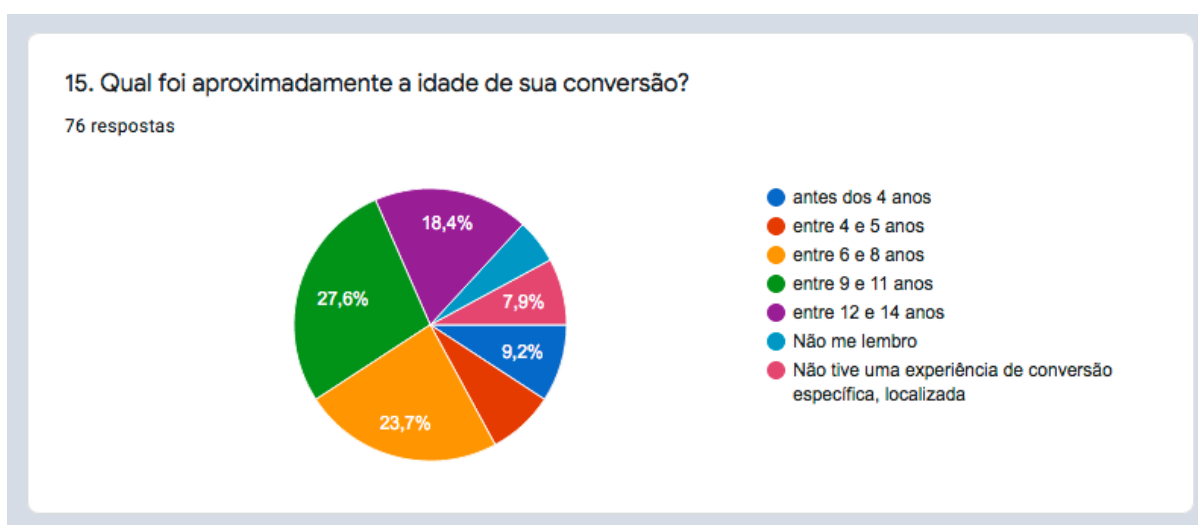
A fim de conhecer o grau de envolvimento dos participantes em igrejas ou instituições religiosas (questão 14), os respondentes se declararam majoritariamente membros ou participantes (53 respostas, 69,7%), seguidos de frequentadores esporádicos (13 respostas, 11,8%), líderes (9 respostas, 17,1%) e 1 resposta (1,3%) declarou não participar “atualmente, mas já fui muito atuante” (gráfico 8).

Gráfico 8: Participação religiosa atual (questão 14)



Ao serem perguntados qual foi a idade aproximada da conversão, a totalidade dos respondentes informou abaixo dos 14 anos, já que era um critério de elegibilidade para participar da pesquisa. Como já informado, a idade limite de 14 anos usou como referência a classificação por faixas etárias do Censo 2010 (IBGE). Na distribuição por faixa etária declarada como sendo da conversão, os resultados apontaram a faixa entre 9 e 11 anos como a mais pontuada (21 respostas, 27,6%), seguida da faixa entre 6 e 8 anos (18 respostas, 23,7%), entre 12 e 14 (14 respostas, 18,4%), antes dos 4 anos (7 respostas, 9,2%), e entre 4 e 5 anos (6 respostas, 7,9%). Seis participantes declararam não ter tido uma experiência de conversão específica, localizada (6 respostas, 7,9%) e quatro (4 respostas, 5,3%) declararam não se lembrar (gráfico 9).

Gráfico 9: Qual foi aproximadamente a idade de sua conversão?



Síntese da Seção 3:

Finalizando os resultados da seção 3, identificamos que a amostragem estudada teve a prevalência de um perfil onde os maiores índices foram: mulheres (71,1%), idade entre 30 e 59 anos (68,4%), nível de escolaridade graduação ou superior (78,9%), majoritariamente de cor branca (63,2%), religião evangélica (88,1%), e participantes atuantes de comunidades religiosas (86,8%). A conversão apareceu bem distribuída entre as faixas etárias, embora tenha surpreendido o índice de 17,1% que pontuaram essa experiência nos anos iniciais da infância, isto é, anterior aos 5 anos de idade. Como podemos verificar pelos dados, a amostra não foi representativa da população brasileira, limitação que traz implicações para nossas análises posteriores. Segundo o último censo demográfico do IBGE, em 2010 as mulheres representavam 51,1% da população brasileira; brasileiros com nível superior representavam

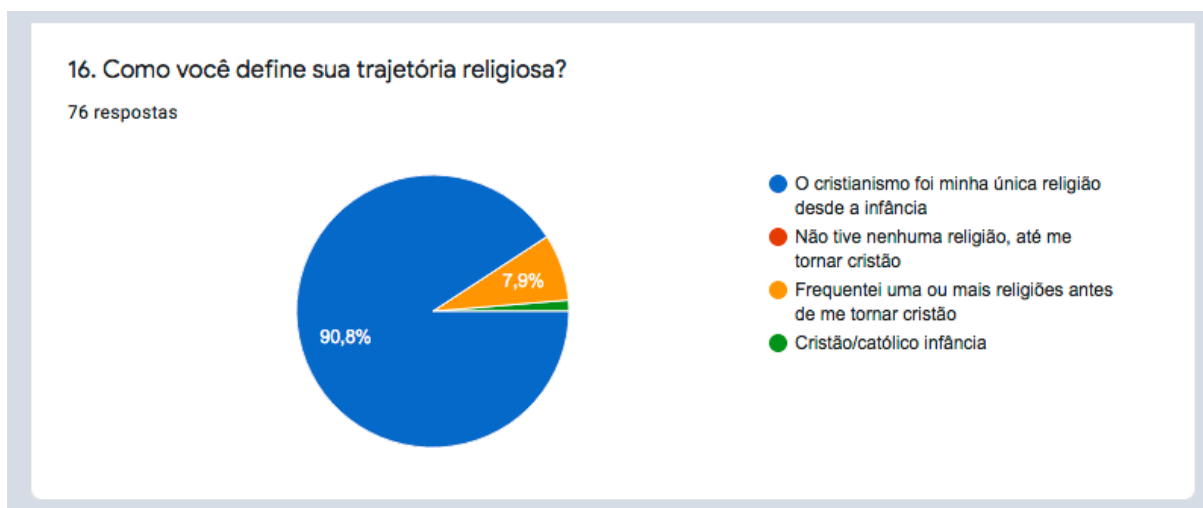
7,9%; cor branca 47,6%; e de religião evangélica representavam 22,2%²⁴. Alguns dos dados apurados em nossa amostra nesta seção serão retomados para serem relacionados a outras questões no decorrer do capítulo.

4.2.2. Seção 4: Trajetória Religiosa

Esta seção teve como objetivo obter informações a respeito da adesão e influências familiares na participação de comunidades religiosas ao longo da vida dos respondentes. Como vimos no capítulo 1, novos conceitos de conversão têm sido sugeridos para dar conta do contexto atual, considerando abordagens que incluam níveis de participação religiosa, ciclos da vida e fatores influenciadores da conversão (GOOREN, 2010).

A questão 16 buscava conhecer a definição que os participantes davam à sua trajetória religiosa. A grande maioria (70 respostas, 92,1%) declarou ser o cristianismo sua religião única, desde a infância, e 6 respondentes (7,9%) declararam frequentar uma ou mais religiões antes de se tornarem cristãos (gráfico 10).

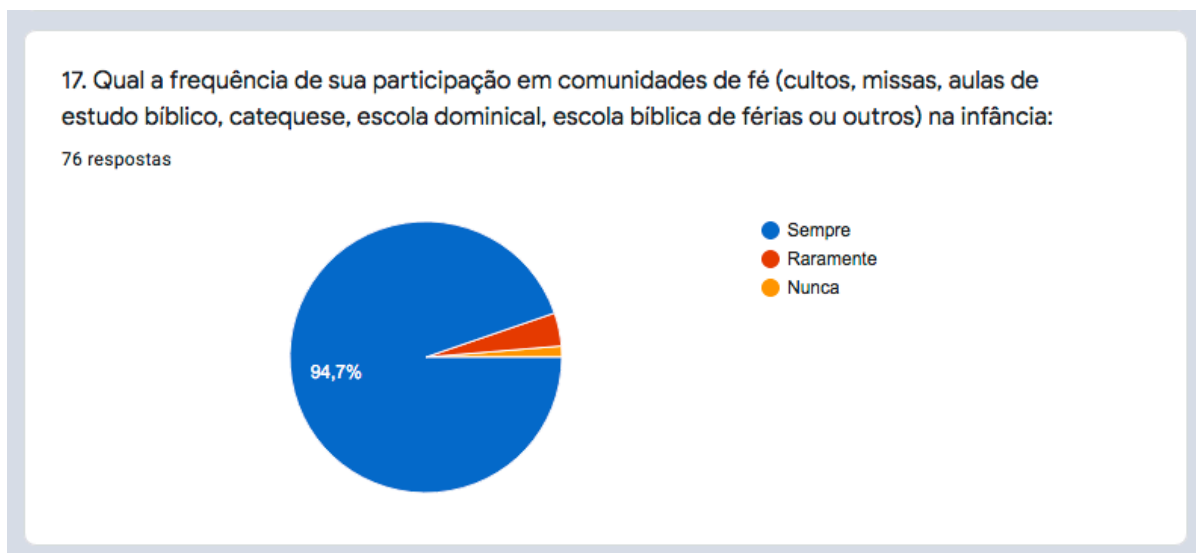
Gráfico 10: Trajetória religiosa (questão 16)



Quanto à frequência de sua participação em comunidades de fé durante a infância (questão 17), 72 respondentes (94,7%) declarou sua frequência pela graduação *sempre*, contra 3 respondentes (3,9%) que declararam *raramente* e 1 respondente (1,3%) *nunca* (gráfico 11).

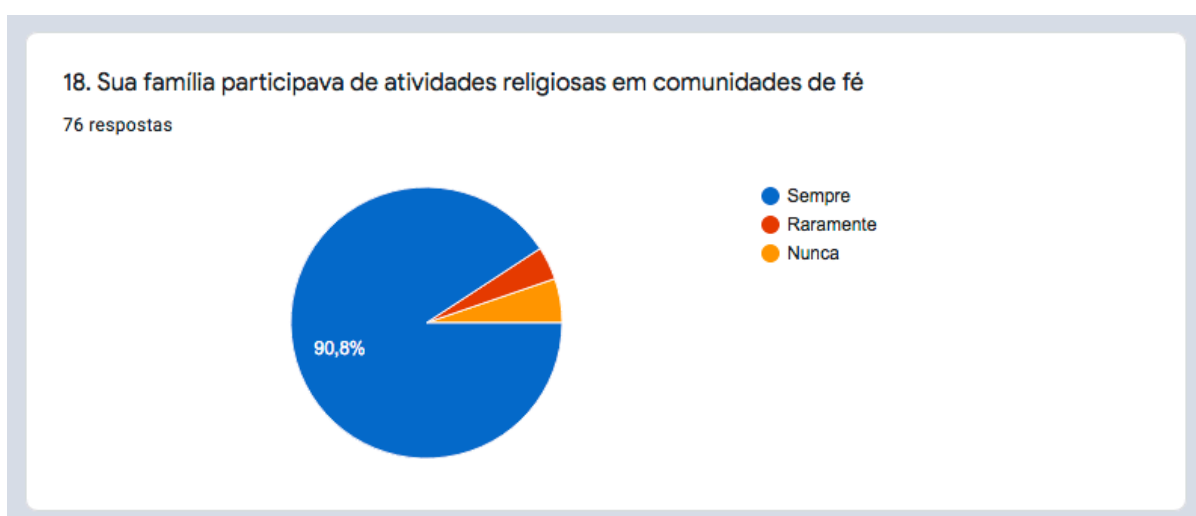
²⁴ Esses números aguardam atualização do novo censo demográfico, que foi adiado em função da pandemia da Covid-19, mas as projeções apontam para 42,7% da população brasileira de cor branca, 46,8% de cor parda, 9,4% de cor preta, 1,1% de amarelos ou indígenas; 21% da população com nível superior; e 31,8% da população evangélica. Esses dados poderão ser confirmados com o novo censo, cuja coleta de dados foi prevista para iniciar em agosto de 2022, conforme informado em < <https://censo2022.ibge.gov.br/> > Acesso em 24 jun.2022.

Gráfico 11: Frequência de participação religiosa (questão 17)



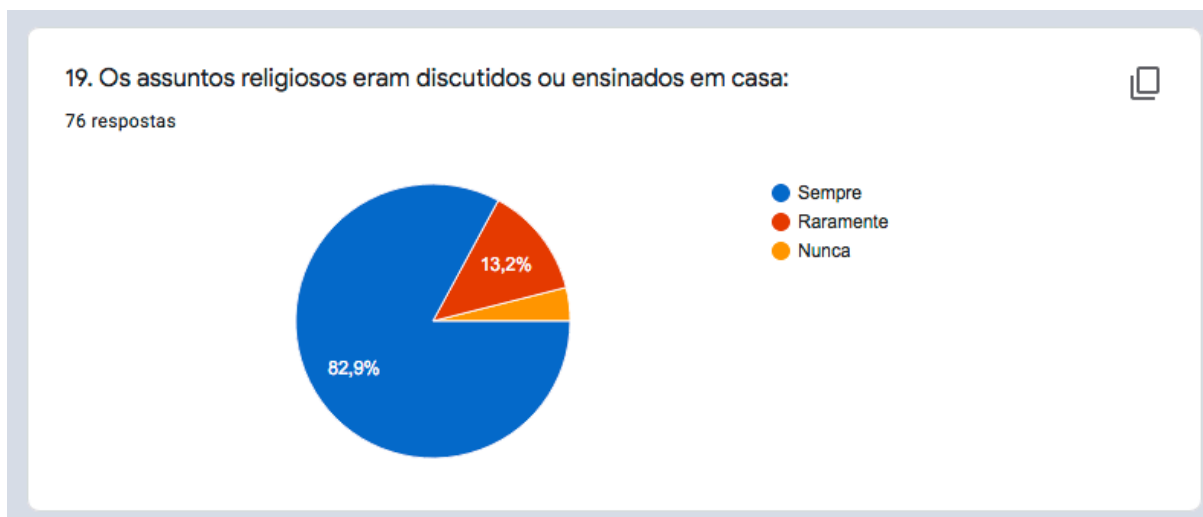
Perguntados se a família participava de atividades religiosas em comunidades de fé (questão 18), 69 participantes (90,8%) responderam *sempre*, 4 (5,3%) responderam *nunca* e 3 (3,9%) responderam *raramente* (gráfico 12).

Gráfico 12: Frequência da participação religiosa familiar (questão 18)



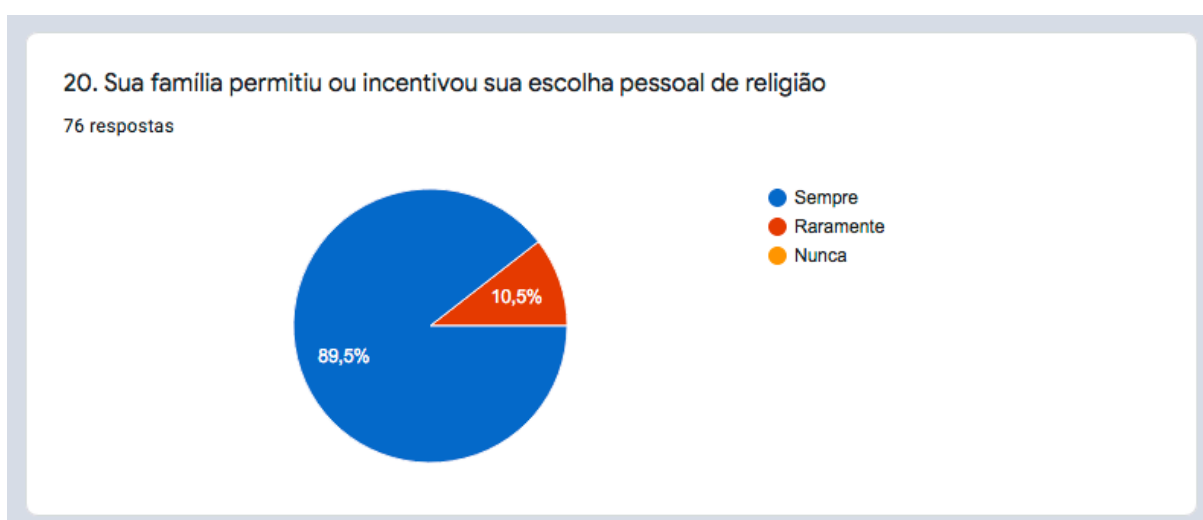
Perguntados se os assuntos religiosos eram discutidos ou ensinados em casa (questão 19), 63 (82,9%) responderam *sempre*, 10 (13,2%) responderam *raramente* e 3 (3,9%) responderam *nunca* (gráfico 13).

Gráfico 13: Frequência de conversas sobre assuntos religiosos (questão 19)

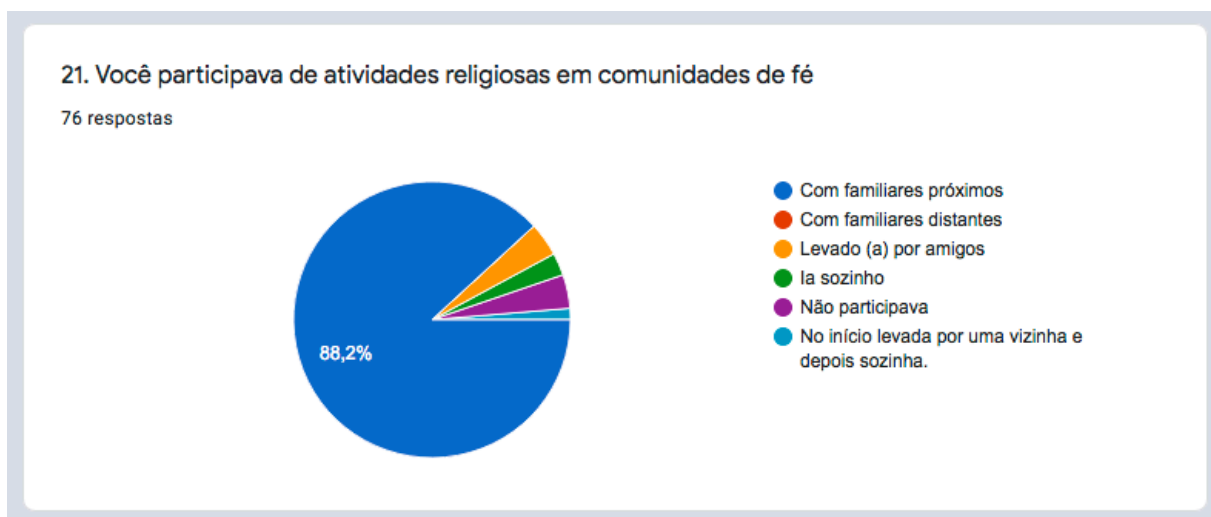


A questão 20 perguntou se a família permitiu ou incentivou a escolha pessoal de religião dos participantes, e obteve majoritariamente 68 respostas (89,5%) *sempre*, contra 8 respostas (10,5%) *raramente*, e nenhuma resposta (0%) *nunca* (gráfico 14).

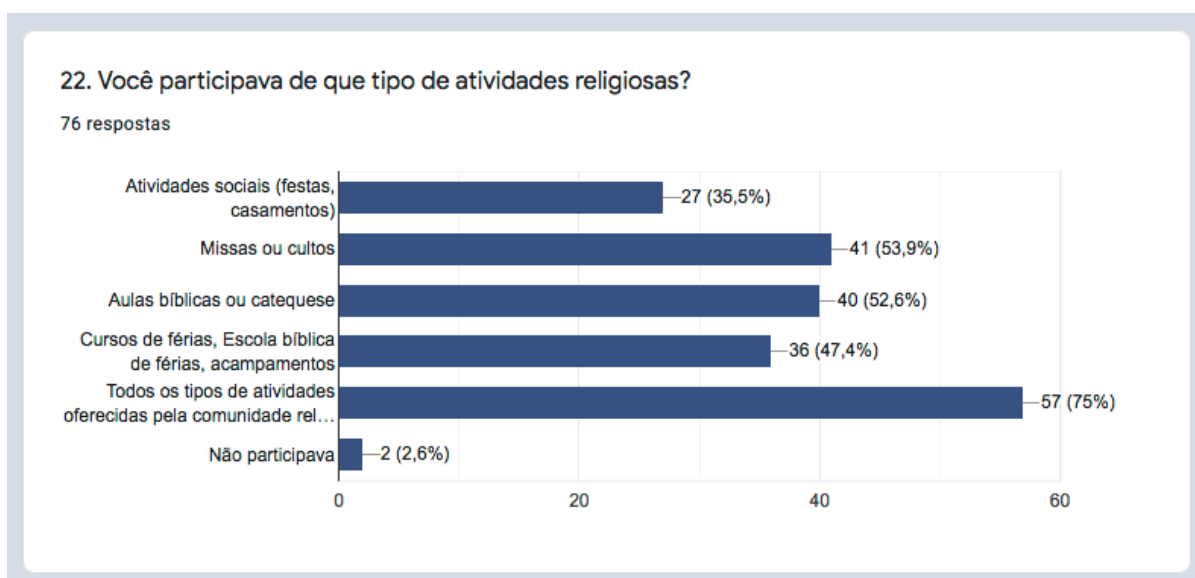
Gráfico 14: Influência da família na escolha da religião (questão 20)



Para verificar com quem as pessoas participavam das comunidades quando crianças, a questão 21 obteve como resposta majoritária que 67 respondentes (88,2%), participavam com familiares próximos enquanto 3 (3,9%) eram levados por amigos, 3 (3,9%) não participavam, 2 (2,6%) iam sozinhos e 1 respondente (1,3%) no início era levada por uma vizinha e depois ia sozinha (gráfico 15).

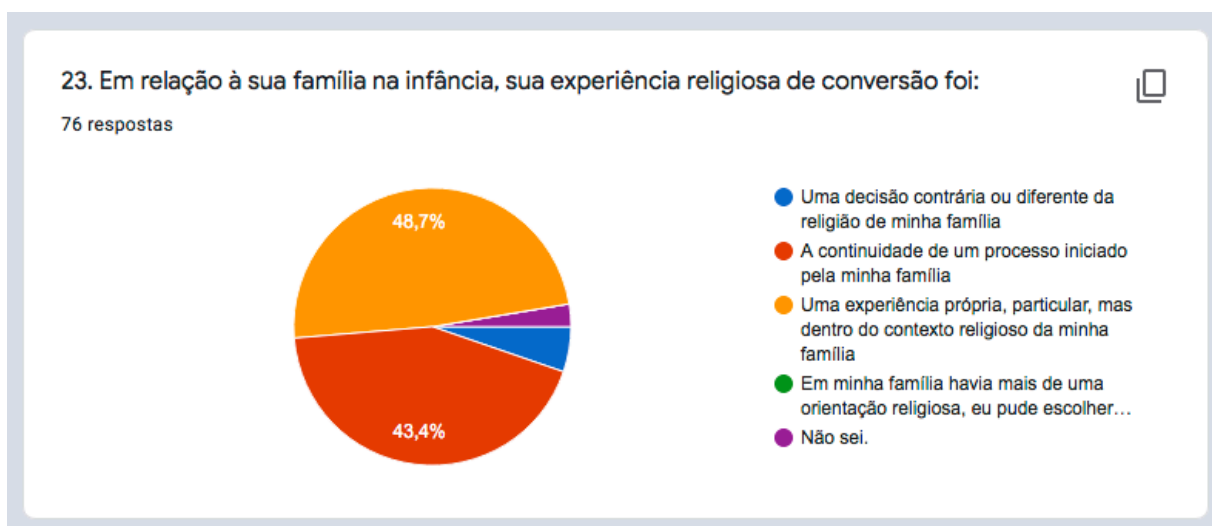
Gráfico 15: Orientação/condução da família na participação religiosa (questão 21)

Na intenção de descobrir os tipos de atividades religiosas das quais as crianças participavam, a questão 22 obteve a prevalência de 57 respondentes (75%) declarando que participavam de todos os tipos de atividades oferecidas pela comunidade religiosa. Como a questão permitia múltiplas respostas, 41 respondentes (53,9%) declararam a participação em missas ou cultos; 40 respondentes (52,6%) em aulas bíblicas ou catequese; 36 respondentes (47,4%) participavam cursos de férias, escola bíblica de férias, acampamentos; 27 respondentes (35,5%) participavam de atividades sociais como festas, casamentos; e apenas 2 respondentes (2,6%) declararam não participar de atividades religiosas (gráfico 16).

Gráfico 16: Tipos de atividades religiosas frequentadas na infância (questão 22)

Especificamente sobre a experiência de conversão na infância (questão 23), 37 respondentes (48,7%) declararam que a experiência de conversão foi uma experiência própria, particular, mas dentro do contexto religioso da família; enquanto 33 (43,4%) responderam que a conversão foi a continuidade de um processo iniciado pela família. Quatro responderam que a conversão foi uma decisão contrária ou diferente da religião da sua família (5,3%), e dois respondentes declararam não saber (2,6%). Não houve respostas (0%) para a opção “em minha família havia mais de uma orientação religiosa, eu pude escolher” (gráfico 17).

Gráfico 17: Nível de escolha religiosa na infância (questão 23)



Síntese da seção 4

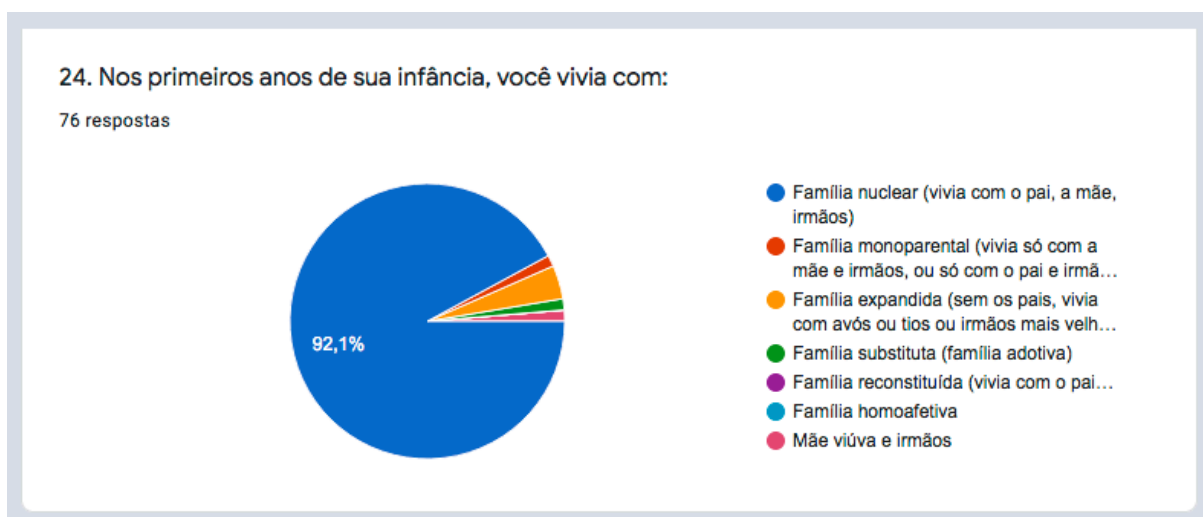
Com base nos resultados apurados na seção 4, podemos dizer que, de acordo com os respondentes, a grande maioria (89,5%) teve o incentivo das famílias quando crianças para participar de atividades religiosas; as crianças, como é notório, na grande maioria (88,2%), dependeu de familiares próximos para participar das comunidades religiosas; participava com frequência das muitas atividades oferecidas pela comunidade (75%). Estabelecendo esse contexto familiar, a última questão (23) desta seção procurava introduzir a hipótese de correspondência socializada (KIRKPATRICK; SHAVER, 1990; GRANQVIST, 1998), e obteve o resultado de 48,7% corroborando esse aspecto. No entanto, o número expressivo de respondentes (43,4%) que afirmaram ter sido a conversão uma experiência própria, demonstra que estes respondentes procuraram ressaltar o fato de considerarem sua religiosidade como uma escolha própria e pessoal, mesmo na infância, não imposta pela família, ainda que dentro do contexto religioso familiar.

4.2.3. Seção 5: Trajetória Familiar

Esta seção buscou apurar informações sobre o relacionamento familiar na infância. O objetivo foi observar indicações de relações de apego seguro, apego inseguro ansioso ou apego inseguro evitativo (BOWLBY, 2002), nos comportamentos de apego aos pais durante a infância; atitudes de confiança em relação a Deus como figura de apego e na formação de uma imagem de Deus²⁵, nas categorias *compensação emocional* ou *correspondência socializada*, conforme preconizado por Kirkpatrick e Shaver (1990) e Granqvist (1998).

A questão 24 procurou verificar qual o modelo familiar durante a infância dos respondentes. Foram obtidas 70 respostas (92,1%) para a família nuclear (pai, mãe, irmãos), 3 respostas (3,9%) para a família expandida (sem os pais, vivia com avós, tios ou irmãos mais velhos), 2 respostas (2,6%) para as famílias monoparentais (vivia só com a mãe e irmãos, ou só com o pai e irmãos) e 1 resposta (1,3%) para a família substituta (família adotiva). Não houve respostas (0%) para os itens “família reconstituída” (vivia com o pai ou mãe em novos casamentos) e “família homoafetiva” (gráfico 18). Somadas, as respostas para famílias não nucleares foram 6, representando 7,9% do total.

Gráfico 18: Modelos familiares na infância (questão 24)



Quanto aos estilos de apego na família, a questão 25 permitiu múltipla escolha com *scores* em três graus: *sempre*, *às vezes*, *nunca*, para os itens: (a) indiferente, distante; (b) interessada, atenta; (c) disponível, presente; (d) amorosa, acolhedora; (e) severa, exigente; (f) inconstante, ora afetuosa, ora ausente. Os itens pretenderam verificar se os respondentes consideravam na

²⁵ No questionário, optamos por utilizar como recorte “Deus” para a figura divina, sem ampliar para outras figuras como Nossa Senhora ou Santos de devoção, a exemplo de outros instrumentos de pesquisa, como o *Inventário de Apego a Deus (IAD)-Br* (2018).

infância a disponibilidade de seus pais/mães como um fator desenvolvimento de padrões de apego (ESPERANDIO; AUGUST, 2014).

Os resultados pontuaram majoritariamente os itens para famílias *sempre* interessadas e atentas (50 respostas, 65,8%), disponíveis e presentes (55 respostas, 72,3%), amorosas e acolhedoras (51 respostas, 67,1%); *nunca* indiferentes e distantes (57 respostas, 75%), inconstantes (52 respostas, 68,4%). Todos os itens tiveram respostas semelhantes em *às vezes* (17 a 20 respostas em cada item). Destacou-se o item para famílias severas e exigentes: 20 (26,3%), responderam *sempre*; 45 (59,2%) responderam *às vezes*; 11 (14,47%) responderam *nunca* (gráfico 19 e tabela 6). Convém lembrar a limitação decorrente do fato de esses números basearem-se exclusivamente em autodeclarações dos respondentes.

Gráfico 19: Estilo de apego familiar na infância (questão 25)

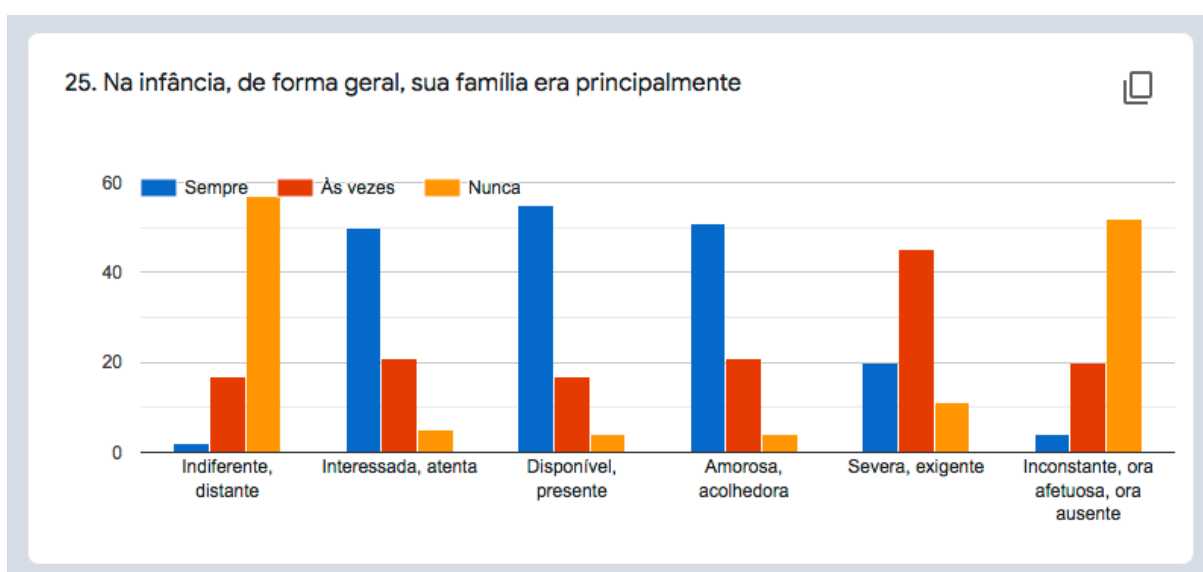


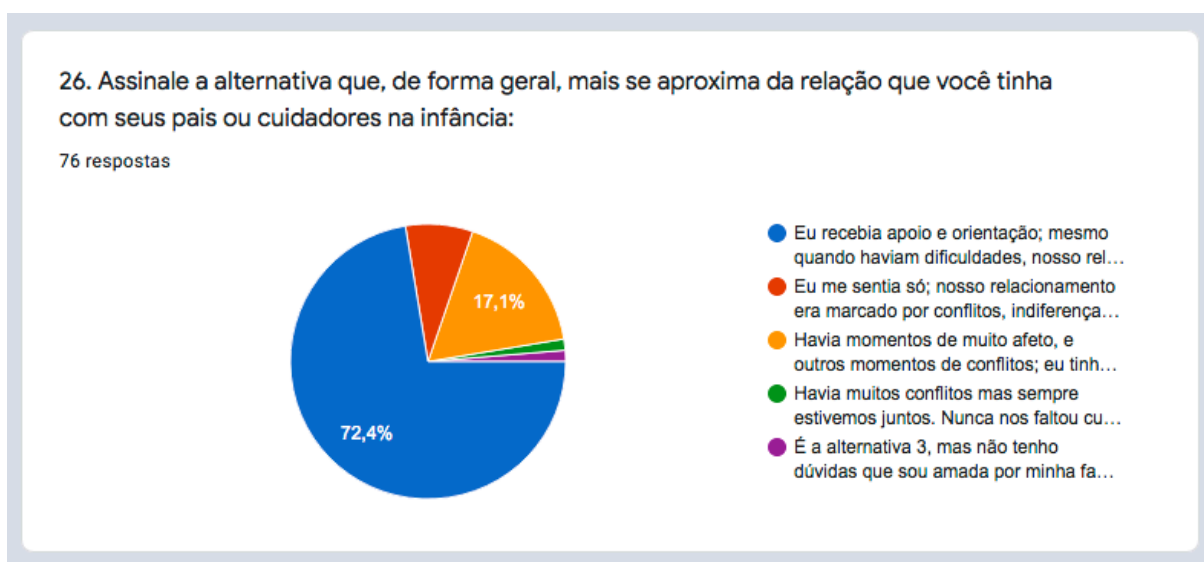
Tabela 6: Características do relacionamento familiar de acordo com a questão 25, conforme número de respondentes e porcentagem.

Na infância, de forma geral, sua família era principalmente:	Sempre	Às vezes	Nunca
a) Indiferente, distante	2 (2,6%)	17 (22,4%)	57 (75%)
b) Interessada, atenta	50 (65,8%)	21 (27,6%)	5 (6,6%)
c) Disponível, presente	55 (72,3%)	17 (22,4%)	4 (5,3%)
d) Amorosa, acolhedora	51 (67,1%)	21 (27,6%)	4 (5,3%)
e) Severa, exigente	20 (26,3%)	45 (59,2%)	11 (14,5%)
f) Inconstante, ora afetuosa, ora ausente	4 (5,3%)	20 (26,3%)	52 (68,4%)

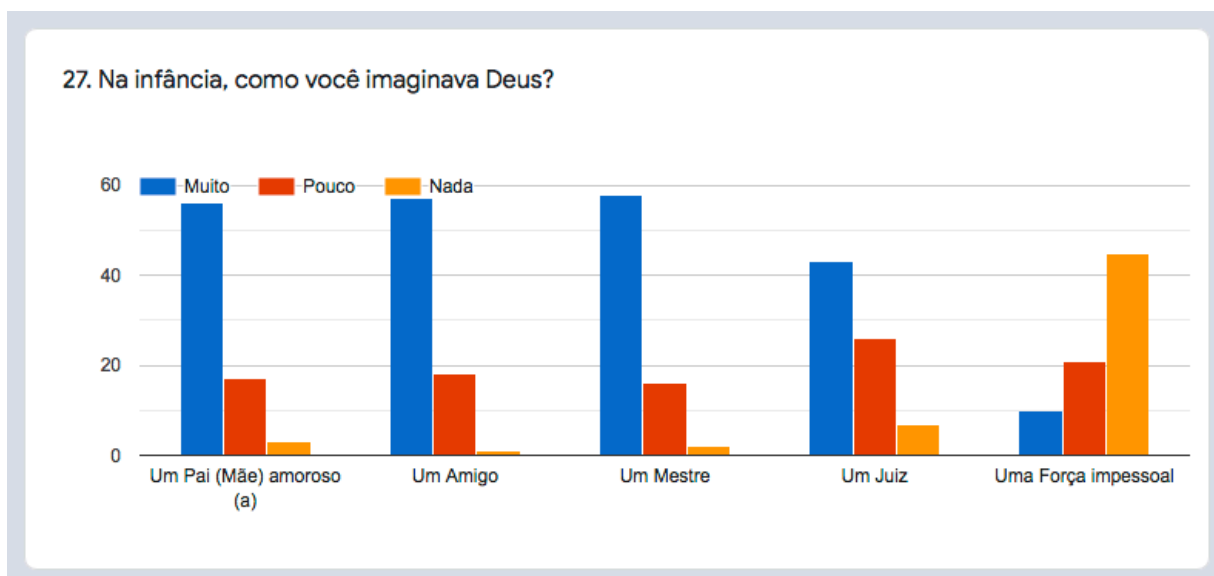
Fonte: tabela elaborada pela autora.

Para investigar a relação dos participantes com seus pais ou cuidadores, a questão 26 formulou frases que descreviam os três padrões de apego: apego seguro, apego inseguro evitativo e apego inseguro ansioso (BOWLBY, 2002; 2204a; 2004b; 2015; AINSWORTH et.al, [1978]2015). A questão obteve 55 respostas (72,4%) para o item: “eu recebia apoio e orientação, mesmo quando havia dificuldades, nosso relacionamento era amoroso e agradável”; 13 respostas (17,1%) “havia momentos de muito afeto, e outros momentos de conflito, eu tinha dúvidas se de fato era amado(a) pela minha família”; e 6 respostas (7,9%) “eu me sentia só, nosso relacionamento era marcado por conflitos, indiferença e rejeição; eu tive que assumir o controle de minha vida desde cedo”. Outras 2 respostas foram “é a alternativa 3, mas não tenho dúvidas que sou amada por minha família” (1,3%), e “havia muitos conflitos mas sempre estivemos juntos. Nunca nos faltou cuidado mas o afeto era pouco demonstrado” (1,3%) (gráfico 20).

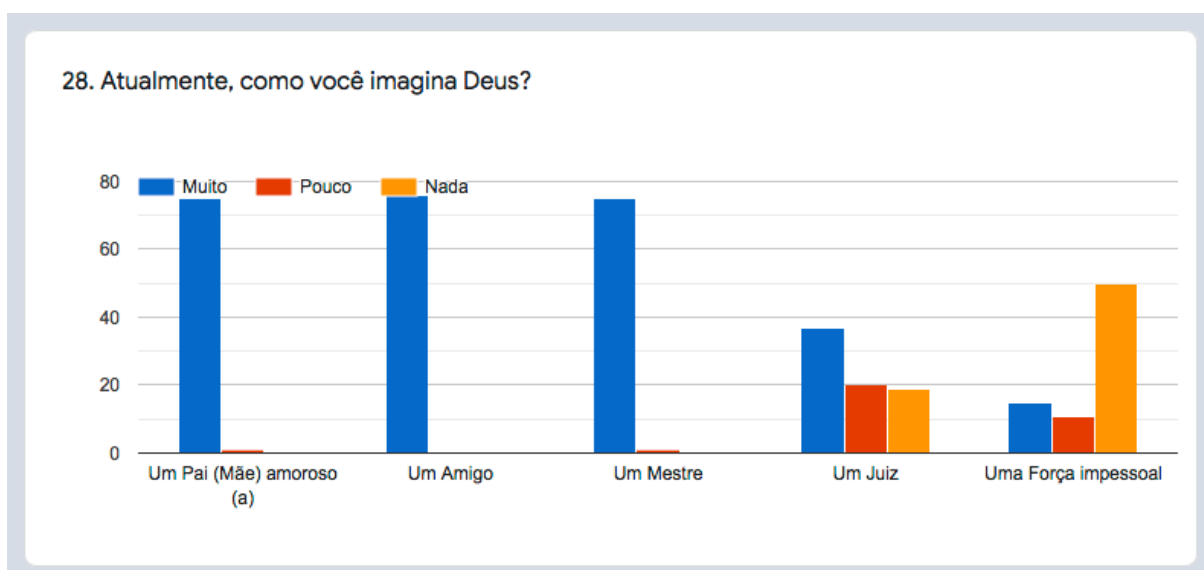
Gráfico 20: Relações de apego na infância (questão 26)



A questão 27 procurou verificar qual era a imagem de Deus na infância dos respondentes, permitindo as respostas em três níveis: *Muito*, *Pouco* e *Nada*, procurando observar a formação de uma representação de Deus como uma figura de apego (KIRKPATRICK; SHAVER, 1990). As respostas foram majoritariamente: a) Um Pai/Mãe amoroso (56 respostas, 73,7%), b) um amigo (57 respostas, 75%), c) um Mestre (58 respostas, 76,3%), d) um juiz (43 respostas, 56,6%), e) uma força impessoal (10 respostas, 13,1%), respostas condizentes com a proposição de que Deus funciona para os respondentes como uma figura de apego (gráfico 21).

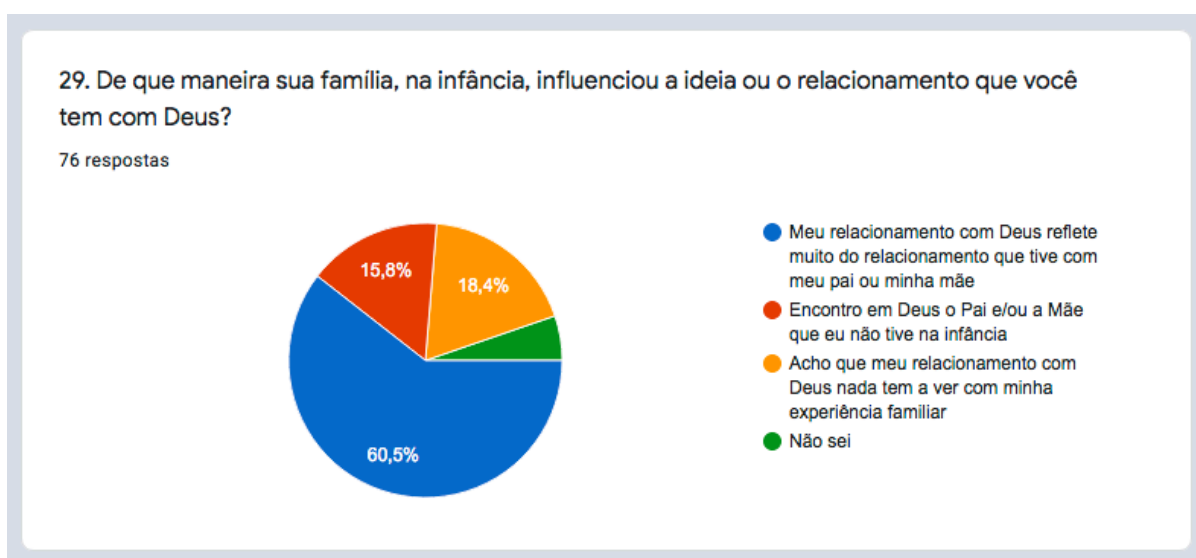
Gráfico 21: Imagem de Deus na infância (questão 27)

A questão 28 perguntou aos respondentes qual era a imagem de Deus atualmente, procurando observar os padrões de apego a Deus na vida adulta. As respostas foram majoritariamente: a) Um Pai/Mãe amoroso (75 respostas, 98,7%), b) um amigo (76 respostas, 100%), c) um mestre (75 respostas, 98,7 %), d) um juiz (37 respostas, 48,7 %), e) uma força impessoal (15 respostas, 19,7%) (gráfico 22). Comparativamente às respostas da questão 26, percebe-se que há uma elevação dos índices que atribuem a Deus características de uma figura paterna de apego (tabela 8).

Gráfico 22: Imagem de Deus na vida adulta (questão 28)

A questão 29 procurou verificar se os participantes tinham consciência da influência do apego familiar sobre seu relacionamento com Deus. Os resultados mostraram 46 participantes (60,5%) que responderam “meu relacionamento com Deus reflete muito do relacionamento que tive com meu pai ou minha mãe”; enquanto 14 (18,4%) responderam “acho que meu relacionamento com Deus nada tem a ver com minha experiência familiar”, e 12 (15,8%) responderam “encontro em Deus o Pai/Mãe que eu não tive na infância”. Ainda, 4 participantes (5,3%) responderam não saber (gráfico 23).

Gráfico 23: Influência do apego familiar no apego a Deus (questão 29)



Síntese da seção 5:

Finalizando a apresentação dos resultados da seção 5, podemos observar que houve correspondência dos achados da pesquisa com o postulado por Kikpatrick e Shaver (1990) e Granqvist (1998) quanto ao comportamento religioso configurar uma relação de apego, reproduzindo nessa relação com a divindade o mesmo tipo de apego humano, nos moldes dos padrões de apego aos pais ou cuidadores durante a infância (ESPERANDIO; AUGUST, 2014). Percebemos a imagem de Deus tanto na infância como na vida adulta a internalização de Deus como figura de apego que traz conforto e segurança.

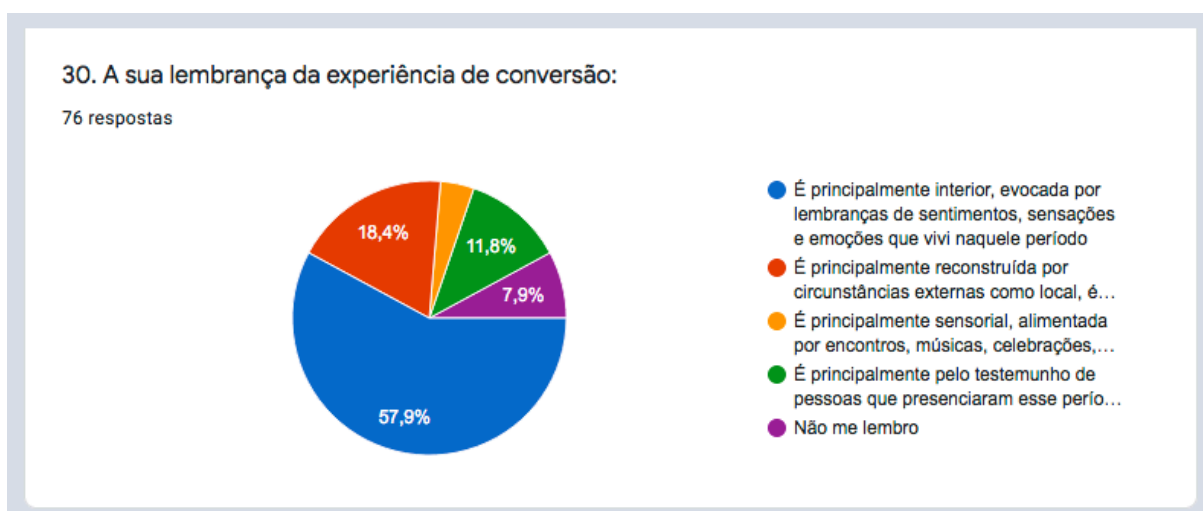
4.2.4. Seção 6: Lembranças de Conversão

A três questões desta seção visaram levantar retrospectivamente os dados relacionados diretamente ao nosso objeto de estudo, a conversão na infância, os fatores, conteúdos e

circunstâncias que despertam lembranças dessa experiência pelos próprios participantes, bem como observar a reconstrução da experiência em face das experiências subsequentes na vida adulta, observando aspectos da memória autobiográfica e da memória histórica (HALBWACHS, 2003, p.73). Procuramos descobrir até que ponto as lembranças são trazidas por acontecimentos de uma “história aprendida” ou de uma “história vivida” (HALBWACHS, 2003, p.79). Associando as lembranças de infância à conversão, procuramos verificar quais fatores externos e internos ativaram a memória da conversão. Além disso, procuramos observar a percepção das sensações de apego nesse processo, os aspectos subjetivos da construção das experiências desde a primeira infância e os aspectos objetivos das interações com os outros e o meio ambiente (BOWLBY, 2004a).

