

Universidade de São Paulo
Lívea P. M. Oliveira

Crianças que bailam na floresta:
Avaliação psicológica das crianças participantes da Doutrina do
Santo Daime residentes na Vila Céu do Mapiá, Pauini/AM

LÍVEA PIRES MARTINS DE OLIVEIRA

**CRIANÇAS QUE BAILAM NA FLORESTA:
Avaliação psicológica das crianças participantes da Doutrina do
Santo Daime residentes na Vila Céu do Mapiá, Pauini/AM
(Versão original)**

Tese entregue ao Instituto de Psicologia da USP como parte do processo para obtenção do título de Doutora no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e do Trabalho.

Área de concentração: Psicologia Social

Orientador: Prof.-Dr. Wellington Zangari

São Paulo
2015

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTES
TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA
FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na publicação
Biblioteca Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

Oliveira, Lívea Pires Martins de.

Crianças que bailam na floresta: avaliação psicológica das
crianças participantes da doutrina do Santo Daime residentes na Vila
Céu do Mapiá, Amazonas / Lívea Pires Martins de Oliveira;
orientador Wellington Zangari. -- São Paulo, 2015.

168 f.

Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia.
Área de Concentração: Psicologia Social e do Trabalho) – Instituto
de Psicologia da Universidade de São Paulo.

1. Desenvolvimento infantil 2. Religião e cultura 3. Crianças do
Santo Daime 4. Avaliação Psicológica 5. Experiência religiosa I.
Título.

BF721

*Para meus pais, Walter e Maria Luíza,
com ternura.*

*Para Almir,
com amor.*

*Para Wellington Zangari,
com admiração.*

*Para as crianças participantes da Doutrina do Santo Daime,
com imensa gratidão.*

AGRADECIMENTOS

As conquistas nunca são produtos somente de nosso empenho. Durante esta jornada, na qual pude contar direta ou indiretamente com pessoas que estiveram comigo, colaborando, apoiando-me ou que simplesmente estavam por perto sempre que precisei. Graças a elas consegui chegar até aqui, por isso gostaria de expressar minha imensa gratidão.

Ao Prof.-Dr. Wellington Zangari, orientador e amigo, expresso minha profunda gratidão e admiração por ter confiado na possibilidade de realização desta pesquisa e em mim desde o início; por todo o incentivo e apoio durante o mestrado e o doutorado.

Aos Profs.-Drs. Norma Lottemberg Semer e Geraldo José de Paiva, por aceitar o convite de arguição e pelos ricos comentários e sugestões valiosas realizados no Exame de Qualificação, os quais foram essenciais para o desenvolvimento deste trabalho.

Aos funcionários da Secretaria de Pós-Graduação do IPUSP e à gentil equipe do Departamento de Psicologia Social e do Trabalho (Marinalva, Rosângela, Selma e Marcos), por toda a atenção e ajuda ofertadas.

A todos os queridos amigos do Laboratório Inter Psi USP: Vanessa, Everton, Alessandro, Fábio, Mônica, Gabriel, Maria de Fátima, Camila e Fernanda, que ao longo desta jornada acadêmica foram imensamente sensíveis e prestativos.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Psicologia do IPUSP, pelos ensinamentos recebidos.

Ao Centro Universitário Barra Mansa e Faculdade Estácio de Sá, instituição em que exerço as atividades profissionais, por possibilitar minha saída ao campo de pesquisa.

Aos moradores e moradoras da Vila Céu do Mapiá, pelo acolhimento e disponibilidade, especialmente ao Padrinho Alfredo, Padrinho Valdete, Madrinha Rita, Antônio Rogério Santos, Késia Marinho, Fabiula Barros, Mabel Barse, Rosângela Dorneles e Oswaldo Guimarães.

À Madrinha Júlia, que me acolheu no aconchego de seu lar, na Vila Céu do Mapiá, durante o período da pesquisa de campo.

A todas as crianças e pais participantes desta pesquisa, nas várias fases de coleta de dados, sou imensamente grata pela disponibilidade, paciência e ajuda. Sem sua colaboração, este trabalho não seria possível.

A Iara Maria de Freitas e Adilson Dias Bastos, coordenadores dos cursos de Psicologia das Instituições Estácio de Sá – UNESA Resende e Centro Universitário Barra Mansa – UBM, agradeço imensamente pelo apoio durante a execução dessa tese.

A todos que por ventura eu tenha esquecido ou deixado de mencionar (amigos, conhecidos), mas que contribuíram igualmente na coleta de dados, eu gostaria de expressar aqui minha mais sincera gratidão por todo o apoio.