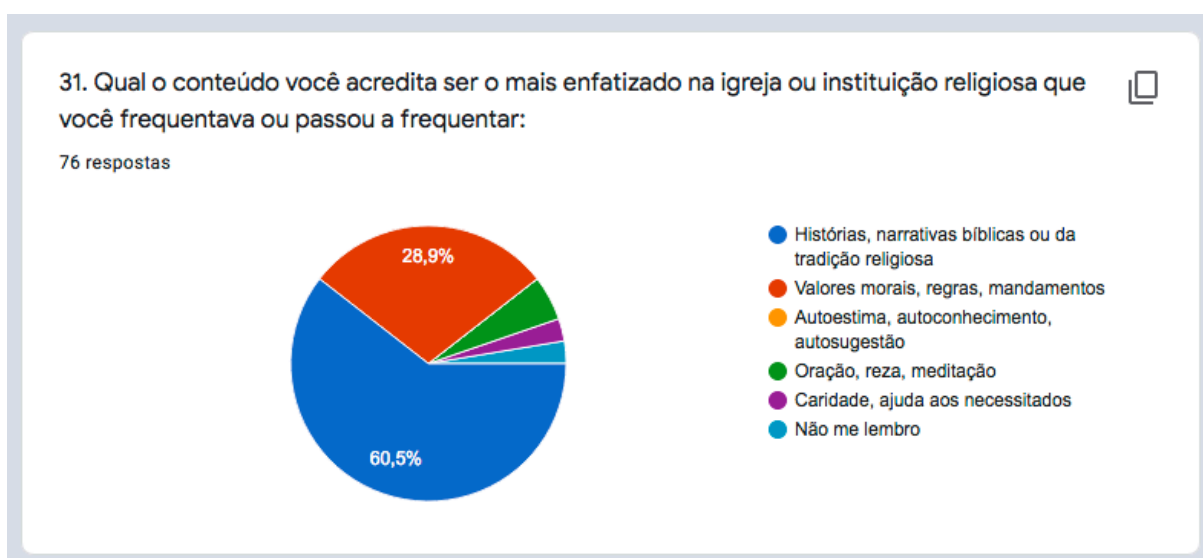
Na questão 30, os respondentes eram convidados a apontar o tipo de estímulo que invocavam as lembranças das experiências de conversão. Das cinco alternativas para escolha, 44 (57,9%) respondentes apontaram que suas lembranças são principalmente interiores, evocadas por lembranças de sentimentos, sensações e emoções que vivenciaram naquele período. Em seguida, foram indicadas as lembranças reconstruídas por circunstâncias externas como local, épocas, grupos de participação, pessoas que marcaram, diários, livros ou fotografias por 14 respondentes (18,4%). O terceiro item mais apontado foi das lembranças provocadas principalmente pelo testemunho de pessoas que presenciaram esse período da vida, familiares, amigos, líderes, com 9 respostas (11,8%). Os 6 respondentes que indicaram não se lembrarem representaram 7,9% da amostra. Por fim, 3 (3,9%) indicaram que as lembranças são sensoriais, alimentadas por encontros, músicas, celebrações, imagens, odores (gráfico 24).

Gráfico 24: Estímulos que provocam lembranças da conversão (questão 30)



A questão 31 procurou conhecer que tipo de conteúdos foram privilegiados pelas instituições religiosas na transmissão de crenças, valores e práticas religiosas durante a infância. Foi apontado majoritariamente pelos respondentes o item: histórias, narrativas bíblicas ou da tradição religiosa (46 respostas, 60,5%); seguido de: valores morais, regras, mandamentos (22 respostas, 28,9%), oração, reza, meditação (4 respostas, 5,3%), caridade e ajuda aos necessitados (2 respostas, 2,6%) e 2 respondentes (2,6%) não se lembram. Nenhuma resposta (0%) pontuou o item “autoestima, autoconhecimento, autossugestão” (gráfico 25).

Gráfico 25: Lembrança dos conteúdos transmitidos pela instituição religiosa (questão 31)



A questão 32 procurou conhecer o grau de importância atribuído pelos respondentes a diversos fatores que exerceram influência sobre sua conversão. As questões foram formuladas de forma a atender a fatores intelectuais (mensagem, leitura, compreensão), sociais (pertencimento, influência de pessoas significativas), e experienciais (oração, relacionamento, segurança). A tabela 7 demonstra os resultados, indicando os três itens mais pontuados: eu orei/rezei e senti a presença de Deus (54 respostas, 71%), ouvi uma mensagem esclarecedora (49 respostas, 64,5%), eu queria praticar o que era ensinado pela família ou pela igreja (46 respostas, 60,5%). Os menos pontuados, ou seja, considerados menos importantes, foram: eu pedi ou recebi uma prova de fé, uma bênção, uma cura física ou emocional (26 respostas, 34,2%) e eu buscava solução para o medo do castigo de Deus, inferno, julgamento (24 respostas, 31,6%) (tabela 7).

Tabela 7: Fatores que influenciaram a conversão na infância, em grau de importância, em número de respondentes e porcentagem (questão 32).

Questão 32 Aponte os fatores que mais influenciaram sua conversão, de acordo com o grau de importância:	Muita importância	Alguma importância	Nenhuma importância
a) Ouvi uma mensagem esclarecedora	49 (64,5%)	23 (30,2%)	4 (5,3%)
b) Um líder me ajudou a entender os princípios da fé	38 (50%)	33 (43,4%)	5 (6,6%)
c) Eu li um texto ou história da Bíblia que fez sentido para minha vida	38 (50%)	33 (43,4%)	5 (6,6%)
d) Eu queria praticar o que era ensinado pela família ou pela igreja (ou instituição religiosa)	46 (60,5%)	25 (32,9%)	5 (6,6 %)
e) Uma pessoa a quem eu admirava foi um exemplo para mim	36 (47,4%)	32 (42,1%)	8 (10,5%)
f) Um amigo (a) me incentivou a conhecer a fé	12 (15,8%)	41 (54%)	23 (30,2%)
g) Minha mãe/meu pai me orientou a tomar uma decisão	27 (35,5%)	37 (48,7%)	12 (15,8%)
h) Eu queria participar de eventos promovidos pela igreja ou instituição religiosa (esportes, acampamentos, celebrações, encontros musicais, etc)	28 (36,8%)	30 (39,5%)	18 (23,7%)
i) Eu orei/rezei e senti a presença de Deus	54 (71,1%)	19 (25%)	3 (3,9%)
j) Eu me senti chamado por Deus para uma missão	38 (50%)	26 (34,2%)	12 (15,8%)
k) Eu buscava alívio para a insegurança, medo, solidão	28 (36,8%)	29 (38,2%)	19 (25%)
l) Eu buscava solução para o medo do castigo de Deus, do inferno, do julgamento	18 (23,7%)	34 (44,7%)	24 (31,6%)
m) Eu pedi ou recebi uma prova de fé, uma bênção, uma cura física ou emocional	24 (31,6%)	26 (34,2%)	26 (34,2%)

Fonte: Elaborada pela autora.

Síntese da seção 6

Finalizando a seção 6, percebemos que os achados da amostra em relação às lembranças da experiência de conversão remetem majoritariamente a sentimentos, sensações e emoções (57,9%), resultados compatíveis com a noção de que a memória é ativada por aspectos afetivos; quanto à transmissão dos conteúdos religiosos, os achados estão relacionados majoritariamente à transmissão de histórias e narrativas da tradição religiosa (60,5%). Quanto, porém, ao quesito fatores que influenciaram a conversão, os resultados mostraram equilíbrio entre os fatores intelectuais e os sociais, enquanto a experiência pessoal de oração ou relacionamento com Deus (BOYATSI, 2009) se sobressaiu, pontuado como o de mais importância para a conversão (54 respondentes, 71%).

4.2.5. Seção 7: A experiência de conversão

Esta seção pretendeu levantar os dados relacionados diretamente ao nosso objeto de estudo, a conversão na infância, tal como ela é interpretada e conceituada retrospectivamente pelos próprios participantes, e quais os elementos subjetivos (busca de sentido) e sociais (busca por pertencimento) emergem da experiência da conversão na infância, segundo preconizado por Park (2005) e Paloutzian (2005). Procurou perceber também as regularidades da experiência de conversão, relacionadas aos paradigmas clássico e contemporâneo preconizados pelos teóricos da conversão religiosa (JAMES, 2017; RAMBO, 1993; GOOREN, 2007; GRANQVIST, 2004).

A questão 33 propunha a escolha entre três alternativas que mais se assemelhassem ao caráter da experiência religiosa de conversão na perspectiva do participante, quanto a uma experiência súbita, gradual, ou processual, como vimos na conclusão do capítulo 1. As respostas mostraram uma distribuição equilibrada entre os dois primeiros itens: foram obtidas 33 respostas (43,4%) para o item interpretado como de conversão gradual: “Não me lembro de um início específico, mas sempre me senti cristão, desde criança”. Em seguida, o item que se referia à conversão súbita “quando criança, vivi uma experiência que marcou o início de minha fé cristã” pontuou 28 (36,8%) das respostas, enquanto o item para um processo de conversão “passei por diversas experiências de fé até me perceber cristão” pontuou 15 (19,7%) das respostas (gráfico 26).

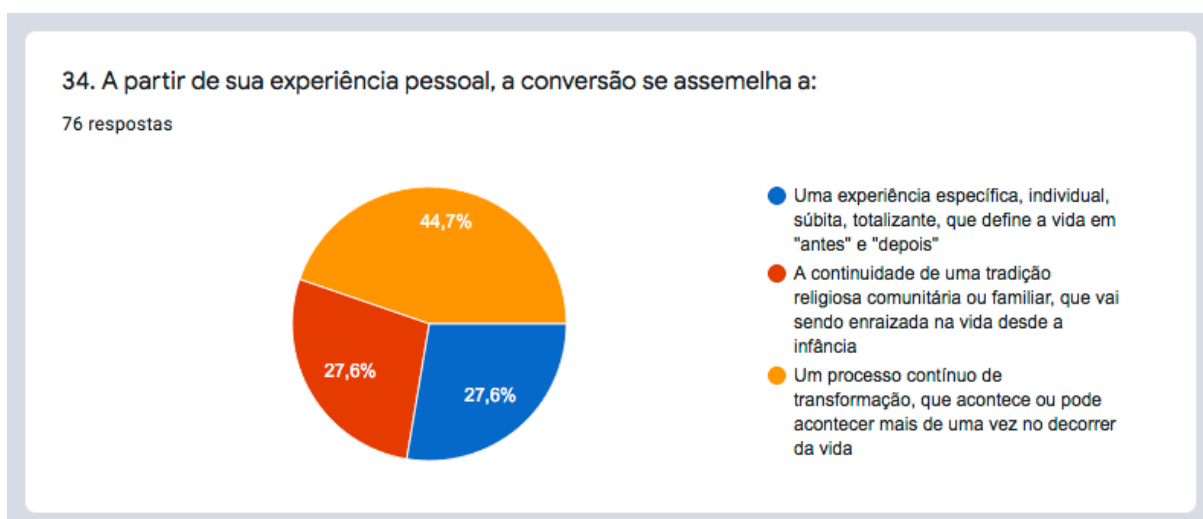
Gráfico 26: Caráter da experiência de conversão na perspectiva do participante (questão 33)



Na questão 34, a intenção das três alternativas foi verificar como os respondentes conceituam a conversão, em itens que se relacionavam a conversões graduais, súbitas ou processuais, como visto na conclusão do capítulo 1, tomando como referência a experiência

própria do participante. Os respondentes acusaram em 34 respostas (44,7%) entenderem que a conversão é um processo contínuo de transformação, que acontece ou pode acontecer mais de uma vez no decorrer da vida. O resultado seguinte teve pontuação igual para dois itens: 21 respostas (27,6%) para “uma experiência específica, individual, súbita, totalizante, que define a vida em antes e depois; e “a continuidade de uma tradição familiar, que vai sendo enraizada na vida desde a infância” (gráfico 27).

Gráfico 27: Percepção da conversão como uma experiência gradual, súbita ou um processo (questão 34)



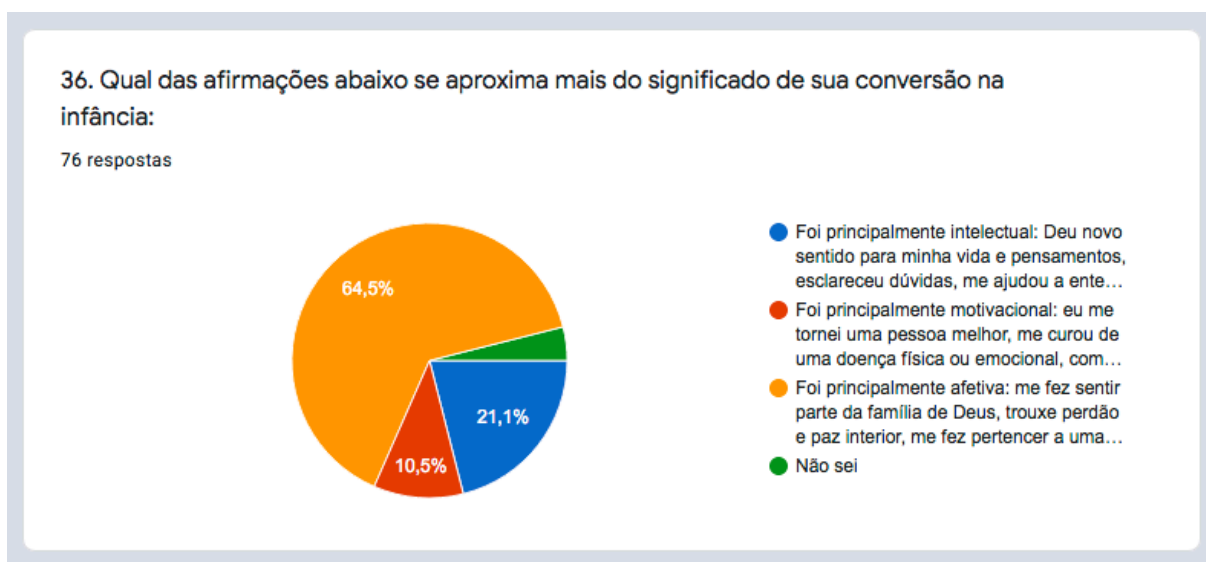
A questão 35 perguntava se a conversão era entendida como uma experiência individual ou coletiva, e teve distribuição igual entre as duas alternativas, 37 respostas (48,7%) tanto para o item de ser a conversão uma experiência individual, independente da comunidade de fé, como para experiência comunitária, de relacionamento interpessoal. Apenas 2 respondentes (2,6%) afirmaram não saber (gráfico 28).

Gráfico 28: Percepção da conversão como uma experiência individual ou coletiva (questão 35)



A questão 36 procurou verificar, dentre 4 alternativas, qual significado os participantes atribuíam à sua experiência de conversão, os tipos de sentido atribuídos à experiência: afetivo, motivacional, intelectual. Os resultados apontaram majoritariamente o item “Foi principalmente afetiva: me fez sentir parte da família de Deus, trouxe perdão e paz interior, me fez pertencer a uma comunidade de amor, eu me senti inteiro, pleno, em paz, eu encontrei meu lugar no mundo” (49 respostas, 64,5%). Em segundo lugar, foi apontado o item: “foi principalmente intelectual: Deu novo sentido para minha vida e pensamentos, esclareceu dúvidas, me ajudou a entender melhor Deus, o mundo, a mim mesmo e aos outros” (16 respostas, 21,1%). Por último, foi escolhido o item “Foi principalmente motivacional: eu me tornei uma pessoa melhor, me curou de uma doença física ou emocional, completou algo que faltava em mim, eu encontrei sentido e propósito para minha vida, me deu nova direção a minhas atitudes e planos, eu iniciei uma nova vida unido (a) com Deus” (8 respostas, 10,5%). Apenas 3 participantes (3,9%) declararam “Não sei” (gráfico 29).

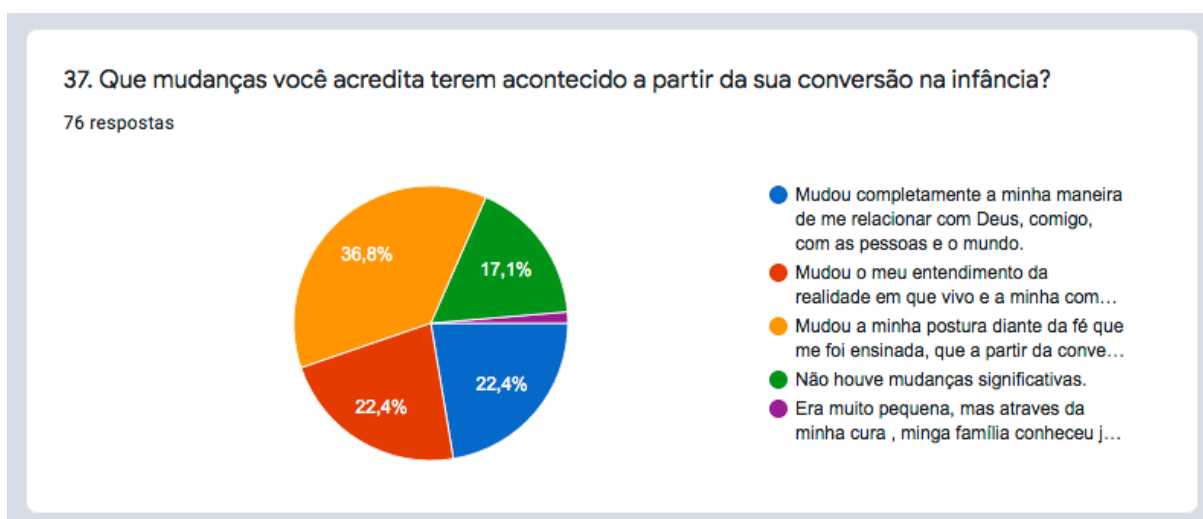
Gráfico 29: Significado da conversão no ponto de vista do participante (questão 36)



A questão 37 procurou descobrir se houve, e que tipo de mudanças houve em decorrência da conversão religiosa de acordo com a visão dos participantes, para apurar os resultados da conversão na condução de vida dos fiéis. Foram oferecidas 4 respostas padrão e a possibilidade de o participante formular outra resposta. Não houve diferença significativa entre as alternativas: “Mudou minha postura diante da fé que me foi ensinada, que a partir da conversão me apropriei da fé e dos valores que me foram transmitidos” (28 respostas, 36,8%); “mudou completamente a minha maneira de me relacionar com Deus, comigo, com as pessoas e o

mundo” (17 respostas, 22,4%); “Mudou o meu entendimento da realidade em que vivo e a minha compreensão de uma realidade espiritual” (17 respostas, 22,4%); “não houve mudanças significativas” (13 respostas, 17,1%). Um respondente redigiu outra resposta: “era muito pequena, mas através da minha cura, minha família conheceu Jesus e houve transformações de vidas!”, complementando a questão para enfatizar que as mudanças, embora não na sua própria vida, aconteceram no seu entorno e por sua causa (gráfico 30).

Gráfico 30: Mudanças e transformação de vida posterior à conversão (questão 37)



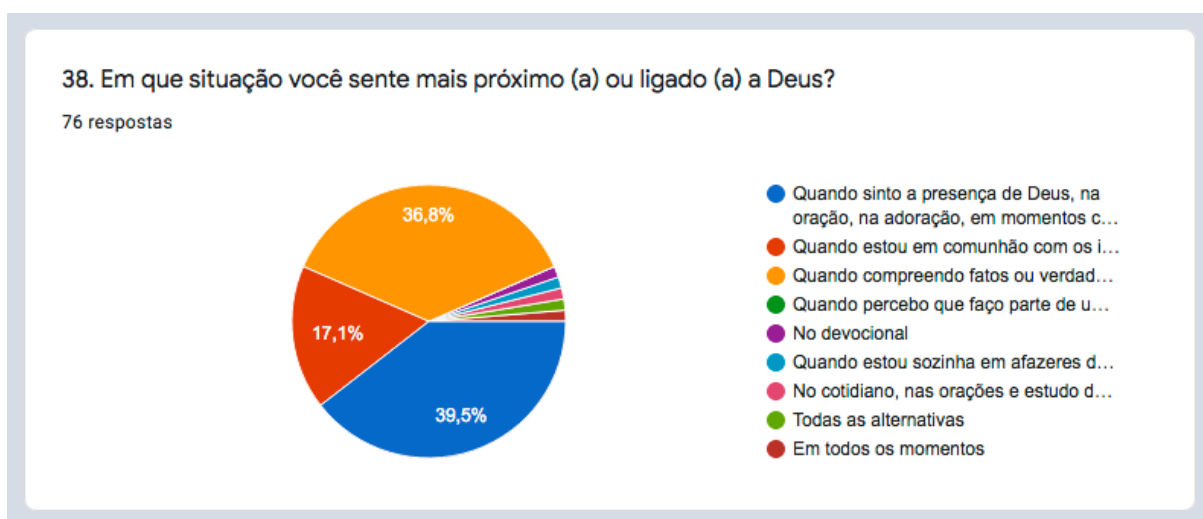
A questão 38 procurou verificar o grau de proximidade atual com Deus, e as circunstâncias em que essa sensação ocorre. O item que obteve maior pontuação foi “quando sinto a presença de Deus, na oração, na adoração, em momentos cheios de emoção” (30 respostas, 39,5%), indicando uma alternativa de teor mais místico e espiritual. O segundo item mais pontuado foi “quando compreendo fatos ou verdades de fé, quando estudo as escrituras, quando pratico os ensinamentos da comunidade” (28 respostas, 36,8%), indicando a alternativa de teor intelectual, racional. Em terceiro lugar, foi apontado item “Quando estou em comunhão com os irmãos na fé, em celebrações ou rituais comunitários, em projetos sociais” (13 respostas, 17,1%), indicando a alternativa comunitária, social.

A alternativa “Quando percebo que faço parte de uma grande história cultural transmitida pelas gerações, quando participo de eventos da minha tradição religiosa (casamentos, batismos, etc)” não obteve pontuação (0%), indicando que proximidade de Deus e questões culturais não estão correlacionadas no entender dos participantes desta amostra.

No entanto, como foi oferecida a possibilidade de formular outra resposta, neste caso, 5 participantes (6,6%) redigiram novas respostas para melhor definir suas opiniões: “no

devocional”; “quando estou sozinha em afazeres domésticos”; “no cotidiano, nas orações e estudo da palavra e quando tenho que tomar decisões importantes na vida. Deus está sempre presente!”; “todas as alternativas”; “em todos os momentos” (gráfico 31), mostrando que a sensação de proximidade com Deus acontece a estes respondentes no cotidiano, e em situações mais individuais do que coletivas.

Gráfico 31: Situação que provoca a sensação de proximidade com Deus (questão 38)



Síntese da seção 7

Encerrando a seção 7, foi possível verificar um equilíbrio nas respostas que mostraram não haver um predomínio no tipo de experiências de conversão, que apontaram para experiências de conversões graduais, súbitas ou processuais, mostrando que o paradigma clássico (conforme apresentado no capítulo 1) não foi descartado completamente no grupo contemplado pela amostra. No item relacionado a conversões de caráter individual e coletivo também não houve discrepância dos resultados, mostrando que elementos subjetivos e elementos sociais dividiram as opiniões. As respostas também não confirmaram *scores* significativos como resultado da conversão, como seria de se esperar com base nas pesquisas que costumam relatar sentimentos de renovação e esperança, crescimento de autoestima, euforia e bem-estar que podem ser explicadas também pelo conceito de base segura tendo Deus como figura de apego (GRANQVIST; KIRKPATRICK, 2004). Este aspecto pode ser melhor esclarecido com as informações adicionais fornecidas pelos relatos na última questão do questionário, que serão analisadas no capítulo 5. Quanto ao significado da conversão, a resposta

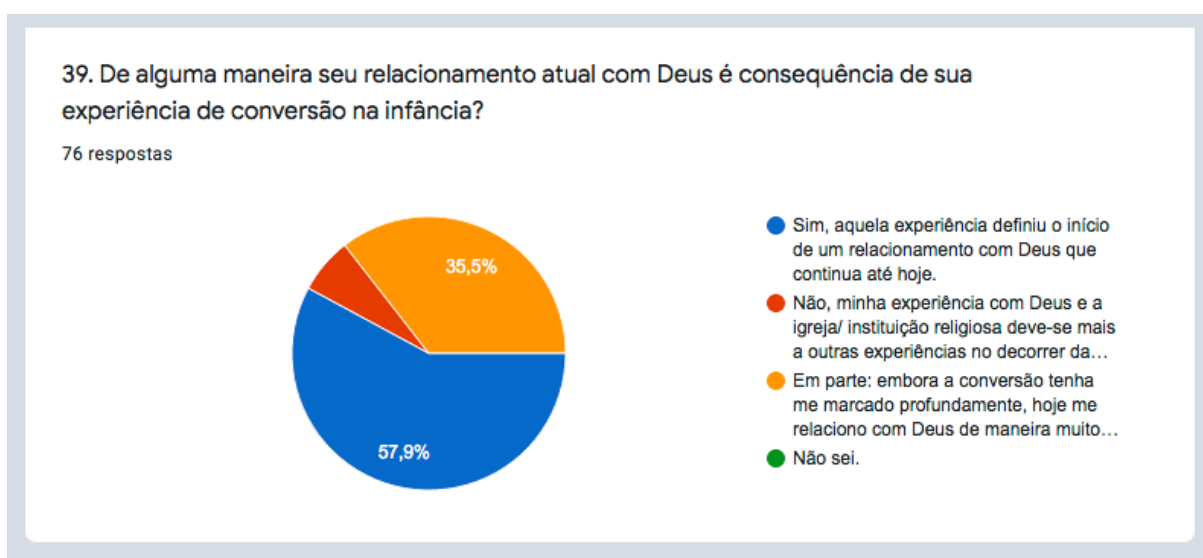
majoritária mostrou que o padrão afetivo, e não o padrão motivacional ou o cognitivo (PARK, 2005), definem a experiência de conversão, corroborando inclusive a assertiva teórica que afirma que o comportamento de apego tem como objetivo garantir a proximidade com a figura de apego (GRANQVIST, 2021). As situações que produzem essa sensação de proximidade com Deus se referiram a aspectos mais subjetivos da religiosidade e não os aspectos exteriores, como vimos na questão 38.

4.2.6. Seção 8: **Relacionamento com Deus**

Nesta seção, procuramos observar as consequências da conversão nas relações de apego a Deus que impactam as crenças religiosas na vida adulta.

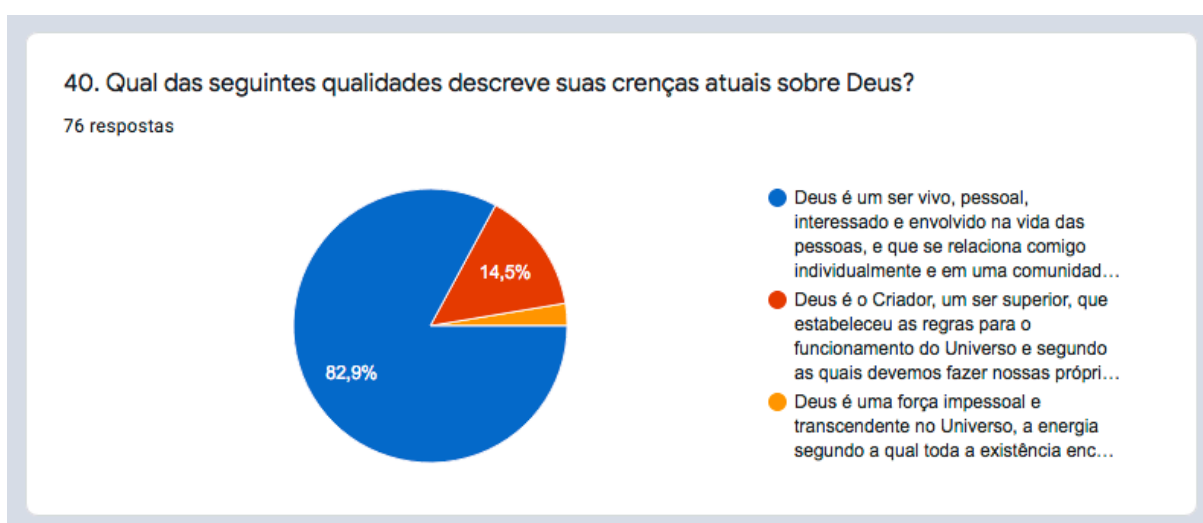
Na questão 39, procurou-se identificar se o relacionamento atual com Deus seria consequência da conversão na infância. A alternativa mais pontuada foi: “sim, aquela experiência definiu o início de um relacionamento com Deus que continua até hoje” (44 respostas, 57,9%). Em segundo lugar, a alternativa “em parte: embora a conversão tenha me marcado profundamente, hoje me relaciono com Deus de maneira muito diferente” (27 respostas, 35,5%). Por último, a alternativa “não, minha experiência com Deus e a igreja/instituição religiosa deve-se mais a outras experiências no decorrer da vida” obteve 5 respostas (6,6%) (gráfico 32).

Gráfico 32: Consequências da conversão no relacionamento com Deus na vida adulta (questão 39)



A questão 40 procurou averiguar a imagem de Deus que os participantes têm atualmente. A alternativa que prevaleceu majoritariamente foi “Deus é um ser vivo, pessoal, interessado e envolvido na vida das pessoas, e que se relaciona comigo individualmente e em uma comunidade de fé”, com 63 (82,9%) respostas. O segundo item mais pontuado, com 11 respostas (14,5%) foi: “Deus é o criador, um ser superior, que estabeleceu as regras para o funcionamento do Universo e segundo as quais devemos fazer nossas próprias escolhas”. O terceiro item teve apenas 2 respostas (2,6%) para “Deus é uma força impessoal e transcendente no Universo, a energia segundo a qual toda a existência encontra harmonia”.

Gráfico 33: Imagem de Deus atual (questão 40)



A questão 41 procurou verificar a função do comportamento de apego em prover proximidade com a figura divina. Notou-se uma alta porcentagem de respostas indicando as características de Deus na graduação *Sempre* para os itens: (a) próximo (75 respostas, 98,7%), (b) pessoal (74 respostas, 97,4%), (c) acessível (75 respostas, 98,7%), e (d) amoroso (74 respostas, 97,4%). No quesito: (e) exigente, observou-se uma distribuição mais homogênea entre as respostas *Sempre* (33 respostas, 43,4%), e *às vezes* (29 respostas, 38,1%). A resposta *Nunca* apareceu em 14 casos (18,4%). Com relação ao item (f) inconstante, a grande maioria das respostas (69 respostas, 90,8%) pontuou *Nunca* (gráfico 34 e tabela 8).

Gráfico 34: Características de Deus relacionadas ao objetivo do comportamento de apego em promover proximidade (questão 41)

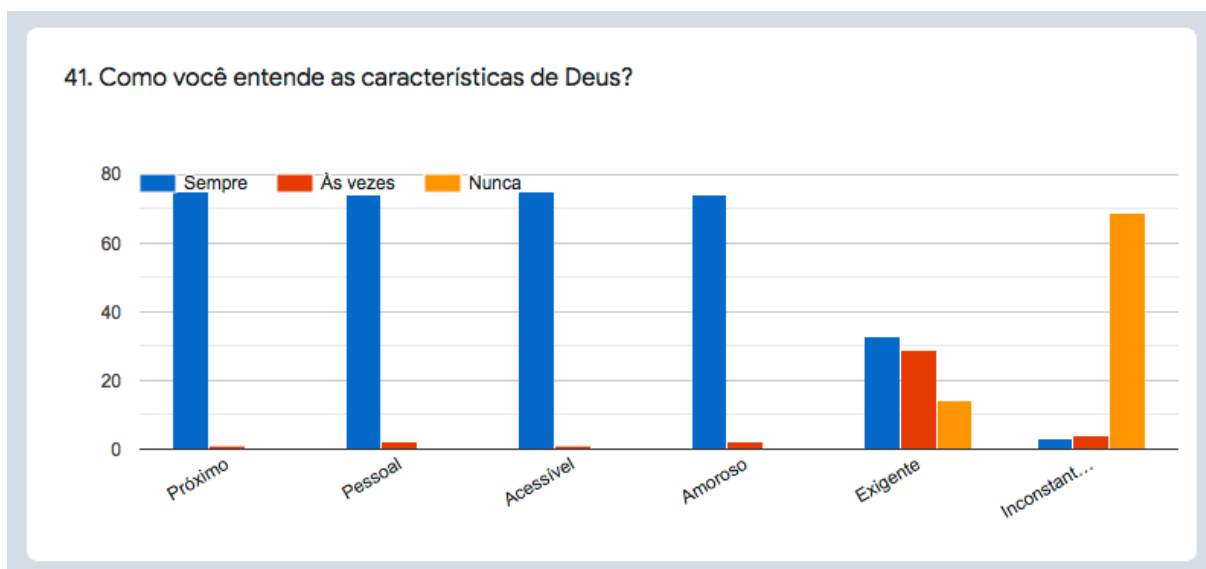


Tabela 8: Características de Deus relacionadas ao objetivo do comportamento de apego em promover proximidade, conforme questão 41, em número de respondentes e porcentagem.

Questão 41 Como você entende as características de Deus:	Sempre	Às vezes	Nunca
a) Próximo	75 (98,7)	1 (1,3%)	0 (0%)
b) Pessoal	74 (97,4%)	2 (2,6%)	0 (0%)
c) Acessível	75 (98,7%)	1 (1,3%)	0 (0%)
d) Amoroso	74 (97,4%)	2 (2,6%)	0 (0%)
e) Exigente	33 (43,4%)	29 (38,1%)	14 (18,4%)
f) Inconstante: às vezes distante, às vezes presente	3 (3,9%)	4 (5,3%)	69 (90,8%)

Fonte: tabela elaborada pela autora.

A questão 42 procurou verificar como os participantes descrevem o tipo de relacionamento que mantém atualmente com Deus. O item “sinto que me relaciono com um ser pessoal, que me conhece e em quem posso confiar” com 72 respostas (94,7%) indicou majoritariamente que Deus cumpre a função de porto seguro (KIRKPATRICK; SHAVER, 1990). O item “sinto que estou conectado(a) a uma dimensão espiritual, que afeta minha existência” teve 3 respostas (3,9%). Não houve pontuação do item “sinto que me relaciono com um ser superior, a quem devo prestar contas”, o que coincide com os achados anteriores que não relacionavam a imagem de Deus à figura de juiz, nem do item “não consigo me relacionar com algo que não é possível conhecer ou alcançar”, confirmando que, no cristianismo, a figura de Deus tem caráter pessoal e implica em relacionamento. Uma outra resposta foi redigida (1 respondente, 1,3%): “sinto que me relaciono com um ser superior, porém que me ouve. Nem

sempre me dá evidências de que me ouve, mas sempre me ouve e atende na medida do que é melhor para mim. Um Deus juiz e justo também, a quem prestarei conta dos meus atos”, uma resposta ambivalente que indica a possibilidade de um apego inseguro ansioso (gráfico 35).

Gráfico 35: Estilos de apego a Deus na vida adulta (questão 42)



Síntese da seção 8

Os achados da mostra nesta seção revelaram que a proximidade com Deus é uma consequência da experiência de conversão, e uma expectativa dos respondentes ao definir as características de Deus, confirmando que, portanto, é aplicável a Teoria do Apego não apenas aos relacionamentos interpessoais mas também ao relacionamento com a figura divina (ESPERANDIO; AUGUST, 2014). Além disso, corroboram a aplicação da Teoria do Apego na Psicologia da Religião em relação à função biológica do comportamento de apego, não apenas para garantir a sobrevivência humana, como postulado inicialmente por Bowlby (2002), mas para promover segurança pela proximidade simbólica da figura divina, na ausência dos progenitores (GRANQVIST, 2021).

4.3. Discussão dos resultados quantitativos

Até aqui, fizemos uma apresentação da intencionalidade das questões submetidas aos participantes e a descrição dos resultados obtidos por meio da pesquisa quantitativa. A partir de agora, procederemos à discussão desses resultados, recuperando os principais temas que emergiram na amostra pesquisada. Como já foram apresentados individualmente os resultados

de cada questão, passamos agora a fazer uma análise exploratória com o cruzamento entre algumas questões, visando compreender melhor o contexto dos dados sociodemográficos para nos acerrar do objeto do nosso estudo. A discussão dos resultados será apresentada por meio de seis itens que descrevem os temas encontrados nas respostas.

4.3.1. *Frequência e intensidade da participação religiosa*

Foi possível verificar que a conversão na infância definiu o engajamento religioso e a frequência na participação religiosa na vida adulta dos pesquisados: em resposta à questão 39, que perguntava se o relacionamento atual com Deus seria consequência da conversão na infância, do total de 76 respondentes, apenas 5 (6,5%) afirmaram que não, sua experiência com Deus deve-se a outras experiências no decorrer da vida. Respostas a outras questões confirmaram essa tendência: apenas 1 respondente (1,31%) declarou sua religião atual como de múltiplo pertencimento (questão 13); apenas 4 respondentes (5,2%) declararam que sua conversão foi uma decisão contrária à religião de sua família (questão 23); nenhum respondente (0%) se definiu como não praticante e apenas 10 respondentes (13,1%) declararam ser frequentadores esporádicos (1 dos quais declarou já ter sido mais atuante anteriormente). Estas respostas sugerem que, nesta amostra, a conversão na infância definiu uma caminhada de fé na mesma religião desde a infância, com frequência de participação e convicções firmes (como veremos também nos relatos escritos dos respondentes).

Esses resultados foram confirmados nas respostas às questões 17, 18, 19, e 20, que demonstraram ampla participação nas atividades religiosas junto ou com a aprovação da família, conforme ilustrado na tabela 9:

Tabela 9: Quadro comparativo da frequência e participação em atividades religiosas na infância, conforme questões 17, 18, 19, e 20, em número de respondentes e porcentagem.

Questões	Sempre	Raramente	Nunca
17. Qual a frequência de sua participação em comunidades de fé [...]	72 (94,8%)	3 (3,9%)	1 (1,3%)
18. Sua família participava de atividades religiosas em comunidades de fé	69 (90,8%)	4 (5,3%)	3 (3,9%)
19. Os assuntos religiosos eram discutidos ou ensinados em casa	63 (82,9%)	10 (13,2%)	3 (3,9%)
20. Sua família permitiu ou incentivou sua escolha pessoal de religião	68 (89,5%)	8 (10,5%)	0 (0%)

Fonte: Tabela elaborada pela autora.

A participação atual em igrejas e instituições também pontuou um índice alto para membro ou participante (69,7%), e para líderes (17,1%), que somados representam 86,8% da amostra, demonstrando a continuidade da frequência, e a intensidade da participação dos respondentes às instituições religiosas. Foi representativa também a resposta à questão 42 (gráfico 35), na qual 94,7% dos respondentes afirmaram ter mantido um relacionamento de apego e confiança em Deus até os dias atuais.

Como vimos no capítulo 1, a possibilidade de escolha é um tema chave para entender o atual cenário religioso que valoriza a escolha em detrimento da continuidade da tradição familiar, o que aumenta o valor da conversão como o meio pelo qual se promove a construção de uma identidade religiosa escolhida (HERVIEU-LÉGER, 2015). Nesta amostra, percebemos fortemente a influência familiar e a adoção da religiosidade dos pais; ao mesmo tempo, observa-se nas respostas a afirmação da liberdade de escolha religiosa, ainda que incentivada pela família. Como vimos com Valle (2002), a conversão verifica-se, em grande parte dos casos brasileiros, no *main stream* religioso e cultural típico do brasileiro, cuja religiosidade é tecida com materiais diversos dando margem a uma organização mais livre da identidade religiosa pessoal. Nossos resultados majoritariamente confirmam essas análises, ainda que lembrando que a amostra não é representativa da população brasileira conforme alertado anteriormente.

Convém, portanto, verificar essa consideração à luz das diferenças entre os grupos religiosos representados na amostra da nossa pesquisa.

4.3.2. Especificidades observadas nos grupos religiosos

Vimos anteriormente que as experiências religiosas que definem a identidade religiosa estão entrelaçadas aos conteúdos da religião (MARALDI, 2011; JINDRA, 2011). Na questão 13 (gráfico 7) foram perguntados os grupos de religião aos quais os participantes eram afiliados. Ao cruzar essas informações com a questão 31 (gráfico 25), que procurou saber qual o tipo de conteúdo transmitido pelas instituições religiosas que permaneceu na lembrança dos respondentes, o *item a* foi majoritariamente pontuado por católicos e evangélicos de missão. A tabela 10 mostra a distribuição das respostas de acordo com o grupo religioso da amostra:

Tabela 10: Distribuição das lembranças de infância dos conteúdos religiosos enfatizados nas instituições de acordo com a afiliação religiosa dos respondentes, conforme as questões 13 e 31, em número de respondentes e porcentagem.

Questão 31 Qual o conteúdo você acredita ser o mais enfatizado na igreja ou instituição religiosa que você frequentava ou passou a frequentar?	Religiões					
	Católica (Romana + Brasileira)	Anglicana	Evangélica pentecostal	Evangélica de missão	Múltiplo pertencimento	TOTAL
	6 respostas	2 respostas	9 respostas	58 respostas	1 resposta	76 respostas
a) Histórias, narrativas bíblicas ou da tradição religiosa	3 (50%)	-	4 (44,4%)	38 (65,6%)	1 (100%)	46 (60,6%)
b) Valores morais, regras, mandamentos	1 (16,7%)	-	4 (44,4%)	17 (29,3%)	-	22 (28,9%)
c) Autoestima, autoconhecimento, autosugestão	-	-	-	-	-	0 (0%)
d) Oração, reza, meditação	1 (16,7%)	1 (50%)	1 (11,2%)	1 (1,7%)	-	4 (5,3%)
e) Caridade, ajuda aos necessitados	-	1 (50%)	-	1 (1,7%)	-	2 (2,6%)
f) Não me lembro	1 (16,7%)	-	-	1 (1,7%)	-	2 (2,6%)

Fonte: tabela elaborada pela autora.

Como o maior grupo religioso da amostra é composto de evangélicos de missão, a tendência a uma maior ênfase em conteúdos bíblicos pode ser explicada pela herança doutrinal da Reforma para o protestantismo histórico, que corresponde ao *sola scriptura*²⁶, o princípio segundo o qual a Bíblia tem absoluta primazia como fonte de doutrina e prática.

Seguindo as recomendações de Valle (2002), como também já visto, para contextualizar a conversão, é preciso considerar as características do grupo ao qual a pessoa se afilia. Assim, o corpo de doutrinas de cada denominação cristã possui suas próprias características quanto aos conteúdos da conversão e os critérios, se assim podemos chamar, para obter a salvação. Embora nossa amostra não represente a maioria da população brasileira, nossos resultados podem ser avaliados de acordo com os grupos religiosos que foram declarados pelos respondentes. Os achados mostraram uma preponderância do grupo evangélico (67 respondentes, ou 88,1% do total, somados os evangélicos de missão e os de origem pentecostal), cujo corpo de doutrinas, de forma geral, enfatiza a conversão como uma decisão pessoal, individual, uma escolha, como

²⁶ Os cinco *solas* que sintetizam os ideais da Reforma Protestante são: *Sola Fide*, *Sola Scriptura*, *Solus Christus*, *Sola gratia*, *Soli Deo Gloria*. Enquanto idealização, o protestantismo se identifica como a “religião do livro”, em uma propensão racional impulsionada pela modernidade (WEBER, 2015). Gedeon Alencar questiona, no livro *Protestantismo Tupiniquim* (2007) a contribuição protestante à cultura brasileira, denunciando a distância entre os ideais e a vida real do evangélico brasileiro.

por exemplo, na Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira²⁷ “a salvação é individual e significa a redenção do homem na inteireza do seu ser [...] nessa experiência de conversão o homem perdido é reconciliado com Deus, que lhe concede perdão, justiça e paz”. Outro exemplo é a Declaração de Fé das Assembleias de Deus:

O Soberano Deus não predestinou incondicionalmente pessoa alguma à condenação eterna, mas, sim, almeja que todos, arrependendo-se, convertam-se de seus maus caminhos [...] A salvação em Jesus Cristo não é um mero assentimento intelectual, e sim um renascimento espiritual que se dá na vida do pecador arrependido. No ato da aceitação, o pecador é imediata e simultaneamente salvo, justificado e adotado como filho de Deus. [...] os seres humanos, influenciados pela graça que habilita a livre escolha, são livres para escolher [...] Deus proveu a salvação para todas as pessoas, mas essa salvação aplica-se somente àquelas que creem (DECLARAÇÃO DE FÉ DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS, 2016, p.63).

No catolicismo, o batismo dos bebês já pretende a inserção da criança na religião, intermediada pela Igreja:

Este “ministério da reconciliação” (2 Cor 5, 18), não o cumprem os Apóstolos e os seus sucessores somente anunciando aos homens o perdão de Deus que nos foi merecido por Jesus Cristo, e chamando-os à conversão e à fé; mas também comunicando-lhes a remissão dos pecados pelo Baptismo e reconciliando-os com Deus e com a Igreja, graças ao poder das chaves recebido de Cristo: A Igreja “recebeu as chaves do Reino dos céus, para que nela se faça a remissão dos pecados pelo Sangue de Cristo e a acção do Espírito Santo. É nesta Igreja que a alma, morta pelos pecados, recupera a vida para viver com Cristo, cuja graça nos salvou” (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, artigo 10, parag. 981)

Assim, foi possível verificar no grupo de 6 católicos, assim como os 2 anglicanos²⁸ que responderam a pesquisa (questão 13), uma tendência maior para a conversão como socialização, isto é, a continuidade de um processo de transmissão da religião familiar. Por outro lado, para os 67 evangélicos a conversão ficou mais pontuada como uma experiência específica e de escolha individual. A tabela 11 mostra as diferenças entre grupos de religiões dos respondentes quanto às questões 15, 23, 33 e 34, relacionadas à conversão.

²⁷ Citamos como exemplo a Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira visto o grupo de evangélicos de missão caracterizar o perfil majoritário da nossa amostra. A exceção quanto à escolha pessoal no conjunto de doutrinas evangélico é a Igreja Presbiteriana, que adota *A Confissão de fé de Westminster* (1643-46) como principal declaração doutrinária no Brasil: “um homem natural, inteiramente adverso a esse bem e morto no pecado, é incapaz de, pelo seu próprio poder, converter-se ou mesmo preparar-se para isso. [...] Todos aqueles que Deus predestinou para a vida, e só esses, é ele servido, no tempo por ele determinado e aceito, chamar eficazmente pela sua palavra e pelo seu Espírito, tirando-os por Jesus Cristo daquele estado de pecado e morte em que estão por natureza, e transpondo-os para a graça e salvação”. A conversão, portanto, nesse corpo de doutrinas, é realizada por Deus, que é quem converte o pecador. O batismo, igualmente, é administrado aos filhos dos crentes, e nesse aspecto se assemelha às doutrinas do catolicismo e do anglicanismo.

²⁸ Nos *Trinta e Nove Artigos da Religião*, estabelecidos em 1563 quando da Reforma Inglesa, afirma-se que o batismo “não é sinal de profissão [...] mas também um sinal de regeneração e novo nascimento, pelo qual, como por instrumento, os que recebem o batismo devidamente são enxertados na Igreja [...] O batismo das crianças deve conservar-se de qualquer modo na igreja como sumamente conforme à instituição de Cristo” (Artigo XXVII).

Tabela 11: Classificação das diferenças na percepção da conversão entre os grupos religiosos (número de respondentes e porcentagem) de acordo com as questões 15, 23, 33 e 34.

Questões relacionadas à conversão na infância		Religiões				
		Católica (Romana + Brasileira)	Anglicana	Evangélica pentecostal	Evangélica de missão	Múltiplo pertencimento
		6 respostas	2 respostas	9 respostas	58 respostas	1 resposta
Questão 15	Ocorreu em idade específica	3 (50%)	2 (100%)	7 (77,7%)	51 (87,9%)	(100%)
Questão 23	a) Foi uma decisão contrária à da religião da família	-	-	-	4 (6,8%)	-
	b) Foi a continuidade de um processo iniciado pela família	4 (66,6%)	2 (100%)	4 (44,4%)	29 (50%)	-
	c) Foi uma experiência própria, particular, mas dentro do contexto familiar	2 (33,3%)	-	4 (44,4%)	24 (41,4%)	(100%)
	d) Havia mais de uma orientação religiosa na família, eu pude escolher uma delas	-	-	-	-	-
	e) Não sei	-	-	-	1 (1,8%)	-
Questão 33	a) Não lembro de um início específico, mas me sinto cristão desde criança	5 (83,3%)	1 (50%)	4 (44,4%)	23 (39,7%)	-
	b) Quando criança vivi uma experiência que marcou o início de minha fé	1 (16,6%)	-	4 (44,4%)	22 (37,9%)	(100%)
	c) Passei por diversas experiências até me tornar cristão	-	1 (50%)	1 (11,1%)	13 (22,4%)	-
Questão 34	a) É uma experiência específica, individual, súbita, totalizante, que define antes e depois	1 (16,6%)	-	4 (44,4%)	16 (27,6%)	-
	b) É a continuidade de uma tradição religiosa comunitária ou familiar, enraizada desde a infância	3 (50%)	2 (100%)	3 (33,3%)	14 (24,1%)	-
	c) É um processo contínuo de transformação, que acontece mais de uma vez ao longo da vida	2 (33,3%)	-	2 (22,2%)	28 (48,3%)	(100%)

Fonte: Tabela elaborada pela autora.

Se as crenças e tradições dos grupos religiosos refletem tendências diferentes na concepção de conversão, seja como continuidade de um processo de transmissão da religião

familiar ou uma experiência específica e de escolha individual, foi possível observar também que as experiências religiosas pessoais durante a infância impactaram os resultados, como veremos a seguir.

4.3.3. *Características da religiosidade infantil*

Ao longo das questões, as características da religiosidade infantil puderam ser investigadas quanto aos conteúdos e atividades oferecidas pelas instituições religiosas que marcaram a experiência dos respondentes quando crianças e que deixaram registros na memória da trajetória religiosa, a fim de verificar a possibilidade de extrair conceitos atualizados da religiosidade infantil. Assim, procuramos cruzar os dados das questões que se referiram a conteúdos, lembranças, significados, interpretações e consequências das conversões na infância.

O primeiro aspecto que verificamos nos resultados foi quanto aos conteúdos oferecidos pelas instituições religiosas, em comparação com os conteúdos que marcaram a lembrança ou influenciaram a conversão na infância. Na questão 22 (gráfico 16), vimos que os respondentes majoritariamente informaram que quando crianças participaram de todas as atividades oferecidas (57 respostas, 75%). Na mesma questão, apenas 2 pessoas (2,6%) informaram que não participavam de nenhuma atividade. As atividades que tiveram maior pontuação foram missas ou cultos (41 respostas, 53,9%), aulas bíblicas ou catequese (40 respostas, 52,6%) e cursos esporádicos (36 respostas, 47,4%). A distribuição quase homogênea dessas respostas, contra 27 (35,5%) participações em atividades sociais, demonstra a preponderância de atividades educativas, de apresentação de conteúdo religioso, uma tendência para atividades de teor intelectual, com foco no aprendizado de doutrinas. A questão 31 (gráfico 25) confirma essa tendência, obtendo 46 respostas (60,5%) para o item histórias, narrativas bíblicas ou da tradição religiosa como o conteúdo mais enfatizado pelas igrejas ou instituições religiosas. Um resultado bem expressivo foi alcançado no item valores morais, regras e mandamentos, que obteve 22 respostas (28,9%). Pouquíssima pontuação tiveram os itens autoconhecimento (0%), oração (4 respostas, 5,3%), e caridade (2 respostas 2,6%). Esses resultados podem indicar, por um lado, que temas de conteúdos subjetivos, místicos ou sociais não recebiam muita ênfase nas instituições religiosas, ou ainda, que apenas não deixaram lembranças de longo prazo.

Contrastando com o tipo de conteúdos oferecidos conforme esses resultados, nas respostas à questão 32 (tabela 7), que procurou identificar os fatores que levaram à conversão, os respondentes indicaram “oração/reza” como o item mais pontuado como fator para a

conversão (54 respostas, 71%), em segundo lugar o item “mensagem esclarecedora” (49 respostas, 64,5%) e o item “praticar o que era ensinado” (46 respostas, 60,5%). Esses resultados são condizentes com os obtidos nas questões 22 e 31 no que diz respeito ao conteúdo intelectual e moral, mas apresenta grande disparidade em relação ao conteúdo de teor místico ou espiritual. Enquanto oração aparece na questão 31 com pontuação baixa, na questão 32 é apontada como o fator principal a influenciar a conversão. Essa disparidade pode ser explicada pela argumentação de Boyatzis (2009), que defende que as crianças possuem uma espiritualidade própria, que não vem unicamente da socialização, e como vimos no capítulo 3, são atraídas por explicações de natureza contra-intuitiva, isto é, que extrapolam as expectativas comuns, organizando conexões cada vez mais significativas do *self* com a dimensão espiritual (BOYATZIS, 2009, p.6). Por outro lado, as instituições religiosas aparecem na amostra voltadas para aspectos cognitivos e morais, indicando a possibilidade de a religião cumprir para a família e a instituição religiosa um papel funcional, cujo objetivo é formar cidadãos bem-adaptados à sociedade como sugerido por Mahoney (2021). A questão 36 (gráfico 29) demonstra ainda como o apego tem papel preponderante no significado atribuído à conversão no entender dos participantes da amostra. Os respondentes afirmaram majoritariamente (49 respostas, 64,5%) que a experiência de conversão tem caráter primeiramente afetivo, de pertencimento e acolhimento espiritual, subjetivo, e em segundo lugar, social, com a inserção em uma comunidade de fé.

O segundo aspecto verificado nos resultados foi a indicação etária para a experiência religiosa de conversão. Enquanto as teorias clássicas estabelecem a conversão como um fenômeno adolescente (JAMES, 2015), e as teorias fundamentadas em estágios cognitivos preconizam um desenvolvimento sequencial de estágios “primitivos”, de pensamento mágico, para estágios mais racionais e, portanto, mais “avançados” do desenvolvimento cognitivo (FOWLER, 1992), a amostra pesquisada apontou para a tendência de a religiosidade das crianças escapar das fronteiras dos estágios definidos pelas faixas etárias. Os dados que demonstram a não linearidade do processo de pensamento religioso infantil podem ser conferidos na questão 15 (gráfico 9), que indicaram uma distribuição equilibrada em todas as faixas etárias da infância, e um número expressivo de conversões até os 5 anos de idade (13 respostas, 17,1%), resultados que serão verificados pela análise qualitativa realizada no capítulo 5, onde definimos critérios para classificar as experiências religiosas infantis como de conversão no sentido mais estrito. Até aqui, entretanto, os resultados confirmam o desenvolvimento religioso como um processo ativo, que envolve a transcendência, mas também

possibilita transformações interiores, aumento de consciência, identidade, fidelidade, propósito e ação, conforme preconizado por King e Boyatzis (2015, p. 983).

O terceiro aspecto encontrado foi que a conversão provocou mudanças na religiosidade das crianças, de acordo com a maioria dos resultados da amostra pesquisada. A questão 37 mostrou um equilíbrio entre dois itens (17 respostas cada item, com 22,4%), que apontavam para (1) mudanças nos relacionamentos consigo, com outros e com Deus; (2) mudanças cognitivas, quanto ao entendimento de mundo. Esses achados se alinham com as postulações de Hervieu-Léger (2015), que indicam a razão à frente dos outros domínios humanos. O item mais pontuado, no entanto, foi que a conversão promoveu mudança de intensidade da religiosidade em relação à religião familiar, uma apropriação particular da fé da família (28 respostas, 36,8%), o que indica o caráter individualizado da religiosidade ainda na infância, com a capacidade de fazer reflexões sobre as questões religiosas, cujo pensamento amadurece sustentado pelas práticas culturais familiares, como vimos no capítulo 3. Os achados sustentam, igualmente, a hipótese de correspondência socializada (GRANQVIST, 1998), que encontra em Deus uma imagem positiva como a das relações de apego com seus pais e que se reflete na vida adulta. Se comparada com a questão 38 (gráfico 31), que procurou verificar as circunstâncias em que ocorre a sensação de proximidade com Deus, os respondentes indicaram alternativas de teor místico e espiritual (30 respostas, 39,5%), e intelectual (28 respostas, 36,8%) como os mais pontuados, sendo que o convívio com a comunidade e a continuidade de uma tradição receberam pouca pontuação, portanto, os achados indicam que os resultados da conversão promoveram na vida adulta o caráter de uma religiosidade mais individualizada, espiritualizada e emocional.

Ainda um quarto aspecto pode ser extraído dos resultados da amostra para contribuir com a compreensão da religiosidade infantil: a natureza dos fatores que conduzem uma criança à conversão. Como vimos na questão 32 (tabela 7) os três fatores mais pontuados indicaram a oração, isto é, a experiência espiritual, como o fator mais destacado (54 respostas, 71%). Esses achados corroboram as afirmações de King e Boyatzis (2015), de que a perspectiva relacional é central para a religiosidade, envolvendo um conjunto de processos de contexto pessoal que confere valor e significado último durante a formação da identidade pessoal e religiosa. O fator intelectual (49 respostas, 64,5%), e o fator que aponta para a força da tradição (46 respostas, 60,5%), foram pontuados na sequência, indicando que a religiosidade infantil interage com todos os níveis do desenvolvimento, incluindo o cognitivo e as interações sociais.

A perspectiva relacional explica também como as relações de apego na infância constroem um modelo funcional que é transportado para uma relação de apego a Deus na vida

adulta. Esse aspecto pode ser percebido ainda nas respostas à questão 32 como fatores que não tiveram influência na conversão: receber uma prova de fé, cura ou uma solução para o medo de castigo divino foram os menos indicados pelos respondentes. Segundo Ainsworth (2015), crianças com uma história de apego seguro podem reproduzir e “obedecer” aos pais não por medo de punição, mas por afeição mútua, como vimos no capítulo 2. Se considerarmos que, na perspectiva de Kirkpatrick e Shaver (1990; KIRKPATRICK, 2004), os mesmos modelos de apego são direcionados a Deus, os índices apontados na amostra de nossa pesquisa podem explicar a pontuação alta nos quesitos de teor relacional e menor nos de teor moral.

A figura de Deus como substituta do apego também pode explicar como a escolha por oração e relacionamento demonstram que a imagem de Deus aparece como um Pai/Mãe amoroso(a) e não como Juiz (questão 27 e 28), ou seja, Deus cumpre o papel de figura de apego “ideal”.

Também não se sobressaíram itens relacionados a imitação ou influência de parentes, amigos ou líderes. Esses achados, a nosso ver, não contradizem a postulação dos modelos funcionais do sistema de apego em interação com o aprendizado social, como vimos no capítulo 3 preconizado por Granqvist (2021), que postula que o aprendizado social pode ser compreendido como uma complementaridade aos sistemas de apego. De acordo com esse autor, vimos que o aprendizado social constitui uma consequência funcional aos sistemas de apego, pois promove, além da proteção para a sobrevivência, adaptação cultural, transmissão da religiosidade e desenvolvimento do *self*. No capítulo 5 veremos como esses aspectos aparecem, ou não, nos relatos da história da conversão na infância concedidos pelos respondentes.

4.3.4. *A memória da experiência de conversão*

A seção 6 procurou verificar como a memória atuou na reconstrução da experiência de conversão segundo os respondentes da amostra pesquisada. De acordo com a Teoria do Apego, como vimos no capítulo 3, as experiências iniciais das primeiras interações entre a mãe e o bebê contribuem para formar protótipos dos relacionamentos, que guiam a estrutura interna da pessoa delimitando o que se pode experimentar no futuro das relações afetivas e também no relacionamento com Deus (STERN, 1992; GRANQVIST; DICKIE, 2006). Assim, podemos entender os achados da questão 30 (gráfico 24), que apontaram para lembranças de caráter interior, evocadas por lembranças de sentimentos, sensações e emoções vividas quando criança (44 respostas, 57,9%). Correspondem também, à postulação de Rizzuto (2006), que na

perspectiva da psicanálise, observa que a ideia de Deus é uma construção desenvolvida durante as primeiras experiências relacionais, em processos conscientes e inconscientes. Outros aspectos pontuados na questão 30, como lembranças reconstruídas por circunstâncias externas (14 respostas, 18,4%), testemunhos de pessoas (9 respostas, 11,8%) tiveram pontuação menor, mas ainda assim significativa. O item que sugeriu lembranças relacionadas a rituais teve pouca pontuação (3 respostas, 3,9%). Do ponto de vista sociológico, este item talvez corresponda à sugestão de Hervieu-Léger como vimos no capítulo 3, que alerta para o rompimento dos elos nas cadeias da memória ocasionado pelas sociedades modernas, que se tornaram “amnésicas”, aniquilando a memória coletiva e, portanto, se tornando incapazes de mobilizarem o imaginário do passado religioso para assim construir o seu futuro (HERVIEU-LÉGER, 2015, p.61).

É curioso observar que, em contraste com a maioria das respostas da questão 30 e da questão 32, a questão 31 (gráfico 25), que procurava verificar quais os conteúdos transmitidos pelas instituições religiosas ficaram marcados nas lembranças dos respondentes, a resposta que implicava relacionamento com Deus (*item d*) foi muito pouco pontuada, sendo que a majoritariamente indicada foi a relacionada a histórias e narrativas (*item a*). Esses resultados foram mostrados anteriormente na tabela 10.

Como já vimos nos itens anteriores, a questão 32 (tabela 7) verificou a lembrança dos fatores que influenciaram a conversão na infância. Foi pontuado como o mais importante: a experiência com Deus (relacional, não sensorial), confirmando as respostas à questão 30. Destaca-se ainda a baixa pontuação nos fatores relacionados a medo ou insegurança, que buscaram verificar o fator crise nas lembranças de influências para a conversão. Este item não pôde ser confirmado nesta questão, por isso preferimos deixar nossos comentários a esse respeito em aberto para serem verificados na análise qualitativa dos relatos escritos coletados na amostra que será realizada no capítulo 5.

4.3.5. *Estilos de apego aos pais/mães e apego a Deus*

A seção 5, *Trajetória Familiar*, procurava verificar o estilo de apego aos cuidadores na infância e apego a Deus na vida adulta. Do grupo de 76 respondentes, 70, ou 92,1% declararam na questão 24 ter passado a infância em uma família nuclear (pai, mãe, irmãos). As respostas da questão 26 (como vimos anteriormente no gráfico 20) indicaram a prevalência do apego seguro (72,4%), seguida do apego inseguro ansioso (17,1%) e do apego inseguro evitativo (7,9%). Dois respondentes redigiram outras respostas. Essas tendências foram confirmadas

pelos graus de apego verificados nos itens da questão 25²⁹, que pontuaram ser a família *sempre* interessada, atenta (65,7%), disponível, presente (72,3%), amorosa, acolhedora (67,1%), contra os itens indiferente, distante (2,6%), severa, exigente (26,3%) e inconstante, ora afetuosa, ora ausente (5,2%). Correlacionando as famílias nucleares com os outros modelos familiares, percebemos que o apego seguro pontuou 74,3% das famílias nucleares contra 50% dos outros modelos familiares; o apego inseguro evitativo pontuou 7,1% das famílias nucleares contra 16,7% dos outros modelos familiares; e o apego inseguro ansioso pontuou 18,6% das famílias nucleares contra 33,3% dos outros modelos familiares. Constatamos assim que, conforme declarado pelos respondentes e dentro dos limites da nossa amostragem, o apego inseguro apareceu com mais incidência nas famílias não nucleares (50% apego seguro, 50% apego inseguro).

Tabela 12: Interpretação dos estilos de apego conforme classificação da Teoria do Apego de acordo com os itens das questões 25 (considerada pela graduação declarada *SEMPRE*), e a questão 26 (múltipla escolha), relacionadas a estilos de apego familiar, distribuídos por número de respondentes e porcentagem.

Questões relacionadas a estilos de apego à família		Apego Seguro	Apego Inseguro	
			Evitativo	Ansioso
Questão 25	Indiferente, distante	0 (0%)	2 (2,6%)	0 (0%)
	Interessada, atenta	50 (65,7%)	0 (0%)	0 (0%)
	Disponível, presente	55 (72,3%)	0 (0%)	0 (0%)
	Amorosa, acolhedora	51 (67,1%)	0 (0%)	0 (0%)
	Severa, exigente	0 (0%)	20 (26,3%)	0 (0%)
	Inconstante, ora afetuosa, ora ausente	0 (0%)	0 (0%)	4 (5,2%)
Questão 26	Eu recebia apoio e orientação [...]	55 (72,4%)	0 (0%)	0 (0%)
	Eu me sentia só [...]	0 (0%)	6 (7,9%)	0 (0%)
	Havia momentos de muito afeto e outros de conflitos [...]	0 (0%)	0 (0%)	13 (17,1%)
	Outros	2 (2,6%)		

Fonte: tabela elaborada pela autora.

²⁹ As alternativas de graduação das respostas eram: *Sempre*, *Às vezes*, *Nunca*. Para fins de comparação, foram consideradas as respostas que indicaram a graduação máxima *Sempre*.

Tabela 13: Estilos de apego interpretados de acordo com respostas da questão 26 comparados ao modelo familiar declarado nas respostas à questão 24, em número de respondentes e porcentagem.

Tipos de apego conforme questão 26	Famílias Nucleares	Famílias não nucleares
Apego seguro Item a – eu recebia apoio e orientação[...]	52 (74,3%)	3 (50%)
Apego inseguro evitativo Item b – eu me sentia só [...]	5 (7,1%)	1 (16,7%)
Apego inseguro ansioso Item c – havia momentos de muito afeto e outros de conflitos [...]	11 (15,7%)	2 (33,3%)
Item c – outras respostas redigidas	2 (2,9%)	-
Total	70 (100%)	6 (100%)

Fonte: tabela elaborada pela autora

É possível notar ainda os estilos de relacionamento de apego a Deus e a formação de uma imagem de Deus baseada nos relacionamentos com os cuidadores primários. Na questão 29 (gráfico 23), pergunta-se de que maneira a família influenciou a ideia ou relacionamento com Deus na vida adulta. A maioria dos respondentes (60,5%) indicou que seu relacionamento com Deus reflete o relacionamento com o pai ou mãe, contra 18,4% que não viram relação entre eles e 15,8% que encontraram em Deus o Pai/Mãe que substituiu – ou compensou – o relacionamento com os pais. Não souberam responder 4 pessoas (5,3%). Essas respostas corroboram as hipóteses de compensação emocional e de correspondência socializada, conforme Kirkpatrick e Shaver (1990) e Granqvist (1998). Também correspondem à maneira como os respondentes identificaram uma imagem de Deus como Pai/Mãe amoroso(a) que aparecem exclusivamente em pontuação na alternativa máxima *muito*³⁰ (73,6% na infância, e 98,6% na vida adulta), nas questões 27 e 28 (como vimos anteriormente nos gráficos 21 e 22).

Tabela 14: Distribuição das respostas sobre a influência da família no relacionamento atual com Deus (questão 29) relacionados às hipóteses de correspondência e compensação, em número de respondentes e porcentagem.

³⁰ As alternativas eram: *Muito, Pouco, Nada*. Para fins de comparação, foram consideradas as respostas que indicaram a graduação máxima *Muito*.

Relacionamento com Deus reflete o relacionamento com os pais	Encontram em Deus o Pai/Mãe que não tiveram na infância	Não viram influência da família no relacionamento com Deus	Não souberam responder
46 (60,5%)	12 (15,8%)	14 (18,4%)	4 (5,3%)
Correspondência socializada	Compensação emocional	(não se aplica)	(não se aplica)

Fonte: tabela elaborada pela autora.

Tabela 15: Comparação entre a Imagem de Deus na infância e na vida adulta, conforme pontuadas pela graduação *Muito* nas questões 27 e 28, em número de respondentes e porcentagem.

Questões 27 e 28	Imagem de Deus na Infância	Imagem de Deus na Vida adulta
Pai/Mãe amoroso (a)	56 (73,6%)	75 (98,6%)
Amigo	57 (75%)	76 (100%)
Mestre	58 (76,3%)	75 (98,6%)
Juiz	43 (56,5%)	37 (48,6%)
Força impessoal	10 (13,1%)	15 (19,7%)

Fonte: tabela elaborada pela autora.

Nestas questões, percebe-se que o conteúdo da fé tem influência nas respostas, visto que na cosmovisão cristã o corpo de doutrinas apresenta uma imagem de Deus como ser pessoal (AUGUST; ESPERANDIO, 2020). É possível inferir também que o aumento significativo nos índices que correspondem à imagem de Deus da infância para a vida adulta traga marcas de um discurso institucional mais elaborado e cristalizado ao longo da vida religiosa dos fiéis, que tenderiam a alinhar as lembranças de sua experiência infantil de acordo com as crenças adquiridas na trajetória religiosa (SNOW; MACHALEK, 1984).

4.3.6. *Tipos de conversão relacionadas aos estilos de apego*

Quanto ao tipo de conversão, se gradual, súbita ou processual, procuramos analisar as respostas comparativamente aos itens das questões 26 (gráfico 20) e 33 (gráfico 26). A questão 26, como vimos anteriormente, teve respostas que indicaram a prevalência do apego seguro (72,4%), seguida do apego inseguro ansioso (17,1%) e do apego inseguro evitativo (7,9%). Dois respondentes redigiram outras respostas. Comparando individualmente as respostas da questão 26 com as respostas da questão 33 que, como vimos no gráfico 26, pontuava 28 respostas (36,8%) para uma experiência na infância que marcou o início da fé, 33 respostas

(43,4%) que indicavam não lembrar o início da fé mas sempre terem se sentido cristãos, e 15 respostas (19,7%) que afirmavam ter passado por diversas experiências até sentir-se cristão, procuramos verificar qual o estilo de apego de cada um desses respondentes nas respostas individuais do questionário. Os resultados apontaram para um total de 58 respondentes (76,3%) que puderam ser classificados como apego seguro; 4 respondentes (5,3%) classificados como apego inseguro evitativo; 12 respondentes (15,8%) como apego inseguro ansioso; e 2 respondentes que declararam outras respostas (2,6%).

Ao correlacionar as respostas que indicam relação de apego seguro à de experiências religiosas, observamos pontuação majoritária em todos os itens da questão 33 para o apego seguro (71,4% dos respondentes não se lembram de um início específico, 78,8% tiveram uma experiência marcante, 80% passaram por diversas experiências), o que demonstra que não houve um tipo de conversão ou experiência na infância que se destacasse quanto ao estilo de apego.

A hipótese de correspondência socializada que indicaria uma conversão gradual, ou a hipótese de compensação emocional, que indicaria uma conversão súbita (KIRKPATRICK; SHAVER, 1990; GRANQVIST, 1998), portanto, não puderam ser corroboradas nestes itens, sugerindo que, independente da intensidade da experiência (se gradual, súbita ou processual), a incidência maior de respondentes que tiveram uma experiência religiosa na infância é a dos que foram classificados como de apego seguro.

Ressaltamos que outras conclusões, entretanto, serão obtidas nos relatos escritos pelos respondentes, como veremos no capítulo 5, o que irá impactar nos resultados obtidos até aqui. Lembramos ainda que nossa amostra foi baseada na memória de adultos e não em entrevistas realizadas diretamente com crianças.

Tabela 16: Tipos de experiência religiosa relacionados aos estilos de apego conforme respostas à questão 26 comparadas às respostas da questão 33, em número de respondentes e porcentagem.

Questão 33 Como você define sua experiência religiosa no cristianismo?	Questão 26 Assinale a alternativa que, de forma geral, mais se aproxima da relação que você teve com seus pais/cuidadores na infância			
	a) Eu recebia apoio e orientação [...]	b) Eu me sentia só [...]	c) Havia momentos de afeto, outros de conflitos [...]	Outras respostas
	Apego seguro	Apego inseguro evitativo	Apego inseguro ansioso	

a) Não me lembro de um início específico [...]	20 (71,4%)	3 (10,8%)	5 (17,8%)	0 (0%)
b) Quando criança, vivi uma experiência [...]	26 (78,8%)	1 (3 %)	4 (12,1%)	2 (6,1%)
c) Passei por diversas experiências [...]	12 (80%)	0 (0%)	3 (20%)	0 (0%)
Total (76 respondentes)	58 (76,3%)	4 (5,3%)	12 (15,8%)	2 (2,6%)

Fonte: tabela elaborada pela autora.

Ainda buscando confirmação desses resultados, exploramos mais um cruzamento de dados, desta vez com as respostas da questão 34, comparadas às da questão 26. Na questão 34 (gráfico 27), procurava-se descobrir como os respondentes conceituariam a conversão religiosa tomando como base sua experiência pessoal na infância. Obtivemos 34 respostas (44,7%) indicando ser a conversão um processo contínuo de transformação, que acontece ou pode acontecer mais de uma vez no decorrer da vida; 21 respondentes (27,6%) afirmaram ser a continuidade de uma tradição religiosa comunitária ou familiar, que vai sendo enraizada na vida desde a infância; e igualmente 21 respondentes (27,6%) responderam ser a conversão uma experiência específica, individual, súbita, totalizante, que define a vida em “antes” e “depois”. Comparativamente às respostas da questão 26, das 21 respostas que conceituam conversão como uma experiência súbita (*item a*), 15 respondentes (71,42%) foram classificados como de apego seguro, 1 respondente (4,76%) de apego evitativo e 5 respondentes (23,8%) de apego ansioso. Para a conversão como uma continuidade da tradição religiosa (*item b*), das 21 respostas, 19 respondentes (90,5%) foram classificados como apego seguro, e 2 (9,5%) como apego inseguro ansioso. Para o item conversão como um processo de experiências que podem acontecer diversas vezes (*item c*), 21 respondentes (61,8%) foram classificados como apego seguro, 5 (14,7%) como apego inseguro evitativo e 6 (17,6%) como apego inseguro ansioso. Neste tipo de experiência de conversão, também, se encontraram 2 respondentes (5,9%) que deram outras respostas. Aqui na questão 34 aparece uma diferença em relação à análise anterior (questão 33). O item que tem menos respondentes na categoria do apego seguro (21 respostas, 61,8%) é o dos respondentes que entendem a conversão como um processo contínuo de diversas transformações (*item c*), e proporcionalmente cresce o número de respondentes de apego inseguro evitativo (14,7%) e de apego inseguro ansioso (17,6%).

Tabela 17: Tipos de conversão religiosa relacionados aos estilos de apego conforme respostas à questão 26 comparadas às respostas da questão 34, em número de respondentes e porcentagem.

Questão 34 A partir da sua experiência pessoal, a conversão se assemelha a:	Questão 26 Assinale a alternativa que, de forma geral, mais se aproxima da relação que você teve com seus pais/cuidadores na infância			
	a) Eu recebia apoio e orientação [...]	b) Eu me sentia só [...]	c) Havia momentos de afeto, outros de conflitos [...]	Outras respostas
	Apego seguro	Apego inseguro evitativo	Apego inseguro ansioso	
a) Uma experiência específica, individual, súbita, totalizante [...] 21 respostas	15 (71,4%)	1 (4,8%)	5 (23,8%)	0 (0%)
b) A continuidade de uma tradição religiosa comunitária ou familiar [...] 21 respostas	19 (90,5%)	0 (0 %)	2 (9,5%)	0 (0%)
c) um processo contínuo de transformação, que acontece diversas vezes [...] 34 respostas	21 (61,8%)	5 (14,7%)	6 (17,6%)	2 (5,9%)
Total (76 respondentes)	55 (72,4%)	6 (7,9%)	13 (17,1%)	2 (2,6%)

Vimos anteriormente no capítulo 3 que, “se a religiosidade de indivíduos seguros e cuidados por figuras de apego sensíveis for fundamentada em processos de socialização primária, então sua religiosidade – uma vez formada – deve ser relativamente estável e normalmente não sofrer flutuações radicais ao longo do tempo; ainda que a pessoa passe por mudanças religiosas, elas acontecerão dentro do mesmo padrão comportamental semelhante aos de seus cuidadores (GRANQVIST, 2021, p. 103)”. Granqvist fez esses estudos, entretanto, em amostras de indivíduos que relataram conversões quando adolescentes ou adultos, não crianças. Em nosso caso, a pesquisa foi realizada com adultos, mas que relataram experiências religiosas enquanto crianças.

Nesta amostra, os resultados quantitativos demonstraram que, para pessoas que tiveram um histórico de apego seguro na infância, a religiosidade se desenvolve em maior grau independentemente da maneira como a pessoa chegou a se apropriar da fé, seja por conversão súbita, gradual, ou por um processo de diversos entendimentos até a apropriação da religiosidade particular. Novas conclusões serão tiradas na comparação destes resultados com a pesquisa qualitativa que analisa especificamente os relatos da experiência de conversão escrita pelos respondentes, que realizaremos no capítulo 5.

Finalizando nossas análises quantitativas, neste capítulo, descrevemos os procedimentos para a realização da pesquisa empírica e apresentamos os resultados quantitativos obtidos através de gráficos e tabelas que sintetizaram a quantidade de respostas e as porcentagens relativas a elas, organizadas de acordo com as seções que estruturam o questionário utilizado como instrumento de pesquisa. Apresentamos também a discussão desses resultados, formulando relatórios sobre os seis temas que emergiram da amostra pesquisada, explorando o cruzamento entre questões que se mostraram pertinentes ao nosso objeto de estudo.

Alguns pontos se destacaram nas análises, nos levando a perceber que, em nossa amostra: (1) a experiência de conversão definiu a frequência e participação religiosa na infância e na vida adulta; (2) o grupo religioso majoritários de respondentes (evangélicos de missão), demonstrou tendência para a conversão como uma decisão pessoal e individual; (3) as experiências infantis mostraram ser marcadas por lembranças de teor intelectual, em contraste com as lembranças de conversão, caracterizadas por fatores subjetivos e interiores relacionais, independentemente da faixa etária; (4) os estilos de apego mostraram a influência da família na experiência de conversão infantil (em especial nos casos das famílias declaradas como nucleares); (5) o equilíbrio nas respostas no item que relaciona tipos de conversão a estilos de apego mostrou que não houve um tipo de conversão que se destacasse quanto aos estilos de apego. Houve, sim uma incidência maior de respondentes que autodeclararam uma experiência de conversão no grupo classificado como de apego seguro, resultados que serão mais especificamente observados nos relatos de história de conversão escritos pelos respondentes no item final do questionário, dados que iremos analisar qualitativamente no capítulo 5.

CAPÍTULO 5

A CONVERSÃO RELIGIOSA NA INFÂNCIA: RELATOS DE ADULTOS

*Jesus, porém, chamando [as crianças] para junto de si, ordenou:
Deixai vir a mim os pequeninos e não os embaraceis, porque
dos tais é o reino de Deus. Em verdade vos digo: quem não receber
o reino de Deus como uma criança, de maneira alguma entrará nele.
(Lucas 18,16-17)*

No capítulo anterior, fizemos uma descrição dos dados quantitativos apurados em nossa pesquisa, por meio do questionário online preenchido por 76 respondentes. A última questão solicitava a escrita da história da conversão na infância. Neste capítulo, faremos a análise desses registros a fim de apurar os traços comuns que apareceram nos relatos de conversão na infância, buscando relacioná-los com os estilos de apego a Deus, de acordo com a Teoria do Apego. Iniciamos descrevendo os métodos e procedimentos adotados. Em seguida, realizamos a apresentação, análise e discussão dos resultados obedecendo a mesma sequência das análises do capítulo 4, para facilitar a correspondência entre os temas e a comparação das análises quantitativas e qualitativas. Neste capítulo, no entanto, nos deteremos especificamente nas análises dos relatos escritos na última questão do questionário, denominada “História da conversão”.

Nas análises, procuramos identificar traços comuns aos relatos de experiências infantis de conversão, considerando todos os 73 relatos fornecidos, visto que apresentaram valiosas contribuições para maior compreensão da religiosidade infantil. Na análise dos relatos de conversão relacionados aos estilos de apego, entretanto, reduzimos o grupo de relatos incluindo apenas aqueles que puderam ser caracterizados estritamente como experiências de conversão no período da infância, anterior aos 14 anos de idade, como descreveremos neste capítulo.

No final do capítulo 5, realizaremos nossa conclusão apresentando as regularidades encontradas nos relatos que puderam ser aplicadas aos estilos de apego conforme era nosso propósito inicial.

5.1. Método e procedimentos de análise dos dados qualitativos

A pesquisa qualitativa preocupa-se com os indivíduos e seus ambientes em suas complexidades, especialmente pelas experiências conforme descritas pelos indivíduos que a vivenciaram (SPINDOLA; SANTOS, 2003, p.120). A narrativa tem uma função descritiva, porque, ao relatar uma experiência, o entrevistado tem a oportunidade de refletir sobre esse momento histórico, sua trajetória e as dinâmicas das relações que estabeleceu ao longo de sua existência (SPINDOLA, SANTOS, 2003, p. 121).

A pesquisa qualitativa começa com suposições e com uma visão de mundo; utiliza-se de uma lente teórica e estuda os problemas da pesquisa investigando o significado que as pessoas ou grupos de pessoas atribuem a um problema social ou humano. [...] O relatório final escrito ou apresentação inclui as vozes dos participantes, a reflexividade do pesquisador e a descrição e interpretação do problema em sua complexidade, e amplia a literatura ou sinaliza um chamado à ação (CRESWELL, 1998, p. 37, tradução nossa).

Como abordagem metodológica, a *História de Vida* é um método que permite fazer aflorar o cotidiano dos pesquisados e contribuir para o aprofundamento da pesquisa qualitativa. Por meio da modalidade de pesquisa *História de Vida*, acreditamos ser possível apreender aspectos interiores na percepção, avaliação e interpretação dos acontecimentos da vida dos participantes, bem como o contexto social daquele período de sua história de vida, no nosso caso específico, a história da sua experiência de conversão ocorrida até 14 anos de idade.

[...] a temporalidade, na *História de vida*, não corresponde ao tempo físico, mas ao tempo fenomenológico ou interior, contínuo e circular. A vida é olhada de forma retrospectiva, o que viabiliza uma compreensão da totalidade, uma visão de conjunto, onde elementos do presente fundem-se a evocações do passado (MARALDI, 2011, p.205).

Dada a subjetividade dos relatos, o teor religioso e a visão retrospectiva das experiências infantis, essas narrativas têm o caráter de um testemunho de conversão. Mafra (2000) defende o testemunho de conversão como um gênero narrativo:

o testemunho também resgata a experiência banal, cotidiana, de homens e mulheres comuns, matéria que parecia ter perdido valor em meio à intensidade da vida na sociedade moderna. [...] Não se trata, portanto, de um gênero narrativo referente ao desenrolar da vida de uma coletividade, mas de um outro individualizado, cujo objeto é a vida comum do autor que ganhou um colorido ou até mesmo uma nova aura pela experiência da metamorfose. Se o conto engrandece o herói que as comunidades guardam em si nos fragmentos da vida de seus membros, o testemunho engrandece o efeito de metamorfose, deslocando o foco do herói para o ato heróico que, a princípio,

deve reunir todos aqueles que participam do gênero: “a aceitação de Jesus” (MAFRA, 2000, p.78).

De acordo com os nossos objetivos de pesquisa, procuramos observar também, nos termos da Teoria do Apego, os modelos funcionais ou de representação, isto é, como vimos anteriormente, os modelos do mundo e da própria pessoa como agente nesse mundo; ainda, de acordo com os modelos funcionais, como a pessoa elabora seus planos de ação para a vida, procurando convergir as dimensões individuais e sociais da construção de sua trajetória religiosa.

5.1.1. Descrição dos participantes e considerações éticas

Os participantes da presente pesquisa foram recrutados pelos critérios de idade (superior aos 18 anos), religião cristã, e por ter tido uma experiência de conversão anterior aos 14 anos de idade, conforme informado no capítulo 4 sobre os procedimentos de pesquisa. A amostra consistiu de 76 participantes, divulgada por conveniência, que responderam a um questionário *online* elaborado para este trabalho, com 42 perguntas de múltipla escolha, analisadas quantitativamente no capítulo 4. Neste capítulo, realizamos a análise da última questão, que solicitou um relato escrito contando a história da conversão na infância do participante.

Os participantes foram informados dos objetivos da pesquisa, os meios da participação, os critérios de adesão e a possibilidade de desistência. Ainda que a pesquisa não tenha utilizado métodos que causassem danos ou trouxessem riscos para os participantes, para que fosse preservado o sigilo das informações obtidas e evitar possíveis constrangimentos, os participantes foram indicados nesta análise por meio do número referente aos seus relatos escritos.

5.1.2. Coleta de dados

A última pergunta do questionário *online* propunha ao participante escrever um relato de 15 a 30 linhas contando a história de sua conversão. Nesta questão, a ênfase era o ponto de vista do próprio autor do relato, procurando apreender a experiência religiosa tal como ela foi lembrada, reconstruída, relatada e interpretada pelos respondentes.

Dos 76 participantes, 3 respondentes (relato 38, 58 e 76) não preencheram a questão que solicitava o relato da história de sua conversão na seção 9 do questionário, sendo que obtivemos, portanto, 73 relatos, que podem ser conhecidos na íntegra no Apêndice C. O conteúdo dos

relatos foi transcrito para análise e categorização com base na fundamentação teórica que desenvolvemos nos três capítulos iniciais. Quando necessário, foram realizadas pequenas correções ortográficas para facilitar a compreensão do texto e a fluência da leitura; foram omitidas as informações como nomes, locais, instituições, que poderiam identificar os respondentes. No mais, os textos foram mantidos de acordo com o registro das histórias relatadas pelos participantes.

Mesmo tendo sido realizado *online*, e por isso impedindo a reflexibilidade da pesquisadora na criação e observação do ambiente e das atitudes dos respondentes, foi possível observar o critério de valência que transpareceu em alguns dos relatos escritos indicando que foi positivo para diversos respondentes a escrita de suas histórias de conversão, utilizando, além da história contada, recursos que indicam emoções, como a escrita em letras maiúsculas, repetição de letras para indicar expressão da fala (*linnnda!*), pontos de exclamação, indicações de risos (*rsrsrs*, *kkkk*), expressões religiosas de alegria ou louvor (*Glória a Deus*), etc. Relacionamos 10 relatos (13,7% dos 73 relatos escritos) que espontaneamente demonstraram prazer no preenchimento:

Relato 30: “trata-se de uma memória afetiva, de um tempo bom, feliz”

Relato 33: “meu batismo foi lindo, em um rio, lembranças que jamais esquecerei e estão gravadas no meu coração”

Relato 46: “FOI JESUS QUEM ME CUROU [...] EU FUI CURADA, NUNCA MAIS DEIXEI JESUS!!”

Relato 47: “minha igreja era linnnda! [...] As histórias contadas de que eu fui o bebê igrejeiro já se nota, que minha mãe era ativa (kkkk). Ao recordar, meu coração se enche de alegria e lembranças que gostaria de materializar. [...] Viveria e faria tuuudo de novo.”

Relato 55: “a igreja toda se alegrava e aplaudia por aquela decisão (era uma festa)”

Relato 56: [depois de escrever um grande parágrafo sem pontos ou vírgulas, o(a) respondente finaliza mostrando que haveria muito mais a contar]: “[...]a partir daí entendi que Deus sempre esteve comigo.... ‘história resumida’”.

Relato 64: “eu e meu pai fomos para a frente aceitando a Jesus como nosso Salvador. Sinto tanta alegria por esse dia como a que estou sentindo relatando...”

Relato 69: “[...] com isso, a minha paixão foi crescendo, Glória a Deus! [...] Oh Senhor Jesus!”

Relato 71: “lembro até hoje, o que é muito raro acontecer de eu ter lembranças [...] fui levada nos braços e sou até hoje, por esse Pai presente e tremendo! Glórias ao nome daquele que vive e reina para sempre!”

Relato 72: “estou muito feliz com Jesus”

Um encontro por acaso da pesquisadora com um dos respondentes também demonstrou o prazer no preenchimento do questionário. A pessoa estava muito agradecida pela oportunidade de preencher o questionário, que lhe trouxe recordações felizes e saudosas do tempo de sua infância em sua cidade natal, com a família e a igreja. Algumas outras mensagens

enviadas por *Facebook* ou *Whatsapp* também expressaram gratidão. Tendo esse retorno espontâneo e as referências registradas por escrito como demonstramos acima, constatamos que a possibilidade de escrever relatando essas lembranças das experiências religiosas infantis foi uma experiência prazerosa e positiva para diversos respondentes.

5.1.3. Análise de dados

Para avaliar as informações obtidas foi empregado o método de *análise descritiva* dos dados informados nos registros escritos das histórias de conversão dos participantes. A análise descritiva utiliza de um conjunto de técnicas para *categorizar e reagrupar* os diversos tipos de informações comunicadas. O critério que utilizamos para a categorização dos relatos foi o *temático*, que destaca os elementos que emergem do texto e podem ser organizados de acordo com os temas que surgiram em um ou mais relatos. Realizamos, portanto, a análise descritiva e a categorização dos temas identificando os traços comuns nos relatos de conversão na infância, recorrendo ao referencial teórico e a literatura revisada ao longo dos três primeiros capítulos. O cruzamento de dados quantitativos (cuja apresentação foi realizada no capítulo 4) e qualitativos (obtidos com os relatos dos participantes sobre sua história de conversão na infância) foi realizado pelo emprego da triangulação dessas duas fontes de coleta de dados, com a finalidade de corroborar a investigação e lançar luz sobre a perspectiva investigada (CRESWELL, 1998). A utilização de diferentes métodos nos ajuda a investigar temas que dizem respeito à intimidade das pessoas, como é o caso da experiência de conversão, observando o lugar desses sujeitos nas diferentes esferas sociais às quais ele pertence (COSTA, 2014).

Finalizando a análise, concluímos a pesquisa relacionando as regularidades observadas que puderam ser aplicadas aos estilos de apego.

5.2. Traços comuns nos relatos de conversão na infância

Nosso objetivo geral nesta pesquisa foi o de extrair da experiência religiosa de pessoas adultas traços comuns da conversão na infância, e procurar relacionar essas experiências aos estilos de apego a Deus, conforme o arcabouço teórico desenvolvido nos primeiros capítulos deste trabalho. Os objetivos específicos incluem investigar se os estilos de apego a Deus na vida adulta elucidam apego a Deus na infância; verificar se destes achados podemos extrair conceitos atualizados da religiosidade infantil; contribuir com os estudos da Ciência da religião

sobre o desenvolvimento religioso na infância, especialmente em contexto brasileiro. Os 73 relatos coletados (do total de 76 respondentes), portanto, consistiram em uma fonte preciosa de experiências religiosas infantis reinterpretadas pelos adultos que as relataram, resultando em 6 itens que correspondem, aqui como nas análises quantitativas que fizemos no capítulo 4, às seções do questionário submetido aos participantes da pesquisa. Utilizando como pano de fundo as respostas quantitativas já analisadas, descrevemos a seguir os relatos e os traços comuns percebidos nas declarações dos respondentes em seis grandes temáticas: (1) frequência e intensidade da participação religiosa: a participação religiosa na infância e na vida adulta e a mobilidade religiosa; (2) Especificidades observadas entre os grupos religiosos: o batismo como marco da identidade evangélica, a demonstração pública da conversão e os conteúdos transmitidos pelas instituições religiosas às crianças conforme as lembranças dos participantes; (3) características da religiosidade infantil em contraposição à religiosidade adulta, de acordo com as reconstruções de memória dos participantes e a capacidade de escolha religiosa durante o período da infância; (4) a memória na experiência religiosa infantil conforme os modelos internos de funcionamento e as lembranças relacionadas às experiências; (5) Estilos de apego aos pais/mães e apego a Deus que puderam ser identificados nos relatos em comparação com as respostas do questionário; (6) tipos de conversão relacionadas aos estilos de apego: busca de uma definição de conversão mais adequada ao contexto brasileiro e à faixa da infância e os traços comuns encontrados nos relatos que ligam apego parental ao apego a Deus.

Para a análise descritiva dos temas que emergiram nos relatos, foram citados os trechos das narrativas que exemplificam o tema em questão. Esses trechos foram identificados pelo número que corresponde à ordem de sequência das respostas obtidas, para preservar a identidade dos respondentes. Ressaltamos ainda que todos os relatos escritos, no total de 73, foram analisados de acordo com os temas, até o item 5; já no item 6 selecionamos 29 relatos que puderam ser classificados como experiências de conversão propriamente dita para realizar as análises de estilos de apego e tipos de conversão. Os critérios para essa classificação são explicados na introdução dessa análise (item 5.2.6).

5.2.1. *Frequência e intensidade da participação religiosa*

Neste item, recuperamos os achados quantitativos no cruzamento com as informações sobre a trajetória religiosa, frequência e intensidade da participação e aspectos relacionados a mobilidade, trânsito, adesão, realizando uma análise comparativa com as descrições da história

de conversão que apareceram nos relatos escritos, para observar traços comuns dentro do âmbito da participação em instituições religiosas.

a) Participação religiosa na infância e vida adulta

Quanto à frequência e participação religiosa, as respostas ao questionário em itens que procuraram verificar esta frequência mostraram que, durante a infância os respondentes frequentaram assiduamente as comunidades de fé. A questão 17 (gráfico 11) demonstrou, no capítulo 4, que 72 respondentes (94,7%) tiveram frequência assídua na infância, e a questão 14 (gráfico 8) mostra 62 respondentes (81,6%) do total de 76 que se declararam membros/participantes ou líderes religiosos. A tabela 9, no capítulo 4, mostrou um quadro comparativo da frequência e participação religiosa na infância entre as questões 17 a 20 do questionário. Corroborando os achados quantitativos, os relatos mostraram o alto impacto das experiências religiosas infantis na vida adulta, seja para a participação em igrejas ou comunidades de fé, seja para o relacionamento pessoal com Deus:

(1) Participação em Igrejas ou instituições religiosas na vida adulta como consequência da experiência religiosa na infância:

RELATO 2: Essa igreja batista que me acolheu tão bem em minha infância, na qual me converti e na qual fui batizado é a igreja da qual faço parte até hoje, e na qual sou feliz em servir.

RELATO 11: atualmente aos 24 anos tenho um relacionamento próximo com Cristo e sua igreja a quem eu pertenço.

RELATO 15: Trago comigo a religião dos meus ancestrais mais próximos, respeitando sempre a religião e religiosidade do próximo, [...]

RELATO 18: tive a oportunidade de me encontrar dentro da igreja e adorar marcar presença todos os domingos com a minha família.

RELATO 32: Mas foi praticamente aos 13, 14 anos, que eu realmente tomei a decisão, que queria seguir a Cristo definitivamente.

RELATO 34: Hoje frequento uma igreja da mesma linha Batista Regular seguindo para o alvo, que é Jesus Cristo.

RELATO 37: senti que eu queria estar naquele lugar por toda a vida [...]

RELATO 39: considero que de minha parte houve um despertar pessoal para me envolver com a localidade física e suas demandas (igreja/paróquia de origem) de um espaço que era tão comentado e valorizado no recinto familiar.

RELATO 49: Nasci em um lar cristão e sempre estive presente em atividades da igreja. Ao longo dos anos todo o aprendizado que tive na infância toda, foi fazendo sentindo e minha aproximação com Deus tornou-se mais presente.

RELATO 54: Sempre gostei muito de ir à igreja [...] Pra mim foi um dia muito especial, nunca me afastei dos caminhos do Senhor.

RELATO 55: Esta experiência mudou a minha vida e a frequência comunitária tornou-se prazerosa pra mim.

RELATO 56: Eu comecei a me envolver muito cedo em atividades religiosas.

RELATO 66: era uma alegria que não cabia no meu peito e até hoje eu sinto a mesma alegria quando estou me preparando para ir para a igreja.

RELATO 67: Nunca consegui partir para missões, mas o Senhor tem me usado no ministério da oração.

RELATO 70: Com o passar dos anos descobri a essência da minha fé e pude compreender, por meus próprios meios, que tenho em Deus meu melhor amigo e meu Pai, assim como me encontrei em uma comunidade de fé que compartilha dos mesmos princípios que possuo.

RELATO 74: Mas escolhi continuar mantendo a fé em Deus e frequentando outra comunidade cristã.

Esses 16 respondentes (21%), mencionaram a intensidade de sua participação em comunidades de fé. A experiência de relacionamento com Deus desenvolvida na infância e trazida para a vida adulta foi ainda mais relatada em 22 relatos (29%) que mostram esse aspecto, conforme trechos dos relatos a seguir:

(2) Relacionamento com Deus na vida adulta como consequência da experiência religiosa na infância:

RELATO 6: Aos 15 anos me batizei e permaneço firme na fé até hoje, sempre servindo ao Senhor, até o fim dos meus dias.

RELATO 10: Hoje tenho 45 anos e ainda tenho Deus como meu Pai, que me ama e cuida de mim em todos os sentidos, seja no amor ou na correção.

RELATO 13: Desde então, caminho com Ele e O sirvo com alegria e liberdade, sem culpa, sem medo, sem dúvida.

RELATO 16: Então eu levantei a mão e daquele instante em diante eu sabia que Jesus morava em meu coração, tinha certeza disso...

RELATO 17: Este mesmo Deus em minha vida e no qual, procuro conduzir a minha família, com os seus preceitos.

RELATO 19: Essa sensação carrego comigo até hoje e recorro a ela em momentos difíceis.

RELATO 20: No mesmo dia pedi o batismo e sigo a Cristo até hoje considerando ser o maior privilégio da minha vida.

RELATO 22: Consigo observar e me sentir mais próxima a Deus no meu dia a dia, atualmente.

RELATO 29: Na vida adulta me fez perceber que sem Deus nada dá certo.

RELATO 30: [...] como o começo de uma história, de um modo que eu fui escolhendo e vou escolhendo viver e que vai dando sentido a minha existência todos os dias.

RELATO 35: Descobri que ele é muito mais do que um ser superior que fica apenas olhando, mas que posso tê-lo como amigo, como uma pessoa que está no meu lado em todos os momentos, que posso conversar com ele da mesma maneira que converso com as pessoas que moram na mesma casa que eu.

RELATO 37: Hoje com 38 anos sinto a mesma vontade de permanecer perto de Jesus.

RELATO 40: A partir daquele momento senti Deus vivo me ouvindo e isso foi muito significante e marcante para o início da minha caminhada com Cristo.

RELATO 42: Nunca me desviei deste caminho apesar de não ter frequentado assiduamente alguma comunidade em certos períodos da minha vida.

RELATO 45: Embora tenha tido altos e baixos na vida nunca deixei de amar o Senhor e me esforço para que minhas filhas o amem também.

RELATO 46: EU FUI CURADA. NUNCA MAIS DEIXEI JESUS!!

RELATO 50: E busco de lá até hoje ter um relacionamento pessoal com Deus.

RELATO 51: E até hoje estou na igreja, mais como membro e não tão participante como em minha adolescência e Juventude devido a minha idade e tempo de ir mesmo. Mas minha fé continua firme.

RELATO 60: Deus tem sido minha vírgula, e nele tenho me agarrado para seguir em frente.