Aos dirigentes das instituições visitadas e eventos dos quais participei para a coleta de dados, pela receptividade e auxílio prestados: CEFLURIS

A minha família: meu pai, Walter, minha mãe, Maria Luíza, minha irmã, Bruna, e seu marido, André. A todos agradeço pelo apoio incondicional na vida e no trabalho e por sempre me encorajar a seguir com determinação o caminho por mim escolhido.

E, especialmente, a meu marido, Almir, companheiro amoroso de vida, a quem sou especialmente grata pelo incondicional apoio em todos momentos com acolhimento e estímulo. Sua crença em mim foi fundamental para que este trabalho existisse.

Agradeço de coração a todos que, de alguma forma, colaboraram na realização da presente pesquisa. Muito Obrigada!

RESUMO

Introdução: as comunidades religiosas fornecem um sistema de significados que impregna as relações familiares com conteúdo espiritual duradouro e sensação de pertencimento, prevendo sanções, reforçando a coesão entre os membros, resolvendo conflitos, além de identificar e perseguir os objetivos desejados coletivamente. O papel da religião, nesse contexto, não se restringe apenas ao âmbito sociocultural e comportamental, exercendo influência significativa na constituição da personalidade do indivíduo ao longo do ciclo da vida e, principalmente, no desenvolvimento infantil. A Vila Céu do Mapiá é uma comunidade formada por membros da religião brasileira Santo Daime. Situada no interior da Floresta Amazônica, no município de Pauini, Estado do Amazonas, é considerada a sede mundial da religião daimista. **Objetivos:** considerando o desenvolvimento infantil como um processo ativo e dependente da interação entre a criança e o ambiente, e admitindo que uma das principais influências sobre o desenvolvimento reside no processamento interno que a criança faz das experiências que vive, esta pesquisa apresenta uma sistematização dos resultados de estudos que analisaram o perfil psicológico de crianças participantes da doutrina do Santo Daime residentes na Vila Céu do Mapiá, relativos ao desenvolvimento emocional e cognitivo, visando contribuir para um melhor conhecimento das condições psicológicas das crianças e auxiliar em planejamentos de eventuais serviços de saúde mental na região. **Método:** foram avaliadas onze crianças com idade entre 6 e 9 anos, sendo aplicado o Teste das Matrizes Progressivas Coloridas de Raven (Escala Especial), para selecionar crianças sem indicadores de limitação intelectual; a Lista de Verificação Comportamental para Crianças (CBCL), para avaliar ausência de tratamento psicológico, neurológico e/ou psiquiátrico no último ano, complementada por informação referida por pais e/ou responsáveis em questionário de histórico pessoal. Garantiu-se assim uma amostra de crianças que apresentaram, dentro da disponibilidade de informação, índices de desenvolvimento típico da faixa etária. Cada protocolo de Rorschach coletado foi codificado por três juízes independentes, com posterior análise da concordância entre avaliadores. **Resultados e discussão:** a análise do Rorschach priorizou as variáveis de autopercepção, aspectos cognitivos e relacionamento interpessoal. Os resultados indicaram que as crianças apresentam adequação às convenções da realidade, com boa capacidade de abstração, simbolização e reflexão. Também foram identificados baixos escores no autoconceito (autopercepção) e relacionamento interpessoal. A respeito destes índices, é importante mencionar que valores baixos podem ser consequência da forma específica de interação cultural com demandas coletivas altas e baixo senso de eficácia, intensificados pelo alto senso de dever e disciplina, basilares desse tipo de comunidade rural e religiosa, em que as relações sociais são marcadas por comportamentos cooperativos e apropriados, nos quais a criança tende a antecipar relações favoráveis com o ambiente. Percebe-se ainda forte associação entre o contexto social no qual as crianças estão inseridas, as crenças relacionadas ao sistema cultural e as práticas de cuidado da criança.

Palavras-chave: Desenvolvimento infantil. Religião e cultura. Crianças do Santo Daime. Avaliação Psicológica. Experiência religiosa.