RELATO 71: esse amor me arrasta desde então. Tudo que fiz, sozinha com Deus, foi e é a razão da minha vida. Vivo esse amor todos os dias com muita vontade e dedicação.

RELATO 72: Estou muito feliz com Jesus.

RELATO 75: Graças a Deus, continuo seguindo no caminho e tentando me parecer com Jesus.

Os respondentes que relataram a participação em instituições religiosas e os que relataram o compromisso com Deus como consequência das experiências religiosas infantis na vida adulta, somados, representam 52 % (38 menções) do total de 73 relatos.

b) Mobilidade religiosa, adesão e trânsito religioso

Aspectos da mobilidade religiosa foram relatados por 10 respondentes (13,7%), que mencionaram a mudança de igreja ou religião como significativa para sua conversão. A questão 16 (gráfico 10) mostrou, no capítulo 4, que 92,1% dos participantes responderam que o cristianismo foi sua única religião, e 6 respondentes (7,9%) frequentaram outras religiões antes da conversão. Destacamos abaixo os trechos dos relatos que mencionaram aspectos da mobilidade religiosa em algum momento de suas vidas.

Os relatos 2 e 35 mostram a mudança de religião para uma instituição que atendesse melhor os interesses da família em relação ao desenvolvimento religioso de suas crianças, o que pode corresponder a um uso instrumental da religião por parte das famílias (MAHONEY, 2021, p.1, TEÓFILO; JUNQUEIRA, 2011). O relato 35 demonstra ainda a dinâmica de escolha entre a igreja católica e a evangélica (de missão), uma dinâmica de afastamento e aproximação, de continuidade e descontinuidade na frequência da participação na comunidade religiosa, achado que corrobora a fluidez dos processos de mudança religiosa ao incluir um campo amplo de interlocução em que se negociam os sistemas simbólicos, privilegiando o percurso individual (MAFRA, 2000, p.58).

RELATO 2: Além disso, a igreja enquanto comunidade local também teve papel importante em minha conversão: inclusive meus pais tomaram a decisão de mudar nossa família para uma outra igreja batista durante a minha infância justamente porque essa igreja à qual nos integramos possuía um ministério com crianças mais desenvolvido.

RELATO 35: Desde criança faço parte de Uma Família Cristã. Do lado materno cristãos da Igreja Batista em maioria. Do lado paterno católicos. Meus pais sempre me permitiram ir tanto em uma quanto em outra igreja. Cerca dos 10 anos optei por

ficar apenas na Igreja Batista, até porque lá haviam estudos para crianças e adolescentes, todos divididos por idade e assim eu poderia aprender melhor. Aos 13 anos eu resolvi me batizar na Igreja Batista. Para mim aquilo significava uma nova fase da minha vida. Ainda me afastei da igreja por algum tempo depois disso. Mas os princípios nunca me deixaram. Quando voltei a frequentar a igreja além de voltar uma pessoa mais velha e um pouco mais madura, por já ter passado por várias coisas, ter experiências boas e ruins, tive um novo momento com Deus, algo que talvez eu não consigo explicar.

Os relatos 24 e 42 mostram uma compreensão ampla de religião, não ligada a instituição, uma religiosidade própria, particular, personalizada, que caracteriza uma acentuada subjetivização da religião (BARTZ; BOBSIN; VON SINER, 2012, p. 4). O relato 24 é de uma católica, e o 42, de uma evangélica, mostrando que as diferentes formas de viver a religiosidade podem ocorrer independente do grupo religioso, em níveis diversos de adesão (ou não-adesão) em termos formais ou rituais, como um movimento de passagem, e não de chegada (MAFRA, 2000, p. 58).

RELATO 24: Por vezes mais próxima, por vezes mais distante, mas sempre senti Deus bem pertinho de mim, independente da Igreja que frequentava ou frequento. Não associo Deus diretamente com a religião. A minha relação com ele se iniciou primeiramente por influência da família e, por extensão, continuou na Igreja, porém, não ficou nem restrita nem a uma nem a outra.

RELATO 42: Minha história começou com apenas 4 anos quando uma vizinha me levava para a escola dominical de uma igreja batista perto de casa. [...] Nunca me desviei deste caminho apesar de não ter frequentado assiduamente alguma comunidade em certos períodos da minha vida.

O relato 46 mostra a mudança do catolicismo para o protestantismo, motivada pela cura. A respondente é mulher, na faixa dos 60 a 79 anos, e aponta sua conversão entre 4 e 5 anos de idade. Na questão 32, 24 respondentes (31,6%), o relato 46 dentre elas, indicaram muita importância para o fator de prova de fé (item *m*) para sua conversão. Esse relato indica a influência da família na definição da adesão religiosa da participante. Neste caso, fica evidente a capacidade de desenvolver a religiosidade desde os anos iniciais da vida, especialmente a partir das interações familiares que transmitem um modelo com o qual a criança se identifica e reproduz, conforme vimos no capítulo 3. Além disso, um aspecto que observamos é que a participante pertence ao grupo religioso de evangélicos de missão, e não pentecostal, no qual costumam ser mais comuns os ritos de cura e milagres, o que pode indicar uma mudança de igreja durante o percurso religioso dessa respondente:

RELATO 46: Conversando com a vizinha, a vizinha disse: por que a senhora não leva ela naquela igreja, o Pastor de lá ora e as pessoas são curadas. Minha avó foi no culto a noite. O Pastor orou e me ungiu. [...] No outro dia, no hospital, o médico, quando tirou os meus curativos, já não tinha mais secreção nenhuma. Chamou minha avó, perguntou se ela era “macumbeira”. Ela disse NÃO... FOI JESUS QUEM CUROU!!

Os relatos 26 e 65 também mostram a transição da igreja católica para a batista, um movimento que tem se acentuado no Brasil conforme o último Censo Demográfico (2010),

embora esse fenômeno esteja ocorrendo com mais intensidade do catolicismo para o pentecostalismo, e não para as igrejas evangélicas de missão como é o caso dos dois relatos:

RELATO 26: A história da minha conversão começa na infância, quando minha bisavó materna se converteu e disse que na igreja Batista tinha coisas boas. Eu ia em algumas missas católicas e isso não fazia nenhum sentido pra mim. [...] Meus pais eram contra “ser crente”, mas, mesmo assim, insisti em me batizar e, depois do meu batismo, eles também se converteram e batizaram após três anos.

RELATO 65: Minha avó materna e meu avô paterno sempre foram muito católicos, mas eu não me envolvia, nunca fiz crisma ou catecismo, achava um pouco bagunçado e quadrado ou engessado. Mas sempre orei a Deus quando pequena, quando sentia insegura ou medo eu “mentalizava” orava e percebia Deus protetor e amoroso. Dos 7 aos 17 estudei no colégio batista, mas somente aos 15 para 16 anos que uma amiga me convidou para um culto de adolescentes na Igreja batista de [...] e minha sensação era como se estivesse em casa, como um lugar conhecido.

Os relatos 64, 72 e 74 mostram uma cosmovisão evangélica mais conservadora, que atribui à mobilidade religiosa o caráter negativo de um afastamento ou desvio (os trechos que indicam esse aspecto estão destacados em *itálico*). A tendência é que, segundo Mafra (2000, p.68), cada vez mais as instituições religiosas evangélicas vêm experimentando uma maior flexibilidade na liberação dos costumes e no aproveitamento de capital cultural acumulado das experiências anteriores. O olhar tradicional demonstrado nos relatos indica uma visão mais conservadora das tradições evangélicas, o que pode ser explicado pela faixa de idade mais avançada dos respondentes: 40 a 49 anos (relato 64, evangélica pentecostal), 60 a 79 anos (relato 72, evangélica de missão) e 50 a 59 anos (relato 74, evangélica de missão), sendo que nos três casos o motivo indicado para a não participação na religião está relacionado ao casamento:

RELATO 64: Minha mãe nasceu em berço evangélico, meus avós maternos sempre foram envolvidos com as coisas da igreja. Ainda na adolescência minha mãe se *distanciou dos caminhos do Senhor* para se casar com meu pai que era de uma família totalmente católica. Minha mãe *ficou afastada muitos anos dos caminhos do Senhor*.

RELATO 72: A história da minha conversão foi aos 12 anos quando frequentava a igreja metodista de [...] Passei minha juventude *afastada da igreja* fui morar em Santos; me *relacionei com uma pessoa não cristã*, tive 3 filhos que hoje servem ao Senhor, *mas me afastei muitos anos de Cristo*.

RELATO 74: Nasci num lar cristão. [...] Entendo que *meu maior desafio foi quando me casei, aos 19 anos, e fui morar em outra cidade, distante da minha família e da minha comunidade cristã*. Mas *escolhi continuar mantendo a fé* em Deus e frequentando outra comunidade cristã.

Constatamos, portanto, dois traços comuns que apareceram nos relatos quanto à frequência e participação em instituições religiosas: o primeiro confirma que as experiências religiosas durante a infância favorecem uma participação intensa em comunidades religiosas e o relacionamento com Deus permanece sendo a base para essa participação efetiva, o que indica ser uma consequência da experiência religiosa nos anos da infância. Esses resultados condizem

com a ligação afetiva como fator significativo para a afiliação religiosa (ainda que com certa mobilidade dentro do quadro de referências do cristianismo) e um comportamento religioso relacionado a laços de apego na infância, como veremos com mais detalhes à frente. O segundo traço comum aos relatos é que os respondentes relatam a mobilidade religiosa que caracteriza a sociedade moderna, que enquanto crianças foi intermediada por adultos, familiares e amigos. Os relatos mostram uma reconstrução adulta da religiosidade infantil, reproduzindo o discurso de uma adesão mais flexível, uma religiosidade não ligada à instituição, mas definida pela escolha pessoal e subjetiva.

5.2.2. *Especificidades observadas nos grupos religiosos*

Assim como fizemos no capítulo 4 destacando as características de cada grupo religioso, também nos relatos das experiências religiosas infantis pudemos destacar aspectos relacionados ao conjunto de conteúdos que definem a identidade religiosa individual (MARALDI, 2011, p.194). Como o grupo religioso majoritário apontado nesta amostra foi o de evangélicos de missão (58 do total de 76 respondentes, 76,3%) e em segundo lugar os evangélicos pentecostais (9 respondentes, 11,8%), destacamos na análise quantitativa, no capítulo 4, que as conversões relatadas por esse grupo pontuaram a conversão majoritariamente como uma experiência específica e de escolha individual (para os detalhes, ver tabela 11, no capítulo 4). Nos relatos, observamos que apareceram, como traços comuns específicos aos grupos religiosos da amostra: (a) o batismo como marco social e simbólico da pertença religiosa; (b) a demonstração pública da conversão; (c) os conteúdos mais enfatizados pelas instituições religiosas na transmissão da religião às novas gerações conforme as lembranças dos participantes.

a) O batismo como marco social e simbólico

O traço comum que apareceu nos relatos escritos foi um elemento da identidade evangélica: o batismo como marco social e simbólico, que favorece não apenas a lembrança da experiência, situando o período em que ocorreu, mas também a dimensão comunitária da identidade religiosa, promovendo a distinção formal que identifica a pertença religiosa (HERVIEU-LÉGER, 2015, p.66). Segundo Hervieu-Léger (2015, p.122), a cerimônia do batismo soleniza o reconhecimento social e, ao mesmo tempo, o reconhecimento de si mesmo. Nossos resultados trouxeram 18 relatos, do total de 73, que mencionaram o batismo (24,6%). Destes, 2 relatos (relatos 24 e 39) são de católicos e um de anglicano (relato 17).

RELATO 2: Ali ingressei na classe de preparação para o batismo ministrada pelo pastor, tive minha convicção e compreensão doutrinárias mais consolidadas e fui batizado como testemunho público da minha fé em Cristo.

RELATO 3: com 12 anos fui batizada e comecei a cantar no coral.

RELATO 6: Aos 15 anos me batizei e permaneço firme na fé até hoje.

RELATO 10: lembro-me de quando me converti e quanto fui batizada.

RELATO 17: Então, fomos batizados e crescemos indo todos os domingos, para o culto.

RELATO 20: No mesmo dia pedi o batismo e sigo a Cristo até hoje considerando ser o maior privilégio da minha vida.

RELATO 24: Fui batizada ainda bebê, depois fiz a catequese, a crisma, atuei na igreja...

RELATO 26: Na igreja Batista frequentei as aulas de escola bíblica e preparação para o batismo (três vezes!).

RELATO 27: me lembro do meu batismo, que sim ficou marcado como um momento único e de uma nova vida.

RELATO 30: Esse seria o passaporte para que eu pudesse me batizar, passo que eu sonhava muito, também.

RELATO 32: Meu batismo foi lindo, em um rio, lembranças que jamais esquecerei e estão gravadas no meu coração.

RELATO 35: Aos 13 anos eu resolvi me batizar na Igreja Batista.

RELATO 39: presença dos padrinhos de batismo (realizado ainda em fase de amamentação).

RELATO 42: Pra mim sempre foi importante o comprometimento e envolvimento com as coisas da fé em Deus e quando senti o desejo de me batizar e testemunhar da fé em Jesus eu tinha 9 anos e foi muito importante para mim.

RELATO 47: Queria me batizar logo, mas aconteceu aos 8 anos em 1980.

RELATO 51: E quando atingi a idade de entender melhor os ensinamentos dados até então senti o desejo de me batizar.

RELATO 70: Admito que me batizar foi algo magnífico, mas a influência foi dada por familiares e colegas.

RELATO 74: Me decidi pelo batismo aos 12 anos.

A diversas menções ao batismo demonstram não apenas a submissão a normas e regras de ingresso à instituição religiosa, mas também que este marco ajuda a resgatar a lembrança da experiência e confirmar a identidade religiosa com o grupo.

b) A demonstração pública da conversão

Outro traço comum quanto às características dos grupos religiosos foi a demonstração pública da conversão, comum à religiosidade evangélica em geral. Como defendido por Mafrá (2000, p.74), a conversão, no caso do pentecostalismo, conta com pelo menos duas recorrências: a experiência de transe e a “aceitação de Jesus Cristo”. Segundo a autora, a aceitação de Jesus Cristo implica na apropriação da dialética do mito que une a trajetória do crente ao Deus-homem que se sacrifica para o resgate de si (a humanidade). Dessa maneira o

crente se desvincula de sua trajetória para retornar investido da vontade de reconstrução de si (MAFRA, 2000, p.75).

RELATO 3: Numa dessas programações, aos 9 anos, levantei a minha mão, convidando Jesus a morar no meu coração.

RELATO 5: Em um domingo a noite a Igreja recebeu um seminarista que pregou uma mensagem evangelística e fez o apelo. Eu comecei a chorar e queria ir à frente mas estava com vergonha, porque a Igreja era muito grande. [...] Mas, era muito forte o que senti continuava chorando e quando percebi já estava lá na frente.

RELATO 6: Aos 14 anos percebi, através dos ensinamentos recebidos, que deveria tomar uma decisão de aceitar a Jesus Cristo como meu Salvador pessoal.

RELATO 16: A professora perguntou quem gostaria de aceitar Jesus. [...] Então eu levantei a mão e daquele instante em diante eu sabia que Jesus morava em meu coração.

RELATO 23: durante uma ministração, eu voluntariamente levantei a mão e fui à frente entregar minha vida a Jesus.

RELATO 25: Ao final perguntou quem fez a oração e se gostaria de levantar a mão ou dizer que convidou Jesus para entrar na vida.

RELATO 28: Avisei o professor da EBD que queria aceitar a Cristo e ele me ajudou.

RELATO 30: Na verdade, eu entendia que eu precisava deixar público. Era um ritual que eu tinha que cumprir. Levantar a mão, ir na frente e orar pedindo pra Jesus morar no meu coração.

RELATO 44: Na cantata me levantei no apelo, e ali vi minha conversão firmada.

RELATO 46: MEUS AVÓS E MEUS TIOS ACEITARAM A JESUS!!

RELATO 55: no final fez o apelo de conversão, naquele momento senti meu coração brotar de alegria com sensação que achei um tesouro, foi aí que em pleno culto desta igreja feita de telha de zinco com chão de terra a mãe do meu amigo me convidou a ir em frente fazer a decisão de fé.

RELATO 64: ao fazer o apelo, meu pai e eu fomos para frente aceitando a Jesus como nosso Salvador.

RELATO 75: Eu tinha por volta de 7 anos e me lembro de levantar a mão dando testemunho do meu sim para Cristo.

Em nossa pesquisa, pudemos confirmar não apenas no pentecostalismo, mas no grupo de evangélicos em geral, uma expressiva quantidade de respondentes (13 relatos, 17,8%, dos quais apenas 1 – o relato 64 – é de uma evangélica pentecostal), que relataram a demonstração pública da conversão marcada pelo “levantar a mão aceitando Jesus” e o “ir à frente durante o apelo³¹”. A submissão a um conjunto mínimo de obrigações, o batismo dentre elas, como vimos, define o ingresso comunitário e permite a identificação com o grupo (HERVIEU-LÉGER, 2015, p.66).

c) O conteúdo transmitido pelas instituições religiosas para as novas gerações

³¹ Apelo é a expressão do jargão evangélico usada para a chamada, geralmente feita no final de um culto ou celebração, para que os ouvintes tomem a decisão de “aceitar Jesus”, ou seja, formalizar publicamente a conversão ou adesão religiosa.

Pudemos observar mais um traço em comum, referente ao conteúdo transmitido para as crianças nas instituições ou igrejas. No capítulo 3, vimos que as experiências religiosas que definem a identidade religiosa estão entrelaçadas aos conteúdos das religiões, e demonstramos que, nas 76 respostas ao questionário, 46 (60,5%) responderam que o conteúdo mais enfatizado nas instituições religiosas durante a infância eram as histórias e narrativas bíblicas ou da tradição. A tabela 10 (ver capítulo 4) relaciona essas respostas à questão 31 com os grupos religiosos que compuseram a amostra de acordo com a questão 13. Procuramos ver também nos relatos escritos se a questão do conteúdo foi mencionada pelos participantes, o que descrevemos em seguida.

A Escola Bíblica Dominical (EBD) apareceu fortemente nos relatos de fiéis evangélicos, com 13 menções nos 73 relatos registrados (17,8%), e houve 4 menções (5,5%) à Escola Bíblica de Férias (EBF). Os trechos dos relatos a seguir, todos de evangélicos de missão, são exemplos do conteúdo de histórias apresentado pelas instituições para as crianças:

Relato 3: A Escola Dominical foi marcante na minha infância, decoramos os nomes dos 66 livros da Bíblia, decoramos versículos [...]

Relato 21: A história da minha conversão foi em uma EBF com a história de Elias e Eliseu, lembro que fiquei emocionada com essa história e aceitei a Jesus nesse dia.

Relato 25: A minha conversão aconteceu quando tinha 9 anos numa classe de crianças. Depois de ouvir uma história bíblica, aprender um texto bíblico: “ façamos bem a todos”.

Relato 32: Uma prima era minha professora de EBD, sempre nos ensinava a palavra e tinha muitas brincadeiras, uma delas era batalha bíblica, como isso me marcou, até hoje me lembro dela contanto e falando “já” e todos nós desesperados procurando o livro e o versículo citado.

Relato 34: o que foi pontual em minha conversão foi minha participação no clube OANSE, desenvolvido na igreja, onde as verdades bíblicas eram ensinadas de acordo com o entendimento de cada faixa etária de crianças. Pessoalmente entendi o plano de salvação quando escutei um CD onde a narrava a história de Adão e Eva e um outro CD do Diante do Trono para crianças.

Relato 42: uma vizinha me levava para a escola dominical de uma igreja batista perto de casa. Lá eram contadas histórias bíblicas, cantávamos sobre os ensinamentos e fazíamos orações.

Relato 47: Em casa, minha mãe ensinava as lições bíblicas, como o Piloto (a que eu mais gostava).

Relato 72: Com minha família fiz minha profissão de fé já sabendo de alguns princípios bíblicos, me ensinando na escola dominical desde os 5 anos.

O relato 13 e o 56, também evangélicos de missão, por outro lado, demonstram o conteúdo ligado a valores morais mais enfatizado:

Relato 13: Até então eu, que havia nascido em um lar cristão, tinha sido apresentado aos conteúdos da fé cristã desde a mais tenra infância [...] No entanto, reconheço que esses princípios eram extremamente carregados de legalismo, moralismo e religiosidade. Não era fácil conciliar a convicção de ser um filho amado de Deus com

a ideia de que Ele era um juiz rigoroso que ao final da vida me absolveria ou sentenciaria ao inferno.

Relato 56: meus pais sempre me ensinaram os preceitos bíblicos e a servir a Deus e a amar o próximo mesmo quando esse próximo nos machuca; então desde a infância procurei respeitar as pessoas, seja ele ou ela adultos, crianças, jovens ou idoso e até mesmo alguém que tinha alguma deficiência.

Houve 2 relatos que mencionaram a catequese, e no grupo de respondentes católicos foram feitas menções gerais sobre a transmissão de conteúdos religiosos:

Relato 24: Fui batizada ainda bebê, depois fiz a catequese, a crisma, atuei na igreja...

Relato 39: Por influência maternal, com vivências devocionais, com as principais orações ensinada ao pé do berço, foto trajado como anjo, presença dos padrinhos de batismo (realizado ainda em fase de amamentação), conversas familiares com narrações bíblicas e explicações religiosas acerca das indagações sobre o mundo [...] mediada por muitas experiências de catequese, retiros, convivências, celebrações, partilhas, dinâmicas, etc, ao longo da adolescência e juventude.

No grupo de anglicanos (2 respondentes), o relato 17 fez menção à Escola Dominical:

Relato 17: Lá, tínhamos a Escola dominical, onde aprendemos orientações religiosas. Hoje, auxílio nestas aulas e procuro passar para as crianças aquilo que sei. Acho muito importante que eles aprendam, desde pequenos, a importância e o respeito a Deus.

Assim, observamos três traços comuns que puderam ser percebidos quanto às características dos grupos religiosos. O primeiro foi que os relatos apontam para o batismo como marco social e simbólico da pertença religiosa, rito que é característico de grande parte das igrejas evangélicas. O segundo traço mostrou a religião enquanto manifestação coletiva que inclui um ritual de entrada para a comunidade e reconhecimento de pertença solicitado pelas lideranças que é o apelo para uma demonstração pública da conversão, comum também às igrejas evangélicas. Por fim, percebemos que os conteúdos mais enfatizados pelas instituições religiosas na transmissão da religião às novas gerações conforme as lembranças dos participantes estão relacionados ao aspecto intelectual dos conteúdos das crenças, ou seja, as histórias, narrativas bíblicas ou da tradição. Em menor grau, aparecem também os conteúdos relacionados à moralidade e socialização religiosa, como valores, regras, mandamentos.

5.2.3. *Características da religiosidade infantil*

Em nossa pesquisa, estudamos os relatos adultos lembrando as experiências de conversão. Tal ponto de partida por si só já nos posiciona distantes das teorias do desenvolvimento cognitivo como a dos estágios da fé, de James Fowler (1992), como vimos no capítulo 3, cujo argumento de uma sequência do pensamento mágico ao racional pressupõe a inferioridade da religiosidade infantil em relação à do adulto. Outro aspecto é que os relatos de

adultos já trazem a construção de discursos reflexivos que acumulam a bagagem das experiências e vivências religiosas de todo o decorrer da vida. Além disso, as lembranças das experiências infantis, não sendo exatas, são reconstruídas e reinterpretadas à luz do presente, o que inviabiliza as classificações etárias de desenvolvimento da fé.

Como advertem Berger e Luckmann (2014), discursando sobre a socialização religiosa, de modo geral, na interpretação da conversão (ou alternância, isto é, a reorganização da realidade subjetiva que impõe novos contornos à socialização primária), o passado é reinterpretado para se harmonizar com a realidade presente, havendo a tendência a projetar no passado vários elementos que subjetivamente não eram acessíveis naquela época (BERGER; LUCKMANN, 2014, p.208). O adulto assim, reinterpreta o passado para se harmonizar ao presente. A religião fornece um aparelho legitimador dos mecanismos que levam às transformações na biografia do indivíduo que vive uma ruptura como a da conversão religiosa, e o adulto acrescenta o discurso institucional ao repertório de comunicação dessa experiência.

Um ponto de vista divergente das teorias estágio e da socialização é o que destaca a singularidade da religiosidade infantil, postulando uma consciência relacional das crianças, que emerge antes da socialização e das crenças religiosas (BOYATZIS, 2009, p. 4). Ao discutirmos esse aspecto no capítulo 3, percebemos que a Teoria do Apego surgiu como o aporte teórico dentro da ciência cognitiva da religião mais adequado para analisarmos os relatos obtidos na pesquisa, porque parte do pressuposto do desenvolvimento relacional, destacando que os padrões comportamentais de apego estão ativos durante toda a vida. As reconstruções do passado ou as lacunas da memória, assim, não impediram que fossem observados os padrões comportamentais que puderam ser descritos pelos adultos em nosso questionário. Na discussão dos resultados quantitativos realizada no capítulo 4, pudemos constatar que na amostra pesquisada a religiosidade infantil não se manteve dentro dos limites de estágios, mas demonstrou um processo ativo e não linear do pensamento religioso independente das faixas etárias, conforme os relatos de memória dos adultos.

Com esse pano de fundo, pudemos observar as características da religiosidade infantil que surgiram em nossa amostra de participantes adultos ao relatar por escrito suas experiências religiosas na infância. Três características da religiosidade infantil se destacaram: (a) a aprendizagem social apareceu como consequência funcional do sistema de apego; (b) a identidade religiosa infantil, ainda que dentro do contexto familiar, apareceu como uma identidade escolhida; (c) a capacidade de reflexão sobre a própria religiosidade foi percebida no período da infância.

a) Aprendizagem social como uma consequência funcional do sistema do apego

Alicerçados nas postulações de Granqvist (2021), procuramos observar a aprendizagem social como uma consequência funcional adicional do sistema de apego, promovendo adaptação cultural, transmissão e evolução cultural, por intermédio de duas ferramentas básicas: a imitação e a observação de modelos importantes para a criança. Os trechos dos relatos a seguir demonstram a força da transmissão intergeracional da religião principalmente pela figura de ambos os pais (relatos 2, 3, 14, 39, 47, 51, 55, 56, 64), dos avós (relatos 41 e 46) ou de pessoas admiradas pelas crianças (relatos 30, 34 e 70):

RELATO 2: Assim, meus pais sempre foram para mim exemplo da vida com Deus, tendo ensinado a Bíblia para mim e para o meu irmão mais velho desde que éramos pequenos, conduzindo nosso lar a partir de uma cosmovisão e valores cristãos.

RELATO 3: Louvo a Deus pela vida dos meus pais, pela semente plantada no meu coração de criança, pelo exemplo que me deram.

RELATO 14: Num dia, como acompanhava meus pais, entendi que aquela mensagem também era para mim, e aí posso considerar a minha conversão.

RELATO 30: Eu era uma criança que amava Jesus e confiava nas pessoas que me falavam a respeito dele. Eu também tinha uma admiração muito grande pela minha professora da EBD e queria ser igual a ela.

RELATO 34: Durante minha caminhada tive exemplos de muitas pessoas, como meu pai que tinha uma vida nas drogas e foi liberto após ser resgatado por Jesus, também tive muitos conselheiros sábios que me ajudaram em momentos difíceis e foram minha fortaleza, os quais tenho contato até hoje.

RELATO 39: Por influência maternal, com vivências devocionais, com as principais orações ensinada ao pé do berço, foto trajado como anjo, presença dos padrinhos de batismo (realizado ainda em fase de amamentação), conversas familiares com narrações bíblicas e explicações religiosas acerca das indagações sobre o mundo, dentre outros fatores, tornaram-se determinantes para minha afiliação religiosa até hoje.

RELATO 41: Minha avó me levou à conversão.

RELATO 46: Como minha mãe tinha mais filhos, era minha avó quem cuidava de mim. [...] MEUS AVOS E MEUS TIOS ACEITARAM A JESUS!! EU FUI CURADA. NUNCA MAIS DEIXEI JESUS!!

RELATO 47: Meu pastor, era um paizão e muito cheiroso. [...] Em casa, minha mãe ensinava as lições bíblicas, como o Piloto (a que eu mais gostava). Mesmo aos 4 anos eu já cria e sabia e cantava que Deus me amava e que tinha uma missão. Minha profissão de fé foi verdadeira, apesar de me sentir sempre cristã. As histórias contadas que eu fui o bebê igreja já se nota, que minha mãe era ativa (kkkk).

RELATO 51: Nasci em lar cristão, sempre via meu pai em oração e lendo e estudando a bíblia. Em minha família tivemos muita experiência com o amor infinito de Deus a começar por mim mesma.

RELATO 55: Eu nasci em um lar cristão com uma forte presença da figura materna. Minha mãe foi minha maior influência de conversão.

RELATO 56: eu sou filha de pastor e desde criança meus pais sempre me ensinaram os preceitos bíblicos e a servir a Deus.

RELATO 64: Pedi para minha mãe colocar um vestido e fazer um penteado, isso aos 6 anos. Fui com meu pai, saltitante, assistimos ao culto, eu o tempo todo do lado dele

e no final, ao fazer o apelo, meu pai e eu fomos para frente aceitando a Jesus como nosso Salvador.

RELATO 70: Frequentei cultos e fiz muitos amigos em minha comunidade religiosa, o que me influenciou a permanecer em uma comunidade que não tinha muito a ver comigo, porém me sentia querida e tinha meus amigos lá. Admito que me batizar foi algo magnífico, mas a influência foi dada por familiares e colegas.

Nos trechos apresentados, percebemos que o afeto vem antes das crenças, demonstrando que são os relacionamentos afetivos que legitimam as crenças e a religião familiar. Os modelos que as crianças desejam imitar são diversos: pais, avós, professores, líderes, amigos, pessoas que inspiram confiança, admiração e exemplo. Não há a imposição de uma religião, mas a apropriação da religião, como consequência do sistema de apego. Enquanto na socialização primária se entende que a criança não tem escolha quanto à cultura religiosa em que está inserida, a não ser fazer parte dessa realidade objetiva, na Teoria do Apego se percebe que, antes da realidade objetiva se estabelecem modelos funcionais de apego onde depois serão assentadas as crenças, a socialização religiosa, e se abrem as possibilidades para a apropriação da religiosidade familiar ou uma nova religião apresentada no período da infância. Essa é a consequência funcional adicional da qual Granqvist fala (2021): por meio da proximidade física e comunicação com figuras de apego mais fortes e sábias, a criança em desenvolvimento encontra não apenas proteção, mas, em conjunto com ela, também aprende informações culturais e religiosas que a orientam por toda a vida.

b) A escolha individual da identidade religiosa infantil

Um outro aspecto que surgiu nos relatos quanto à religiosidade infantil dentro do contexto familiar é semelhante ao que discutimos no item anterior, com um detalhe que nossos respondentes fizeram questão de salientar: a escolha individual mesmo na infância. Para Berger e Luckmann (2014, p.174), por influência da família e da igreja, acontece a identificação quase “automática” da criança com a realidade apresentada pelos adultos, ainda que as decisões sejam individuais. Em nossos relatos, pudemos observar a ênfase dada à escolha da religiosidade, como uma resposta individual ao contexto familiar. Mesmo quando a criança está sozinha (como nos trechos dos relatos 11, 32, 35, 40, 53 e 71), e a experiência religiosa é individual, a presença dos outros significativos para a criança estão orientando a ação, como uma resposta social que acontece em uma situação não-social (STERN, 1992, p. 99).

RELATO 11: A história da minha salvação começou na infância, decidi por Cristo sozinha com meus brinquedos depois de ter ouvido muito sobre Jesus na igreja e em casa.

RELATO 32: Mas foi praticamente aos 13, 14 anos, que eu realmente tomei a decisão, que queria seguir a Cristo definitivamente, foi quando entendi que queria me batizar,

foi algo interno, dentro de mim veio o desejo, sem influência de ninguém, senti que Deus realmente falou comigo.

RELATO 35: tive um novo momento com Deus, algo que talvez eu não consigo explicar. Descobri que ele é muito mais do que um ser superior que fica apenas olhando, mas que posso tê-lo como amigo, como uma pessoa que está no meu lado em todos os momentos, que posso conversar com ele da mesma maneira que converso com as pessoas que moram na mesma casa que eu. Acredito que isto seja algo que nem um professor escola bíblica, nenhum parente, nem um padre ou pastor ou qualquer tipo de líder possa ensinar: é algo que aprendemos vivendo.

RELATO 40: Via muito meus pais orarem. E certa vez me vi diante de um desafio no Colégio e lembrei que minha mãe quando estava diante de um desafio se ajoelhava e orava a Deus. Lembrei da história de Daniel que orava três vezes ao dia. E resolvi fazer da mesma forma, me ajoelhei e orei naquele dia várias vezes e pedi a Deus que se fosse da vontade dele eu vencesse aquele desafio. E no outro dia quando fui a escola tinha vencido o desafio sem precisar da força humana. Para mim aquela foi a minha primeira experiência com Deus.

RELATO 53: Minha conversão, apesar da herança religiosa familiar, foi muito pessoal pela própria necessidade de ter um relacionamento mais íntimo com Deus pelas minhas angústias e problemas existenciais, já que perdi meu pai muito cedo.

RELATO 71: Lembro até hoje, o que é muito raro acontecer de eu ter lembranças, que sentia uma força, um amor muito presente quando louvava a Deus. Deveria ter uns 7 anos e abraçava um disco católico. Na altura não sabia a diferença de Nossa Senhora e Deus, por exemplo, mas esse amor me arrasta desde então.

O que aparece fortemente nesses relatos é que, ainda que dentro do contexto familiar, os participantes, adultos, reivindicam que a identidade religiosa adotada enquanto crianças não foi apenas herdada, foi uma identidade escolhida, conforme preconizado por Hervieu-Léger (2015, p. 107) e observado pela pesquisa de Bartz (2103), que revela o contraste entre a adesão adquirida (escolhida) e a adesão por atribuição (recebida pela tradição ou etnicidade).

c) A capacidade de reflexão sobre a própria religiosidade na infância

A maioria das teorias do desenvolvimento religioso que têm como base o desenvolvimento cognitivo piagetiano têm em comum a proposta de que o pensamento religioso, da mesma forma que outras áreas da cognição infantil, passa de imagens concretas e crenças literais para o pensamento mais abstrato na adolescência e vida adulta. Essas teorias centram-se nas tendências relacionadas à idade do desenvolvimento do pensamento religioso, o que significa que, por este ponto de vista, apenas na adolescência as crenças, valores e práticas religiosas teriam os mesmos significados que assumem na vida adulta. No sentido oposto, a Teoria do Apego defendida por Kirkpatrick (1990), como temos visto neste trabalho, coloca seu foco nas diferenças individuais, que são fortemente afetadas pela qualidade da relação entre os pais e seus filhos. Crianças que tiveram relações de apego segura com seus pais são susceptíveis a adotar as crenças de seus pais, enquanto aquelas cujas relações são inseguras tendem a ser menos influenciadas e, segundo temos visto em nossa amostra, tendem a manter

essa religiosidade por toda a vida. A diferença das abordagens no que diz respeito à religiosidade, portanto, está na perspectiva relacional e não na capacidade de entendimento intelectual.

Em nossa pesquisa, procuramos verificar como os adultos relataram retrospectivamente sua experiência religiosa durante a infância, a fim de observar aspectos do desenvolvimento do pensamento religioso no período da infância que ficaram gravados na memória dos adultos respondentes. No capítulo 4, mostramos que as respostas ao questionário trouxeram resultados que sugerem o caráter individualizado da religiosidade ainda na infância, com a capacidade de fazer reflexões sobre as questões religiosas, cujo pensamento amadurece sustentado pela religião familiar. Nos trechos dos relatos a seguir, descrevemos como apareceu a capacidade de reflexão da criança acerca da sua própria religiosidade, nos quais os respondentes descrevem entendimento da mensagem transmitida (relatos 4, 28 e 33), consciência de si e de suas limitações e angústias emocionais (relatos 7 e 65), consciência relacional (relatos 37, 44 e 52) e pensamento crítico em relação aos conceitos religiosos transmitidos (relato 13), resultados que confirmam os achados de Roldão (2015) sobre o papel ativo das crianças como atores sociais, que interagem na construção de conceitos religiosos e demonstram abertura a novas reflexões. Colocamos entre parêntesis a idade aproximada da conversão conforme indicado pelos respondentes na questão 15. Lembrando ainda que a nossa amostra é de adultos relembando suas experiências religiosas infantis, que declaram uma compreensão relacional da religiosidade que ultrapassa os limites das faixas etárias:

RELATO 4 (6-8 anos): Entendi a mensagem do amor de Deus. Mesmo sendo criança, não tive nenhuma dúvida do chamado de Deus pra mim.

RELATO 7 (9-11anos): Embora mesmo pequenos, vivendo em família, frequentadores de igrejas, orando, participando, cada um tem um vazio a ser preenchido, aos 10 anos senti esse vazio, algo que não tinha como ser preenchido.

RELATO 13 (6-8 anos): No entanto, reconheço que esses princípios eram extremamente carregados de legalismo, moralismo e religiosidade. Não era fácil conciliar a convicção de ser um filho amado de Deus, com a ideia de que Ele era um juiz rigoroso que ao final da vida me absolveria ou sentenciaria ao inferno. Esse dilema constantemente se apresentava na forma de dúvida a respeito da legitimidade da minha fé.

RELATO 28 (9-11 anos): Eu tinha 11 anos e por ter um intelecto acima da média eu já compreendia muito bem o conceito de salvação. Entendi que Cristo era o único Senhor e Salvador.

RELATO 33 (12-14 anos): Minha conversão se deu aos 12 anos após ter entendido a mensagem do pastor.

RELATO 37 (idade indicada na questão 15: antes dos 4 anos, no relato é indicada a idade de 7 anos): Tinha por volta de sete anos, sempre acompanhei minha mãe nas orações matinais, e nesse dia em especial me senti realmente conectada com Deus, elas estavam orando e senti que eu queria estar naquele lugar por toda a vida, conversando com Ele, compartilhando meus medos, alegrias e angústias. E desde

então, convidei Jesus pra ser o centro da minha vida. Hoje com 38 anos sinto a mesma vontade de permanecer perto de Jesus.

RELATO 44 (9-11 anos): Havia feito uma prova de fé com Deus e de fato Ele me respondeu.

RELATO 52 (6-8 anos): A história da minha conversão foi única e pessoal. Creio que o Espírito Santo de Deus se comunicou pela primeira vez comigo naquele momento.

RELATO 65 (não houve uma idade específica): Mas sempre orei a Deus quando pequena, quando sentia insegura ou medo eu “mentalizava” orava e percebia Deus protetor e amoroso.[...] sinto como se já tivesse nascido com fé e crendo em Deus como criador de tudo e Jesus como Salvador.

Como pudemos observar nos trechos dos relatos citados, algumas experiências estão relacionadas ao pensamento racional, compreensão e raciocínio a respeito dos conceitos do conjunto de crenças transmitido pela família e igreja. O que aparece mais fortemente, entretanto, é a consciência relacional da religiosidade, que envolve comunicação com a divindade, afetividade e confiança na figura divina como a base segura sobre a qual a criança desenvolve um relacionamento que se estende, inclusive, para a vida adulta. Em nossa amostra, esses aspectos sinalizam que o desenvolvimento da fé na infância não depende do desenvolvimento cognitivo estritamente falando, mas das primeiras relações de apego, nos termos da Teoria do Apego, que formam para a criança um modelo funcional que a acompanha por toda a vida, orientando seu comportamento inclusive na dimensão religiosa.

5.2.4. *A memória na experiência religiosa de conversão*

Alguns traços comuns às experiências relacionadas à memória dos respondentes podem nos ajudar a entender até que ponto os relatos reconstroem as experiências a partir dos referenciais adultos.

Como vimos no capítulo 3, a percepção retrospectiva da identidade religiosa tende a mudar ao longo do tempo para corresponder à sua identidade religiosa adulta (HAYWARD; MASELKO; MEADOR, 2012). Para entender o fenômeno da conversão religiosa, vimos que a experiência de conversão ativa sensações relacionadas à uma estrutura mental formada ainda no início da infância, por isso a conceituação teórica dos estudos da memória que mais se aplica à lógica da Teoria do Apego é a que toma como pressuposto a formação de modelos internos de funcionamento (*working models*). Relembrando, o modelo interno de funcionamento se refere a representações das experiências de infância relacionadas à percepção do ambiente, de si mesmo e das figuras de apego, com implicações importantes para a personalidade em desenvolvimento (BOWLBY, 2002). À medida em que a criança cresce, as representações sensório-cognitivas de episódios de experiências com os cuidadores primários dão origem a

uma representação mental, que vai se tornando cada vez mais complexa de acordo com o desenvolvimento cognitivo. Essas representações mentais formam um protótipo na memória, que guia o comportamento com base na previsão de comportamentos das pessoas às quais se está apegado, e na interpretação da disponibilidade das figuras de apego em oferecer suporte emocional em tempos de dificuldades.

Nos relatos de experiências religiosas na infância, na nossa amostra, foi possível observar expressões que sugerem traços comuns de (a) modelos internos de funcionamento; (b) reconstrução de experiências vivenciadas no passado, trazendo as sensações iniciais da experiência para o momento presente em que o relato estava sendo escrito.

a) Memória e modelos internos de funcionamento

Selecionamos trechos de 13 relatos (17,8%) do total de 73 registros da amostra, como exemplos de traços dos modelos internos de funcionamento que podem ser observados, quando recuperam episódios de apego na memória:

Relato 2: E é assim que me recordo também da minha conversão: vejo um processo muito fértil de amor e ensino do evangelho acontecendo comigo desde as minhas primeiras lembranças do meu relacionamento na família e na igreja, e esse processo me levou a concretizar minha fé em Cristo aos meus 8 anos de idade.

Relato 22: Mas, na infância, sinto que pode ter sido algo muito influenciado pela comunidade cristã em que vivia e também pela minha família, visto que era filha do pastor da igreja/ comunidade onde me converti e vivi.

Relato 24: Não tenho lembrança de nenhum momento de conversão. Fui batizada ainda bebê, depois fiz a catequese, a crisma, atuei na igreja... Tudo aconteceu numa sequência “natural” pra mim, de acordo com a tradição da minha família.

Relato 27: Nasci no evangelho, não me lembro de um momento específico de conversão, mas sim como uma continuidade dos ensinamentos que recebi, me lembro do meu batismo, que sim ficou marcado como um momento único e de uma nova vida.

Relato 34: Lembro-me de entender pouco o que acontecia ao redor, mas era agradável estar com as pessoas [...]. Tudo foi um processo, não me lembro de um dia exclusivamente, mas o que foi pontual em minha conversão foi minha participação no clube OANSE, desenvolvido na igreja [...] tive exemplos de muitas pessoas, como meu pai que tinha uma vida nas drogas e foi liberto após ser resgatado por Jesus, também tive muitos conselheiros sábios que me ajudaram em momentos difíceis e foram minha fortaleza, os quais tenho contato até hoje.

Relato 36: Nasci no berço evangélico, minha experiência com Deus foi crescendo a aprendendo a cada dia quem ele é, sempre senti o cuidado dele em casa detalhes na minha criação, fui adotado e fui colocado numa família de amor. Com isso senti Deus.

Relato 39: Minha experiência de conversão se confunde com minha infância cercada por um contexto marcadamente cristão (católico/evangélico).

Relato 47: Mesmo aos 4 anos eu já cria e sabia e cantava que Deus me amava e que tinha uma missão. Minha profissão de fé foi verdadeira, apesar de me sentir sempre cristã. [...] Ao recordar meu coração se enche de alegria e lembranças que gostaria de materializar.

Relato 51: Nasci em lar cristão, sempre via meu pai em oração e lendo e estudando a bíblia. Em minha família tivemos muita experiência com o amor infinito de Deus.

Relato 56: A história da minha conversão foi desde sempre, eu sou filha de pastor e desde criança meus pais sempre me ensinaram os preceitos bíblicos e a servir a Deus e a amar o próximo [...] senti naquele momento Deus me envolvendo por intermédio do Espírito Santo e a partir daí entendi que Deus sempre esteve comigo...

Relato 59: A infância vivida na prática religiosa firmou pequenos pilares que foram sendo montados com o passar dos anos. Referências de pessoas que motivaram a imitar sua fé.

Relato 65: Mas sempre orei a Deus quando pequena, quando sentia insegura ou medo eu “mentalizava” orava e percebia Deus protetor e amoroso [...] Portanto, sempre me vi já convertida, o que foge de um “padrão”, não tive uma data ou culto da fogueira, sinto como se já tivesse nascido com fé e crendo em Deus como criador de tudo e Jesus como Salvador.

Relato 73: Lembro que a primeira vez que compreendi que Deus estava ali para um relacionamento íntimo foi na comunidade de fé que cresci!

Nos relatos selecionados, percebemos a influência de experiências não localizadas, sensações que regulam as lembranças trazendo à memória eventos semelhantes aos momentos passados, prototípicos, como “companheiros evocados” (STERN, 1992, p.99). Os achados corroboram a postulação que percebe a memória no sentido relacional como a recuperação de um modelo interno de funcionamento que prediz o comportamento afetivo, que por sua vez será o protótipo dos relacionamentos futuros.

b) Lembranças de experiências religiosas infantis

Selecionamos trechos de 6 relatos (8,2%) do total de 73, que demonstram reconstruções das experiências infantis resgatando as sensações vivenciadas no passado:

Relato 8: Muitas das minhas memórias mais antigas possuem vínculos com a igreja.

Relato 10: lembro-me de quando me converti e quando fui batizada, lembro-me com clareza quanto ouvi pela primeira vez sobre novo nascimento e como orei a Deus e pedi pra receber aquele novo nascimento, que eu tinha ouvido (com aproximadamente 10 anos.)

Relato 19: Me sentia plena, não dava para descrever. Essa sensação carrego comigo até hoje e recorro a ela em momentos difíceis.

Relato 32: Meu batismo foi lindo, em um rio, lembranças que jamais esquecerei e estão gravadas no meu coração.

Relato 68: Eu não lembro como foi a minha conversão, sempre estava lá.

Relato 71: Lembro até hoje, o que é muito raro acontecer de eu ter lembranças, que sentia uma força, um amor muito presente quando louvava a Deus.

Em outros casos, podemos perceber como as lembranças são identificadas por meio de alguns aspectos externos que situam a experiência no tempo, como batismo, profissão de fé, clube bíblico, etc, além das sensações interiores que são recuperadas quando ativadas pela memória do acontecimento. Como exemplo, em um dos relatos da nossa amostra, a lembrança das primeiras experiências religiosas está ofuscada por experiências que se sucederam na

trajetória religiosa da criança, moldada pelas lembranças familiares que recriaram a atmosfera de uma experiência que, embora tenha a criança como centro, deve-se mais ao testemunho dos familiares do que a lembrança dela própria:

Relato 46: Tinha 9 meses, devido a uma queda de uma motoqueira, tive uma doença, que acometia os ossos (osteomielite), depois de uns anos em tratamento, ida e voltas em internações. [...]. Fomos pra casa, dormirmos e pela madrugada eu acordei gritando. Que Jesus estava lá, passava a mão na minha perna. Meus avós e meus tios ajoelharam e achavam que eu ia morrer!

Como vimos no capítulo 3, Halbwachs (2003, p.93) defende que as lembranças da infância são conservadas pela memória coletiva porque no espírito da criança estavam presentes a família e a escola, e no nosso caso, a comunidade religiosa.

A memória sob a perspectiva dos modelos funcionais, no entanto, teria explicação suficiente para entender a experiência de conversão quando esta diz respeito a uma mudança de pensamento e comportamento característica da experiência de conversão? Em nossa amostra, os resultados demonstraram que a conversão ativa experiências interiores que condizem com um papel positivo da religião na identidade e na busca de sentido para a vida, achados condizentes com outros estudos empíricos sobre a conversão religiosa (p.ex. THOMAS et.al, 2016). Caso se aplicasse o raciocínio de que um protótipo das experiências infantis delimita o que se pode esperar no futuro de um relacionamento com Deus, por exemplo, experiências infelizes de apego parental formariam o padrão de relacionamento com Deus, que nesse caso poderia trazer aspectos de uma religiosidade negativa e inclusive patológica (RAMBO, 1993; RAMBO; FARHADIAN, 1999; KOSARKOVA, 2020). Ou a conversão religiosa teria a capacidade de transformar os modelos internos de funcionamento, provocando mudanças nos padrões comportamentais? Vimos no capítulo 1 que a conversão religiosa impacta o sistema de sentido com o qual a pessoa está comprometida, e não exatamente os traços da personalidade, ou aquilo que a pessoa “é”, por assim dizer (PALOUTZIAN, 2005, p.333). Para Ullmann (1989), a conversão religiosa pode ser uma expressão e uma tentativa de solução para essas consequências da paternidade inadequada, na medida em que fornece diretrizes imperativas para o comportamento e produzindo estrutura e estabilidade, tudo com a promessa de proteção de uma autoridade onipotente (ULLMANN, 1989, p.55). Do ponto de vista da Teoria do Apego, a intensidade emocional causada pela conversão poderia ser explicada pela ativação de um sistema de apego, que faz a pessoa buscar por conforto e segurança na figura de apego divina, uma figura de pai ideal, confiável (GRANQVIST; KIRKPATRICK, 2004, p.226). Nos relatos fornecidos pelos nossos respondentes vimos traços que indicam uma reformulação do sistema de apego, recuperados pelos modelos internos de

funcionamento, tanto em casos de apego inseguro quanto do apego seguro, reinterpretados nas experiências infantis relatadas. Para verificar como esses aspectos surgiram em nossa amostra, nos itens a seguir, verificamos os traços que indicam estilos de apego e, depois, relacionamos os estilos de apego aos tipos de conversão descritos pelos respondentes.

5.2.5. *Estilos de apego aos pais/mães e apego a Deus*

Vimos no capítulo 2 que o apego seguro pode ser caracterizado em termos da percepção que a pessoa tem da disponibilidade da figura de apego como um porto seguro, a quem pode recorrer quando em situação que provoque medo ou angústia, e como uma base segura sobre a qual a pessoa pode se sentir confortável para explorar o ambiente (GRANQVIST, 2021, p. 94). A pessoa que tem um histórico de apego seguro desenvolve equilíbrio ou integração bem coordenada de sistemas comportamentais (AINSWORTH et.al, 2015). No nível das representações mentais, o apego seguro pode ser caracterizado em termos de representações positivas, e não defensivas, de si mesmo, dos outros, e do mundo em geral: a criança segura representa a si mesma como merecedora de cuidados e os outros como provedores confiáveis de cuidados; o mundo em geral pode, em grande parte, ser representado como benigno, um lugar para explorar com confiança e liberdade (BOWLBY, 2002). O apego inseguro e desorganizado, ao contrário, sinaliza diferenças em relação ao padrão de apego seguro. Embora tais diferenças possam ser descritas em termos de rigidez de atenção, desequilíbrio comportamental e representações mentais defensivas, incoerentes ou segregadas, esses processos cognitivos, no entanto, procuram promover adaptação a determinados contextos vivenciados a fim de alcançar um estado de equilíbrio com o meio externo. Assim, a pessoa procura proteger o sistema interno excluindo as informações que possam disparar os sistemas de apegos, uma vez que eles, se ativados, poderiam gerar frustração como nas situações de abandono experimentadas anteriormente (ABREU, 2019, p. 77).

A proporção de apego seguro e inseguro, nas pesquisas de Ainsworth, chegou à média de 70% da amostra para apego seguro, 20% para apego inseguro ansioso/ambivalente e 10% para apego inseguro evitativo (AINSWORTH, 2015). Em nossa amostra, esses parâmetros foram confirmados, com pequenas variações, pelos respondentes: obtivemos, na questão 26 (gráfico 20) 55 respostas (72,4%) que indicaram apego seguro; 13 respostas (17,1%) para apego inseguro ansioso/ambivalente e 6 respostas (7,9%) para apego inseguro evitativo, e duas respostas que indicaram o item “outros” e redigiram respostas diferentes (2,6%), mas que, pelo teor, poderiam ser incluídas na classificação de apego inseguro.

Em nosso questionário, algumas questões procuravam identificar aspectos relacionados ao apego seguro e ao inseguro, este último nas modalidades de apego inseguro evitativo e apego inseguro ansioso (ou ambivalente). Relacionamos as respostas da questão 25 (gráfico 19), da questão 26 (gráfico 20) e da questão 29 (gráfico 23) às descrições das histórias de conversão, procurando verificar sinais que identificam os estilos de apego de acordo com a autodeclaração dos respondentes. Antes de iniciarmos, entretanto, cabe fazer uma ressalva, alertando que estas análises são descritivas, a partir da autodeclaração dos respondentes e, portanto, não se prestam a fazer um diagnóstico dos estilos de apego, nem tivemos esse objetivo ao desenvolver o questionário³². Nosso objetivo, ao invés disso, foi o de encontrar traços comuns nos relatos de conversão que pudessem ser associados aos estilos de apego. A seguir, relacionamos trechos dos relatos que pontuaram (a) apego seguro, (b) apego inseguro evitativo e por último, (c) apego inseguro ansioso ou ambivalente. Os relatos descrevem o contexto em que o apego aos pais e cuidadores formaram laços emocionais que se refletiram na vida adulta, especialmente no relacionamento com Deus como figura de apego.

a) Estilo de Apego parental Seguro

Selecionamos alguns relatos entre os 55 respondentes (72,4% da amostra pesquisada) que indicaram o *item a* da questão 26 (“eu recebia apoio e orientação, mesmo quando haviam dificuldades, nosso relacionamento era amoroso e agradável”), mencionando em suas histórias de conversão algum aspecto do relacionamento com os pais na infância. Nos trechos destacados dos relatos a seguir, é possível perceber traços das relações de apego com o pai, mãe ou avó, vínculos emocionais que se estenderam para a vida adulta, mesmo com as perdas ou o distanciamento das primeiras figuras de apego, em que a busca por proximidade paterna foi substituída por outro “alguém” que poderia cumprir as mesmas funções, causando o deslocamento dessas relações para a figura divina:

RELATO 2: Cresci num lar saudável, e experimentei o amor de Deus no relacionamento cotidiano da família. [...] E é assim que me recordo também da minha conversão: vejo um processo muito fértil de amor e ensino do evangelho acontecendo comigo desde as minhas primeiras lembranças do meu relacionamento na família e na igreja, e esse processo me levou a concretizar minha fé em Cristo aos meus 8 anos de idade.

RELATO 18: Fui a uma missa de 7º dia de falecimento do meu pai e consegui entender as mensagens passadas, as explicações claras e o acolhimento de todos. [...] Por uma fatalidade, tive a oportunidade de me encontrar dentro da igreja e adorar marcar presença todos os domingos com a minha família (esposa, filhos, mãe, sogra e etc)!

³² Para análises diagnósticas de estilos de apego, uma futura pesquisa poderia utilizar o Inventário de Apego a Deus (IAD), de August, Esperandio e Escudero (2018).

RELATO 36: Nasci no berço evangélico, minha experiência com Deus foi crescendo a aprendendo a cada dia quem ele é, sempre senti o cuidado dele em casa detalhes na minha criação, fui adotado e fui colocado numa família de amor. Com isso senti Deus.

RELATO 51: Nasci em lar cristão, sempre via meu pai em oração e lendo e estudando a Bíblia. Em minha família tivemos muita experiência com o amor infinito de Deus a começar por mim mesma.

RELATO 70: Com o passar dos anos descobri a essência da minha fé e pude compreender, por meus próprios meios, que tenho em Deus meu melhor amigo e meu Pai.

RELATO 73: Lembro que a primeira vez que compreendi que Deus estava ali para um relacionamento íntimo foi na comunidade de fé que cresci! Outros momentos aconteceram e sempre o que me marca é que havia pessoas ao meu lado para me guiar nessa caminhada, a escolha era individual, mas o caminho sempre foi em comunhão!

RELATO 75: Pela graça e misericórdia de Deus, sempre estive em um ambiente espiritual, dentro da minha família. Percebi a influência desde cedo através da vida de meus pais. Meu pai é pastor e minha mãe sempre foi voltada para a educação religiosa. Por causa da prática e vivência que eles testemunharam em casa, fui, junto com meus 2 irmãos, impactado ainda na infância.

Nos trechos destacados dos relatos a seguir, é possível perceber os reflexos do estilo de apego seguro tendo Deus como porto seguro diante de situações de conflito, angústia, perda:

RELATO 10: meu pai é alcoólatra e minha família teve muitos problemas por causa disso, porém desde cedo entendi Deus como meu Pai. Hoje tenho 45 anos e ainda tenho Deus como meu Pai, que me ama e cuida de mim em todos os sentidos, seja no amor ou na correção.

RELATO 19: Me sentia plena, não dava para descrever. Essa sensação carrego comigo até hoje e recorro a ela em momentos difíceis.

RELATO 46: Como minha mãe tinha mais filhos, era minha avó quem cuidava de mim. [...] Minha avó saiu do hospital comigo muito triste!

RELATO 56: Mas a minha real conversão foi mesmo aos meus 14 anos de idade num culto em que eu estava me sentindo muito triste e desamparada e totalmente vazia porque dois meses antes eu perdi meu pai e aquilo foi um choque enorme e eu não estava lidando muito bem e sentia que a vida não tinha mais sentido sem meu pai e isso fez com que eu fizesse muitas perguntas pra Deus.

Ainda, nos próximos trechos, é possível perceber o funcionamento do comportamento de apego que encontra em Deus uma base segura para conduzir a vida:

RELATO 53: Minha conversão, apesar da herança religiosa familiar, foi muito pessoal pela própria necessidade de ter um relacionamento mais íntimo com Deus pelas minhas angústias e problemas existenciais, já que perdi meu pai muito cedo. Porém os ensinamentos deixados pelos meus pais em pouco tempo de relacionamento foram fundamentais para que tivesse uma *base espiritual e religiosa*.

RELATO 54: Quando eu estava com meus cinco anos de idade meu pai se converteu, passamos ir todos à igreja, pra mim isso era uma grande alegria. Quando eu estava com nove anos de idade meu pai faleceu. [...] *nunca me afastei* dos caminhos do Senhor, sou grata a Deus pela família que Ele me deu.

Foi possível identificar assim, nos relatos apresentados, traços comuns indicando apego seguro aos pais/cuidadores, sendo que essas relações forneceram o suporte para uma relação de apego com Deus, segundo a declaração dos respondentes. O efeito “base segura” permanece mesmo na maturidade, diante de situações desafiantes, que desencadeiam o sistema de

vinculação para buscar contato e proximidade com quem possa fornecer segurança suficiente e necessária para a superação da situação de risco (ABREU, 2019, p. 135). Nos trechos dos relatos, os participantes descreveram vínculos emocionais que demonstram acessibilidade física da figura de apego na infância e simbólica na vida adulta; segurança no enfrentamento das situações mais complexas da vida como a morte de um dos pais; base segura para a condução da vida com uma atitude positiva e otimista.

b) Estilo de Apego parental Inseguro-Evitativo

Na questão 26, 6 respondentes (7,9% do total de 76 respondentes) indicaram o *item b*: “eu me sentia só; nosso relacionamento era marcado por conflitos, indiferença e rejeição; eu tive que assumir o controle de minha vida desde cedo”. Ao contrário dos indivíduos que tiveram um histórico de apego seguro, as pessoas de apego inseguro evitativo são, de acordo com diversas pesquisas (ABREU, 2019, p.153), mais propensos a ter uma baixa expectativa quanto a existência e duração de relacionamentos afetivos na vida adulta como resultado de suas experiências terem sido marcadas pelo medo da intimidade e da rejeição vivenciados na primeira infância. Selecionamos trechos dos relatos de nossa amostra que retrospectivamente indicam traços de apego inseguro evitativo:

RELATO 5: Eu tinha 11 anos e estava morando com minha mãe e minha irmã na casa dos meus avós em [...] Eu comecei a chorar e queria ir à frente mas estava com vergonha, porque a Igreja era muito grande. Me segurei no banco com força e fechei os olhos. Mas, era muito forte o que senti continuava chorando e quando percebi já estava lá na frente.

RELATO 8: Minha experiência de conversão se dá em meio a uma possível separação dos meus pais que se concretiza alguns anos depois. Minha casa estava passando por um momento muito delicado, instável e de muitas agressões verbais. Encontrei na igreja um lugar de paz e de fazer amigos.

RELATO 22: Mas, na infância, sinto que pode ter sido algo muito influenciado pela comunidade cristã em que vivia e também pela minha família, visto que era filha do pastor da igreja/ comunidade onde me converti e vivi. Os valores cristãos eram “naturais”, não conhecia a vida/ o viver não cristãos.

RELATO 34: Lembro-me de entender pouco o que acontecia ao redor, mas era agradável estar com as pessoas, embora eu não fosse uma criança muito fácil (de um lar não cristão, com uma família de primeiro grau com muitos problemas).

RELATO 57: Na infância até a adolescência a religião me distanciou de Deus, meus pais viviam em prol da comunidade Religiosa e esqueciam da família, momentos marcantes da minha vida não estavam presentes, pois tinham compromissos religiosos, ou deixava de participar de atividades da infância, como festa junina e outras devido a religião. Fui privada de muitas coisas.

RELATO 66: Depois fui separada da minha mãe, mas nunca esqueci o Senhor. E lutei para permanecer na sua presença até hoje.

Os relatos descritos demonstram traços de uma experiência infantil marcada por conflitos com os pais, que se mostram disponíveis e prestativos em algumas ocasiões e não receptivos

em outras. A incerteza de receber algum tipo de ajuda dos pais caso haja necessidade predispõe a um padrão de comportamento caracterizado pela formalidade e o distanciamento na vida adulta (ABREU, 2019, p.59). É perceptível em alguns relatos o medo do abandono e até mesmo a efetivação dele. Por outro lado, a busca por um substituto nas relações de apego pode ser verificada nos relatos quando a comunidade religiosa e a figura divina fornecem um relacionamento compensatório do apego desejado e não obtido na infância, como também veremos mais à frente.

c) Estilo de Apego parental Inseguro Ansioso-ambivalente

No grupo de pessoas que tiveram um histórico de apego inseguro ansioso-ambivalente, costuma-se verificar a oscilação de comportamento entre a busca de proximidade e relutância ao contato ou interação com a mãe ou cuidadores (ABREU, 2019, p. 60). O comportamento inseguro ansioso-ambivalente tem uma disposição interna a ser rejeitado e não encontra confiança em ser auxiliado caso procure assistência; na vida adulta, pode desenvolver autossuficiência emocional antecipando uma resposta negativa em função de situações anteriormente vivenciadas. Os trechos dos relatos a seguir mostram traços que sinalizam o apego inseguro ansioso-ambivalente. Os respondentes que indicaram, na questão 26, o *item c*: “havia momentos de muito afeto, e outros momentos de conflitos, eu tinha dúvidas se de fato era amado(a) pela minha família (13 respostas, 17,1%), indicaram em seus relatos sinais do apego inseguro ansioso ou ambivalente, que por sua vez se refletem na vida adulta ou na busca de um relacionamento com Deus:

RELATO 7: Depois de uma breve discussão com minha mãe, senti um buraco em meu peito e corri pra rua, em meus pensamentos uma voz dizia “você não presta pra nada, ninguém vai te amar, você não vale nada” ...

RELATO 26: Compreender sobre o relacionamento com Deus e a Bíblia nessa perspectiva fez sentido para mim e mudou meu jeito de pensar, sentir e enxergar as coisas. Eu tinha muito medo da morte, de perder meus pais, acho que era crise existencial. Depois do processo de conversão, aos doze anos, senti paz e segurança.

RELATO 29: A história da minha conversão se dá em dois tempos, quando criança não tinha muito entendimento e não tinha quem pudesse me orientar. Na vida adulta me fez perceber que sem Deus nada dá certo.

RELATO 48: Nasci num lar cristão, papai era muito amoroso, mas não se preocupava tanto com a vida espiritual e nunca nos bateu. Minha mãe eu achava muito crente, levava a gente na igreja, mas muito nervosa e fui espancada muitas vezes.

RELATO 50: Nasci em um lar cristão, então sempre tive o ensinamento da minha família e igreja. Mas no início da minha adolescência que tive a minha real conversão e tomei a decisão de escolher a vida e não a morte como cita em Deuteronômio 30, este texto fez uma grande diferença na vida.

RELATO 52: Vi ele tirando a maquiagem ao final do testemunho e demonstrando que havia um ser maior que nos amava muito mais que nós mesmos e que poderia nos

salvar de qualquer situação. O amor de Deus encheu meu coração e chorei descontroladamente.

RELATO 55: Minha mãe foi minha maior influência de conversão. Ir aos cultos era uma obrigação em casa, que até condicionava o jantar algumas vezes a quem não fosse. Minha mãe, embora iletrada sabia a Bíblia de cor e ela tinha toda paciência de nos contar as histórias bíblicas, especialmente as do fim do mundo que gerava um medo em nós de ir pra o inferno. Me lembro que na virada do milênio (2000) minha mãe dizia que o mundo poderia acabar (ser destruído), isso me fez participar dos cultos todas as vezes com medo de ir pra o inferno.

RELATO 71: Tudo que fiz, sozinha com Deus, foi e é a razão da minha vida. Vivo esse amor todos os dias com muita vontade e dedicação. Fui uma criança criada pela avó com ausência de figuras materna e paterna e fui levada nos braços e sou até hoje, por esse Pai presente e tremendo!

Percebemos nos respondentes classificados como de apego inseguro ansioso-ambivalente traços que indicam um relacionamento tumultuado e ambivalente com os pais durante a infância, e o deslocamento das relações de apego para a figura divina como compensação pela insegurança das experiências de apego vivenciadas na infância, o que indica que a figura de Deus aparece como substituta aos pais/mães que não estavam presentes na infância, ou que, estando presentes, exibiram episódios turbulentos e infelizes na interação com seus filhos.

Em síntese, destacamos nos relatos traços comuns que emergiram na amostra pesquisada quanto aos estilos de apego aos pais ou cuidadores na infância e o apego a Deus: os respondentes que puderam ser classificados como apego seguro a partir de suas autodeclarações relataram situações de conflito que enfrentaram com confiança; apego seguro a Deus na vida adulta em decorrência das relações de apego na infância (base segura); relacionamentos amorosos na infância deslocados para a figura divina na infância e vida adulta. Os relatos que indicaram apego inseguro evitativo demonstraram resistência e esforço para sobreviver aos reveses da vida; as experiências familiares contrastando com o refúgio encontrado na igreja ou em Deus (porto seguro). Os relatos que indicaram apego inseguro ansioso-ambivalente demonstraram insegurança quanto a serem amados(as); ambivalência nos relacionamentos afetivos; medo da perda, da morte, do luto; experiências familiares contrastando com as experiências religiosas como refúgio e porto seguro; experiências religiosas de intensidade emocional. No próximo item nos deteremos com mais profundidade nos estilos de apego relacionados com os tipos de conversão religiosa relatados em nossa amostra.

5.2.6. *Tipos de conversão relacionadas aos estilos de apego*

Neste item, chegamos ao principal foco da nossa pesquisa, procurando traços comuns nas histórias de conversão na infância que possam ser relacionados aos estilos de apego. Para

alcançar esse intento, realizamos três tarefas: (a) a primeira tarefa foi a de definir critérios para distinguir os relatos que sugerem experiências de apropriação da religião familiar ou de socialização religiosa daquelas experiências que podem ser definidas mais estritamente como conversão, a partir do embasamento teórico explorado nos primeiros capítulos. Depois de definidos os critérios, fizemos a seleção dos relatos comparando com as respostas fornecidas ao questionário, para confirmar a coerência entre as duas fontes de dados. Apresentamos neste item, portanto, exemplos dos critérios aplicados aos relatos apontando os traços comuns encontrados. (b) A segunda tarefa foi a de situar o contexto mais amplo relatado com base na autodeclaração dos respondentes em relação ao tipo de conversão que tiveram na infância, relacionando os relatos a algumas das questões da parte quantitativa da pesquisa. Apresentamos exemplos dos relatos que mostram os traços comuns encontrados no contexto em que as conversões ocorreram. (c) A terceira tarefa foi a de relacionar as experiências de conversão relatadas aos estilos de apego que vimos no capítulo 2 e verificar traços que indicam se as hipóteses de compensação emocional e de correspondência socializada puderam ser corroboradas pela nossa amostra.

Convém enfatizar, entretanto, que, dado o tamanho da amostra e o fato de que esta repousa apenas em autodeclarações, as atribuições de apego e as conclusões emitidas são percepções a partir das informações relatadas.

5.2.6.1. Critérios e classificação dos relatos como experiências de conversão

A esta altura, precisamos definir com mais precisão o conceito de conversão que adotamos para nossa análise. Até aqui, neste capítulo, trabalhamos com todos os relatos obtidos, considerando que os respondentes nos concederam informações sobre suas experiências religiosas na infância, o que nos trouxe grande contribuições para extrair conceitos atualizados sobre a religiosidade infantil, algo que era um de nossos objetivos específicos. Neste momento, no entanto, pretendemos distinguir as experiências que se classificam como uma experiência de conversão estritamente falando, pois, como vimos no capítulo 1, os diversos debates suscitados pelos estudos sobre conversão religiosa mostraram a impossibilidade de se chegar a uma definição universal, que contemple toda a complexidade do fenômeno e que consiste em muitos fatores, dinâmicas, padrões, motivações (RAMBO; BAUMAN; FENGYIANG, 2012; ULLMAN, 1989; PALOUTZIAN, 2014). Com base em nossa revisão teórica, elegemos três critérios, para selecionar os relatos de experiências de conversão, o que fizemos com base na autodeclaração dos respondentes:

(1) mudança de pensamento e ou atitude diante da vida. Este critério foi definido em concordância com os diversos autores que tratam o fenômeno, demonstrando que a conversão traz algum tipo de mudança significativa no modo de pensar, de sentir e de agir, e que, ainda que com intensidade diferente, implicam um “antes” e “depois” (p.ex. PAIVA, 2013a; HOOD; HILL; SPILKA, 2018; HALAMA, 2011; PALOUTZIAN, 2014; PARK, 2005, SNOW; MACHALEK, 1984). É preciso salientar, entretanto, que as informações vieram de autoavaliações dos participantes da pesquisa, com dados retrospectivos, o que pode acarretar dúvidas em relação à confiabilidade dos relatos. No presente estudo, porém, queremos observar as percepções retrospectivas que os participantes guardaram na memória e consideraram ter significado suficiente para que fossem relatadas. Uma análise psicológica mais rigorosa e com outras finalidades poderá ser realizada a partir de instrumentos mais específicos para coleta e análise de dados psicológicos.

(2) decisão individual. Este critério tem base nas pesquisas que analisam o contexto atual de pluralidade e trânsito religioso, uma subjetivação da religião, bem como uma religiosidade mais fluída na troca de pertença religiosa e, ainda que envolva continuidade e descontinuidade nos processos de conversão, esta se caracteriza pela escolha individual (p.ex. VALLE, 2022; BARTZ, BOBSIN; VON SINER, 2012; HERVIEU-LÉGER, 2015).

(3) intensidade emocional da experiência. Este critério tem base em estudos que percebem que situações de estresse, crise, perda, podem provocar a ressignificação dos sistemas de sentido para a vida e desencadear a ativação do sistema de apego, que desloca-se das primeiras figuras de apego para o apego a Deus (p.ex. PARK, 2005; GRANQVIST, 2020; 2021; GRANQVIST; KIRKPATRICK, 2004).

Aplicados esses três critérios e verificada sua coerência com as respostas do questionário, conseguimos classificar 29 relatos, do grupo de 76 participantes, ou seja, 38,1% da amostra que pudemos identificar como sendo de conversão religiosa a partir da autodeclaração retrospectiva dos respondentes. No próximo item, detalharemos o contexto mais amplo em que esses relatos se inserem.

5.2.6.2.Contextualização dos relatos de conversão

Para contextualizar os relatos selecionados, recorreremos às respostas do questionário nas questões que correspondiam a faixa etária atual (questão 10), idade da conversão (questão 15), gênero (questão 9), religião (questão 13) e os estilos de apego que puderam ser identificados

(questão 26). A tabela 18 apresenta o número dos relatos selecionados e o detalhamento encontrado.

Tabela 18: Relatos de conversão selecionados, relacionados à faixa etária, idade de conversão, gênero, religião e estilos de apego dos respondentes, conforme autodeclaração nas respostas ao questionário (questões 9, 10, 13, 15 e 26).

Relato	Faixa etária atual Questão 10	Idade da conversão Questão 15	Gênero Questão 9	Religião Questão 13	Estilos de apego Questão 26
4	60-79	6-8	Feminino	Evangélica de missão	Seguro
5	50-59	9-11	Feminino	Evangélica de missão	Inseguro Evitativo
6	50-59	12-14	Feminino	Evangélica de missão	Seguro
7	50-59	9-11	Feminino	Evangélica de missão	Inseguro Ansioso
10	40-49	9-11	Feminino	Evangélica de missão	Seguro
16	50-59	4-5	Feminino	Evangélica de missão	Seguro
19	60-79	9-11	Feminino	Católica	Seguro
20	50-59	9-11	Feminino	Evangélica pentecostal	Seguro
21	30-39	6-8	Feminino	Evangélica de missão	Seguro
23	18-19	9-11	Masculino	Evangélica de missão	Seguro
25	60-79	9-11	Feminino	Evangélica de missão	Seguro
26	30-39	12-14	Masculino	Evangélica de missão	Inseguro Ansioso
28	25-29	9-11	Masculino	Evangélica de missão	Seguro
30	50-59	6-8	Feminino	Evangélica de missão	Seguro
32	40-49	12-14	Feminino	Evangélica de missão	Seguro
37	30-39	6-8	Feminino	Evangélica pentecostal	Seguro
40	30-39	6-8	Feminino	Evangélica pentecostal	Seguro
44	18-19	9-11	Masculino	Evangélica de missão	Seguro
48	60-79	9-11	Feminino	Evangélica de missão	Inseguro Ansioso
50	40-49	9-11	Feminino	Evangélica de missão	Inseguro Ansioso
52	30-39	6-8	Feminino	Evangélica de missão	Inseguro Ansioso
53	60-79	12-14	Masculino	Evangélica de missão	Seguro
54	60-79	6-8	Feminino	Evangélica de missão	Seguro
55	30-39	12-14	Masculino	Evangélica de missão	Inseguro Ansioso
56	25-29	12-14	Feminino	Evangélica de missão	Seguro
64	40-49	6-8	Feminino	Evangélica pentecostal	Seguro
67	60-79	6-8	Feminino	Evangélica de missão	Seguro
71	30-39	9-11	Feminino	Evangélica de missão	Inseguro Ansioso
75	40-49	6-8	Masculino	Evangélica de missão	Seguro

Fonte: Tabela elaborada pela autora.

Do total de 76 participantes da amostra, 54 (71,1%) se autodeclararam do gênero feminino e 22 (28,9%) do gênero masculino. Aplicados os três critérios para classificar as experiências como de conversão, chegamos ao total de 29 respondentes, dos quais 22 respondentes (75,9%) eram do gênero feminino e 7 (24,1%) do gênero masculino.

Ainda, no grupo de respondentes classificados como de experiências de conversão, de um total de 29, verificamos apenas 1 relato de respondente de religião católica (3,4%), 4 de pentecostal (13,8%) e 24 de evangélica de missão (82,7%).

O relato 19, por exemplo, de uma participante católica, demonstra a experiência de conversão que reúne os três critérios, está no grupo de apego seguro, mas curiosamente não menciona a influência familiar. O que se destaca é a influência religiosa do ambiente escolar:

Relato 19: A história da minha conversão foi aos 11 anos quando estudava no colégio de freiras e fiz minha primeira comunhão. No dia senti algo muito especial, era uma alegria que nunca havia sentido antes, era diferente, de leveza, paz e preenchimento. Me sentia plena, não dava para descrever. Essa sensação carregou comigo até hoje e recorro a ela em momentos difíceis.

As idades de conversão na infância mais pontuadas do total de 29 respondentes foram entre 9 -11 anos (12 relatos, 41,4%); 6-8 anos (10 relatos, 34,5%); 12-14 anos (6 relatos, 20,7%) e 4-5 anos (1 relato, 3,4%).

O relato 16 conta a experiência da respondente cuja conversão pode ser verificada na idade mais jovem, aos 4 anos aproximados:

Relato 16: Eu tinha aproximadamente 4 anos e fui à Escola Bíblica Dominical onde a professora perguntou se alguém das crianças ali presentes gostaria de receber Jesus no coração e ela citou o texto de Apocalipse 3:20: “Eis que estou à porta e bato; se alguém ouvir a minha voz, e abrir a porta, entrarei em sua casa”, disse que a casa é o nosso coração... Então eu levantei a mão e daquele instante em diante eu sabia que Jesus morava em meu coração, tinha certeza disso... Imaginei naquele momento, que o meu coração era uma sala bem branca e iluminada e tinha um trono/poltrona onde Jesus ficou sentado.

Ainda que nossa amostra consistisse de participantes adultos, ao pesquisar a conversão conforme relatos de memória da experiência na infância, procuramos verificar se o fator faixa etária dos respondentes representou uma diferença significativa para os relatos de conversão, na hipótese de que as progressivas mudanças no campo religioso brasileiro impactariam a concepção e consequentemente as experiências de conversão, por exemplo, dos participantes mais jovens, que poderiam ter uma visão mais fluida da religiosidade em relação aos convertidos há mais tempo (HERVIEU-LÉGER, 2015). Para investigar esse aspecto, cruzamos os resultados do questionário para a questão 33 (gráfico 26) com os relatos. Assim, na questão 33, 28 respostas (36,8%) pontuaram “quando criança, vivi uma experiência que marcou o início de minha fé cristã”. Em seguida, confirmamos as respostas individualmente com as descrições de conversão feitas nos relatos, excluindo as respostas que caracterizavam experiências de processos de apropriação da religião, socialização religiosa e outros relatos que não

caracterizavam conversão³³, para assim, do total de 73 relatos fornecidos, chegar ao total de 29 respondentes (39,7%). A tabela 19 mostra como se relacionam as faixas etárias com os relatos das experiências de conversão, tomando como base o número total de participantes da amostra. É possível perceber uma porcentagem comparativamente equilibrada das respostas entre 25 e 59 anos. Na faixa de 60 a 79 anos houve 70% dos relatos indicando experiências de conversões, e entre os respondentes de 18 a 19 anos, 100% relataram experiências de conversão, ocorrida na pré-adolescência (entre 9 e 11 anos).

Tabela 19: Faixa etária dos respondentes que relataram experiências classificadas como de conversão (em número de relatos e porcentagem correspondente a cada faixa etária).

Faixa etária atual	Total de Participantes - 76	Total de experiências de conversão relatadas – 29	Percentual em relação à faixa etária dos respondentes
18 a 19 anos	2	2	100%
20 a 24 anos	5	0	0%
25 a 29 anos	7	2	28,5%
30 a 39 anos	18	7	38,9%
40 a 49 anos	14	5	35,7%
50 a 59 anos	20	6	30%
60 a 79 anos	10	7	70%
Acima de 80 anos	0	0	0%

Fonte: tabela elaborada pela autora.

Os dois respondentes mais jovens (entre 18 e 19 anos) correspondem aos relatos 23 e 44. O relato 23 descreve dois momentos de conversão: o primeiro, de uma decisão aos 9 anos, um “passo de fé”, o segundo, uma experiência de plenitude, a partir da qual a “vida foi transformada”:

RELATO 23: A história da minha conversão começou quando eu tinha meus 9 anos. Na época, eu estava em um acampamento e, durante uma ministração, eu voluntariamente levantei a mão e fui à frente entregar minha vida a Jesus. Mas apesar desse grande passo de fé, minha vida foi transformada quando eu tive uma experiência com o Espírito Santo. Foi o momento que eu recebi o comprovante da quitação de dívida que eu tinha com Deus. Eu estava tocando bateria em um acampamento e tive um momento com o Espírito Santo diferente de tudo que tinha acontecido na minha vida. Foi a partir daí que veio uma vontade enorme de passar horas no quarto apenas lendo a Bíblia, orando e até cantando/tocando violão.

O relato 44 descreve o pedido de uma prova de fé à qual houve uma resposta positiva, que incentivou a demonstração pública da decisão e a confirmação da conversão acontecida anteriormente entre 9 e 11 anos (conforme resposta à questão 15).

³³ No próximo item descreveremos detalhadamente os critérios de inclusão e exclusão dos relatos de acordo com a definição de conversão que escolhemos a partir do embasamento teórico desenvolvido.

RELATO 44: A história da minha conversão se inicia com uma cantata de Natal; já estava chegando à pré-adolescência e tinha minhas dúvidas. Havia feito uma prova de fé com Deus e de fato Ele me respondeu. Na cantata me levantei no apelo, e ali vi minha conversão firmada.

Entre os participantes acima de 60 anos, no entanto, os relatos de conversão representaram 80% do grupo etário. O relato 54, de uma participante na faixa entre 60 a 79 anos, descreve a conversão aos 9 anos em uma série de conferências na igreja; assim como o relato 67, que descreve seu “encontro com o Senhor”, entre 12 e 14 anos, no estádio do Pacaembu (São Paulo, SP):

RELATO 54: em uma série de conferência na igreja senti a necessidade de entregar a minha vida a Jesus e cumprir a sua ordenança.

RELATO 67: Na realidade o meu encontro real com o Senhor foi em um congresso no Estádio do Pacaembu, onde o pregador fez o convite para Missões.

Se relacionarmos a idade dos respondentes ao contexto histórico das décadas de 1950 e 1960 no protestantismo histórico, perceberemos nos relatos dos participantes dessa faixa etária uma reação ao período em que o protestantismo histórico realizava grandes campanhas de evangelização, séries de conferências, eventos de teor proselitista, como vimos no panorama histórico do capítulo 1.

Não foi possível encontrar suporte nesses resultados para a questão relacionada à secularização no contexto brasileiro: a identificação com a religião familiar e a influência das instituições religiosas foram mencionadas em diversos relatos em todos os grupos de respondentes (etários, de religião, de apego, etc).

Em síntese, a tendência percebida na amostra pesquisada aponta para experiências de conversão na infância caracterizadas pelos contextos históricos: houve mais conversão no grupo de participantes de mais idade devido às ênfases proselitistas do período e no grupo dos participantes mais jovens, que situaram conversões na pré-adolescência. O maior número de relatos que puderam ser classificados como conversão estritamente falando, entretanto, não mostrou diferenças conclusivas quanto à faixa etária da conversão, que teve distribuição equilibrada entre 6 e 14 anos de idade. Condizente com uma amostragem majoritariamente de evangélicos de missão, esse grupo foi o mais contemplado nas narrativas de experiências de conversão na infância.

5.2.6.3. Experiências de conversão relacionadas a estilos de apego

No levantamento da literatura que realizamos nos primeiros capítulos, encontramos estudos que avaliaram positivamente a Teoria do Apego para compreender padrões de comportamento de apego associados ao apego a Deus (KEEFER et.al, 2012), influência das

relações de apego na infância na religiosidade da vida adulta (LEHMIVAARA, 2021; AUGUST; ESPERANDIO, 2020; HAYWARD; MASELKO; MEADOR, 2012), e as correlações entre apego seguro aos pais/mães e apego a Deus (LIMKE; MAYFIELD, 2011). A questão conceitual proposta por estes estudos gira em torno da proposta de que as experiências religiosas das pessoas correspondem aos seus modelos funcionais internos de apego parental ou, em contraste, compensam ou substituem a falta de relações de apego seguro com os pais e cuidadores primários. As hipóteses de correspondência socializada e a de compensação emocional, que foram definidas e amplamente testadas em vários estudos desde os trabalhos pioneiros de Kirkpatrick e Shaver (1990) e Granqvist (1998), são também as hipóteses que procuramos investigar na amostra pesquisada.

Diversos estudos desses autores forneceram suporte para a hipótese de compensação emocional, por exemplo, encontrando no estilo de apego inseguro uma tendência à conversão religiosa súbita na adolescência e na fase adulta, ou de correspondência socializada, por exemplo, encontrando conversões mais graduais naqueles indivíduos com histórico de apego seguro.

Em nossa amostra, dos 29 relatos que puderam ser classificados como experiências de conversão na infância, procuramos verificar os estilos de apego a Deus associados ao tipo de conversão religiosa relatada pelos respondentes, iniciando por: (a) apego inseguro evitativo (1 relato, 3,4%); (b) apego inseguro ansioso/ambivalente (7 relatos, 24,1%); apego seguro (21 relatos, 72,5%).

a) Apego Inseguro Evitativo e conversão religiosa

O relato 5 corresponde a uma conversão religiosa súbita, e a respondente, mulher, evangélica de missão, entre 50 e 59 anos, participante ativa da comunidade religiosa, forneceu no questionário respostas que correspondem ao apego inseguro evitativo: na questão 25: “na infância, sua família era *sempre* indiferente, distante”, na questão 26: “eu me sentia só, nosso relacionamento era marcado por conflitos, indiferença e rejeição, eu tive que assumir o controle da minha vida desde cedo”.

Relato 5: Eu tinha 11 anos e estava morando com minha mãe e minha irmã na casa dos meus avós em [...]. Frequentávamos a 1ª. Igreja Batista da cidade. Em um domingo a noite a Igreja recebeu um seminarista que pregou uma mensagem evangélica e fez o apelo. Eu comecei a chorar e queria ir à frente mas estava com vergonha, porque a Igreja era muito grande. *Me segurei no banco com força e fechei os olhos.* Mas, era muito forte o que senti continuava chorando e quando percebi já estava lá na frente. *Recebi a oração e o medo e vergonha se foram. Só sentia muita paz e alegria.*

O relato demonstra a conversão como um evento único, de luta interior e grande carga emocional, caracterizado por um “antes” e “depois”. Este caso corrobora a hipótese de compensação emocional, que prevê um histórico de apego inseguro evitativo para conversões súbitas e a religiosidade assumida como fonte alternativa de apego em substituição à falta de relações seguras na infância (HALAMA, 2013; SCHNITKER et.al., 2012).

b) Apego inseguro ansioso-ambivalente e conversão religiosa

O estilo de apego inseguro ansioso-ambivalente apareceu em nossa amostra em 7 relatos de conversão, que mostraram elementos em variados níveis: de intensidade da experiência, da angústia/medo que precedia a experiência, da consciência de encontrar algo superior ao *self*, da mudança interior experimentada e da adesão/participação na comunidade religiosa em consequência da experiência. Dois relatos são de pessoas do gênero masculino (relato 26 e 55); e todos os 7 relatos são de evangélicos de missão. Todos os relatos mostraram uma insatisfação anterior à experiência, como vazio interior (p.ex. relato 7), medo (relatos 26, 50, 55), falta de sentido (relatos 26), insegurança (relato 52), conflitos familiares (relatos 7, 48), solidão ou abandono (relato 71). Os relatos 7, 52 e 55 mostram uma experiência de alta intensidade emocional. Os relatos 26, 48 e 50 mostram uma experiência mais difusa e racionalizada, que envolveram um processo de decisão. Os relatos 7 e 71 mostram uma experiência que aconteceu fora do espaço religioso, enquanto os outros relatam a experiência na igreja, depois de ouvir uma aula ou pregação.

Relato 7: Embora mesmo pequenos, vivendo em família, frequentadores de igrejas, orando, participando, cada um tem um vazio a ser preenchido, aos 10 anos senti esse vazio, algo que não tinha como ser preenchido. Depois de uma breve discussão com minha mãe, senti um buraco em meu peito e corri pra rua, em meus pensamentos uma voz dizia “você não presta pra nada, ninguém vai te amar, você não vale nada” ... Corri até uma avenida e sem pensar me atirei na frente de um carro, que mesmo não estando em alta velocidade senti as rodas passarem por cima de mim, alguém falou meu nome que passou pelo meu corpo, uma voz forte porém amorosa, uma voz que conhecia mas não vi ninguém, uma voz que fez meu corpo, alma e espírito tremer, o motorista desceu do carro e veio ao meu socorro. *Ao me ver ficou em choque pois estava me levantando e dizendo “não presto nem pra morrer”, mas ouvi novamente a voz dizendo, eu te chamei pelo nome [...], eu estou contigo o tempo todo, sou seu amigo e não te deixarei só”. O motorista parecia que ouvia também. Me levantei e voltei pra casa correndo.* Deus é íntimo e pessoal, não por família, religião, mas alguém que tem uma experiência profunda não se agarra a religiões ou coisas ou família, sim pode ser por tudo isso ou mais, a experiência é vivida e sentida no seu íntimo mais profundo do seu ser, não importa a idade, é sim o que você experimentou.

Relato 26: A história da minha conversão começa na infância, quando minha bisavó materna se converteu e disse que na igreja Batista tinha coisas boas. Eu ia em algumas missas católicas e isso não fazia nenhum sentido pra mim. Na igreja Batista frequentei as aulas de escola bíblica e preparação para o batismo (três vezes!). Compreender sobre o relacionamento com Deus e a Bíblia nessa perspectiva fez sentido para mim e mudou meu jeito de pensar, sentir e enxergar as coisas. *Eu tinha muito medo da*

morte, de perder meus pais, acho que era crise existencial. Depois do processo de conversão, aos doze anos, senti paz e segurança. Uma alegria imensa me enchia a cada dia que orava e lia a Bíblia. Meus pais eram contra “ser crente”, mas, mesmo assim, insisti em me batizar e, depois do meu batismo, eles também se converteram e batizaram após três anos. Ai nossa casa passou a ser mais harmônica, colorida, pacífica e amorosa.

Relato 48: A história da minha conversão foi assim: Nasci num lar cristão, papai era muito amoroso, mas não se preocupava tanto com a vida espiritual e nunca nos bateu. Minha mãe eu achava muito crente, levava a gente na igreja, *mas muito nervosa e fui espancada muitas vezes*. Com 9 anos frequentei uma EBF e um missionário com sua noiva contavam histórias da Bíblia. O nome dele era [...] e no segundo dia da EBF falou que nossa conversão é particular e individual, mesmo nascendo num lar cristão. Fui pra casa e fiquei pensando muito nisso. No outro dia voltei para EBF e disse pra ele que queria Jesus pra mim. *Foi a melhor decisão que tomei na minha vida* e tinha 9 anos.

Relato 50: A história da minha conversão tem algumas experiências com Deus. Nasci em um lar cristão, então sempre tive o ensinamento da minha família e igreja. Mas no início da minha adolescência que tive a minha real conversão e tomei a decisão de *escolher a vida e não a morte* como cita em Deuteronômio 30, este texto fez uma *grande diferença na vida*. E busco de lá até hoje ter um relacionamento pessoal com Deus.

Relato 52: A história da minha conversão foi única e pessoal. Creio que o Espírito Santo de Deus se comunicou pela primeira vez comigo naquele momento. Eu tinha 6/7 anos de idade e assistia a um testemunho de vida do palhaço [...] na igreja Metodista de [...]. Vi ele tirando a maquiagem ao final do testemunho e demonstrando que *havia um ser maior que nos amava muito mais que nós mesmos* e que poderia nos salvar de qualquer situação. *O amor de Deus encheu meu coração e chorei descontroladamente*. Aceitei aquele sacrifício de amor para a minha vida e cantamos o cântico “Jesus Cristo mudou meu viver” todas as crianças em conjunto.

Relato 55: Eu nasci em um lar cristão com uma forte presença da figura materna. Minha mãe foi minha maior influência de conversão. Ir aos cultos era uma obrigação em casa, que até condiciona o jantar algumas vezes quem não fosse. Eu até meus 12 anos sempre achei a religião muito chata e que me privava de poder brincar com meus amigos que não frequentavam. Minha mãe, embora iletrada sabia a Bíblia de cor e ela tinha toda paciência de nos contar as histórias bíblicas, *especialmente as do fim do mundo que gerava um medo em nós de ir pra o inferno*. Me lembro que na virada do milênio (2000) minha mãe dizia que o mundo poderia acabar (ser destruído), isso me *fez participar dos cultos todas as vezes com medo de ir pra o inferno*. Minha conversão se deu quando meu amigo me convidou pra ir a igreja dele (Assembleia de Deus), e ouvi o pregador vibrante que no final fez o apelo de conversão, naquele momento *senti meu coração brotar de alegria com sensação que achei um tesouro*, foi aí que em pleno culto desta igreja feita de telha de zinco com chão de terra a mãe do meu amigo me convidou a ir em frente fazer a decisão de fé, que *a igreja toda se alegrava e aplaudia por aquela decisão (era uma festa)*. *Esta experiência mudou a minha vida e a frequência comunitária tornou-se prazerosa pra mim*.

Relato 71: Lembro até hoje, o que é muito raro acontecer de eu ter lembranças, que *sentia uma força, um amor muito presente quando louvava a Deus*. Deveria ter uns 7 anos e abraçava um disco católico. Na altura não sabia a diferença de Nossa Senhora e Deus, por exemplo, *mas esse amor me arrasta desde então*. Tudo que fiz, sozinha com Deus, foi e é a razão da minha vida. Vivo esse amor todos os dias com muita vontade e dedicação. *Fui uma criança criada pela avó com ausência de figuras materna e paterna e fui levada nos braços e sou até hoje, por esse Pai presente e tremendo! Glórias ao nome daquele que vive e reina para sempre!*

Percebemos nos relatos de apego inseguro a menção a situações de perda, estresse e crise.

Estes resultados condizem tanto com as postulações da Teoria do Apego quanto à ativação de

comportamentos de apego diante de situações de angústia, como também às teorias sociológicas sobre a conversão religiosa que tomam como fator de relevância as situações de crise para desencadear um processo de transformação do *self*. A conversão, em contraste com o aprendizado, o desenvolvimento e o amadurecimento, como vimos no capítulo 1, propicia uma reformulação do sistema de sentido global que a pessoa trazia anteriormente (PALOUTZIAN, 2005, p.331). Para Granqvist e Kirkpatrick, Deus representa inclusive uma figura de apego “ideal”, infalível, ilimitada, que pode sustentar uma percepção de Deus como refúgio em tempos de crise e insegurança (GRANQVIST; KIRKPATRICK, 2004).

Quanto à religiosidade da família, pudemos perceber em 4 relatos (7, 48, 50, 52 e 55) uma religiosidade parental alta; em 2 relatos uma baixa religiosidade parental (no relato 26, os pais são “contra ser crente” e no 71 a ausência dos pais). O que aparece em todos os relatos, entretanto, é o medo e a insegurança afetiva, a dúvida sobre ser amado(a) ou a confiança de que haverá ajuda em situações de necessidade. Como vimos no capítulo 2, a hipótese da correspondência socializada sugere que entre os indivíduos com histórico de apego seguro, o nível de religiosidade corresponde ao nível de religiosidade dos pais. Entre os indivíduos com histórico de apego inseguro, no entanto, o envolvimento religioso é usado principalmente para regular o afeto (regulação interativa do afeto) e para manter uma sensação de segurança (compensação emocional). Este parece ser o caso da nossa amostra, ainda que a maioria dos relatos (5 relatos, 71,4%) mostre uma religiosidade familiar alta, o que parece ter sido decisivo para as experiências de conversão na infância é a insegurança ou ambivalência em relação ao amor da família, que aparece em 100% dos casos. Deus e a igreja surgem assim como a alternativa para obter segurança de afeto, o que corrobora a hipótese de compensação emocional relacionada aos indivíduos de apego inseguro ansioso-ambivalente de acordo com a nossa amostra.

Entretanto, correspondência e compensação não são hipóteses conceitualmente paralelas, e conseqüentemente, não são mutuamente exclusivas (HALL, 2009, p. 229). Portanto, seguiremos verificando o que mostram os resultados de nossa amostra quanto aos indivíduos de apego seguro.

c) Apego Seguro e conversão religiosa

O maior grupo de relatos de conversão pode ser classificado como tendo um histórico de apego seguro. Foram 21 relatos (72,4%) do total de 29. Destes 21 respondentes, 5 autodeclararam o gênero masculino (23,8%), 16 o gênero feminino (76,2%). Quanto à religião, 1 declarou religião católica (4,8%), 4 declararam evangélica pentecostal (19%) e os 16 restantes

(76,2%) evangélica de missão. Pudemos perceber alguns traços comuns aos relatos de conversão que destacamos a seguir: (1) 6 respondentes (28,6%) relataram experiências únicas, localizadas, de intensidade emocional alta e afetiva; (2) 8 respondentes (38,1%) relataram experiências únicas, localizadas, de escolha individual racional e decisão pela religiosidade ainda que dentro do contexto familiar; (3) 5 respondentes (23,8%) relataram etapas de um processo na experiência de conversão, com uma primeira decisão racional e uma segunda experiência emocional; (4) 2 respondentes (9,5%) relataram o pedido de uma prova de fé para confirmar a autenticidade e apropriar-se da experiência religiosa familiar.

1) Experiências localizadas, de intensidade emocional

Entre os 6 relatos que descreveram experiências de conversão únicas, súbitas, localizadas e de alta intensidade emocional, 3 respondentes pertencem à religião evangélica pentecostal e um à católica. Apenas dois relatos neste grupo foram de respondentes que pertencem à religião evangélica de missão. Descrevemos abaixo os relatos e a respectiva religião declarada:

Relato 4 (evangélica de missão): Me converti aos 7 anos de idade. *Foi uma experiência linda e marcante. Entendi a mensagem do amor de Deus.* Mesmo sendo criança, não tive nenhuma dúvida do chamado de Deus pra mim. *Me emocionei e chorei bastante.*

Relato 19 (católica): A história da minha conversão foi aos 11 anos quando estudava no colégio de freiras e fiz minha primeira comunhão. *No dia senti algo muito especial, era uma alegria que nunca havia sentido antes, era diferente, de leveza, paz e preenchimento. Me sentia plena, não dava para descrever.* Essa sensação carregou comigo até hoje e recorro a ela em momentos difíceis.

Relato 20 (evangélica pentecostal): A história da minha conversão foi dentro do meu contexto familiar. Meu pai, hoje falecido, era pastor Pentecostal; minha mãe uma fiel serva do Senhor de origem Batista. Desde a mais tenra infância via os milagres que o Senhor Jesus realizava na vida da minha família e das pessoas na igreja. Na época éramos pobres financeiramente, mas meu pai sempre dizia que éramos milionários por desfrutar do amor de Jesus. O estudo da palavra e louvores faziam parte do nosso cotidiano. *A presença de Deus enchia meu coração de alegria e eu chorava de emoção.* A presença de Jesus era muito clara para mim. Aos 10 anos eu buscava as crianças em suas casas para lhes ensinar o evangelho. Eu mesma iniciei a EBD infantil na igreja. Aos 13 anos tive o desejo de sair da igreja para curtir a vida, e voltar para Jesus posteriormente na vida adulta. *Aos 14 anos tive um ataque de coração e foi curada ao receber a oração com imposição de mãos do meu pai.* Percebi que poderia morrer sem salvação, sem ter entregue minha vida a Cristo. *Após minha cura chorei por mais de 1 hora por alegria e gratidão a Deus.* No mesmo dia pedi o batismo e sigo a Cristo até hoje considerando ser o maior privilégio da minha vida.