ABSTRACT

Introduction: Religious communities provide a meaning system that permeates the family relations with lasting spiritual content and sense of belonging, predicting sanctions, strengthening cohesion among members, solving conflicts, identifying and searching collective desired goals. The role of religion in that context is not restricted to socio-cultural and behavioral scope, exercising significant influence on individual personality formation during the life cycle, especially in child development. The Vila Céu do Mapiá is a community formed by members of the Santo Daime Brazilian religion. Situated inside the Amazon Forest, in the municipality of Pauini, Amazonas State, it is considered the world headquarters of the 'daimista' religion. **Objectives:** Considering child development as an active and dependent process of interaction between the child and the environment, and admitting that one of the major influences on the development lies in the internal processing that the child does before life experiences, this research presents a systematization of results of studies that analyzed the psychological profile of participating children in the Santo Daime doctrine, related to emotional and cognitive development, to better understand the psychological conditions of those children and provide assistance to mental health services planning in the region. **Method:** Eleven children aged between 6 and 9 years were assessed through the Raven's progressive matrice test (special scale), to select children without intellectual limitation indicators; the Child Behavior Checklist (CBCL), to evaluate the absence of psychological, neurological and/or psychiatric treatment in the previous year, complemented with information reported by parents or guardians in the personal history questionnaire. Thus was assured a children sampling presenting, based on the information provided, typically developing rates for its age group. Three independent judges, with subsequent evaluator analysis, coded each Rorschach protocol collected. **Results and discussion:** the analysis of the Rorschach prioritized self-perception variables, cognitive aspects and interpersonal relations. Results indicated that the children present adequation to the reality conventions, with good capacity for abstraction, symbolization and reflection. Low scores were identified in self-concept and interpersonal skills. Regarding these contents, it is important to note that low values may result from specific form of cultural interaction between high collective demands and low sense of efficacy, enhanced by the high sense of duty and discipline, cornerstone of this type of rural and religious community, where relations are marked by cooperative and appropriate behaviors and in which children tend to anticipate favorable relations with the environment. There is still strong association among social context in which children are inserted, beliefs related to the cultural system and children care practices.

Keywords: Child development. Religion and culture. Santo Daime's children. Psychological evaluation. Religious experience.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Trabalho espiritual de crianças na Vila Céu do Mapiá (Junho/2014).....	13
Figura 2 – Crianças participantes da Doutrina do Santo Daime, Trabalho de Bailado (Amazonas/2014)	14
Figura 3 – Mapa do Brasil com a localização de Céu do Mapiá, Amazonas	16
Figura 4 – Mapa da Vila do Céu do Mapiá	19
Figura 5 – Fiéis do Santo Daime voltam para casa pela manhã depois de passar a noite no ritual do Festival de Reis, no mês de janeiro	72
Figura 6 – Participação religiosa na Floresta Nacional do Purus	83
Figura 7 – Pirâmide etária da Vila Céu do Mapiá	85
Figura 8 – Sede da Associação dos Moradores da Vila Céu do Mapiá (AMVCM).....	87
Figura 9 – Escola Estadual Cruzeiro do Céu	89
Figura 10 – Crianças da Vila Céu do Mapiá	96

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Variáveis selecionadas pelo Método de Rorschach: 6 a 7 anos	134
Quadro 2 – Variáveis selecionadas pelo Método de Rorschach: 8 a 9 anos	135

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Estudos normativos brasileiros do Rorschach com crianças publicados até 1990	116
Tabela 2 – Índice Kappa.....	133

SUMÁRIO

Apresentação.....	10
Histórico Pessoal do Problema.....	11
Pontos de Partida	15
Definição do Campo, do Objeto de Estudo e Justificativa	20
Objetivos da Pesquisa	24
Objetivo Geral	25
Objetivos Específicos.....	25
Estrutura Geral da Tese	25
Parte 1.....	27
1 Contexto Sociocultural e o Desenvolvimento Infantil	28
1.1 Considerações acerca do Desenvolvimento Infantil na Atualidade	29
1.2 O Desenvolvimento na Terceira Infância	33
1.3 O Desenvolvimento Cognitivo na Terceira Infância	35
1.3.1 O desenvolvimento psicossocial na terceira infância	37
1.4 Organização Familiar e Cultura	41
1.5 Estudos Interculturais	44
1.6 Religião na Infância	51
1.7 Desenvolvimento Religioso e Espiritual.....	59
1.7.1 Elkind.....	60
1.7.2 Fowler	60
1.7.3 Oser.....	61
1.7.4 Teoria do Desenvolvimento Religioso de AmatuZZi	61
1.8 A Doutrina do Santo Daime	64
1.8.1 O Ritual Daimista	67
1.8.2 Estados Alterados de Consciência Culturalmente Padronizados.....	76
1.8.3 A Vila Céu do Mapiá	80
1.8.4 O Cenário Social da Vila Céu do Mapiá.....	90
1.8.5 As crianças da Vila Céu do Mapiá.....	94
2 Avaliação Psicológica na Infância	100
2.1 Métodos Projetivos na Avaliação da Personalidade da Criança	102
2.2 Críticas e Benefícios acerca da Utilização de Métodos Projetivos	104
2.3 O Método de Rorschach	107
2.3.1 O Método de Rorschach na Avaliação Psicológica de Crianças	114
2.3.2 Estudos Normativos do Rorschach no Brasil	115
Parte 2.....	117
3 Método.....	118
3.1 Participantes.....	118
3.2 Instrumentos.....	119