Relato 37 (evangélica pentecostal): Tinha por volta de sete anos, sempre acompanhei minha mãe nas orações matinais, e nesse dia em especial me senti realmente conectada com Deus, elas estavam orando e *senti que eu queria estar naquele lugar por toda a vida, conversando com Ele, compartilhando meus medos, alegrias e angústias.* E desde então, convidei Jesus pra ser o centro da minha vida. Hoje com 38 anos sinto a mesma vontade de permanecer perto de Jesus.

Relato 56 (evangélica de missão): A história da minha conversão foi desde sempre, eu sou filha de pastor e desde criança meus pais sempre me ensinaram os preceitos bíblicos e a servir a Deus e a amar o próximo mesmo quando esse próximo nos

machuca; então desde a infância procurei respeitar as pessoas, seja ele ou ela adultos, crianças, jovens ou idoso e até mesmo alguém que tinha alguma deficiência. Eu comecei a me envolver muito cedo em atividades religiosas, com sete anos de idade lembro que acompanhava minha mãe pra fazer limpeza na igreja, quando chegava visitas na igreja eu sempre estava no grupo que organizava e cozinhavam para as visitas, era integrante do coral infantil, às vezes meu pai me pedia pra ir adiantando pra tocar o sino (o sino era tocado uns 20 ou 15 minutos antes de começar o culto, para que as pessoas não se atrasassem) e eu amava fazer isso. Mas a minha real conversão foi mesmo aos meus 14 anos de idade num culto em que eu estava me *sentindo muito triste e desamparada e totalmente vazia porque dois meses antes eu perdi meu pai e aquilo foi um choque enorme e eu não estava lidando muito bem e sentia que a vida não tinha mais sentido sem meu pai* e isso fez com que eu fizesse muitas perguntas pra Deus; mas neste culto fui só pra não ficar sozinha em casa e quando o pastor começou a pregar eu não estava prestando atenção até me dava vontade de dormir mas no finalzinho da sua fala ele disse uma palavra que despertou minha atenção e *ao mesmo tempo que uma leveza e paz no coração, senti naquele momento Deus me envolvendo* por intermédio do Espírito Santo e a partir daí entendi que Deus sempre esteve comigo... “história resumida”.

Relato 64 (evangélica pentecostal): Minha mãe nasceu em berço evangélico, meus avós maternos sempre foram envolvidos com as coisas da igreja. Ainda na adolescência minha mãe se distanciou dos caminhos do Senhor para se casar com meu pai que era de uma família totalmente católica. Minha mãe ficou afastada muitos anos dos caminhos do Senhor. Aos 4 anos de idade minha mãe relata que passávamos em frente de uma igreja evangélica e eu sempre pedia para ir, chorava e chamava minha mãe pra me levar. Ela não deu muito ouvido as minhas solicitações... rs. Certo dia, domingo à tarde meu pai que já estava entregue ao vício das bebidas decidiu entrar nessa igreja e acompanhar o ensaio da banda ou coral não me lembro ao certo e o maestro o convidou para participar do culto mais tarde e ele disse para o maestro que iria. Chegou em casa e convidou minha mãe. Ela disse que não andava com bêbado, eu ao escutar *logo pulei de alegria e disse que iria com meu pai*. Pedi para minha mãe colocar um vestido e fazer um penteado, isso aos 6 anos. *Fui com meu pai, saltitante*, assistimos ao culto, eu o tempo todo do lado dele e no final, ao fazer o apelo, meu pai e eu fomos para frente aceitando a Jesus como nosso Salvador. *Sinto tanta alegria por esse dia como a que estou sentindo relatando ...* Ah, e para glória de Deus meu pai a partir desse dia até hoje não colocou mais bebida alcoólica, outrora vivia caído nas portas, Deus o libertou e isso marcou minha infância.

Nos relatos descritos, percebemos elementos que distinguem as religiões, como a menção a milagres e curas, comuns aos ritos pentecostais, mas o elemento principal é a intensidade emocional que acompanha uma nova percepção da realidade espiritual, quase um momento de transe, que atinge a pessoa por inteiro, na sua autoconcepção e na abertura para uma nova disposição (MAFRA, 2000, p.75). É possível notar que, dos 6 relatos, apenas 3 descrevem algum tipo de crise anterior à conversão: uma situação de doença (relato 20), uma situação de luto (relato 56) e uma situação de alcoolismo do pai (relato 64), e todos os casos estão fortemente associados ao pai como figura de apego. Nos outros 3 relatos, não há nenhum tipo de indicação de que a conversão tenha ocorrido como consequência de insatisfação ou crise, ao contrário, esses relatos revelam uma experiência prazerosa, de encontro emocional, com a figura divina.

Neste item, as experiências de conversão relatadas por indivíduos classificados como de apego seguro, 5 relatos corroboram a hipótese de correspondência socializada, observando os

elementos que fazem menção a um relacionamento de apego aos pais como modelo para o relacionamento estendido à figura divina (relatos 20, 37, 56, 64). O relato 56 poderia ser considerado compatível com a hipótese de compensação emocional, porque a experiência de conversão acontece no momento de luto pela perda do pai, corroborando a teoria bowlbiana de que situações de luto ativam o comportamento de apego (BOWLBY, 2002, 2004 a, 2004b).

Estes achados, entretanto, ao descreverem conversões súbitas e emocionais, não corroboram a associação entre apego seguro e conversões graduais, como preconizado por diversos autores, embora seja preciso considerar que essas pesquisas empíricas foram realizadas em contextos diferentes e em experiências de conversão de adolescentes e adultos (p.ex. GRANQVIST, 2003; GRANQVIST; KIRKPATRICK, 2004).

2) Experiências localizadas, com ênfase na racionalidade

Neste grupo, identificamos relatos que descrevem uma experiência de conversão que envolve raciocínio, compreensão, decisão individual. Não por acaso, todos os 8 respondentes se declaram da religião evangélica de missão, cujas características apontam para uma religiosidade mais racionalizada, intelectual, com maior ênfase na reflexão do que emoção. São, no entanto, experiências únicas, localizadas, que marcaram a experiência religiosa infantil.

Relato 6: Fui criada em um lar cristão, mas meu pai faleceu muito novo; eu tinha apenas 5 anos. Tivemos que nos mudar de Estado e as coisas ficaram bem difíceis para nós, o que interferiu em nosso convívio com uma comunidade religiosa. Éramos sete irmãos e eu a caçula. Quando eu tinha 7 anos, nos mudamos para [...] e logo abriu uma igreja bem próximo a nossa casa. Então recebi um convite para participar de uma EBF. *Gostei muitos das histórias e músicas que eram ensinadas.* A partir daí, minha família começou a frequentar essa igreja também. Aos 14 anos *percebi, através dos ensinamentos recebidos, que deveria tomar uma decisão de aceitar a Jesus Cristo como meu Salvador pessoal.* Aos 15 anos me batizei e permaneço firme na fé até hoje, sempre servindo ao Senhor, até o fim dos meus dias.

Relato 10: Minha família paterna é cristã, então fui à igreja desde de criança, apesar de meu pai não ser cristão (apenas na infância dele), lembro-me de quando me converti e quanto fui batizada, *lembro-me com clareza quanto ouvi pela primeira vez sobre novo nascimento e como orei a Deus e pedi pra receber aquele novo nascimento*, que eu tinha ouvido (com aproximadamente 10 anos), meu pai é alcoólatra e minha família teve muitos problemas por causa disso, porém desde de cedo entendi Deus como meu Pai. Hoje tenho 45 anos e ainda tenho Deus como meu Pai, que me ama e cuida de mim em todos os sentidos, seja no amor ou na correção. Vejo Deus como meu amigo e *me relaciono com Ele maneira simples e pessoal, mesmo sabendo que Ele é Soberano.*

Relato 16: Eu tinha aproximadamente 4 anos e fui à Escola Bíblica Dominical onde a professora perguntou se alguém das crianças ali presentes gostaria de receber Jesus no coração e *ela citou o texto de Apocalipse 3:20 Eis que estou à porta e bato; se alguém ouvir a minha voz, e abrir a porta, entrarei em sua casa, disse que a casa é o nosso coração... Então eu levantei a mão e daquele instante em diante eu sabia que Jesus morava em meu coração, tinha certeza disso...* Imaginei naquele momento, que o meu coração era uma sala bem branca e iluminada e tinha um trono/poltrona onde Jesus ficou sentado.

Relato 21: A história da minha conversão foi em uma EBF com a história de Elias e Eliseu, *lembro que fiquei emocionada com essa história e aceitei a Jesus nesse dia*. A história foi contada pela querida tia [...] como nos chamávamos na PIB de [...].

Relato 25: A minha conversão aconteceu quando tinha 9 anos numa classe de crianças. Depois de ouvir uma história bíblica, *aprender um texto bíblico: “façamos bem a todos”*. A professora perguntou quem gostaria de aceitar Jesus. Quem quisesse poderia fazer a mesma oração que ela. Ao final perguntou quem fez a oração e se gostaria de levantar a mão ou dizer que convidou Jesus para entrar na vida. A partir daquele dia minha vida mudou.

Relato 28: Eu tinha 11 anos e por ter um intelecto acima da média *eu já compreendia muito bem o conceito de salvação*. Entendi que Cristo era o único Senhor e Salvador e já frequentava a igreja há dois anos. Avisei o professor da EBD que queria aceitar a Cristo e ele me ajudou.

Relato 53: Minha conversão, apesar da herança religiosa familiar, foi muito pessoal pela própria necessidade de ter um relacionamento mais íntimo com Deus pelas minhas angústias e problemas existenciais, já que perdi meu pai muito cedo. Porém os ensinamentos deixados pelos meus pais em pouco tempo de relacionamento foram fundamentais para que tivesse uma base espiritual e religiosa. Tenho comigo que a partir da minha conversão só tive um crescente espiritual com muitas experiências de tristezas e alegrias, mas sabendo que Deus sempre esteve e está ao meu lado. O meu sentimento sempre foi que carecia da graça e misericórdia de Deus.

Relato 67: Na realidade o meu encontro real com o Senhor foi em um congresso no Estádio do Pacaembu, *onde o pregador fez o convite para Missões*. *Aí senti o mover do Espírito Santo para atender o chamado para a obra do Pai*. Nunca consegui partir para missões, mas o Senhor tem me usado no ministério da oração.

Estes relatos mostram uma experiência racionalizada, mas que os respondentes retrospectivamente descrevem a capacidade de compreensão da religiosidade ainda na infância, com reflexões sobre a própria espiritualidade, a busca de sentido e a capacidade de escolha individual, adesão que se manteve durante toda a vida adulta. As hipóteses de compensação emocional ou de correspondência socializada não puderam ser corroboradas integralmente porque apenas 2 respondentes fizeram menção ao relacionamento de apego parental. Nestes dois casos (relatos 10 e 53), a hipótese de compensação emocional pode ser identificada, pela menção ao alcoolismo do pai no relato 10 e a perda do pai no relato 53. A figura de Deus aparece assim condizente com a figura substituta perfeita de relação de apego a quem se pode recorrer na infância e também na vida adulta.

3) Experiências em etapas

No grupo de respondentes classificados como de apego seguro, 6 relatos descreveram uma experiência de conversão em duas etapas, que consistiram em uma primeira decisão racional e uma segunda experiência de relativa intensidade emocional.

Relato 23: A história da minha conversão começou quando eu tinha meus 9 anos. Na época, eu estava em um acampamento e, *durante uma ministração, eu voluntariamente levantei a mão e fui à frente entregar minha vida a Jesus*. Mas apesar desse grande passo de fé, *minha vida foi transformada quando eu tive uma experiência com o Espírito Santo*. Foi o momento que eu recebi o comprovante da

quitação de dívida que eu tinha com Deus. Eu estava tocando bateria em um acampamento e tive um momento com o Espírito Santo diferente de tudo que tinha acontecido na minha vida. Foi a partir daí que veio uma vontade enorme de passar horas no quarto apenas lendo a Bíblia, orando e até cantando/tocando violão.

Relato 30: A história da minha conversão pode ser o recorte de um simples momento, mas que foi significativo, na minha experiência infantil. *Eu era uma criança que amava Jesus e confiava nas pessoas que me falavam a respeito dele.* Eu também tinha uma admiração muito grande pela minha professora da EBD e queria ser igual a ela. Então, *eu quis deixar público o que pra mim era óbvio, Jesus era meu salvador.* Na verdade, eu entendia que eu precisava deixar público. *Era um ritual que eu tinha que cumprir.* Levantar a mão, ir na frente e orar pedindo pra Jesus morar no meu coração. Esse seria o passaporte para que eu pudesse me batizar, passo que eu sonhava muito, também. Trata-se de uma memória afetiva, de um tempo bom, feliz. Não me remete a vivências de culpa ou medo, mas uma lembrança de amor. No entanto, embora esse fato seja relevante, com o tempo, a minha relação com Deus e minha experiência comunitária se sobrepôs a esse momento, mas eu reconheço esse fato como um marco, como se fosse um nascimento, não como uma experiência mística, e sim como o começo de uma história, de um modo que eu fui escolhendo e vou escolhendo viver e que vai dando sentido a minha existência todos os dias.

Relato 32: A história da minha conversão começa com minha família, morávamos num vilarejo, e todos iam para igreja, praticamente uma igreja familiar mesmo (tios, tias, avós, primos e primas). *Uma prima era minha professora de EBD, sempre nos ensinava a palavra e tinha muitas brincadeiras,* uma delas era batalha bíblica, como isso me marcou, até hoje me lembro dela contanto e falando “já” e todos nós desesperados procurando o livro e o versículo citado. Muitas atividades, o natal era meu predileto, as apresentações eram lindas, todas ensaiadas constantemente, muito envolvimento e compromisso para entregar o melhor. *Mas foi praticamente aos 13, 14 anos, que eu realmente tomei a decisão, que queria seguir a Cristo definitivamente,* foi quando entendi que queria me batizar, foi algo interno, dentro de mim veio o desejo, sem influência de ninguém, senti que Deus realmente falou comigo. Meu batismo foi lindo, em um rio, lembranças que jamais esquecerei e estão gravadas no meu coração

Relato 54: A história da minha conversão. Nasci em um lar onde minha mãe era cristã e meu pai não. Tinha mais três irmãos. Aos domingos minha mãe ia à igreja, mas os filhos não podiam ir, no outro domingo ele mandava os filhos com a vizinha, mas minha mãe não podia ir. Quando eu *estava com meus cinco anos de idade meu pai se converteu, passamos ir todos à igreja, pra mim isso era uma grande alegria.* Quando eu estava com nove anos de idade meu pai faleceu. Sempre gostei muito de ir à igreja, brincava muito de fazer culto, orar, cantar. *Em uma série de conferência na igreja senti a necessidade de entregar a minha vida a Jesus e cumprir sua ordenança. Pra mim foi um dia muito especial, nunca me afastei dos caminhos do Senhor,* sou grata a Deus pela família que Ele me deu e principalmente por seu filho Jesus que morreu na cruz pra me salvar.

Relato 75: Pela graça e misericórdia de Deus, sempre estive em um ambiente espiritual, dentro da minha família. Percebi a influência desde cedo através da vida de meus pais. Meu pai é pastor e minha mãe sempre foi voltada para a educação religiosa. Por causa da prática e vivência que eles testemunharam em casa, fui, junto com meus 2 irmãos, impactado ainda na infância. O que lembro da minha conversão foi que estava em um culto matinal dominical em uma igreja que meu pai pastoreou em [...]. *Eu tinha por volta de 7 anos e me lembro de levantar a mão dando testemunho do meu sim para Cristo.* Em outro momento, *já na minha adolescência, também senti que havia assentido minha decisão, mesmo não havendo me desviado, mas era outra confirmação do senhorio de Jesus em minha vida.* Graças a Deus, continuo seguindo no caminho e tentando me parecer com Jesus. Espero ser também influência suficiente para que meu filho (9 anos) também confirme sua decisão ainda na infância.

Os relatos mostram uma continuidade da religião familiar, e mesmo que não demonstrem um momento único de conversão súbita e intensa, as convicções que transparecem nos relatos

levam a entender uma apropriação individual da religiosidade que provocou mudanças e definiu a religiosidade adulta, como se apenas deixar-se levar pela onda das práticas da religião familiar não fosse suficiente, era necessário pontuar uma decisão individual, um momento em que a trajetória religiosa própria tivesse seu marco inicial. A diferença que nos levou a considerar estes relatos como de conversão, estritamente falando, entre os outros que não foram incluídos na seleção foi justamente esse aspecto que foi destacado pelos respondentes, afirmando esse momento de decisão em que a religião passou a ser própria. O fato de não haver lembrança de um momento único pode ser explicado pela memória episódica na infância, onde experiências são somadas a um conjunto de percepções que constroem o modelo funcional interno (STERN 1992; ABREU, 2019; BOWLBY, 1989).

Se relacionado às hipóteses de compensação e correspondência, este grupo, dentro do conjunto de respondentes com histórico de apego seguro, corrobora na totalidade a hipótese de correspondência socializada, segundo a qual indivíduos com uma história de apego relativamente segura apresentam tendência a terem conversões religiosas mais baseadas em processos de socialização e, portanto, as mudanças religiosas tendem a ser mais graduais e racionais (GRANQVIST, 2003, p.172).

4) Experiências como resultado de prova de fé

Um outro tipo de experiência de conversão relatado teve como centro do discurso o pedido de uma prova de fé, cuja resposta resultou na confiança dos respondentes para assumir a religião para sua própria vida. O relato 40 é de uma respondente do gênero feminino, evangélica pentecostal, e o 44 de um respondente do gênero masculino, evangélico de missão.

Relato 40: A história da minha conversão foi marcada por uma experiência né fé que tive aos meus oito anos de idade. Sempre frequentei a igreja evangélica, ouvia e cantava hinos, aprendi a orar. Via muito meus pais orarem. E certa vez me vi diante de um desafio no Colégio e lembrei que minha mãe quando estava diante de um desafio se ajoelhava e orava a Deus. Lembrei da história de Daniel que orava três vezes ao dia. *E resolvi fazer da mesma forma, me ajoelhei e orei naquele dia várias vezes e pedi a Deus que se fosse da vontade dele eu vencesse aquele desafio. E no outro dia quando fui a escola tinha vencido o desafio sem precisar da força humana.* Para mim aquela foi a minha primeira experiência com Deus. A resposta de uma oração, que hoje sei que pode ser positiva ou negativa. Mas naquele dia foi positiva e ficou claro para mim que Deus é quem tinha me dado. *A partir de então comecei a andar com minhas próprias pernas espiritualmente falando. Por isso considero como a minha conversão.* A partir daquele momento senti Deus vivo me ouvindo e isso foi muito significativo e marcante para o início da minha caminhada com Cristo.

Relato 44: A história da minha conversão se inicia com uma cantata de Natal; já estava chegando à pré-adolescência e tinha minhas dúvidas. *Havia feito uma prova de fé com Deus e de fato Ele me respondeu.* Na cantata me levantei no apelo, e ali vi minha conversão firmada.

Os relatos apresentam traços de uma experiência que demandou a espera por uma manifestação divina diante dos limites encontrados na cadeia de eventos da realidade do mundo, para que a experiência fosse autorizada e a religião apresentada pela família e a igreja ganhasse significado. Segundo Mafra (2000, p.73), típico das experiências de conversão pentecostal, o desafio da impotência de uma ação, lançado ao transcendente, transforma-se em sobrepotência de sentido, confirmando um novo dado da realidade. A manifestação do transcendente, assim, intervém no mundo dos interesses pessoais alterando as regras de ordenação do mundo para confirmar a divindade e dar sentido à história.

No relato 40 é possível corroborar a hipótese de correspondência socializada para a experiência de conversão. No relato 44 não foi possível encontrar suporte para a hipótese de compensação ou correspondência.

Em síntese, pudemos perceber nos relatos de experiências de conversão, no sentido estrito, a hipótese de compensação emocional corroborada pelos estilos de apego inseguro, evitativo e ansioso-ambivalente na totalidade (7 relatos), a hipótese de correspondência socializada corroborada pelo estilo de apego seguro em 11 respostas, a hipótese de compensação emocional em 3 respostas, e em 7 respostas o resultado foi inconclusivo. A tabela 20 mostra a distribuição dos estilos de apego relacionados aos tipos de conversão religiosa que puderam ser identificados nos relatos.

Tabela 20: Estilos de apego relacionados a tipos de conversão de acordo com os relatos autodeclarados de 29 respondentes, em número de respondentes e porcentagem.

Estilos de apego		Tipo de conversão	Hipótese de correspondência socializada	Hipótese de compensação emocional	Resultado inconclusivo
Inseguro	Evitativo (1 relato, 3,4%)	Localizada, súbita, emocional	-	1	-
	Ansioso-ambivalente (7 relatos, 24,1%)	Localizada, súbita, emocional	-	7	-
Seguro (21 relatos, 72,4%)		Localizada, súbita, emocional	5	1	-
		Localizada, com ênfase racional	-	2	6
		Duas etapas: racional + emocional	5	-	-

	Localizada, como prova de fé	1	-	1
Total (29 relatos, 100%)		11 (37,9%)	11 (37,9%)	7 (24,2%)

Fonte: tabela elaborada pela autora.

Percebemos assim uma distribuição equilibrada entre os relatos que puderam ser identificados nas duas hipóteses, sendo que nos estilos de apego inseguros todas as experiências relatadas indicaram compensação emocional e conversões localizadas, súbitas e de intensidade emocional. Nos relatos de apego seguro, distinguimos 4 tipos de conversões, que também tiveram distribuição equilibrada entre dois tipos de conversão: localizada/súbita/emocional e em duas etapas foram identificadas majoritariamente como de correspondência socializada, sendo que 1 experiência localizada/súbita/emocional foi de compensação emocional e 2 do tipo localizada com ênfase racional teve 2 relatos classificados como de compensação emocional. Destaca-se que 7 relatos não trouxeram informação suficiente para serem identificados.

5.3. Regularidades que podem ser relacionadas aos estilos de apego

Neste item, nossa intenção é a de recuperar os achados tanto da pesquisa quantitativa quanto da qualitativa procurando integrar os elementos que surgiram das respostas e, além disso, relacionar outros achados significativos da pesquisa. Concluímos, assim, descrevendo as regularidades que identificamos no presente trabalho e que podem ser relacionadas aos estilos de apego dentro dos limites da nossa amostra.

- 1) *O alto impacto das experiências religiosas infantis na vida adulta, seja na participação em igrejas ou comunidades de fé, seja no relacionamento pessoal com Deus.* Este aspecto pode ser conferido nas respostas da primeira parte da pesquisa assim como nos relatos escritos. Ele demonstra como a experiência religiosa na infância tem significado não apenas no período da infância, como se fosse uma “coisa de criança”, mas define toda uma trajetória religiosa e afetiva que se estende para toda a vida construindo uma diversidade de significados e verdades pessoais. Podemos dizer, nesse sentido, que o pensamento religioso infantil e a experiência de conversão religiosa na infância não têm *status* inferior ao do adulto, mas constitui um marco inicial que terá importância decisiva no desenvolvimento tanto da identidade pessoal quanto da religiosidade adulta. A experiência de conversão religiosa pontua o início

de um percurso ao qual são agregadas as novas experiências no decorrer da vida, pensamentos que são reformulados, mas mantendo o padrão de base das primeiras experiências de fé. O papel da memória no resgate das lembranças de infância está assim situado em etapas bem iniciais do desenvolvimento infantil, desde os primeiros dias de vida mesmo, onde têm início as sensações de segurança e cuidado, ou rejeição e abandono, em diversos níveis de intensidade, que formam modelos funcionais que serão ativados diante de situações que despertam as mesmas sensações. As experiências religiosas nesse contexto procuram promover adaptação a fim de alcançar equilíbrio interno com o meio ambiente externo que provoca as experiências vivenciadas anteriormente.

2) *A intensidade da experiência de relacionamento com Deus desenvolvida na infância.*

Neste item, percebemos que a experiência religiosa relacional dirigida à pessoa divina trouxe elementos de um relacionamento pessoal de apego onde transpareceram que as primeiras experiências de aproximação e distanciamento vividas pela criança com seus pais formam uma estrutura emocional que se torna a base para o seu desenvolvimento religioso. Essa experiência religiosa traz elementos relacionados a uma base segura e de efeito duradouro, mencionada em diversos relatos, onde é descrita a sensação de segurança para exploração do mundo ao redor, diante do inesperado e seus desafios, onde ficou claro o caráter positivo que a experiência trouxe para o enfrentamento da vida adulta. Ficou evidente também a função de porto seguro, onde foram descritos os comportamentos de retorno à figura de apego diante de circunstâncias que causam medo ou estresse, como situações de perigos, perdas e lutos, fornecendo confiança para a superação.

3) *O contexto social de fluidez religiosa é contrabalançado pela necessidade de pertencimento.* Pudemos perceber no decorrer da pesquisa diversas menções a uma fé individualizada, independentemente da formalidade das instituições religiosas. Por outro lado, aparece fortemente nas respostas a necessidade de acolhimento, pertencimento, aceitação na infância, sejam nos relatos que mostraram um histórico de famílias que oferecem apego seguro ou nas famílias em que essa segurança não está disponível. Os relatos de conversão apontam ainda para o fato de que esse acolhimento é encontrado a partir da adesão à comunidade, inclusive em contraponto às experiências negativas do ambiente familiar, o que ainda fortalece as convicções quanto à escolha realizada por ocasião da conversão ou adesão àquela comunidade religiosa.

- 4) *Os relacionamentos afetivos são o principal fator que leva à conversão religiosa na infância.* Percebemos que as descrições de conversão e as respostas ao questionário mostraram um aspecto em comum que desloca do foco da compreensão intelectual de crenças e conceitos religiosos para as experiências de afeto experimentadas, seja na família, seja na comunidade religiosa, e que são manifestadas no relacionamento com a figura divina desde a infância e até a vida adulta. Condizente com os postulados da Teoria do Apego, existe uma forte ligação entre as experiências com os pais e a capacidade posterior desta pessoa estabelecer vínculos afetivos, seja com outras pessoas, a comunidade ou a figura divina. Assim, os primeiros relacionamentos de apego com pais ou cuidadores tornam-se decisivos para que a criança tenha uma experiência religiosa, de entrega de si mesma e de confiança na figura divina, experiência que apareceu nos relatos com um caráter positivo, mostrando que as expectativas iniciais das crianças foram atendidas, e a conversão trouxe como resultado segurança, paz, conforto emocional de efeitos permanentes.
- 5) *A capacidade infantil para a religiosidade depende da capacidade relacional da criança, e não do desenvolvimento cognitivo-razional.* Discutimos bastante ao longo do trabalho sobre a questão da capacidade da criança em tomar decisões, como a conversão, e a compreensão que ela tem da religiosidade. Concluímos, a partir da revisão teórica e dos achados da pesquisa, que as sensações experienciadas na primeira infância são utilizadas pela criança na construção e organização de um senso pessoal consciente de si mesmo, formando a subjetividade pessoal sobre a qual a experiência religiosa irá se desenvolver. Assim, embora as teorias de desenvolvimento cognitivo auxiliem na compreensão da maneira pela qual as crianças entendem as crenças religiosas, a experiência religiosa em si não está determinada por essas capacidades cognitivas, e sim pela capacidade relacional. A criança poderá, assim, se apropriar (ou não) de uma religiosidade particular, compreender aspectos da religiosidade e das crenças desde que eles sejam transmitidos por intermédio das relações de afeto. A assimilação será realizada pelos modelos funcionais construídos desde as primeiras relações de apego vivenciadas pela criança, e isso não está vinculado às faixas etárias do desenvolvimento cognitivo.
- 6) *Os estilos de apego parental definem só em parte o tipo de conversão religiosa experimentada na infância.* Os resultados da nossa amostra nesse aspecto mostraram não ser possível estabelecer uma única associação entre estilos de apego e tipos de conversão religiosa. Houve uma tendência a confirmar a hipótese de correspondência

socializada nos casos de apego seguro, com conversões de tipo racional, mas houve também conversões súbitas e emocionais conforme vimos nos resultados apresentados. Uma tendência menor dentro dos casos de apego seguro apontou para a hipótese de compensação emocional, diante de circunstâncias de perda que dispararam o sistema de apego. Nos casos de apego inseguro foi confirmada a hipótese de compensação emocional, caracterizada por tipos de conversão mais localizadas e súbitas, de alta intensidade emocional. Um aspecto que se mostrou decisivo na pesquisa qualitativa foi o impacto das famílias nucleares na classificação dos respondentes como de apego seguro.

- 7) *As experiências de conversão na infância trouxeram transformação de vida.* Foi possível observar na pesquisa que as experiências religiosas infantis, classificadas ou não como conversão estritamente falando, trouxeram resultados para a infância e vida adulta de caráter positivo. A sensação de segurança, alegria, aceitação e acolhimento foram muito destacadas pelos respondentes marcando uma transformação na vida que depois da experiência trouxe paz, conforto, serenidade.

Encerrando este capítulo, constatamos que nossos resultados fornecem um quadro que confirma que conversões compreendidas como súbitas, de intensidade emocional e que impactam a vida futura dos indivíduos que as experimentam podem ser observadas ainda no contexto atual brasileiro, particularmente nas religiões evangélicas de missão, que consistiram a maior parte da nossa amostra. Não consideramos adequado falar, pelo menos por enquanto, em descartar o paradigma clássico de conversão conforme apresentado no capítulo 1 por diversos estudiosos, visto que ele aparece em uma parcela significativa da nossa pesquisa. Não significa, entretanto, que os aspectos defendidos por esses mesmos estudiosos devam ser desconsiderados, uma vez que as características dos tempos de modernidade em que vivemos não estão passando despercebidas mesmo nas igrejas cristãs mais tradicionais. Pudemos notar, por exemplo, uma flexibilidade nas crenças e convicções relacionadas ao corpo de doutrinas e às tradições do protestantismo que já parecem mais abertas a um diálogo nos termos subjacentes à modernidade. Mais uma vez, aqui, defendemos a integração dos conceitos e não a polarização entre os paradigmas defendidos.

Um outro aspecto que trazemos como encerramento da pesquisa empírica é que conversões na infância também puderam ser relatadas enquanto um processo de internalização da religião familiar, mas que, diferentemente de um processo de socialização, envolveram escolha, transformações pessoais e experiência emocional individual altamente definidora de

crenças e condutas na infância e com repercussões na vida adulta. Consideramos esses casos como conversão, porque puderam ser identificados segundo os critérios que estabelecemos para essa classificação, conforme vimos neste capítulo. Consistente com outras pesquisas (p.ex. SCHNITKER, 2012), as hipóteses de correspondência e compensação tiveram suporte parcial nos grupos percebidos como de apego seguro e inseguro, especialmente porque os relatos indicam a conversão por um viés decididamente relacional, ou seja, na percepção de Deus como uma figura de apego ideal.

Embora tenhamos identificado quatro tipos de conversão, que surgiram nos relatos de nossa amostra e guiaram nossas descobertas, preferimos nos abster de elaborar uma tipologia fechada para a conversão religiosa na infância, cujo pioneirismo da pesquisa aqui realizada, apesar das limitações da nossa amostra (que consideramos relativamente pequena) e do método adotado (em relatos retrospectivos, não diretamente com crianças) mostrou que nenhum dos esquemas teóricos apresentados foi suficiente para dar conta da riqueza dos dados obtidos. Conforme constatado por Hayward, Maselko e Meador (2012) em um estudo longitudinal, a metodologia retrospectiva aplicada para aferir a identidade religiosa na infância e seus resultados na idade adulta pode resultar imprecisa devido ao fato de que a tendência é de as pessoas mudarem a maneira de lembrar a religiosidade no passado, pelo menos em parte, para harmonizar o presente ao passado. Nesse sentido, os autores propõem análises de relatos de comportamentos para obter mais objetividade, ainda que relativa, da religiosidade infantil. Ainda que a Teoria do Apego tenha sido a que mais se aproximou dessa tarefa, acreditamos que novas pesquisas seriam muito bem-vindas para coletar amostras de maior amplitude e com instrumentos mais específicos que pudessem apurar dados para assim propor uma tipologia da conversão religiosa no período da infância.

CONCLUSÃO

A pesquisa que se encerra aqui não tem a pretensão de ser uma conclusão sobre o tema da conversão religiosa, cujos constantes desdobramentos são percebidos especialmente em países como o nosso, onde o fenômeno tem intrigado estudiosos do trânsito religioso particularmente no movimento dos grupos pentecostais. Como diz Valle, o estudo científico desses comportamentos permanece em aberto, seja teórica, seja metodologicamente (VALLE, 2022, p.172). Paradoxalmente, nossa conclusão pretende incentivar novos inícios, destacando os principais pontos que se sobressaíram nas discussões perpetradas ao longo dos capítulos à luz da revisão de literatura e dos dados coletados na pesquisa empírica.

Procurando um caminho integrado que equilibrasse os olhares da psicologia e da sociologia da religião, o alicerce sobre o qual sustentamos nosso trabalho foi a perspectiva relacional, porque, ao analisar os relatos fornecidos pelos participantes da pesquisa, os aspectos que descreviam lembranças de infância e experiências propriamente ditas pareciam estar vinculadas a questões afetivas, mais fortemente alicerçadas na lógica dos sentimentos, emoções e intuições do que na lógica da razão intelectual. Concordamos com King e Boyatzis (2015) de que a perspectiva relacional é central para a religiosidade, na medida em que envolve um conjunto de processos pessoais que atua no sistema de significados relacionado à dimensão religiosa, molda a identidade e motiva a resposta ativa provocando mudanças nos âmbitos pessoal e social. Foi preciso distanciar-nos, como vimos no capítulo 3, portanto, das abordagens ligadas às teorias do desenvolvimento cognitivo, que poderiam restringir as concepções sobre condutas religiosas ocorridas no período da infância; ajustamos assim nosso foco para a cognição em outra perspectiva: a natureza dos relacionamentos de apego ou vinculação. Assim encontramos nas abordagens da Ciência Cognitiva da Religião e na Teoria do Apego sustentação para entender a religiosidade infantil como um fenômeno natural da cognição humana, não atrelada diretamente às faixas etárias do desenvolvimento intelectual, mas com

foco nos mecanismos cognitivos inconscientes e intuitivos, que são resultado das primeiras relações de apego das crianças com seus pais, mães ou cuidadores primários. Isso não quer dizer, de forma nenhuma, que a conversão na infância seja uma experiência irracional, visto que os resultados, tanto nas respostas ao questionário quanto nos relatos de histórias de conversão, mostraram a ênfase dada pelos respondentes para a compreensão da mensagem religiosa que lhes era transmitida. A questão que aparece nos relatos, entretanto, é que essa compreensão não diz respeito aos conteúdos doutrinários, e sim à apresentação de um relacionamento pessoal com a divindade. Um exemplo claro que simboliza essa compreensão pode ser resumido na frase “entendi a mensagem do amor de Deus” (relato 4). Assim, a questão intelectual aparece nesta amostra colocada sobre outra base, e subordinada às relações de afeto. Ainda, justamente por se tratar de uma perspectiva relacional, o meio ambiente social, que compreende as relações familiares e de convívio religioso, em um pano de fundo mais amplo das denominações religiosas, puderam ser integrados aos elementos psicológicos que estão no cerne da formação da identidade pessoal e das transformações do *self*, como é o caso das experiências de conversão religiosa. Nossa preocupação por uma integração dos aspectos sociais e psicológicos pôde ser identificada, assim, nos próprios relatos fornecidos pelos participantes da pesquisa, que trouxeram informações de suas memórias de infância, relacionamentos com a família, amigos, líderes e o grupo social religioso como decisivos para formar o cenário em que se ambientaram as experiências infantis subjetivas.

Quando definimos a pergunta central de nossa investigação, questionando quais regularidades apareceriam nos relatos de pessoas adultas sobre suas experiências de conversão na infância que poderiam ser relacionadas aos estilos de apego a Deus, ainda não havia certeza de que encontraríamos relatos que pudessem ser considerados como de conversão, pois tratava-se do caso de experiências infantis. O período da infância parecia, de acordo com alguns teóricos (BERGER; LUCKMANN, 2014), incapaz de sediar uma experiência de conversão propriamente dita, no pressuposto de que a criança não é livre para fazer qualquer escolha, inclusive quanto à sua religiosidade, uma vez que a realidade em que nasce e se desenvolve lhe é oferecida como a única realidade possível. A criança, assim, reproduziria a religião da família e do contexto social, adquirindo as mesmas crenças, como se fossem por uma escolha pessoal, o que significaria dizer que não existe conversão na infância, e sim uma socialização bem sucedida. Investigamos, portanto, os pressupostos das teorias da socialização em contraponto com as teorias das Ciências Cognitivas da Religião, dialogamos com teóricos que investigam as raízes evolutivas da religião (BARRETT, 2012; KING; BOYATZIS, 2015; MAHONEY, 2021), consideramos as postulações da Teoria do Apego no contexto da psicologia da religião

(GRANQVIST, 2021) e, à luz dos dados empíricos obtidos por nossa amostra, constatamos que socialização e experiência de conversão não são excludentes. Foi preciso examinar os relatos fornecidos pelos participantes da pesquisa para fazer a distinção entre o uso êmico do termo conversão (aquele que faz parte do vocabulário do fiel, reproduzindo o discurso institucional) e o uso ético (científico), este sim apropriado para nossas análises. Mesmo aplicando critérios para identificar um conceito de conversão que fosse adequado a essa classificação, chegamos ao resultado de 38% dos relatos da nossa amostra que puderam ser caracterizados como experiências de conversão durante a infância. Um número tão expressivo não poderia deixar de ser considerado para afirmar a possibilidade de ocorrência de conversões na infância. Quanto aos relatos que não se enquadraram nessa classificação, não significa dizer que não sejam legítimos enquanto experiências religiosas infantis, e as informações trazidas pelos entrevistados constituíram referência de relevância para a verificação de nossas hipóteses, e inclusive para efeitos comparativos tanto no próprio escopo do nosso trabalho quanto para pesquisas futuras.

Como objetivo geral de nossa pesquisa, como informamos na introdução e retomamos no desenrolar dos capítulos, era procurar por traços comuns nas experiências de conversão relatadas pelos entrevistados, que referissem estilos de apego na infância e, por conseguinte, estivessem relacionados a apego a Deus na infância e até a vida adulta. Um dos primeiros resultados que apareceram fortemente nos relatos de conversão de nossos entrevistados foi o impacto que as experiências religiosas tiveram na definição da religiosidade infantil e adulta dos participantes, como um padrão de base das primeiras experiências de fé sobre o qual se assentaram as experiências que aconteceram no decorrer da vida. Esta conclusão se complementa com outro traço comum encontrado: a constatação obtida nos dados empíricos de que a experiência de conversão tem caráter relacional e de profunda intensidade emocional, com elementos relacionados a uma *base segura*, que dá suporte para que as pessoas enfrentem o mundo ao redor, e de *porto seguro*, onde Deus assume o papel de figura de apego simbólica, a quem se pode recorrer quando em situações de angústia ou perigo. Outro traço comum encontrado foi que os relatos descreveram essas experiências com um caráter positivo, mostrando que a expectativa da figura divina como apego seguro se concretizou efetivamente na opinião dos respondentes tanto na experiência infantil quanto na vida adulta.

O primeiro de nossos objetivos específicos era investigar se os estilos de apego a Deus na vida adulta elucidam questões de apego e de apego a Deus na infância. Dois traços comuns surgiram nas respostas em relação a esse objetivo, mostrando que, primeiro, os relacionamentos afetivos são o principal fator que leva à conversão religiosa na infância, e segundo, o estilo de

apego parental define, em parte, o tipo de conversão experimentada na infância e as relações de apego a Deus nas experiências adultas. Encontramos sustentação para os postulados da Teoria do Apego, que demonstram a existência de forte ligação entre as experiências com os pais e a capacidade posterior da pessoa estabelecer vínculos afetivos no decorrer da vida, e de acordo com a psicologia da religião postulada por Kirkpatrick (2004) e Granqvist (2003), incluídos os relacionamentos com uma figura divina. Aqui as hipóteses de correspondência socializada e de compensação emocional puderam ser verificadas. Relatos que puderam ser classificados no estilo de apego inseguro na infância foram na totalidade descritos como conversões localizadas e súbitas, de alta intensidade emocional, confirmando a hipótese de compensação emocional, segundo a qual a figura de Deus representa uma figura de apego simbólica que fornece a sensação de segurança que faltou na experiência de apego durante os anos iniciais da infância. Por outro lado, a hipótese de correspondência socializada mostrou-se equilibrada no grupo classificado como de apego seguro na infância, onde ocorreram conversões localizadas e súbitas no mesmo *score* que conversões em um processo de duas etapas, de caráter mais racionalizado. Ainda, em menor índice, puderam ser observados casos que sugeriram a hipótese de compensação emocional dentro do grupo de apego seguro, com conversões localizadas, mas de ênfase racional, como vimos detalhadamente no capítulo 5.

Outro objetivo específico pretendia verificar se na relação entre experiências de conversão na infância e apego a Deus na religiosidade adulta poderíamos extrair conceitos atualizados da religiosidade infantil. Um traço comum que encontramos a esse respeito foi que a capacidade infantil para a religiosidade depende da capacidade relacional da criança e não do desenvolvimento intelectual. Nossos dados empíricos mostraram que são os relacionamentos, por meio dos modelos funcionais de apego que são ativados na construção da subjetividade pessoal, a base sobre a qual se desenvolve a experiência religiosa, e isso não está limitado pelas faixas etárias dos estágios de desenvolvimento cognitivo. A criança aprende a amar por se sentir amada, e se não se sentir amada, busca um relacionamento de amor que preencha esse vazio relacional. Assim, concluímos que, na conversão, não se trata da aceitação de um corpo de doutrinas que são compreendidas intelectualmente de acordo com a capacidade cognitiva de cada faixa etária; trata-se de perceber que as crenças por si só não definem uma adesão nem desencadeiam a experiência de conversão, e sim, são os afetos partilhados desde os primeiros anos de infância que despertam para a percepção da possibilidade de um relacionamento com a transcendência.

Nosso último objetivo específico foi o de contribuir com os estudos da Ciência da Religião sobre o desenvolvimento religioso na infância, especialmente em contexto

sociocultural brasileiro. Os achados trouxeram a confirmação de que, também nesse aspecto, relacionamento é uma palavra-chave. O traço comum encontrado nos relatos foi que o contexto social de fluidez religiosa é relativizado pela necessidade de pertencimento. Os relatos demonstraram que pessoas que se converteram na infância permanecem participando intensamente das comunidades de fé, ainda que considerem que sua participação é uma escolha livre e individual, motivados pela sensação de acolhimento e segurança que o pertencimento a esses espaços religiosos promove. Os relatos sinalizaram também a tendência de essas pessoas continuarem a transmitir a fé para as crianças no mesmo padrão com o qual a receberam na infância.

Diante dos resultados encontrados, concluímos, portanto que, na amostra pesquisada, com predominância no grupo religioso de evangélicos de missão, é possível encontrar conversões religiosas no período da infância, entre 4 e 14 anos, uma vez que o desenvolvimento da religiosidade infantil está associado à capacidade relacional, e não unicamente restrito aos estágios etários do desenvolvimento cognitivo da criança.

Algumas considerações adicionais puderam ser extraídas das análises realizadas, que acreditamos relevantes para destacar no encerramento dos estudos:

- 1) O paradigma clássico que estudamos no capítulo 1 não é “antigo” no sentido de ter sido ultrapassado. Em nossos dados empíricos, pudemos observar os relatos de pessoas que descreveram suas conversões na infância no modelo da conversão paulina, ou seja, como uma experiência única, súbita, totalizante, que definiu sua vida em “antes” e “depois”, com mudança no modo de pensar, de sentir e agir, ainda que essas experiências tenham se originado em um ambiente religioso familiar.
- 2) A conversão paulina não necessariamente inclui o fator “crise” que muitas vezes lhe é atribuído, nem mesmo esse aspecto se fundamenta no texto original do relato bíblico. Em nossa amostra, pudemos observar conversões que não envolveram crises emocionais ou relacionais, como descrevem diversos estudos sobre a conversão no caso de pessoas adultas como preconizado por Rambo (1993), por exemplo. Todavia, foi possível notar situações de crise que antecederam conversões no caso de participantes que puderam ser classificados como de apego inseguro ansioso-ambivalente, que descreveram algum tipo de insatisfação precedendo a conversão. Estas experiências tiveram um caráter mais emocional e desencadearam novos processos de construção de sentido, envolvendo os padrões cognitivo, motivacional e afetivo (PARK, 2005, 298).

- 3) A questão da utilização do termo conversão quando esta experiência acontece dentro de uma mesma matriz religiosa também pôde ser percebida na amostra pesquisada. Por um lado, a conversão paulina descrita no Novo Testamento não representou uma mudança de religião literalmente falando, mas uma mudança de pontos de vista dentro da matriz religiosa do judaísmo do primeiro século (BARTZ, BOBSIN, VON SINER, 2012), o que nos ajuda a conceituar conversão também dentro da própria matriz religiosa e não unicamente na mudança radical de religiões de matrizes diferentes. Dessa mesma forma, constatamos em parte dos relatos de nossa amostra que a experiência de conversão consistiu em um novo tipo de religiosidade dentro da religião familiar, mas que indubitavelmente envolveu uma decisão pessoal e incluiu o início de um relacionamento com a figura divina.
- 4) Um aspecto particularmente preocupante que surgiu no âmbito social, que acreditamos merecer uma investigação mais aprofundada em uma amostra mais abrangente, não circunscrita aos limites da nossa amostra, foi a associação entre famílias não nucleares e relações de apego inseguras, tendência essa encontrada nos dados empíricos. Profissionais que atuam no atendimento psicológico de crianças e suas famílias poderiam ser beneficiados com análises mais direcionadas para esse aspecto que, se verdadeiro, implica em impacto social considerável em uma sociedade moderna onde as famílias nucleares tendem a ser cada vez mais raras.

É necessário ressaltar também os limites da nossa amostra. Ela foi constituída de respondentes adultos, relatando experiências infantis. Este primeiro aspecto pode ser considerado um limite se não entendermos que efetivamente todo tipo de relato é de fato um relato de memória, reconstruído pelas experiências mais recentes e modelado à luz dos discursos oficiais introjetados e tidos como verdadeiros pelos entrevistados, tenham eles consciência disso ou não. Por outro lado, um ponto positivo que encontramos na amostra pesquisada, e que com surpresa identificamos na nossa própria trajetória pessoal, é a experiência resgatada por meio das sensações vivenciadas na época do ocorrido e que são despertadas pelos relatos. Nesse sentido, pudemos observar os relatos como a expressão de sensações que ainda estão vivas na memória dos participantes da pesquisa.

Outro limite, este sim mais crítico, é o fato de todas as informações terem sido apuradas por meio de autodeclaração dos respondentes. Essa limitação impõe que as conclusões que tiramos não podem ser consideradas, por exemplo, para as finalidades de diagnóstico ou terapêuticas. Outra limitação é que o número não tão expressivo de relatos alcançados pela amostra limita as análises quantitativas. Nossa amostra teve 76 relatos, mas apresentou um

perfil majoritariamente feminino, de nível superior de instrução, e de respondentes da religião evangélica de missão, que representa pequena parcela da população brasileira. Preferimos, portanto, nos abster de oferecer uma tipologia de conversão pois as características apuradas em nossos relatos não teriam aplicação que abrangesse um contexto brasileiro mais amplo.

Encerrando nosso estudo, gostaríamos de apresentar algumas sugestões para futuras pesquisas, a partir dos temas que emergiram, e que consideramos que trariam contribuições relevantes para os estudos sobre a religiosidade infantil.

O primeiro tema é a reciprocidade na dinâmica religiosa familiar. Estudos empíricos poderiam ser direcionados a estudar os pais e seus filhos, e, se possível, envolvendo outros familiares, como irmãos, avós, tios, pessoas com as quais as crianças têm contato frequente, para observar a reciprocidade no relacionamento familiar, que não está delimitada pela verticalidade da transmissão intergeracional, mas pela horizontalidade, na medida em que as impressões da criança em relação à religiosidade também provocam mudanças na forma de pensar e nas condutas adultas (KING; BOYATZIS, 2015, p. 983).

Outro tema que merece ser estudado é o estudo da conversão em grupos mais homogêneos, levando em conta o perfil religioso brasileiro. Por exemplo, poderia ser definida uma amostra com participantes de uma única denominação religiosa como a evangélica de missão; ou, alternativamente, com participantes que se converteram do catolicismo para o pentecostalismo; ou ainda convertidos de outros grupos religiosos. Um tema que poderia trazer informações mais atualizadas ao campo religioso brasileiro seria o catolicismo popular, na qual as figuras da Virgem Maria ou dos Santos de devoção podem representar figuras de apego simbólicas, mais acessíveis do que a figura do deus patriarcal que vem trazido para as terras brasileiras pelos colonizadores.

Poderiam ser realizadas novas pesquisas empíricas com crianças, não restritas a perceber a imagem de Deus como é mais comum encontrarmos na literatura acadêmica, mas também observando o tipo de experiência religiosa que as crianças têm em cada faixa etária, revisando assim as teorias do desenvolvimento cognitivo, integrando-as à perspectiva relacional nos estudos sobre a religiosidade infantil, e trazendo novas atualizações para as teorias do desenvolvimento nos estágios etários no que diz respeito à dimensão religiosa.

Muito úteis seriam, ainda, pesquisas que aprofundassem o tema do desenvolvimento da religiosidade infantil, inclusive a conversão na infância, dentro do âmbito de estudos da Ciência da Religião aplicada ao Ensino Religioso, área do conhecimento para a qual todo o suporte científico é bem-vindo.