3.2.1	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)	119
3.2.2	Questionário Informativo Sobre História Pessoal	119
3.2.3	Teste das Matrizes Progressivas Coloridas de Raven (CPM).....	120
3.2.4	Lista de Verificação Comportamental para Crianças (CBCL)	120
3.2.5	Método de Rorschach	122
3.2.5.1	<i>Variáveis do Rorschach Analisadas</i>	124
3.2.5.2	<i>Tríade Cognitiva</i>	127
4	Resultados	130
5	Discussão	137
6	Considerações Finais.....	145
	Referências	148
	Anexo 1 – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE).....	16160
	Anexo 2 – Resolução nº 5 – Conad.....	16362
	Apêndice 1 – Questionário Informativo sobre História Pessoal.....	166

Apresentação

Histórico Pessoal do Problema

Uma pesquisa é sempre, de alguma forma, o relato de uma busca, a narração dos caminhos trilhados por um indivíduo cujo olhar pretende dar significado ao que o intriga, o mobiliza. Assim, cada pesquisa traz em essência a inquietude, a experiência de vida, a apropriação do conhecimento e a singularidade, que são as ferramentas e indumentárias próprias de cada pesquisador.

Daí a importância de descrever o trajeto que levou ao destino pretendido. O caminho trilhado pelo pesquisador é mais que meramente o processo que permite chegar à realização do destino: o produto da pesquisa. Processo e produto, caminho e destino são partes indissolúveis da mesma jornada de construção do conhecimento.

Conforme Brandão (2000), a construção do objeto é resultante, entre outros fatores, da capacidade de identificar as alternativas metodológicas mais apropriadas à análise daquele objeto. Assim, cada conclusão somente é possível de ser obtida em razão dos instrumentos aplicados e da interpretação dos resultados que o uso dos instrumentos permite alcançar. Nesse contexto, relatar os procedimentos aplicados na pesquisa, mais do que atender a uma formalidade, visa oferecer a outros a oportunidade de trilhar o mesmo caminho, avaliando as escolhas, os passos dados e as conclusões a que se chegou inicialmente.

É com esse zelo, pelo processo e pelo objeto de estudo, que a cada nova imersão no universo da pesquisa deparo com cenários que remetem à observação, à reflexão e ao labor artesanal, que se alternam entre momentos de contemplação e de ação, que se projetam além dos limites da própria atividade acadêmica.

Meu interesse pessoal na investigação psicológica de crianças participantes da Doutrina do Santo Daime – tema controverso e pouco explorado cientificamente pela psicologia – é antigo. Sou natural de Manaus, na região amazônica, berço da doutrina

daimista, e fui apresentada a tal religião, conhecida como Religião da Floresta, ao final de minha adolescência por meio, de uma amiga “fardada”,¹ que me convidou a participar de um Trabalho de Concentração² que seria presidido pela liderança espiritual Padrinho Alex Polari, morador da Vila Céu do Mapiá. A breve experiência propiciou a emersão dos primeiros questionamentos acerca do papel da espiritualidade e da experiência religiosa no psiquismo, além de questionamentos sobre como se operam os estados alterados de consciência realizados em contexto religioso.

O interesse em aprofundar a compreensão da temática, estabelecido na seara científica, intensificou-se ao conviver ao longo dos anos com amigos e familiares, entre eles crianças, pertencentes à Doutrina do Santo Daime.