Por fim, novos estudos sobre a Teoria do Apego ou ainda a psicanálise winnicottiana poderiam trazer grande contribuição para um fazer teológico menos moralizador, que tirasse do centro da transmissão intergeracional dos conteúdos da fé o imperativo “obediência” que caracteriza grande parte da prática eclesial e da literatura evangélica para crianças. Neste aspecto, estudos que enfatizassem a influência das relações de afeto na construção de uma religiosidade positiva e saudável, que, lembrando o título de nossa tese, seria algo muito apreciado pelos pequeninos da fé.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A BÍBLIA SAGRADA. Sociedade Bíblica do Brasil. Brasília, 1969.

ABREU, Cristiano Nabuco de. *Teoria do apego: fundamentos, pesquisas e implicações clínicas*. Belo Horizonte: Artesã Editora, 2019.

A CONFISSÃO DE FÉ DE WESTMINSTER (1643-46). Disponível em < https://www.executivaipb.com.br/arquivos/confissao_de_westminster.pdf > Acesso em 25 jun. 2022).

AINSWORTH, Mary D.S. et al. *Patterns of Attachment: a Psychological Study of the Strange Situation*. New York: Psychology Press, [1978] 2015.

ALENCAR, Gedeon. *Protestantismo Tupiniquim: hipóteses sobre a (não) contribuição evangélica à cultura brasileira*. São Paulo: Arte Editorial, 2007.

ALETTI, Mario. A figura da ilusão na literatura psicanalítica da religião. São Paulo: *Psicologia USP*, 2004, v.15, n.3, p.163-190. Disponível em: < <https://www.scielo.br/j/psusp/a/Qp6hsMF5Tqc4RGCSGHCxmFr/?lang=pt#> >. Acesso em 24 jul. 2021)

AMATUZZI, Mauro M. *Psicologia do desenvolvimento religioso: a religiosidade nas fases da vida*. São Paulo: Ideias e Letras, 2015.

AUGUST, Hartmut; ESPERANDIO, Mary Rute. Apego a Deus: Revisão integrativa de literatura empírica. *Horizonte*. Belo Horizonte, v. 17, n. 53, p. 1039-1072, maio/ago. 2019.

AUGUST, Hartmut; ESPERANDIO, Mary Rute. Teoria do Apego e Apego a Deus no aconselhamento: estudo de caso. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 60, n. 1, p. 298-314, jan./jun. 2020.

AUGUST, Hartmut; ESPERANDIO, Mary Rute G.; ESCUDERO, Fabiana Thiele. Brazilian Validation of the Attachment to God Inventory (IAD-Br). *Religions*, v.9, n. 103, p.1-21. 2018.

AUGUST, Harmut; KLASSEN, André F. Teoria do apego: sua influência na vida adulta e aplicação no cuidado espiritual. *Revista Cógito*. Curitiba, v. 1, n.2, p. 152-176, Dez/2019.

BARRETT, Justin L. *Born Believers: The Science of Children's Religious Belief*. New York: Free Press, 2012.

BARRETT, Justin L. *Cognitive Science, Religion, and Theology: From Human Minds to Divine Minds*. Templeton Press, 2011.

BARRET, Justin L.; RICHERT, Rebekah A. Anthropomorphism or Preparedness? Exploring Children's God Concepts. *Review of Religious Research*. V.44, n.3, p. 300-312, 2003.

BARTZ, Alessandro. *Percursos religiosos e adesão: comunidades urbanas da IECLB como estudo de caso*. 2013. 347 p. Tese (Doutorado em Teologia). EST/PPG. São Leopoldo.

BARTZ, Alessandro; BOBSIN, Oneide; VON SINER, Rudolf. Mobilidade religiosa no Brasil: conversão ou trânsito religioso? *Anais do I Congresso Internacional das Faculdades EST*. 2012. Disponível em: < https://scholar.google.com.br/scholar?hl=pt-BR&as_sdt=0%2C5&q=mobilidade+religiosa+no+Brasil%3A+convers%C3%A3o+ou+tr%C3%A2nsito+religioso&btnG= > Acesso em 27 fev. 2020.

BAUMAN, Zygmund. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BERGER, Peter L. LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

BERGSON, Henri. *Memória e vida*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1979.

BOSI, Ecléa. *O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

BOWLBY, John. *Apego e perda. Apego: a natureza do vínculo*. Vol 1. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

BOWLBY, John. *Apego e perda. Separação: angústia e raiva*. Vol 2. São Paulo: Martins Fontes, 2004a.

BOWLBY, John. *Apego e perda. Perda: tristeza e depressão*. Vol 3. São Paulo: Martins Fontes, 2004b.

BOWLBY, John. *Formação e rompimento dos laços afetivos*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

BOWLBY, John. *Uma base segura: aplicações clínicas da teoria do apego*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.

BOYATZIS, Chris J. Examining Religious and Spiritual Development during Childhood and Adolescence. In: FRANCIS, L. (Ed.), *The International Handbook of Education for Spirituality, Care, and Well-Being*, 2009.

BRAGA, Natali Destefani. *Da conversão religiosa às boas maneiras: as meninas da Igreja Universal do Reino de Deus*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). 2014. Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

BRASIL. Ministério da Educação. *Base Nacional Comum Curricular*. Brasília, DF, 2018. Disponível em: <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_EI_EF_110518_versaofinal_site.pdf> Acesso em 20 fev. 2021.

BRIDGES, Lisa; MOORE, Kristin A. *Religião e espiritualidade em infância e adolescência*. Child Trends, 2002.

BRITO, Ênio José da Costa. Religiosidade Popular. In: USARSKI, F. TEIXEIRA, A. PASSOS, J.D. (orgs.). *Dicionário de Ciência da Religião*. Paulus, Paulinas, Loyola, 2022.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Disponível em < https://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/index-prima-parte_po.html > Acesso em 11 maio 2022.

CÉSAR, Benjamim Sathler Lenz. *Teologia da criança: a infância como caminho de se falar sobre Deus, a vida cristã e os vulneráveis*. 2018. Dissertação (Mestrado em Teologia). PUC-RJ. Rio de Janeiro.

CHESNUT, Andrew. Specialized spirits: Conversion and the Products of Pneumacentric Religion in Latin America's Free Market of Faith. In: STEIGENGA, T.J. ; CLEARY, E. L. (ed.). *Conversion of a Continent: Contemporary Religious Change in Latin America*. New Brunswick, New Jersey and London: Rutgers University Press, 2007.

COLES, Robert. *The spiritual life of children*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1990.

CONFISSÃO DE FÉ DE WESTMINSTER (1643-1646) Disponível em: < <https://pipbc.org.br/confissao-de-fe/> > Acesso em 11 maio 2022.

COSTA Livia A. Fialho. Das Dimensões Mobilizadas na Construção de uma Nova Identidade Religiosa. *Revista Antropológicas*. Ano 18, v.25, n.1, p. 128-147, 2014.

COUTINHO, Suzana Ramos; ALMEIDA, Vinnicius Pereira de. Socialização. In: USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, João Décio. *Dicionário de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas; Loyola; Paulus: 2022.

CRESWELL, J. W. *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Traditions*. California: SAGE, 1998.

DALBEM, Juliana X.; DELL'AGLIO, Débora D. Teoria do apego: bases conceituais e desenvolvimento dos modelos internos de funcionamento. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, v.57, n.1, p.12-24, 2005.

DECLARAÇÃO DE FÉ DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS, 2016. Disponível em < <http://www.adju.org.br/quem-somos/declaracao-de-fe-da-assembleia-de-deus-no-brasil/14> > acesso em 8 jun. 2022.

DECLARAÇÃO DOUTRINÁRIA DA CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA. Disponível em < http://www.convencaobatista.com.br/siteNovo/pagina.php?MEN_ID=22 > acesso em 11 maio 2022.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ESPERANDIO, Mary Rute Gomes et.al. (org). *Psicologia cognitiva da religião no Brasil: estado atual e oportunidades futuras*. Curitiba: CRV, 2019.

ESPERANDIO, Mary Rute Gomes; AUGUST, Hartmut. Teoria do Apego e comportamento religioso. *Interações: Cultura e Comunidade*. Belo Horizonte, v. 9, n. 16, p. 243-265, 2014.

FASSONI, K.; DIAS, L.; PEREIRA, W.(org.) *Uma criança os guiará: por uma teologia da criança*. Viçosa, MG: Ultimato, 2010.

FERREIRA, Nilton César. “*Eis que tudo se fez (quase) novo*”: sobre a conversão de ex-prostitutas. 2019. 134 p. Dissertação (Mestrado em Letras). Universidade Estadual do Oeste do Paraná.

FOWLER, James W. *Estágios da fé*. São Paulo: Sinodal, 1992.

FRANKL, Victor. *A presença ignorada de Deus*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007.

FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu*. São Paulo: Penguin e Companhia das Letras, [1913] 2013.

GAMA, Monalisa Ribeiro. *O preço da conversão: análise das trocas simbólicas e dos mecanismos de subjetivação dos conversos na Assembleia de Deus*. 2015. 166 p. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Campina Grande, PB.

GOMES, Antônio Máspoli de A.; (org). *Psicologia social da conversão religiosa*. São Paulo: Editora Reflexão, 2013.

GOOREN, Henri. Religious Conversion and Disaffiliation. Tracing Patterns of Change in Faith Practices. *Palgrave Macmillan*, New York, p.1-52, 2010.

GRANQVIST, Pehr. Attachment, Culture, and Gene-culture Co-evolution: Expanding Evolutionary Boolbox of Attachment Theory. *Attachment & Human Development*, v.23, n.1, p.90-113, 2021.

GRANQVIST, Pehr. *Attachment in Religion and Spirituality: a Wider View*. New York: Guilford Publications, 2020.

GRANQVIST, Pehr. Attachment Theory and Religious Conversion: a Review and Resolution of the Classic and Contemporary Paradigma Chasm. *Review of Religious Research*, 45, p. 172-187, 2003.

GRANQVIST, Pehr. Religiousness and Perceived Childhood Attachment: On the Question of Compensation or Correspondence. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v.37, n.2, p. 350–367, 1998.

GRANQVIST, Pehr; DICKIE, Jane R. Attachment and Spiritual Development in Childhood and Adolescence. In: ROEHLKEPARTAIN, E.C. et al. (ed.). *The Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence*. London: Sage Publications, 2006.

GRANQVIST, Pehr; KIRKPATRICK, Lee. A. Religious Conversion and Perceived Childhood Attachmente: a Meta-analysis. *International Journal for the Psychology of Religion*, v.14, p. 223-250, 2004.

GRANQVIST, Pehr; MIKULINCER, Mario; SHAVER, Phillip R. Religion as Attachment: Normative Processes and Individual Differences. *Personality and Social Psychology Review*, 14, p.49-59, 2010.

GUSMÃO, Eduardo Henrique Araújo de. *Dinâmicas prisionais e religião: uma análise sobre as trajetórias e experiências de detentos em processos de conversão*. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia). 176 p. Universidade Federal de Pernambuco. Recife.

HALAMA, Peter. Empirical Approach to Typology of Religious Conversion. *Pastoral Psychologist*, v.64, n.2, p.185-194. 2014.

HALAMA, Peter; GASPARIKOVÁ, Marta; SABO, Matej. Relationship Between Attachment Styles and Dimensions of the Religious Conversion Process. *Studia Psychologica*, 55, p. 195-207, 2013.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2003.

HALL, Todd W. et al. Attachment to God and Implicit Spirituality: Clarifying Correspondence and Compensation Models. *Journal of Psychology and Theology*, v.37, n.4, p. 227-242, 2009.

HAYWARD, David; MASELKO, Joanna; MEADOR, Keith G. Recollections of Childhood Religious Identity and Behavior as a Function of Adult Religiousness. *Journal of Psychology of Religion*, v. 22, n.1, p.79-88, 2012.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Religion as a Chain of Memory*. Rutgers University Press, 2000.

HOCK, Klaus. *Introdução à Ciência da Religião*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

HOOD, Ralph W.Jr.; HILL, Peter C.; SPILKA, Bernard. *The Psychology of Religion: an Empirical Approach*. New York/ London: The Guilford Press, 2018.

IBGE. Censo Demográfico 2010. Disponível em: < <http://ibge.gov.br> > Acesso em 23 maio 2022.

JACOB, Alexandre. *A conversão religiosa como um meio determinante para a sobrevivência no cárcere*. 2016. 107 p. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião). UNIDA - Faculdade Unida de Vitória.

JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana*. São Paulo: Cultrix, [1902] 2017.

JINDRA, Ines W. How Religious Content Matters in Conversion Narratives to Various Religious Groups. *Sociology of Religion*, p.1-28, 2011.

JOU, Graciela Inchausti de; SPERB, Tania Mara. Teoria da Mente: diferentes abordagens. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, v. 12, n.1. 1999.

KEEFER et.al. Attachment to Objects as Compensation for Close Others' Perceived Unreliability. *Journal of Experimental Social Psychology*, n. 48, p. 912-917, 2012.

KING, Pamela Ebstye; BOYATZIS, Chris J. Chapter 23: Religious and Spiritual Development. 2015.

KIRKPATRICK, Lee A. *Attachment, Evolution, and the Psychology of Religion*. New York, London: The Guilford Press, 2004.

KIRKPATRICK, Lee A.; SHAVER, Phillip R. Attachment Theory and Religion: Childhood Attachments, Religious Beliefs, and Conversion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v.29, n.3, p. 315-334, 1990.

KOK, Naomi. *Religious Conversion Compared*. Master Thesis (Theology and Religious Studies). Universiteit Leiden. 2016. Disponível em: <<https://studenttheses.universiteitleiden.nl/handle/1887/42140>> Acesso em 20 fev. 2021.

KOSARKOVA, Alice et.al. Childhood Trauma and Experience in Close Relationships Are Associated with the God Image: Does Religiosity Make a Difference? *International Journal of Environmental Research and Public Health*. V.17, 8841, p.1-13. 2020.

KRONBAUER, S. C. G.; SOARES, A. M. L. (Org.). *Educação e religião: múltiplos olhares sobre o Ensino Religioso*. São Paulo: Paulinas, 2013.

LEHMIVAARA, Jörgen. *How Attachment Facilitates Christian Religiosity and the Importance of Faith: a Study Among Believers within the Læstadianism Revival Movement*. 2021. Tese: Stockholm University.

LEMONS, Jardson Alves. *O crescimento neopentecostal no bairro dos Prazeres: motivos e razões de mudanças de denominação religiosa*. 2010. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião). Universidade Católica de Pernambuco, PE.

LIMKE, Alicia; MAYFIELD, Patrick B. Attachment to God: Differentiating the Contributions of Fathers and Mothers using the Experiences in Parental Relationships Scale. *Journal of Psychology and Theology*. Vol. 39, No. 2, p. 122-129, 2011.

LOFLAND, J.; SKONOVOD, N., Conversion Motifs. *Journal for the Scientific Study of Religion* Vol. 20, p. 373-385, 1981.

MAFRA, Clara. Relatos compartilhados: experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses. *Mana*, v. 6, n. 1, p. 57-86, 2000.

MAHONEY, Annette. *The Science of Children's Religious and Spiritual Development*. New York: Cambridge University Press, 2021.

MAIN, Mary. Introduction to the special section on attachment and psychopathology: 2. Overview of the field of attachment. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, v. 64, n.2, p. 237-243, 1996. Disponível em: < <https://doi.org/10.1037/0022-006X.64.2.237> > Acesso em 20 jun. 2022.

MAIN, Mary; SOLOMON, J. Discovery of an insecure-disorganized/disoriented attachment pattern. In: T. B. Brazelton & M. W. Yogman (Eds.), *Affective development in infancy*. p. 95-124. Ablex Publishing, 1986.

MARALDI, Everton de Oliveira. *Dissociação, crença e identidade: uma perspectiva psicossocial*. 2014. 629 p. Tese (Doutorado em Psicologia). Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

MARALDI, Everton de Oliveira et.al. Experiência Religiosa. In: USARSKI, F. TEIXEIRA, A. PASSOS, J.D. (orgs.). *Dicionário de Ciência da Religião*. Paulus, Paulinas, Loyola, 2022.

MARALDI, Everton de Oliveira et.al. Neurociências. In: USARSKI, F. TEIXEIRA, A. PASSOS, J.D. (orgs.). *Dicionário de Ciência da Religião*. Paulus, Paulinas, Loyola, 2022.

MARALDI, Everton de Oliveira; DIAS, Rosimar José de Lima. A dinâmica da identidade religiosa no Brasil em perspectiva cognitiva. In: ESPERANDIO, Mary Rute Gomes et al. (org.) *Psicologia Cognitiva da religião no Brasil: estado atual e oportunidades futuras*. Curitiba: CRV, 2019.

MARQUES, Vagner Aparecido. *O irmão que virou irmão: rupturas e permanências na conversão de membros do PCC ao pentecostalismo na Vila Leste*. 2013. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

MASSIH, Eliana. Psicologia evolucionária e religião. In: PASSOS, João Décio, USARSKI, Frank. *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.

MEADOW, M.J.; KAHOC, R.D. *Psychology of Religion*. New York: Harper and Row, 1984.

MENDES, Karina Dal Sasso; SILVEIRA, Renata C. de Campos P.; GALVÃO, Cristina Maria. Revisão Integrativa: método de pesquisa para a incorporação de evidências na saúde e na enfermagem. *Texto e Contexto – enfermagem*. Florianópolis, v.17, n.4, p.758-764, out/dez. 2008.

OLIVEIRA, L. B. de, et al. *Ensino Religioso: fundamentos e métodos*. São Paulo: Cortez, 2007.

PAIVA, Geraldo José de. Conversão religiosa: uma abordagem psicológica integrada. In: GOMES, Antônio M.A.; (org). *Psicologia social da conversão religiosa*. São Paulo: Editora Reflexão, 2013a.

PAIVA, Geraldo José de. Teorias contemporâneas da Psicologia da Religião. In: PASSOS, João Décio, USARSKI, Frank. *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013b.

PALOUTZIAN, Raymond. Psychology of Religious Conversion and Spiritual Transformation. In: L. RAMBO L.; FARHADIAN, C. (ed.). *The Oxford Handbook for Religious Conversion*. New York & Oxford: Oxford University Press, 2014.

PALOUTZIAN, Raymond. Purpose in life and value changing following conversion. *Journal of Personality and Social Psychology*, 41, p.1153-1160, 1981.

PALOUTZIAN, Raymond. Religious conversion and spiritual transformation: a meaning-system analysis. In: PAULOUTZIAN, R.F., PARK, C. L. *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. New York, London: The Guilford Press, 2005.

PARGAMENT, K. I. *The psychology of Religion and coping*. New York: Guilford Press, 1997.

PARIYAR, Bishnu et al. Pedalling Out of Sociocultural Precariousness: Religious Conversions amongst the Hindu Dalits to Christianity in Nepal. *Religions*. V.12, n. 856, p.1-21, 2021.

PARK, Crystal. Religion and Meaning. In: PAULOUTZIAN, R.F., PARK, C. L. *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. New York, London: The Guilford Press, 2005.

PASSOS, J. D. *Ensino Religioso: construção de uma proposta*. São Paulo: Paulinas, 2007.

PASSOS, João Décio, USARSKI, Frank. *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.

PIAGET, Jean. *O juízo moral na criança*. São Paulo: Summus, 1994.

PIERINI, Franco. *A Idade Média: curso de história da Igreja*. Vol II. São Paulo: Paulus, 1998.

PRANDI, Reginaldo. Converter indivíduos, mudar culturas. *Tempo Social*. V. 20, n.2. São Paulo, nov. 2008. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-20702008000200008&script=sci_arttext. > Acesso em: 20 fev. 2021.

RAMBO, Lewis R. Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Changes. *Social Compass*, v.46 n.3, p. 259-271, 1999.

RAMBO, Lewis R. *Understanding religious conversion*. New Haven CT: Yale University Press, 1993.

RAMBO, Lewis; BAUMAN, Steven; FENGYIANG, Jiazhi. Toward a Psychology of Converting in the People's Republic of China. *Pastoral Psychology*. V.61, p. 895–921, ago. 2012.

RAMBO, Lewis R.; FARHADIAN, Charles E. Converting: Stages of religious change. In: LAMB, Christopher; BRYANT, M. Darrol. *Religious Conversion: Contemporary practices and controversies*. London and New York: Cassel, 1999.

RAMIRES, Vera R.R. Cognição social e Teoria do Apego: possíveis articulações. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, Porto Alegre, v.16, n.2, p. 403-410, 2003.

RAMPAZZO, Elenice. *O que eu rezo quando você prega: os modos de recepção de mensagens religiosas veiculadas no rádio no programa do padre Marcelo Rossi*. 2011. Tese (Doutorado em Ciência da Religião). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Disponível em: < https://scholar.google.com.br/scholar?hl=pt-BR&as_sdt=0%2C5&q=rampazzo%2C+elenice+o+que+eu+rezo+quando+voc%C3%AA+praga&btnG= > Acesso em 26 fev. 2021.

REINERT, Duane F.; EDWARDS, Carla E.; Hendrix, Rebecca R. Attachment Theory and Religiosity: A Summary of Empirical Research With Implications for Counseling Christian Clients. *Counseling and Values*, v. 53, Jan. 2009.

REIS, E.A., REIS I.A. (2002) *Análise Descritiva de Dados*. Relatório Técnico do Departamento de Estatística da UFMG. Disponível em: < www.est.ufmg.br > acesso em 03 fev. 2022.

RICHARDSON, J.T. *Conversion careers: in and out of New Religions*. Beverly Hills, CH: Sage, 1978.

RIZZUTO, Ana-Maria. *O nascimento do Deus vivo: um estudo psicanalítico*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2006.

RODRIGUES, Cátia Cilene Lima. A conversão no Catolicismo Apostólico Romano: um estudo de campo. In: GOMES, Antônio M.A.; (org). *Psicologia social da conversão religiosa*. São Paulo: Editora Reflexão, 2013.

RODRIGUES, Cátia Cilene L.; GOMES, Antônio Máspoli de. Teorias clássicas da Psicologia da Religião. In: PASSOS, João Décio, USARSKI, Frank. *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.

ROLDÃO, Sandra Felício. O que pensam as crianças sobre Deus? *Anais do IV Simpósio do GT História das Religiões e das Religiosidades da Associação Nacional de História Regional Sul (GTHRR-ANPUH)*. Joinville, p.334-350, out. 2015.

ROWATT, Wade C.; KIRKPATRICK, Lee. Two Dimensions of Attachment to God and Their Relation to Affect, Religiosity, and Personality Constructs. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41:4, p. 637-651, 2002.

SANTANA, Viviane Rocha de. “Aceitar Jesus, porque Satanás atenta...”: as conversões neopentecostais no presídio feminino de Sergipe. 2013. 126 p. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade Federal de Sergipe. São Cristóvão.

SENA, L. *Ensino Religioso e formação docente: Ciências da Religião e Ensino Religioso em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2006.

SILVA, Lizandra Santana da. *Do Axé à Aleluia: transformações do campo religioso cachoeirano (1980-2007)*. 2014. 162 f. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Estadual de Feira de Santana.

SILVA, Maria Eliane Azevedo da. Psicologia do Desenvolvimento e Religião. In: PASSOS, J.D.; USARSKI, F. *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013.

SILVA, Thales Moreira Maia; MARALDI, Everton de Oliveira. Ciência Cognitiva da Religião. In: USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, João Décio. *Dicionário de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas; Loyola; Paulus: 2022.

SILVA, Vera de Andrada. *Conversão ao Budismo Tibetano: trajetórias em três grupos em São Paulo*. São Paulo: PUC-SP, 2002.

SIMPLÍCIO, Inara da Rocha. *O processo de conversão do negro: umbanda e pentecostalismo*. 1996. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Unicamp, Campinas, SP. Disponível em: < <http://repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/281419> > Acesso em 27 fev. 2020.

SCHNITKER, Sarah A. Attachment Predicts Adolescent Conversions at Young Life Religious Summer Camps. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 22, p. 198-215, 2012.

SNOW, D.A.; MACHALEK, R. The Sociology of Conversion. *Annual Review of Sociology*, v.10, p. 167-190. 1984.

SOARES, Afonso Maria Ligório. Ciência da Religião aplicada à Teologia. In: PASSOS, João Décio, USARSKI, Frank. *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.

SPINDOLA, T.; SANTOS, R. S. Trabalhando com a história de vida: percalços de uma pesquisa(dora)? *Revista da Escola de Enfermagem*, v.37, n.2, p.119-126, 2003.

STARBUCK, Edwin D. A Study of Conversion. *The American Journal of Psychology*, v.8, n.2, p. 268-308, jan. 1897.

STARK, Rodney; FINKE, Roger. *Acts of faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley, 2000.

STARK, Rodney; FINKE, Roger. Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities, 1906. *American Sociological Review*, Vol. 53, No. 1, p. 41-49. Fev. 1988.

STERN, Daniel N. *O mundo interpessoal do bebê: uma visão a partir da psicanálise e da psicologia do desenvolvimento*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1992.

STRECK, Gisela Isolde Waechter. A função da família na educação religiosa de crianças e adolescentes. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 55, n. 1 p. 169-178, jan./jun. 2015.

STREIB, Heinz. Faith Development Theory Revisited: The Religious Styles Perspective. *The International Journal for the Psychology of Religion*, v.11, n.3, p.143-158, jul. 2001.

STREIB H.; KELLER B. The Variety of Deconversion Experiences: Contours of a Concept in Respect to Empirical Research. *Archive for the Psychology of Religion*. V. 26, n.1, p.181-200, 2004.

TEIXEIRA, Alfredo. Memória. In: USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, João Décio. *Dicionário de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas: Loyola: Paulus: 2022.

TEÓFILO, Débora do Nascimento; JUNQUEIRA, Sérgio R.A. Religiosidade na adolescência: a necessidade de uma construção consciente e social. *Revista Pistis & Praxis, Teologia e Pastoral*. Curitiba, v. 3, n. 2, p. 635-652, jul./dez. 2011.

THOMAS, A.; VOLLM, B. A.; WINDER, B.; ABDELRAZEK, T. Religious Conversion Among High Security Hospital Patients: A Qualitative Analysis of Patients' Accounts and Experiences on Changing Faith. *Mental Health, Religion and Culture*. UK: Taylor & Francis, v.19, n.3, p.240-254. 2016.

TIPPETT, A.R. Conversion as a Dynamic Process in Christian Mission. *Missiology*, v. 5, p. 203-221, 1977.

TIPPET, A.R. The Cultural Anthropology of Conversion. *In: MALONY, H.N.; SOUTHARD, S. (ed.) Handbook of Religious Conversion*. Birmingham: Religious Education Press, 1992.

TRINTA E NOVE ARTIGOS DA RELIGIÃO. [1563] Igreja Anglicana. Disponível em < <http://www.teologia.org.br> > Acesso em 11 maio 2022.

ULLMAN, Chana. *The transformed self: the psychology of religious conversion*. New York: Springer Science+Business Media, 1989.

URBANIAK, Jakub. Religion as memory: How has the continuity of tradition produced collective meanings? Part one. *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies*, v.71, n.3, p.1-8, 2015.

USARSKI, Frank. *Constituintes da Ciência da Religião: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma*. São Paulo: Paulinas, 2006.

VALLE, Edênio. Conversão: da noção teórica ao instrumento de pesquisa. *Revista de Estudos da Religião*. São Paulo, n.2, p.51-73, 2002.

VALLE, Edênio. Conversão e pertença: um conceito psicológico clássico ainda em aberto. *In: GOMES, Antônio Máspoli de A.; (org). Psicologia social da conversão religiosa*. São Paulo: Editora Reflexão, 2013.

VALLE, Edênio. Conversão religiosa. *In: USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, João Décio. Dicionário de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas: Loyola: Paulus: 2022.

VALLE, Edênio. *Psicologia e experiência religiosa*. São Paulo: Loyola, 2010.

VERGOTE, A. *Psychologie religieuse*. Brussels: Charles Dessart, 1966.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Vol 1. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2015.

WELTER; Carmen Lisbôa Weingartner; FEIX, Leandro da Fonte. Falsas memórias, sugestionabilidade e testemunho infantil. *In: STEIN, Lilian Milnitsky. Falsas memórias: fundamentos científicos e suas aplicações clínicas e jurídicas*. Porto Alegre: ArtMed, 2010.

WIMMER, H.; PERNER, J. Beliefs about beliefs: Representation and constraining function of wrong beliefs in young children's understanding of deception. *Cognition*, v. 13, p. 103-28, 1983.

WINNICOTT, D.W. *O ambiente e os processos de maturação*. Porto Alegre: ArtMed, 1983.

WINNICOTT, D.W. *O brincar e a realidade*. São Paulo: Ubu Editora, 2019.

WINNICOTT, D.W. *Tudo começa em casa*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ZETTENBERG, H.L. The Religious Conversion as a Change in Social Roles. *Sociology and Social Research*, p.52, n.3, 1952.

APÊNDICE A

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

O(a) sr.(a) está sendo convidado a participar da pesquisa intitulada: OS PEQUENINOS DA FÉ: A CONVERSÃO NA INFÂNCIA A PARTIR DE RELATOS DE FIÉIS ADULTOS, sob a responsabilidade da pesquisadora GLAIR ALONSO ARRUDA. A pesquisa tem como objetivo observar a adesão ao cristianismo do ponto de vista de relatos da experiência de conversão reconstruída pela memória na vida adulta. Sua participação é voluntária e se dará por meio de um questionário simples, com perguntas de múltipla escolha e uma questão aberta para o relato de sua experiência de conversão na infância. Não há riscos significativos decorrentes de sua participação na pesquisa, embora lembranças da infância possam provocar algum desconforto ou constrangimento. Por outro lado, se o (a) sr.(a) aceitar participar da pesquisa, estará contribuindo, no plano pessoal, para seu autoconhecimento, desenvolvimento pessoal, reflexão sobre a religiosidade; e no plano social, contribuirá para os estudos científicos na área da Psicologia da Religião e para maior compreensão da religiosidade nas etapas do desenvolvimento infantil. Caso aceite participar, se por qualquer motivo o (a) sr.(a) desejar desistir de sua participação, em qualquer fase da pesquisa, tem o direito e a liberdade de retirar seu consentimento sem qualquer prejuízo à sua pessoa. Para participar da pesquisa, o (a) sr. (a) não terá qualquer despesa e também não terá nenhuma remuneração. Os resultados da pesquisa serão analisados e publicados sem revelar dados que identifiquem nenhum dos participantes, sendo que sua participação será guardada em sigilo, segundo a Lei Geral de Proteção de Dados (LGPD 13.709/2018). Para qualquer informação adicional, o(a) sr.(a) poderá entrar em contato com a pesquisadora através do email glair.a.arruda@gmail.com ou ainda com o Comitê de Ética em Pesquisa da PUC-SP, no andar térreo do Edifício Reitor Bandeira de Mello (Prédio Novo), na sala 63-C, na Rua Ministro Godói, 969 - Perdizes - São Paulo - SP - CEP: 05015-001. Tel (11) 3670-8466, e-mail: cometica@pucsp.br.

SIM. Fui informado e entendi o objetivo da pesquisa e os meios de minha participação. Por isso, concordo em participar desta pesquisa, sabendo que não serei remunerado(a) e que poderei desistir quando quiser se assim o desejar.

APÊNDICE B

QUESTIONÁRIO DE PREENCHIMENTO *ONLINE* (GOOGLE FORMS)

SEÇÃO 1 – DEFINIÇÃO DOS PARTICIPANTES

A conversão na infância a partir de relatos de fiéis adultos

Pesquisadora: Glair Alonso Arruda

Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião da PUC-SP

Agradecemos seu interesse em participar desta pesquisa, que faz parte do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião da PUC – SP, sob responsabilidade da pesquisadora Glair Alonso Arruda. Todos os dados informados serão mantidos em sigilo. Esta pesquisa se destina a pessoas que: (1) tenham idade a partir de 18 anos; (2) se consideram cristãs, vinculadas – ou não – a uma igreja ou instituição religiosa; (3) tenham tido uma experiência de conversão/adesão ao cristianismo anterior aos 14 anos de idade. Se você atende às três definições acima, pedimos que informe seus dados e leia atentamente o TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO, e se concordar, escolha SIM ao final desta seção para continuar a participar da pesquisa.

Você levará em média 40 minutos para preencher a pesquisa.

1  Email: _____

SEÇÃO 2 – TCLE

Nesta seção, informe seus dados, que serão mantidos em sigilo, e leia atentamente o Termo de Consentimento para, se concordar, continuar a participar da pesquisa.

2. Nome completo
3. Número do seu RG e/ou CPF
4. Número do telefone, com o DDD

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO. O(a) sr.(a) está sendo convidado a participar da pesquisa intitulada: OS PEQUENINOS DA FÉ: A CONVERSÃO NA INFÂNCIA A PARTIR DE RELATOS DE FIÉIS ADULTOS, sob a responsabilidade da pesquisadora GLAIR ALONSO ARRUDA. A pesquisa tem como objetivo observar a adesão

ao cristianismo do ponto de vista de relatos da experiência de conversão reconstruída pela memória na vida adulta. Sua participação é voluntária e se dará por meio de um questionário simples, com perguntas de múltipla escolha e uma questão aberta para o relato de sua experiência de conversão na infância. Não há riscos significativos decorrentes de sua participação na pesquisa, embora lembranças da infância possam provocar algum desconforto ou constrangimento. Por outro lado, se o (a) sr.(a) aceitar participar da pesquisa, estará contribuindo, no plano pessoal, para seu autoconhecimento, desenvolvimento pessoal, reflexão sobre a religiosidade; e no plano social, contribuirá para os estudos científicos na área da Psicologia da Religião e para maior compreensão da religiosidade nas etapas do desenvolvimento infantil. Caso aceite participar, se por qualquer motivo o (a) sr.(a) desejar desistir de sua participação, em qualquer fase da pesquisa, tem o direito e a liberdade de retirar seu consentimento sem qualquer prejuízo à sua pessoa. Para participar da pesquisa, o (a) sr. (a) não terá qualquer despesa e também não terá nenhuma remuneração. Os resultados da pesquisa serão analisados e publicados sem revelar dados que identifiquem nenhum dos participantes, sendo que sua participação será guardada em sigilo, segundo a Lei Geral de Proteção de Dados (LGPD 13.709/2018). Para qualquer informação adicional, o(a) sr.(a) poderá entrar em contato com a pesquisadora através do email glair.a.arruda@gmail.com ou ainda com o Comitê de Ética em Pesquisa da PUC-SP, no andar térreo do Edifício Reitor Bandeira de Mello (Prédio Novo), na sala 63-C, na Rua Ministro Godói, 969 - Perdizes - São Paulo - SP - CEP: 05015-001. Tel (11) 3670-8466, e-mail: cometica@pucsp.br.

- 5. SIM. Fui informado e entendi o objetivo da pesquisa e os meios de minha participação. Por isso, concordo em participar desta pesquisa, sabendo que não serei remunerado(a) e que poderei desistir quando quiser se assim o desejar.**

SEÇÃO 3 – DADOS PESSOAIS

6. Estado em que você mora atualmente: _____
7. Nível de instrução
- a) Ensino Fundamental
 - b) Ensino Médio
 - c) Ensino Superior
 - d) Pós-graduação
8. Cor / raça (conforme classificação do IBGE 2010):
- a) Branca

- b) Preta
 - c) Amarela
 - d) Parda
 - e) Indígena
 - f) Sem declaração
9. Sexo:
- a) Feminino
 - b) Masculino
 - c) Outro
10. Faixa etária
- a) 18 a 19 anos
 - b) 20 a 24 anos
 - c) 25 a 29 anos
 - d) 30 a 39 anos
 - e) 40 a 49 anos
 - f) 50 a 59 anos
 - g) 60 a 79 anos
 - h) 80 anos ou mais
11. Ocupação:
- a) Estudante
 - b) Profissional liberal ou autônomo
 - c) Profissional funcionário de organização de terceiro setor
 - d) Profissional funcionário de órgãos públicos e governamentais
 - e) Profissional funcionário de empresa ou doméstico
 - f) Empresário ou microempresário
 - g) Aposentado
 - h) Outra _____
12. Média do rendimento familiar mensal:
- a) Até 1 salário mínimo
 - b) De 1 a 5 salários mínimos
 - c) De 5 a 10 salários mínimos
 - d) Mais de 10 salários mínimos
 - e) Sem rendimento
13. Religião atual (conforme classificação por grandes grupos de religião do IBGE 2010):

- a) Católica Apostólica Romana
 - b) Católica Apostólica Brasileira
 - c) Católica Ortodoxa
 - d) Evangélica de Missão (luterana, presbiteriana, metodista, batista, congregacional, adventista ou outras igrejas evangélicas de missão)
 - e) Evangélica de origem pentecostal (assembleia de Deus, congregação cristã do Brasil, O Brasil para Cristo, Evangelho Quadrangular, Universal do Reino de Deus, Casa da Bênção, Deus é Amor, Maranata, Nova Vida, Evangélica Renovada, comunidade Evangélica, ou outras igrejas evangélicas de origem pentecostal)
 - f) Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos últimos dias
 - g) Testemunha de Jeová
 - h) Não determinada
 - i) Múltiplo pertencimento (participa de duas ou mais igrejas ou instituições religiosas simultaneamente).
 - j) Outra
14. Como você define o seu nível de participação na igreja ou instituição religiosa atualmente:
- a) Frequentador esporádico
 - b) Membro ou Participante
 - c) Líder
 - d) Não praticante
 - e) Outro
15. Qual foi aproximadamente a idade de sua conversão:
- a) Antes dos 4 anos
 - b) Entre 4 e 5 anos
 - c) Entre 6 e 8 anos
 - d) Entre 9 e 11 anos
 - e) Entre 12 e 14 anos
 - f) não me lembro
 - g) não tive uma experiência de conversão específica, localizada.

SEÇÃO 4 – TRAJETÓRIA RELIGIOSA

16. Como você define sua trajetória religiosa:
- a) O cristianismo foi minha única religião desde a infância
 - b) Não tive nenhuma religião até me tornar cristão
 - c) Frequentei uma ou mais religiões antes de me tornar cristão
 - d) Outra:
17. Qual a frequência de sua participação em comunidades de fé (cultos, missas, aulas de estudo bíblico, catequese, escola dominical, ensino religioso ou outros) na infância:
- Sempre Raramente Nunca
18. Sua família participava de atividades religiosas em comunidades de fé:
- Sempre Raramente Nunca
19. Os assuntos religiosos eram discutidos ou ensinados em casa:
- Sempre Raramente Nunca
20. Sua família permitiu ou incentivou sua escolha pessoal de religião:
- Sempre Raramente Nunca
21. Você participava de atividades religiosas em comunidades de fé:
- a) Com familiares próximos
 - b) Com familiares distantes
 - c) Levado/a por amigos
 - d) Ia sozinho
 - e) Não participava
 - f) Outro
22. Você participava de que tipo de atividades religiosas? (múltipla escolha)
- a) Atividades sociais (festas, casamentos)
 - b) Missas/cultos
 - c) Aulas bíblicas/ catequese
 - d) Cursos de férias, Escolas bíblicas de férias, acampamentos
 - e) Todos os tipos de atividades oferecidas pela comunidade religiosa
 - f) Não participava
 - g) Outros
23. Em relação à sua família na infância, sua experiência religiosa de conversão foi:
- a) Uma decisão contrária ou diferente da religião de minha família
 - b) A continuidade de um processo iniciado pela minha família
 - c) Uma experiência própria, particular, mas dentro do contexto religioso da minha família

- d) Em minha família havia mais de uma orientação religiosa, eu pude escolher uma delas
- e) Não sei

SEÇÃO 5 – TRAJETÓRIA FAMILIAR

24. Nos primeiros anos de sua infância, você vivia com:

- a) Família nuclear (vivia com o pai, a mãe e irmãos)
- b) Família monoparental (vivia só com a mãe e irmãos, ou só com o pai e irmãos)
- c) Família expandida (sem os pais, vivia com avós ou tios ou irmãos mais velhos)
- d) Família substituta (família adotiva)
- e) Família reconstituída (vivia com o pai ou a mãe em novos casamentos e outros irmãos)
- f) Família homoafetiva
- g) Outros

25. Na infância, de forma geral, sua família era principalmente:

a) Indiferente, distante	Sempre	Às vezes	Nunca
b) Interessada, atenta	Sempre	Às vezes	Nunca
c) Disponível, presente	Sempre	Às vezes	Nunca
d) Amorosa, acolhedora	Sempre	Às vezes	Nunca
e) Severa, exigente	Sempre	Às vezes	Nunca
f) Inconstante: ora afetuosa, ora ausente	Sempre	Às vezes	Nunca

26. Assinale a alternativa que, de forma geral, mais se aproxima da relação que você tinha com seus pais ou cuidadores na infância:

- a) Eu recebia apoio e orientação; mesmo quando haviam dificuldades, nosso relacionamento era amoroso e agradável;
- b) Eu me sentia só; nosso relacionamento era marcado por conflitos, indiferença e rejeição; eu tive que me virar sozinho (a) desde cedo;
- c) Havia momentos de muito afeto, e outros momentos de conflitos; eu tinha dúvidas se era de fato amado (a) pela minha família
- d) Outra:

27. Na infância, como você imaginava Deus?

a) Um Pai ou Mãe amoroso(a)	Muito	Pouco	Nada

b) Um Amigo	Muito	Pouco	Nada
c) Um Mestre	Muito	Pouco	Nada
d) Um Juiz	Muito	Pouco	Nada
e) Uma força impessoal	Muito	Pouco	Nada
28. Atualmente, como você imagina Deus?
- | | | | |
|-----------------------------|-------|-------|------|
| a) Um Pai ou Mãe amoroso(a) | Muito | Pouco | Nada |
| b) Um Amigo | Muito | Pouco | Nada |
| c) Um Mestre | Muito | Pouco | Nada |
| d) Um Juiz | Muito | Pouco | Nada |
| e) Uma força impessoal | Muito | Pouco | Nada |
29. De que maneira sua família, na infância, influenciou a ideia ou o relacionamento que você tem com Deus?
- Meu relacionamento com Deus reflete muito do relacionamento que tive com meu pai ou minha mãe
 - Encontro em Deus o Pai e/ou a Mãe que eu não tive na infância
 - Acho que meu relacionamento com Deus nada tem a ver com minha experiência familiar
 - Não sei

SEÇÃO 6 – LEMBRANÇAS DA CONVERSÃO

30. A sua lembrança da experiência de conversão:
- É principalmente interior, evocada por lembranças de sentimentos, sensações e emoções que vivi naquele período
 - É principalmente reconstruída por circunstâncias externas como local, época, grupos dos quais eu participei, pessoas que marcaram aqueles momentos de minha vida, diários, livros ou fotografias.
 - É principalmente sensorial, alimentada por encontros, músicas, celebrações, imagens, odores
 - É principalmente pelo testemunho de pessoas que presenciaram esse período de minha vida, familiares, amigos, líderes
 - Não me lembro
31. Que conteúdos você acredita ser o mais enfatizado na igreja ou instituição religiosa que você frequentava ou passou a frequentar:

- a) Histórias, narrativas bíblicas ou da tradição religiosa
 - b) Valores morais, regras, mandamentos
 - c) Autoestima, autoconhecimento, autosugestão
 - d) Oração, reza, meditação
 - e) Caridade, ajuda aos necessitados
 - f) Não me lembro
32. Aponte os fatores que mais influenciaram sua conversão, de acordo com o grau de importância (muita importância / alguma importância / nenhuma importância)
- a) Ouvi uma mensagem esclarecedora
 - b) Um líder me ajudou a entender os princípios da fé
 - c) Eu li um texto ou história da Bíblia que fez sentido para minha vida
 - d) Eu queria praticar o que era ensinado pela família ou pela igreja (ou instituição religiosa)
 - e) Uma pessoa a quem eu admirava foi um exemplo para mim
 - f) Um amigo(a) me incentivou a conhecer a fé
 - g) Minha mãe/pai me orientou a tomar uma decisão
 - h) Eu queria participar de eventos promovidos pela igreja ou instituição religiosa (esportes, acampamentos, celebrações, encontros musicais, etc)
 - i) Eu orei/ rezei e senti a presença de Deus
 - j) Eu me senti chamado por Deus para uma missão
 - k) Eu buscava alívio para a insegurança, medo, solidão ou angústia
 - l) Eu buscava solução para o medo do castigo de Deus, inferno, do julgamento
 - m) Eu pedi ou recebi uma prova de fé, uma bênção, uma cura física ou emocional

SEÇÃO 7 – A EXPERIÊNCIA DE CONVERSÃO

33. Como você define sua experiência religiosa no cristianismo:
- a) Não me lembro de um início específico, mas sempre me senti cristão, desde criança
 - b) Quando criança, vivi uma experiência que marcou o início da minha fé cristã
 - c) Passei por diversas experiências de fé até me perceber cristão
34. A partir da sua experiência pessoal, a conversão se assemelha a:
- a) Uma experiência específica, individual, súbita, totalizante, que define a vida em “antes” e “depois”

- b) A continuidade de uma tradição religiosa comunitária ou familiar, que vai sendo enraizada na vida desde a infância
 - c) Um processo contínuo de transformação, que acontece ou pode acontecer mais de uma vez no decorrer da vida
35. A partir de sua experiência pessoal, a conversão é principalmente:
- a) Uma experiência individual: posso crer, crescer, servir e amar a Deus sem estar vinculado a uma comunidade de fé
 - b) Uma experiência comunitária: preciso me relacionar com pessoas para me relacionar com Deus
 - c) Não sei
36. Qual das afirmações abaixo define melhor o significado de sua conversão na infância:
- a) Foi principalmente intelectual: Deu novo sentido para minha vida e pensamentos, esclareceu dúvidas, me ajudou a entender melhor o mundo, Deus, a mim mesmo (a) e aos outros.
 - b) Foi principalmente motivacional: eu me tornei uma pessoa melhor, me curou de uma doença física ou emocional, completou algo que faltava em mim, eu encontrei sentido e propósito para minha vida, me deu nova direção a minhas atitudes e planos, eu iniciei uma nova vida unido (a) com Deus
 - c) Foi principalmente afetiva: me fez sentir parte da família de Deus, trouxe perdão e paz interior, me fez pertencer a uma comunidade de amor, eu me senti inteiro (a), pleno (a), em paz; eu encontrei meu lugar no mundo
 - d) Não sei
37. Que mudanças você acredita terem acontecido a partir da sua conversão na infância?
- a) Mudou completamente a minha maneira de me relacionar com Deus, comigo, com as pessoas e o mundo
 - b) Mudou o meu entendimento da realidade em que vivo e a minha compreensão de uma realidade espiritual
 - c) Mudou minha postura diante da fé que me foi ensinada, que a partir da conversão passou a ser minha; me apropriei da fé e dos valores que me foram transmitidos
 - d) Não houve mudanças significativas
38. Em que situação você sente mais próximo (a) ou ligado (a) a Deus?
- a) Quando sinto a presença de Deus, na oração, na adoração, em momentos cheios de emoção

- b) Quando estou em comunhão com os irmãos na fé, em celebrações ou rituais comunitários, em projetos sociais
- c) Quando compreendo fatos ou verdades de fé, quando estudo as escrituras, quando pratico os ensinamentos da comunidade
- d) Quando percebo que faço parte de uma grande história cultural transmitida pelas gerações, quando participo de eventos da minha tradição religiosa (casamentos, batismos, etc)

SEÇÃO 8 – RELACIONAMENTO COM DEUS

39. De alguma maneira seu relacionamento atual com Deus é consequência de sua conversão na infância?

- a) Sim, aquela experiência definiu o início de um relacionamento com Deus que continua até hoje.
- b) Não, minha experiência com Deus e a igreja/ instituição religiosa foi definida por outras experiências no decorrer da vida
- c) Em parte: embora a conversão tenha me marcado profundamente, hoje me relaciono com Deus de maneira muito diferente do que na infância
- d) Não sei

40. Qual das seguintes qualidades descreve suas crenças atuais sobre Deus?

- a) Deus é um ser vivo, pessoal, interessado e envolvido na vida das pessoas, e que se relaciona comigo individualmente e em uma comunidade de fé
- b) Deus é o Criador, um ser superior, que estabeleceu as regras para o funcionamento do Universo e segundo as quais devemos fazer nossas próprias escolhas
- c) Deus é uma força impessoal e transcendente no universo, a energia segundo a qual toda a existência encontra harmonia

41. Como você entende as características de Deus

a) Próximo	Sempre	Às vezes	Nunca
b) Pessoal	Sempre	Às vezes	Nunca
c) Acessível	Sempre	Às vezes	Nunca
d) Amoroso	Sempre	Às vezes	Nunca
e) Exigente	Sempre	Às vezes	Nunca
f) Inconstante: às vezes distante, outras vezes presente	Sempre	Às vezes	Nunca

42. Atualmente, você sente que tem um relacionamento pessoal com Deus?

- a) Sinto que me relaciono com um ser pessoal, que me conhece e em quem posso confiar
- b) Sinto que me relaciono com um ser superior, a quem devo prestar contas
- c) Sinto que estou conectado (a) a uma dimensão espiritual, que afeta minha existência
- d) Não consigo me relacionar com algo que não é possível conhecer ou alcançar

SEÇÃO 9 – A HISTÓRIA DA MINHA CONVERSÃO

Escreva uma pequena história da sua conversão, com por volta de 15 a 30 linhas. Fique à vontade para mencionar nesta narrativa os detalhes, emoções, sentimentos, pessoas, o que você se lembrar dessa experiência ou desse processo em sua vida.

Comece: **A história da minha conversão**

APÊNDICE C

RELATOS DE CONVERSÃO

Relato 1

Apesar de ter me convertido na infância, só me dei conta de que Jesus era meu Salvador e estava comigo em toda e qualquer situação, aos 29 anos, quando entrei em depressão. Nesta época, o Deus em quem eu cri a minha vida toda e a minha comunidade de fé, tornaram-se para mim, vazios. Não encontrava mais neles o que eu cria, não me reconhecia mais ali e nem em lugar nenhum. Deixei de crer na ideia de quem tem Jesus tem tudo e está sempre feliz. Fui para um poço que parecia, à primeira vista, sem fim. No entanto, foi lá justamente onde encontrei o verdadeiro e único Deus. O Deus que haviam me ensinado na infância. O Deus de Abraão, de Isaque, de Jacó, de José e de tantos outros. Me perdi para me encontrar. Quando vi, o Deus amoroso, amigo, companheiro, pai eterno, estava lá. O Deus que faz com que a vida tenha sentido. Orei como Davi no Salmo 139. Orei como Jó. Eu era Jó. E foi assim, perdendo Deus, no sentido religioso, dogmático, que encontrei o verdadeiro Deus, que está acima de leis, regras, religiões. O grande Eu Sou estava no final do poço me esperando, porque eu duvidei de sua existência. Ele me deixou duvidar para que eu o encontrasse verdadeiramente.

Relato 2

A história da minha conversão é fruto do amor de Deus manifestado em minha vida através do cuidado, ensino e exemplo de pessoas significativas, a começar pela minha família. Meus pais se converteram a Cristo já na vida adulta, pelo testemunho de irmãos de uma igreja batista, na qual foram batizados, se conheceram e se casaram. Assim, meus pais sempre foram para mim exemplo da vida com Deus, tendo ensinado a Bíblia para mim e para o meu irmão mais velho desde que éramos pequenos, conduzindo nosso lar a partir de uma cosmovisão e valores cristãos. Cresci num lar saudável, e experimentei o amor de Deus no relacionamento cotidiano da família. Além disso, a igreja enquanto comunidade local também teve papel importante em minha conversão: inclusive meus pais tomaram a decisão de mudar nossa família para uma outra igreja batista durante a minha infância justamente porque essa igreja à qual nos integramos possuía um ministério com crianças mais desenvolvido. Essa igreja batista que me acolheu tão bem em minha infância, na qual me converti e na qual fui batizado é a igreja da

qual faço parte até hoje, e na qual sou feliz em servir. Compreendo que existe um momento de conversão - momento no qual a pessoa confessa a Cristo como Senhor e Salvador, e mediante essa fé, nasce de novo como nova criatura em Cristo. Mas compreendo também que há uma caminhada, um processo até esse momento de confissão, bem como uma nova caminhada que se segue a partir dali. E é assim que me recordo também da minha conversão: vejo um processo muito fértil de amor e ensino do evangelho acontecendo comigo desde as minhas primeiras lembranças do meu relacionamento na família e na igreja, e esse processo me levou a concretizar minha fé em Cristo aos meus 8 anos de idade. Ali ingressei na classe de preparação para o batismo ministrada pelo pastor, tive minha convicção e compreensão doutrinárias mais consolidadas e fui batizado como testemunho público da minha fé em Cristo.

Relato 3

Eu nasci em um lar cristão, e desde muito pequena frequentava a igreja com meus pais. Sempre amei estar na igreja, ouvir histórias bíblicas e cantar hinos. Participava cantando e recitando poesias nas celebrações de Natal. A igreja Batista em [...] abriu uma congregação bem perto de nossa casa, e minha família começou a frequentar a Congregação de [...]. Numa dessas programações, aos 9 anos, levantei a minha mão, convidando Jesus a morar no meu coração. Comecei a aprender tocar piano, e com 10 anos tocava na igreja, os 3 únicos hinos que aprendera. Logo, eram 100 hinos, e daí por diante tocava em todos cultos, com 12 anos fui batizada e comecei a cantar no coral. Sou membro fundadora da igreja Batista em [...], SP. A Escola Dominical foi marcante na minha infância, decoramos os nomes dos 66 livros da Bíblia, decoramos versículos e ajudamos todo ano, com empenho, a enfeitar a igreja para as festas de final de ano, dia Mães e dos Pais. Conheci meu marido na igreja, nos casamos e nossos filhos nasceram e cresceram dentro da igreja. Ensinei a eles a amar a igreja de Cristo como seu 2º. lar. Louvo a Deus pela vida dos meus pais, pela semente plantada no meu coração de criança, pelo exemplo que me deram. Louvo também a Deus por ter criado meus filhos no caminho santo, servindo na igreja. Vê-los firmes, servos do Senhor, servindo com alegria, é uma benção imensurável para minha vida de mãe.

Relato 4

Me converti aos 7 anos de idade. Foi uma experiência linda e marcante. Entendi a mensagem do amor de Deus. Mesmo sendo criança, não tive nenhuma dúvida do chamado de Deus pra mim. Me emocionei e chorei bastante.

Relato 5

Eu tinha 11 anos e estava morando com minha mãe e minha irmã na casa dos meus avós em [...], Bahia. Frequentávamos a 1ª. Igreja Batista da cidade. Em um domingo à noite a Igreja recebeu um seminarista que pregou uma mensagem evangelística e fez o apelo. Eu comecei a chorar e queria ir à frente mas estava com vergonha, porque a Igreja era muito grande. Me segurei no banco com força e fechei os olhos. Mas, era muito forte o que senti; continuava chorando e quando percebi já estava lá na frente. Recebi a oração e o medo e vergonha se foram. Só sentia muita paz e alegria.

Relato 6

Fui criada em um lar cristão, mas meu pai faleceu muito novo; eu tinha apenas 5 anos. Tivemos que nos mudar de Estado e as coisas ficaram bem difíceis para nós, o que interferiu em nosso convívio com uma comunidade religiosa. Éramos sete irmãos e eu a caçula. Quando eu tinha 7 anos, nos mudamos para [...] e logo abriu uma igreja bem próximo a nossa casa. Então recebi um convite para participar de uma EBF. Gostei muitos das histórias e músicas que eram ensinadas. A partir daí, minha família começou a frequentar essa igreja também. Aos 14 anos percebi, através dos ensinamentos recebidos, que deveria tomar uma decisão de aceitar a Jesus Cristo como meu Salvador pessoal. Aos 15 anos me batizei e permaneço firme na fé até hoje, sempre servindo ao Senhor, até o fim dos meus dias.

Relato 7

Embora mesmo pequenos, vivendo em família, frequentadores de igrejas, orando, participando, cada um tem um vazio a ser preenchido, aos 10 anos senti esse vazio, algo que não tinha como ser preenchido. Depois de uma breve discussão com minha mãe, senti um buraco em meu peito e corri pra rua, em meus pensamentos uma voz dizia “você não presta pra nada, ninguém vai te amar, você não vale nada” ... Corri até uma avenida e sem pensar me atirei na frente de um carro que, mesmo não estando em alta velocidade, senti as rodas passarem por cima de mim; alguém falou meu nome que passou pelo meu corpo, uma voz forte porém amorosa, uma voz que conhecia mas não vi ninguém, uma voz que fez meu corpo, alma e espírito tremer, o motorista desceu do carro e veio ao meu socorro. Ao me ver ficou em choque pois estava me levantando e dizendo “não presto nem pra morrer”, mas ouvi novamente a voz dizendo: “eu te chamei pelo nome [...], eu estou contigo o tempo todo, sou seu amigo e não te deixarei só”. O motorista parecia que ouvia também. Me levantei e voltei pra casa correndo. Deus é íntimo e pessoal, não por família, religião; mas alguém que tem uma experiência

profunda não se agarra a religiões ou coisas ou família, sim pode ser por tudo isso ou mais, a experiência é vivida e sentida no seu íntimo mais profundo do seu ser, não importa a idade, é sim o que você experimentou.

Relato 8

Me converti aos 4, 5 anos de idade levada pela minha tia na igreja. Ela era alcoólatra e encontrou na igreja refúgio para interromper o seu vício. Minha prima é um pouco mais velha que eu, e ficava muito na casa dela pra brincar. E então passei a frequentar a igreja junto com eles. Morávamos próximos. Minha experiência de conversão se dá em meio a uma possível separação dos meus pais que se concretiza alguns anos depois. Minha casa estava passando por um momento muito delicado, instável e de muitas agressões verbais. Encontrei na igreja um lugar de paz e de fazer amigos. Onde podia brincar, dançar coreografias, teatro, acampamentos. Um lugar de diversão e acolhimento. Muitas das minhas memórias mais antigas possuem vínculos com a igreja.

Relato 9

A história da minha conversão não tem muitas coisas marcantes, lembro-me de me entender como cristão já na infância. Hoje acredito em diversas conversões ao longo da vida, sempre ressignificando a experiência de Deus e do outros, nos tornando mais próximos.

Relato 10

Minha família paterna é cristã, então fui à igreja desde de criança, apesar de meu pai não ser cristão (apenas na infância dele). Lembro-me de quando me converti e quando fui batizada, lembro-me com clareza quanto ouvi pela primeira vez sobre novo nascimento e como orei a Deus e pedi pra receber aquele novo nascimento que eu tinha ouvido (com aproximadamente 10 anos). Meu pai é alcoólatra e minha família teve muitos problemas por causa disso, porém desde cedo entendi Deus como meu Pai. Hoje tenho 45 anos e ainda tenho Deus como meu Pai, que me ama e cuida de mim em todos os sentidos, seja no amor ou na correção. Vejo Deus como meu amigo e me relaciono com Ele maneira simples e pessoal, mesmo sabendo que Ele é Soberano.

Relato 11

A história da minha salvação começou na infância, decidi por Cristo sozinha com meus brinquedos depois de ter ouvido muito sobre Jesus na igreja e em casa. Na adolescência me

distanciei e foi terrível; atualmente aos 24 anos tenho um relacionamento próximo com Cristo e sua igreja a quem eu pertença.

Relato 12

A história da minha conversão foi com 10 anos, em um acampamento com a igreja no monte em oração, a igreja toda viu Anjos, todos que ali estavam viram Luzes brancas, com o formato de homens, com espadas nas mãos; se foi uma experiência real não sei, na minha concepção sim, foi a coisa mais linda que já vi na minha vida.

Relato 13

A história da minha conversão não pode ser contada sem mencionar uma experiência ocorrida aos quinze anos. Até então, eu, que havia nascido em um lar cristão, tinha sido apresentado aos conteúdos da fé cristã desde a mais tenra infância e já encontrava sentido para a vida neste contexto. Reconhecia a existência de Deus, conforme apresentado pela Bíblia, nutria por Ele amor e respeito, buscava viver de acordo com os princípios que me eram ensinados como bíblicos e cristãos. No entanto, reconheço que esses princípios eram extremamente carregados de legalismo, moralismo e religiosidade. Não era fácil conciliar a convicção de ser um filho amado de Deus, com a ideia de que Ele era um juiz rigoroso que ao final da vida me absolveria ou sentenciaria ao inferno. Esse dilema constantemente se apresentava na forma de dúvida a respeito da legitimidade da minha fé. Aos quinze anos, em um acampamento de jovens, onde muitos de meus amigos estavam tomando decisão, em lágrimas, de seguir a Jesus, por medo das ameaças de condenação eterna, eu me ajoelhei e pedi a Deus que Ele me desse de alguma maneira certeza de minha salvação. Fui tomado por um choro intenso, longo, mas no qual não havia nenhum indício de medo ou culpa, apenas uma convicção da presença e do amor dEle. Desde então, caminho com Ele e O sirvo com alegria e liberdade, sem culpa, sem medo, sem dúvida.

Relato 14

Me converti quando criança, meus pais faziam um trabalho voluntário de evangelização no sítio do meu tio. Lá minha mãe contava histórias da Bíblia para dezenas de crianças que todos os sábados iam ao sítio do meu tio para ouvir as histórias. Os frequentadores eram crianças que viviam na região, gente muito simples que vivia na zona rural, os pais delas trabalhavam nos sítios da região. Num dia, como acompanhava meus pais, entendi que aquela mensagem também era para mim, e aí posso considerar a minha conversão.

Relato 15

A história da minha conversão é contínua, algo que aconteceu de forma natural, sem qualquer pressão ou imposição familiar! Não houve um momento específico de conversão! Hoje me considero muito mais participativa da minha própria religiosidade e admiradora dos costumes e da fé popular dentro da minha fé! Sei separar as coisas, mas creio que professar minha fé é essencial para meu bem-estar e conforto! Trago comigo a religião dos meus ancestrais mais próximos, respeitando sempre a religião e religiosidade do próximo, não procuro converter pessoas, mas fazer aquilo que me faz bem e creio ser de auxílio ao meu próximo!

Relato 16

Eu tinha aproximadamente 4 anos e fui à Escola Bíblica Dominical onde a professora perguntou se alguém das crianças ali presentes gostaria de receber Jesus no coração, e ela citou o texto de Apocalipse 3:20: “Eis que estou à porta e bato; se alguém ouvir a minha voz, e abrir a porta, entrarei em sua casa” – disse que a casa é o nosso coração... Então eu levantei a mão e daquele instante em diante eu sabia que Jesus morava em meu coração, tinha certeza disso... Imaginei naquele momento, que o meu coração era uma sala bem branca e iluminada e tinha um trono/poltrona onde Jesus ficou sentado.

Relato 17

A história de minha conversão se deu desde do meu nascimento. Nossa família, especificamente meu avô, fundou no bairro de [...] a Paróquia Anglicana [...]. Então, fomos batizados e crescemos indo todos os domingos para o culto. Lá, tínhamos a Escola dominical, onde aprendemos orientações religiosas. Hoje, auxilio nestas aulas e procuro passar para as crianças aquilo que sei. Acho muito importante que eles aprendam, desde pequenos, a importância e o respeito a Deus. Este mesmo Deus em minha vida e no qual procuro conduzir a minha família, com os seus preceitos. É ele quem nos fortalece, nos dá a Sabedoria e nos livra de todo o mal. Sou muito grata por esse Amor de Deus em nossas vidas.

Relato 18

Minha atual conversão foi através do acolhimento da paróquia no qual frequento atualmente! Fui a uma missa de 7º dia de falecimento do meu pai e consegui entender as mensagens passadas, as explicações claras e o acolhimento de todos. Anteriormente ia em missas em igrejas maiores onde a palavra do Padre não fazia muito sentido, e assim não

despertava aquele total interesse pela missa! Por uma fatalidade, tive a oportunidade de me encontrar dentro da igreja e adorar marcar presença todos os domingos com a minha família (esposa, filhos, mãe, sogra e etc)!

Relato 19

A história da minha conversão foi aos 11 anos quando estudava no colégio de freiras e fiz minha primeira comunhão. No dia senti algo muito especial, era uma alegria que nunca havia sentido antes, era diferente, de leveza, paz e preenchimento. Me sentia plena, não dava para descrever. Essa sensação carrego comigo até hoje e recorro a ela em momentos difíceis.

Relato 20

A história da minha conversão foi dentro do meu contexto familiar. Meu pai, hoje falecido, era pastor Pentecostal; minha mãe uma fiel serva do Senhor de origem Batista. Desde a mais tenra infância via os milagres que o Senhor Jesus realizava na vida da minha família e das pessoas na igreja. Na época éramos pobres financeiramente, mas meu pai sempre dizia que éramos milionários por desfrutar do amor de Jesus. O estudo da palavra e louvores faziam parte do nosso cotidiano. A presença de Deus enchia meu coração de alegria e eu chorava de emoção. A presença de Jesus era muito clara para mim. Aos 10 anos eu buscava as crianças em suas casas para lhes ensinar o evangelho. Eu mesma iniciei a EBD infantil na igreja. Aos 13 anos tive o desejo de sair da igreja para curtir a vida, e voltar para Jesus posteriormente na vida adulta. Aos 14 anos tive um ataque de coração e foi curada ao receber a oração com imposição de mãos do meu pai. Percebi que poderia morrer sem salvação, sem ter entregue minha vida a Cristo. Após minha cura chorei por mais de 1 hora por alegria e gratidão a Deus. No mesmo dia pedi o batismo e sigo a Cristo até hoje considerando ser o maior privilégio da minha vida.

Relato 21

A história da minha conversão foi em uma EBF com a história de Elias e Eliseu, lembro que fiquei emocionada com essa história e aceitei a Jesus nesse dia. A história foi contada pela querida tia [...] como nos chamávamos na PIB de [...].

Relato 22

A história de minha conversão foi dentro de um contexto e família cristãos, por isso, não observo que tenha sido algo “divisor de águas” ou que tenha um marco especial. Consigo observar e me sentir mais próxima a Deus no meu dia a dia, atualmente. Mas, na infância, sinto

que pode ter sido algo muito influenciado pela comunidade cristã em que vivia e também pela minha família, visto que era filha do pastor da igreja/ comunidade onde me converti e vivi. Os valores cristãos eram “naturais”, não conhecia a vida/ o viver não cristãos.

Relato 23

A história da minha conversão começou quando eu tinha meus 9 anos. Na época, eu estava em um acampamento e, durante uma ministração, eu voluntariamente levantei a mão e fui à frente entregar minha vida a Jesus. Mas apesar desse grande passo de fé, minha vida foi transformada quando eu tive uma experiência com o Espírito Santo. Foi o momento que eu recebi o comprovante da quitação de dívida que eu tinha com Deus. Eu estava tocando bateria em um acampamento e tive um momento com o Espírito Santo diferente de tudo que tinha acontecido na minha vida. Foi a partir daí que veio uma vontade enorme de passar horas no quarto apenas lendo a Bíblia, orando e até cantando/tocando violão.

Relato 24

Não tenho lembrança de nenhum momento de conversão. Fui batizada ainda bebê, depois fiz a catequese, a crisma, atuei na igreja... Tudo aconteceu numa sequência “natural” pra mim, de acordo com a tradição da minha família. Sempre me senti parte da igreja que confesso. Por vezes mais próxima, por vezes mais distante, mas sempre senti Deus bem pertinho de mim, independente da Igreja que frequentava ou frequente. Não associo Deus diretamente com a religião. A minha relação com ele se iniciou primeiramente por influência da família e, por extensão, continuou na Igreja, porém, não ficou nem restrita nem a uma nem a outra.

Relato 25

A minha conversão aconteceu quando tinha 9 anos numa classe de crianças. Depois de ouvir uma história bíblica, aprender um texto bíblico: “façamos bem a todos”. A professora perguntou quem gostaria de aceitar Jesus. Quem quisesse poderia fazer a mesma oração que ela. Ao final perguntou quem fez a oração e se gostaria de levantar a mão ou dizer que convidou Jesus para entrar na vida. A partir daquele dia minha vida mudou.

Relato 26

A história da minha conversão começa na infância, quando minha bisavó materna se converteu e disse que na igreja Batista tinha coisas boas. Eu ia em algumas missas católicas e isso não fazia nenhum sentido pra mim. Na igreja Batista frequentei as aulas de escola bíblica

e preparação para o batismo (três vezes!). Compreender sobre o relacionamento com Deus e a Bíblia nessa perspectiva fez sentido para mim e mudou meu jeito de pensar, sentir e enxergar as coisas. Eu tinha muito medo da morte, de perder meus pais, acho que era crise existencial. Depois do processo de conversão, aos doze anos, senti paz e segurança. Uma alegria imensa me enchia a cada dia que orava e lia a Bíblia. Meus pais eram contra “ser crente”, mas, mesmo assim, insisti em me batizar e, depois do meu batismo, eles também se converteram e batizaram após três anos. Aí nossa casa passou a ser mais harmônica, colorida, pacífica e amorosa.

Relato 27

Nasci no evangelho, não me lembro de um momento específico de conversão, mas sim como uma continuidade dos ensinamentos que recebi, me lembro do meu batismo que, sim, ficou marcado como um momento único e de uma nova vida.

Relato 28

Eu tinha 11 anos e por ter um intelecto acima da média eu já compreendia muito bem o conceito de salvação. Entendi que Cristo era o único Senhor e Salvador e já frequentava a igreja há dois anos. Avisei o professor da EBD que queria aceitar a Cristo e ele me ajudou.

Relato 29

A história da minha conversão se dá em dois tempos, quando criança não tinha muito entendimento e não tinha quem pudesse me orientar. Na vida adulta me fez perceber que sem Deus nada dá certo.

Relato 30

A história da minha conversão pode ser o recorte de um simples momento, mas que foi significativo, na minha experiência infantil. Eu era uma criança que amava Jesus e confiava nas pessoas que me falavam a respeito dele. Eu também tinha uma admiração muito grande pela minha professora da EBD e queria ser igual a ela. Então, eu quis deixar público o que pra mim era óbvio, Jesus era meu salvador. Na verdade, eu entendia que eu precisava deixar público. Era um ritual que eu tinha que cumprir. Levantar a mão, ir na frente e orar pedindo pra Jesus morar no meu coração. Esse seria o passaporte para que eu pudesse me batizar, passo que eu sonhava muito, também. Trata-se de uma memória afetiva, de um tempo bom, feliz. Não me remete a vivências de culpa ou medo, mas uma lembrança de amor. No entanto, embora esse fato seja relevante, com o tempo, a minha relação com Deus e minha experiência comunitária

se sobrepôs a esse momento, mas eu reconheço esse fato como um marco, como se fosse um nascimento, não como uma experiência mística, e sim como o começo de uma história, de um modo que eu fui escolhendo e vou escolhendo viver e que vai dando sentido à minha existência todos os dias.

Relato 31

Foi aos 7 anos que aceitei a Jesus.

Relato 32

A história da minha conversão começa com minha família; morávamos num vilarejo, e todos iam para igreja, praticamente uma igreja familiar mesmo (tios, tias, avós, primos e primas). Uma prima era minha professora de EBD, sempre nos ensinava a palavra e tinha muitas brincadeiras; uma delas era batalha bíblica, como isso me marcou! Até hoje me lembro dela contanto e falando “já” e todos nós desesperados procurando o livro e o versículo citado. Muitas atividades, o natal era meu predileto, as apresentações eram lindas, todas ensaiadas constantemente, muito envolvimento e compromisso para entregar o melhor. Mas foi praticamente aos 13, 14 anos, que eu realmente tomei a decisão, que queria seguir a Cristo definitivamente, foi quando entendi que queria me batizar, foi algo interno, dentro de mim veio o desejo, sem influência de ninguém, senti que Deus realmente falou comigo. Meu batismo foi lindo, em um rio, lembranças que jamais esquecerei e estão gravadas no meu coração.

Relato 33

Minha conversão se deu aos 12 anos após ter entendido a mensagem do pastor [...].

Relato 34

A história da minha conversão foi em uma igreja Batista Regular. Comecei a frequentar aos 7 ou 8 anos com minha família. Lembro-me de entender pouco o que acontecia ao redor, mas era agradável estar com as pessoas, embora eu não fosse uma criança muito fácil (de um lar não cristão, com uma família de primeiro grau com muitos problemas). Tudo foi um processo, não me lembro de um dia exclusivamente, mas o que foi pontual em minha conversão foi minha participação no clube OANSE, desenvolvido na igreja, onde as verdades bíblicas eram ensinadas de acordo com o entendimento de cada faixa etária de crianças. Pessoalmente, entendi o plano de salvação foi quando escutei um CD onde a narrava a história de Adão e Eva e um outro CD do Diante do Trono para crianças. Durante minha caminhada tive exemplos de

muitas pessoas, como meu pai que tinha uma vida nas drogas e foi liberto após ser resgatado por Jesus; também tive muitos conselheiros sábios que me ajudaram em momentos difíceis e foram minha fortaleza, os quais tenho contato até hoje. Tenho certeza que por meio desse processo a mão de Deus tem sido decisiva e é por meio dele que eu consigo ver o quanto é palpável a ação Dele em minha vida, do meu relacionamento pessoal com Ele, onde eu busco ajuda na Bíblia, oro, confesso meus pecados com a certeza do perdão e ajuda para abandonar. Hoje frequento uma igreja da mesma linha Batista Regular seguindo para o alvo, que é Jesus Cristo.

Relato 35

Desde criança faço parte de Uma Família Cristã. Do lado materno cristãos da Igreja Batista em maioria. Do lado paterno católicos. Meus pais sempre me permitiram ir tanto em uma quanto em outra igreja. Interatividade cerca dos 10 anos optei por ficar apenas na Igreja Batista, até porque lá haviam estudos para crianças e adolescentes, todos divididos por idade e assim eu poderia aprender melhor. Aos 13 anos eu resolvi me batizar na Igreja Batista. Para mim aquilo significava uma nova fase da minha vida. Ainda me afastei da igreja por algum tempo depois disso. Mas os princípios nunca me deixaram. Quando voltei a frequentar a igreja além de voltar uma pessoa mais velha e um pouco mais madura, por já ter passado por várias coisas, ter experiências boas e ruins, tive um novo momento com Deus, algo que talvez eu não consigo explicar. Descobri que ele é muito mais do que um ser superior que fica apenas olhando, mas que posso tê-lo como amigo, como uma pessoa que está no meu lado em todos os momentos, que posso conversar com ele da mesma maneira que converso com as pessoas que moram na mesma casa que eu. Acredito que isto seja algo que nem um professor de escola bíblica, nenhum parente, nem um padre ou pastor ou qualquer tipo de líder possa ensinar: é algo que aprendemos vivendo.

Relato 36

Nasci no berço evangélico, minha experiência com Deus foi crescendo a aprendendo a cada dia quem ele é, sempre senti o cuidado dele em cada detalhe na minha criação, fui adotado e fui colocado numa família de amor. Com isso senti Deus.

Relato 37

Tinha por volta de sete anos, sempre acompanhei minha mãe nas orações matinais, e nesse dia em especial me senti realmente conectada com Deus; elas estavam orando e senti que

eu queria estar naquele lugar por toda a vida, conversando com Ele, compartilhando meus medos, alegrias e angústias. E desde então, convidei Jesus pra ser o centro da minha vida. Hoje com 38 anos sinto a mesma vontade de permanecer perto de Jesus.

Relato 38

A (não houve resposta)

Relato 39

Minha experiência de conversão se confunde com minha infância cercada por um contexto marcadamente cristão (católico/evangélico). Por influência maternal, com vivências devocionais, com as principais orações ensinada ao pé do berço, fotos trajado como anjo, presença dos padrinhos de batismo (realizado ainda em fase de amamentação), conversas familiares com narrações bíblicas e explicações religiosas acerca das indagações sobre o mundo, dentre outros fatores, tornaram-se determinantes para minha afiliação religiosa até hoje. Esses elementos se consolidaram na adolescência, com experiências de caráter mais racional/intelectual e sensorial que reforçaram a dimensão afetiva. Assim, houve momentos de endosso, em nível comunitário, às questões religiosas apreendidas desde a primeira infância que conferiu uma apropriação destas convicções religiosas. Aquilo que a tradição católica chama de Confirmação do Batismo (Crisma), referente ao modelo religioso cujos pais, ao lado dos padrinhos, batizam seus filhos pequenos seguido por uma educação religiosa que a pessoa, em idade adolescente, confirmará este gesto iniciado por seus pais ou não. Muitos o fazem por questões sociais, mas, considero que de minha parte houve um despertar pessoal para me envolver com a localidade física e suas demandas (igreja/paróquia de origem) de um espaço que era tão comentado e valorizado no recinto familiar. O envolvimento afetivo com pessoas da mesma cosmovisão, diferentes do universo familiar, consolidou as crenças outrora assimiladas, possibilitando certa fluidez num processo contínuo de pequenas conversões, mediada por muitas experiências de catequese, retiros, convivências, celebrações, partilhas, dinâmicas, etc, ao longo da adolescência e juventude.

Relato 40

A história da minha conversão foi marcada por uma experiência de fé que tive aos meus oito anos de idade. Sempre frequentei a igreja evangélica, ouvia e cantava hinos, aprendi a orar. Via muito meus pais orarem. E certa vez me vi diante de um desafio no Colégio e lembrei que minha mãe quando estava diante de um desafio se ajoelhava e orava a Deus. Lembrei da história

de Daniel que orava três vezes ao dia. E resolvi fazer da mesma forma, me ajoelhei e orei naquele dia várias vezes e pedi a Deus que se fosse da vontade dele eu vencesse aquele desafio. E no outro dia quando fui a escola tinha vencido o desafio sem precisar da força humana. Para mim aquela foi a minha primeira experiência com Deus. A resposta de uma oração, que hoje sei que pode ser positiva ou negativa. Mas naquele dia foi positiva e ficou claro para mim que Deus é quem tinha me dado. A partir de então comecei a andar com minhas próprias pernas espiritualmente falando. Por isso considero como a minha conversão. A partir daquele momento senti Deus vivo me ouvindo e isso foi muito significativo e marcante para o início da minha caminhada com Cristo.

Relato 41

Minha avó me levou à conversão.

Relato 42

Minha história começou com apenas 4 anos quando uma vizinha me levava para a escola dominical de uma igreja batista perto de casa. Lá eram contadas histórias bíblicas, cantávamos sobre os ensinamentos e fazíamos orações. Além disso, o convívio com outras crianças motivava a frequência nos encontros. Não tive uma única experiência de conversão. Ao longo dos anos senti uma maturidade no entendimento do ensino bíblico e da importância de tomar uma decisão de seguir a Cristo nos seus ensinamentos. Pra mim sempre foi importante o comprometimento e envolvimento com as coisas da fé em Deus e quando senti o desejo de me batizar e testemunhar da fé em Jesus eu tinha 9 anos e foi muito importante para mim. Considero ter sido um privilégio esta experiência na infância a qual me fez ter uma vida baseada na fé. Nunca me desviei deste caminho apesar de não ter frequentado assiduamente alguma comunidade em certos períodos da minha vida.

Relato 43

A história da minha conversão se deu conforme todas as perguntas muito bem estabelecidas e extremamente específicas.

Relato 44

A história da minha conversão se inicia com uma cantata de Natal; já estava chegando à pré-adolescência e tinha minhas dúvidas. Havia feito uma prova de fé com Deus e de fato Ele me respondeu. Na cantata me levantei no apelo, e ali vi minha conversão firmada.

Relato 45

A história da minha conversão começou aos 4 anos quando minha mãe me levava aos cultos, meu pai não ia, mas ela nos levava todos os domingos na escola dominical que eu adorava e à noite. Gostava das músicas, convivência, das histórias, da classe das crianças, apresentações, EBF, mas foi um processo, não houve na tenra infância uma experiência única, fui amando ao Senhor a cada dia, descobrindo nele um confidente, um amigo, só pra ele eu contava minhas tristezas... Mas na adolescência aos 16 anos tive uma experiência sobrenatural, recebi o dom de línguas num acampamento de jovens, sentia como se fosse uma bola de fogo girando em meu peito, uma força extraordinária, depois desse dia só senti isso mais uma única vez, em torno de uns 3 anos depois desse evento, reconheci na hora o Espírito Santo em mim. Embora tenha tido altos e baixos na vida nunca deixei de amar o Senhor e me esforço para que minhas filhas o amem também.

Relato 46

Tinha 9 meses, devido a uma queda de uma motoqueira, tive uma doença, que acometia os ossos (osteomielite), depois de uns anos em tratamento, ida e voltas em internações. Como minha mãe tinha mais filhos, era minha avó quem cuidava de mim. Era de uma família muito católica. Até que um dia, em uma das minhas consultas, o médico disse pra minha avó que teria que amputar minha perna, devido à infecção estar muito forte. Minha avó saiu do hospital comigo muito triste! Conversando com a vizinha, a vizinha disse: por que a senhora não leva ela naquela igreja, o Pastor de lá ora e as pessoas são curadas. Minha avó foi no culto à noite. O Pastor orou e me ungiu. Fomos pra casa, dormirmos e pela madrugada eu acordei gritando. Que Jesus estava lá, passava a mão na minha perna. Meus avós e meus tios ajoelharam e achavam que eu ia morrer! No outro dia, no hospital, o médico, quando tirou os meus curativos, já não tinha mais secreção nenhuma. Chamou minha avó, perguntou se ela era “macumbeira”. Ela disse NÃO... FOI JESUS QUEM CUROU!! MEUS AVÓS E MEUS TIOS ACEITARAM A JESUS!! EU FUI CURADA. NUNCA MAIS DEIXEI JESUS!!

Relato 47

Minha igreja era linndda! Azul, com passadeira vermelha, batistério com uma linda paisagem pintada. Meu pastor, era um paizão e muito cheiroso. Seu abraço e beijo na minha cabeça lembro até hoje. O cuidado e zelo com o patrimônio e membros era extremo. Não era nada perfeito, mas era ideal pra nós. Me converti porque eu cria e amava Deus. Queria me batizar logo, mas aconteceu aos 8 anos em 1980. Em casa, minha mãe ensinava as lições

bíblicas, como o Piloto (a que eu mais gostava). Mesmo aos 4 anos eu já cria e sabia e cantava que Deus me amava e que tinha uma missão. Minha profissão de fé foi verdadeira, apesar de me sentir sempre cristã. As histórias contadas que eu fui o bebê igrejeiro já se nota, que minha mãe era ativa (kkkk). Ao recordar, meu coração se enche de alegria e lembranças que gostaria de materializar. Agradeço a Deus pelo privilégio de ter minha família, igreja e amigos. Viveria e faria tuuudo de novo.

Relato 48

A história da minha conversão foi assim: Nasci num lar cristão, papai era muito amoroso, mas não se preocupava tanto com a vida espiritual e nunca nos bateu. Minha mãe eu achava muito crente, levava a gente na igreja, mas muito nervosa e fui espancada muitas vezes. Com 9 anos frequentei uma EBF e um missionário com sua noiva contavam histórias da Bíblia. O nome dele era [...] e no segundo dia da EBF falou que nossa conversão é particular e individual, mesmo nascendo num lar cristão. Fui pra casa e fiquei pensando muito nisso. No outro dia voltei para EBF e disse pra ele que queria Jesus pra mim. Foi a melhor decisão que tomei na minha vida e tinha 9 anos.

Relato 49

Nasci em um lar cristão e sempre estive presente em atividades da igreja. Ao longo dos anos todo o aprendizado que tive a infância toda, foi fazendo sentido e minha aproximação com Deus tornou-se mais presente.

Relato 50

A história da minha conversão tem algumas experiências com Deus. Nasci em um lar cristão, então sempre tive o ensinamento da minha família e igreja. Mas foi no início da minha adolescência que tive a minha real conversão e tomei a decisão de escolher a vida e não a morte como cita em Deuteronômio 30, este texto fez uma grande diferença na vida. E busco de lá até hoje ter um relacionamento pessoal com Deus.

Relato 51

Nasci em lar cristão, sempre via meu pai em oração e lendo e estudando a Bíblia. Em minha família tivemos muita experiência com o amor infinito de Deus a começar por mim mesma. E quando atingi a idade de entender melhor os ensinamentos dados até então, senti o desejo de me batizar. E até hoje estou na igreja, mais como membro e não tão participante como

em minha adolescência e juventude devido à minha idade e tempo de ir mesmo. Mas minha fé continua firme.

Relato 52

A história da minha conversão foi única e pessoal. Creio que o Espírito Santo de Deus se comunicou pela primeira vez comigo naquele momento. Eu tinha 6/7 anos de idade e assistia a um testemunho de vida do palhaço [...] na igreja Metodista de [...]. Vi ele tirando a maquiagem ao final do testemunho e demonstrando que havia um ser maior que nos amava muito mais que nós mesmos e que poderia nos salvar de qualquer situação. O amor de Deus encheu meu coração e chorei descontroladamente. Aceitei aquele sacrifício de amor para a minha vida e cantamos o cântico “Jesus Cristo mudou meu viver” todas as crianças em conjunto.

Relato 53

Minha conversão, apesar da herança religiosa familiar, foi muito pessoal pela própria necessidade de ter um relacionamento mais íntimo com Deus pelas minhas angústias e problemas existenciais, já que perdi meu pai muito cedo. Porém os ensinamentos deixados pelos meus pais em pouco tempo de relacionamento foram fundamentais para que tivesse uma base espiritual e religiosa. Tenho comigo que a partir da minha conversão só tive um crescente espiritual com muitas experiências de tristezas e alegrias, mas sabendo que Deus sempre esteve e está ao meu lado. O meu sentimento sempre foi que carecia da graça e misericórdia de Deus.

Relato 54

A história da minha conversão. Nasci em um lar onde minha mãe era cristã e meu pai não. Tinha mais três irmãos. Aos domingos minha mãe ia à igreja, mas os filhos não podiam ir, no outro domingo ele mandava os filhos com a vizinha, mas minha mãe não podia ir. Quando eu estava com meus cinco anos de idade meu pai se converteu, passamos a ir todos à igreja, pra mim isso era uma grande alegria. Quando eu estava com nove anos de idade meu pai faleceu. Sempre gostei muito de ir à igreja, brincava muito de fazer culto, orar, cantar. Em uma série de conferência na igreja senti a necessidade de entregar a minha vida a Jesus e cumprir sua ordenança. Pra mim foi um dia muito especial, nunca me afastei dos caminhos do Senhor, sou grata a Deus pela família que Ele me deu e principalmente por seu filho Jesus que morreu na cruz pra me salvar.

Relato 55

Eu nasci em um lar cristão com uma forte presença da figura materna. Minha mãe foi minha maior influência de conversão. Ir aos cultos era uma obrigação em casa, que até condicionava o jantar algumas vezes quem não fosse. Eu até meus 12 anos sempre achei a religião muito chata e que me privava de poder brincar com meus amigos que não frequentavam. Minha mãe, embora iletrada sabia a Bíblia de cor e ela tinha toda paciência de nos contar as histórias bíblicas, especialmente as do fim do mundo que gerava um medo em nós de ir pra o inferno. Me lembro que na virada do milênio (2000) minha mãe dizia que o mundo poderia acabar (ser destruído), isso me fez participar dos cultos todas as vezes com medo de ir pra o inferno. Minha conversão se deu quando meu amigo me convidou pra ir à igreja dele (Assembleia de Deus), e ouvi ou pregador vibrante que no final fez o apelo de conversão, naquele momento senti meu coração brotar de alegria com sensação que achei um tesouro, foi aí que em pleno culto desta igreja feita de telha de zinco com chão de terra a mãe do meu amigo me convidou a ir em frente fazer a decisão de fé, que a igreja toda se alegrava e aplaudia por aquela decisão (era uma festa). Esta experiência mudou a minha vida e a frequência comunitária tornou-se prazerosa pra mim.

Relato 56

A história da minha conversão foi desde sempre, eu sou filha de pastor e desde criança meus pais sempre me ensinaram os preceitos bíblicos e a servir a Deus e a amar o próximo mesmo quando esse próximo nos machuca; então desde a infância procurei respeitar as pessoas, seja ele ou ela adultos, crianças, jovens ou idoso e até mesmo alguém que tinha alguma deficiência. Eu comecei a me envolver muito cedo em atividades religiosas, com sete anos de idade lembro que acompanhava minha mãe pra fazer limpeza na igreja, quando chegava visitas na igreja eu sempre estava no grupo que organizava e cozinhava para as visitas, era integrante do coral infantil, às vezes meu pai me pedia pra ir adiantando pra tocar o sino (o sino era tocado uns 20 ou 15 minutos antes de começar o culto, para que as pessoas não se atrasassem) e eu amava fazer isso. Mas a minha real conversão foi mesmo aos meus 14 anos de idade num culto em que eu estava me sentindo muito triste e desamparada e totalmente vazia porque dois meses antes eu perdi meu pai e aquilo foi um choque enorme e eu não estava lidando muito bem e sentia que a vida não tinha mais sentido sem meu pai e isso fez com que eu fizesse muitas perguntas pra Deus; mas neste culto fui só pra não ficar sozinha em casa e quando o pastor começou a pregar eu não estava prestando atenção até me dava vontade de dormir mas no finalzinho da sua fala ele disse uma palavra que despertou minha atenção e ao mesmo tempo

que uma leveza e paz no coração, senti naquele momento Deus me envolvendo por intermédio do Espírito Santo e a partir daí entendi que Deus sempre esteve comigo... “história resumida”.

Relato 57

Acredito que minha família apresentou parte do cristianismo, mas minha conversão se deu na vida adulta, foi quando passei a compreender Deus de amor, perdão, amigo e acolhedor. Na infância até a adolescência a religião me distanciou de Deus, meus pais viviam em prol da comunidade Religiosa e esqueciam da família, momentos marcantes da minha vida não estavam presentes, pois tinham compromissos religiosos, ou deixava de participar de atividades da infância, como festa junina e outras devido a religião. Fui privada de muitas coisas. Hoje tenho uma outra compreensão de Deus.

Relato 58

.....

(não houve resposta)

Relato 59

A infância vivida na prática religiosa firmou pequenos pilares que foram sendo montados com o passar dos anos. Referências de pessoas que motivaram a imitar sua fé. Quando na adolescência iniciei meus próprios conflitos, estas referências, tanto intelectuais quanto afetivas, foram fundamentais para a consolidação de minha decisão de seguir a Cristo como um discípulo.

Relato 60

Deus tem sido minha vírgula, e nele tenho me agarrado para seguir em frente.

Relato 61

Minha conversão ocorreu na adolescência. Em um culto de ações de graça em minha casa, devido a cirurgia de meu avô ter corrido bem.

Relato 62

A história da minha conversão se deu por volta dos 15 anos de idade. Até então eu frequentava a igreja católica e cumpria todos os rituais com pouco significado para mim. Sentia um Deus autoritário, punitivo, vingativo, não sentia uma relação de pai e filha. De um Deus

amoroso e acolhedor. Nessa época comecei a me questionar sobre várias situações em relação a Deus. Comecei a ler vários livros e também a Bíblia. Foi uma fase muito difícil. Participei de um retiro de jovens e tive uma experiência maravilhosa com o Espírito Santo. Através da palavra, louvor, adoração senti a presença viva de Deus. Após essa fase fui me aprofundando e estou em constante transformação e construção da minha fé. Pois acredito que a fé é como uma espiral: você aprende, experimenta, vivencia, se questiona e reconstrói suas convicções.

Relato 63

Tendo nascido em um lar evangélico, quase que, literalmente, dentro de uma igreja (era a casa pastoral nos fundos), não tenho definido dia e hora de conversão. Minha impressão é que as verdades do evangelho foram introjetadas desde sempre e a fé soteriológica em Cristo surgiu de forma natural, como outras convicções que definiram minha cosmovisão.

Relato 64

Minha mãe nasceu em berço evangélico, meus avós maternos sempre foram envolvidos com as coisas da igreja. Ainda na adolescência minha mãe se distanciou dos caminhos do Senhor para se casar com meu pai que era de uma família totalmente católica. Minha mãe ficou afastada muitos anos dos caminhos do Senhor. Aos 4 anos de idade minha mãe relata que passávamos em frente de uma igreja evangélica e eu sempre pedia para ir, chorava e chamava minha mãe pra me levar. Ela não deu muito ouvido às minhas solicitações... rs. Certo dia, domingo à tarde, meu pai que já estava entregue ao vício das bebidas decidiu entrar nessa igreja e acompanhar o ensaio da banda ou coral não me lembro ao certo e o maestro o convidou para participar do culto mais tarde e ele disse para o maestro que iria. Chegou em casa e convidou minha mãe. Ela disse que não andava com bêbado, eu ao escutar logo pulei de alegria e disse que iria com meu pai. Pedi para minha mãe colocar um vestido e fazer um penteado, isso aos 6 anos. Fui com meu pai, saltitante, assistimos ao culto, eu o tempo todo do lado dele e no final, ao fazer o apelo, meu pai e eu fomos para frente aceitando a Jesus como nosso Salvador. Sinto tanta alegria por esse dia como a que estou sentindo relatando ... Ah, e para glória de Deus meu pai a partir desse dia até hoje não colocou mais bebida alcoólica, outrora vivia caído nas portas, Deus o libertou e isso marcou minha infância.

Relato 65

Quando penso na minha conversão não visualizo uma data ou período. Minha mãe sempre disse que era ateia até o dia em que descobriu que estava grávida e num ultrassom ouviu meu

coração, a partir daquele dia ela passou a acreditar em Deus. Minha avó materna e meu avô paterno sempre foram muito católicos, mas eu não me envolvia, nunca fiz crisma ou catecismo, achava um pouco bagunçado e quadrado ou engessado. Mas sempre orei a Deus quando pequena, quando sentia insegura ou medo eu “mentalizava”, orava e percebia Deus protetor e amoroso. Dos 7 aos 17 estudei no colégio batista, mas somente aos 15 para 16 anos que uma amiga me convidou para um culto de adolescentes na Igreja batista de [...] e minha sensação era como se estivesse em casa, como um lugar conhecido. Portanto, sempre me vi já convertida, o que foge de um “padrão”, não tive uma data ou culto da fogueira, sinto como se já tivesse nascido com fé e crendo em Deus como criador de tudo e Jesus como Salvador.

Relato 66

Eu tinha cinco anos quando um irmão conhecido da minha família foi apresentar o evangelho para a minha família a pedido de uma irmã da minha mãe e quando fui para a igreja pela primeira vez era uma alegria que não cabia no meu peito e até hoje eu sinto a mesma alegria quando estou me preparando para ir para a igreja. Depois fui separada da minha mãe, mas nunca esqueci o Senhor. E lutei para permanecer na sua presença até hoje.

Relato 67

Na realidade o meu encontro real com o Senhor foi em um congresso no Estádio do Pacaembu, onde o pregador fez o convite para Missões. Aí senti o mover do Espírito Santo para atender o chamado para a obra do Pai. Nunca consegui partir para missões, mas o Senhor tem me usado no ministério da oração.

Relato 68

Eu não lembro como foi a minha conversão, sempre estava lá.

Relato 69

Desde a infância eu fui incentivada pelos meus pais a procurar Jesus, e com isso, a minha paixão foi crescendo, Glória a Deus, mas a conversão se deu na verdade, quando eu já era adulta, com 30 anos! Oh Senhor Jesus!

Relato 70

A história da minha conversão começou na infância, onde desde que nasci fui apresentada a um Deus soberano e que me amava muito. Frequentei cultos e fiz muitos amigos em minha

comunidade religiosa, o que me influenciou a permanecer em uma comunidade que não tinha muito a ver comigo, porém me sentia querida e tinha meus amigos lá. Admito que me batizar foi algo magnífico, mas a influência foi dada por familiares e colegas. Com o passar dos anos descobri a essência da minha fé e pude compreender, por meus próprios meios, que tenho em Deus meu melhor amigo e meu Pai, assim como me encontrei em uma comunidade de fé que compartilha dos mesmos princípios que possuo.

Relato 71

Lembro até hoje, o que é muito raro acontecer de eu ter lembranças, que sentia uma força, um amor muito presente quando louvava a Deus. Deveria ter uns 7 anos e abraçava um disco católico. Na altura não sabia a diferença de Nossa Senhora e Deus, por exemplo, mas esse amor me arrasta desde então. Tudo que fiz, sozinha com Deus, foi e é a razão da minha vida. Vivo esse amor todos os dias com muita vontade e dedicação. Fui uma criança criada pela avó com ausência de figuras materna e paterna e fui levada nos braços e sou até hoje, por esse Pai presente e tremendo! Glórias ao nome daquele que vive e reina para sempre!

Relato 72

A história da minha conversão foi aos 12 anos quando frequentava a igreja metodista de [...]. Com minha família fiz minha profissão de fé já sabendo de alguns princípios bíblicos, me ensinando na escola dominical desde os 5 anos. Passei minha juventude afastada da igreja; fui morar em [...]; me relacionei com uma pessoa não cristã, tive 3 filhos que hoje servem ao Senhor, mas me afastei muitos anos de Cristo. Hoje sou membro da [...] de cristãos onde congrego há 5 anos... Estou muito feliz com Jesus.

Relato 73

A história da minha conversão é marcada por vários momentos de infância e adolescência! Lembro que a primeira vez que compreendi que Deus estava ali para um relacionamento íntimo; foi na comunidade de fé que cresci! Outros momentos aconteceram e sempre o que me marca é que havia pessoas ao meu lado para me guiar nessa caminhada, a escolha era individual, mas o caminho sempre foi em comunhão!

Relato 74

Nasci num lar cristão. Sempre ouvi e me encantei pela história de conversão dos meus pais. Meu pai era alcoólatra e foi minha mãe quem tomou a decisão de ir a uma igreja

evangélica. Meu pai a acompanhou. Essa decisão mudou a nossa história familiar. Durante a infância, adolescência, frequentei a igreja com meus pais. Me decidi pelo batismo aos 12 anos. Participei do coral, toquei clarineta na banda. Entendo que meu maior desafio foi quando me casei, aos 19 anos, e fui morar em outra cidade, distante da minha família e da minha comunidade cristã. Mas escolhi continuar mantendo a fé em Deus e frequentando outra comunidade cristã.

Relato 75

Pela graça e misericórdia de Deus, sempre estive em um ambiente espiritual, dentro da minha família. Percebi a influência desde cedo através da vida de meus pais. Meu pai é pastor e minha mãe sempre foi voltada para a educação religiosa. Por causa da prática e vivência que eles testemunharam em casa, fui, junto com meus 2 irmãos, impactado ainda na infância. O que lembro da minha conversão foi que estava em um culto matinal dominical em uma igreja que meu pai pastoreou em [...], BA. Eu tinha por volta de 7 anos e me lembro de levantar a mão dando testemunho do meu sim para Cristo. Em outro momento, já na minha adolescência, também senti que havia assentido minha decisão, mesmo não havendo me desviado, mas era outra confirmação do senhorio de Jesus em minha vida. Graças a Deus, continuo seguindo no caminho e tentando me parecer com Jesus. Espero ser também influência suficiente para que meu filho (9 anos) também confirme sua decisão ainda na infância.

Relato 76

-

(não houve resposta)