Durante minha trajetória acadêmica, tive oportunidade de realizar pesquisas relacionadas ao fenômeno religioso do Santo Daime. A primeira foi em meu Trabalho de Conclusão de Curso da Especialização em Psicologia Clínica, no Centro Universitário Luterano de Manaus (CEULM/ULBRA/AM), intitulado “A espiritualidade a serviço da transformação: o Santo Daime na reestruturação do funcionamento psíquico de drogadicotos”, que teve como objetivo investigar as possíveis transformações ocorridas no funcionamento psíquico de um dependente químico após ingressar na religião daimista. Os resultados apresentados foram bastante desafiadores e sinalizaram a necessidade de mais pesquisas para avaliar o potencial integrador e terapêutico da experiência religiosa estudada. Posteriormente, desenvolvi no curso de Mestrado em Ciências da Religião, no Instituto Presbiteriano Mackenzie, em São Paulo, a pesquisa intitulada “Os soldados da Rainha da Floresta: a

¹ Os frequentadores regulares são chamados de “fardados”, pois aos rituais do seu calendário mensal e anual se apresentam com uma indumentária própria, uniformizada. Ser fardado significa um componente do rito e uma representação que distingue os membros do grupo (irmandade) dos demais. Os frequentadores não fardados são chamados de visitantes, as suas participações nas sessões são irregulares e estes indivíduos não têm compromisso maior com o grupo.

² Os rituais na religião do Daime são designados “trabalhos” que, de acordo com a crença daimista, se aplicam sobre o corpo e o pensamento (Labate, 2002). O Trabalho de Concentração tem como objetivo, segundo a liturgia Daimista, entrarmos contato com o Eu Superior e assim alcançarmos uma ascensão espiritual. A ritualística tem com único intuito promover um encontro íntimo, pessoal e silencioso do homem com a divindade.

identidade religiosa de membros da Doutrina do Santo Daime”, visando compreender o processo de constituição da identidade religiosa nos adeptos da Doutrina do Santo Daime, dando a devida atenção à perspectiva psicossocial e à construção pessoal da identidade.

A participação de crianças nos rituais (Figura 1) sempre foi a questão que mais me intrigou, pois o processo de desenvolvimento infantil é extremamente complexo, e para explicar sua consistência e mudança deve-se compreender tanto a natureza como o meio ambiente, tanto a biologia como a cultura e saber como o indivíduo interage com todos esses fatores. O resultado dessa interação é que pode demonstrar se a criança se está desenvolvendo de forma saudável, física e mentalmente.

Figura 1 – Trabalho espiritual de crianças na Vila Céu do Mapiá (Junho/2014)



Fonte: acervo da autora

Minhas interações com os pais das crianças que participam da doutrina intensificaram ainda mais as indagações, especialmente por afirmar que a decisão em permitir a participação dos filhos nos rituais se pauta apenas nas próprias referências pessoais com a religião e trocas experienciais com outros pais membros da doutrina, sentindo a ausência de pesquisas que validem ou não tal decisão.

Figura 2 – Crianças participantes da Doutrina do Santo Daime, Trabalho de Bailado (Amazonas/2014)



Fonte: acervo de Ana Késia Marinho

Algumas questões direcionaram a definição do campo e objeto de estudo: as teias relacionais que se estabelecem no seio desta sociedade religiosa promovem ou inibem o desenvolvimento psíquico da criança? De que forma os sistemas de crenças compartilhados influenciam no desenvolvimento infantil? A vivência da criança daimista pode trazer prejuízos a sua saúde mental? Tais perguntas nortearam este trabalho, apesar de eu não ter a pretensão de respondê-las todas, nem esperar esgotar as respostas.

Uma vez que o uso religioso do chá de ayahuasca por crianças permanece como objeto de recomendação aos pais,³ (Anexo 2 – Resolução do Conad) para que sejam sempre responsáveis pela medida de tal participação, considero de fundamental relevância para a sociedade que pesquisas sejam direcionadas a fim de analisar a influência do uso ritualístico

³ Lei nº 10.406 de 10 de janeiro de 2002: Art. 1.634. Compete aos pais, quanto à pessoa dos filhos menores: I – dirigir-lhes a criação e educação; II – tê-los em sua companhia e guarda; III – conceder-lhes ou negar-lhes consentimento para casarem; IV – nomear-lhes tutor por testamento ou documento autêntico, se o outro dos pais não lhe sobreviver, ou o sobrevivente não puder exercer o poder familiar; V – representá-los, até aos dezesseis anos, nos atos da vida civil, e assisti-los, após essa idade, nos atos em que forem partes, suprindo-lhes o consentimento; VI – reclamá-los de quem ilegalmente os detenha; VII – exigir que lhes prestem obediência, respeito e os serviços próprios de sua idade e condição.

da ayahuasca no desenvolvimento psíquico dessas crianças, provendo, assim, informações que auxiliem na decisão dos pais sobre a medida de participação dos filhos em rituais daimistas.

Pontos de Partida

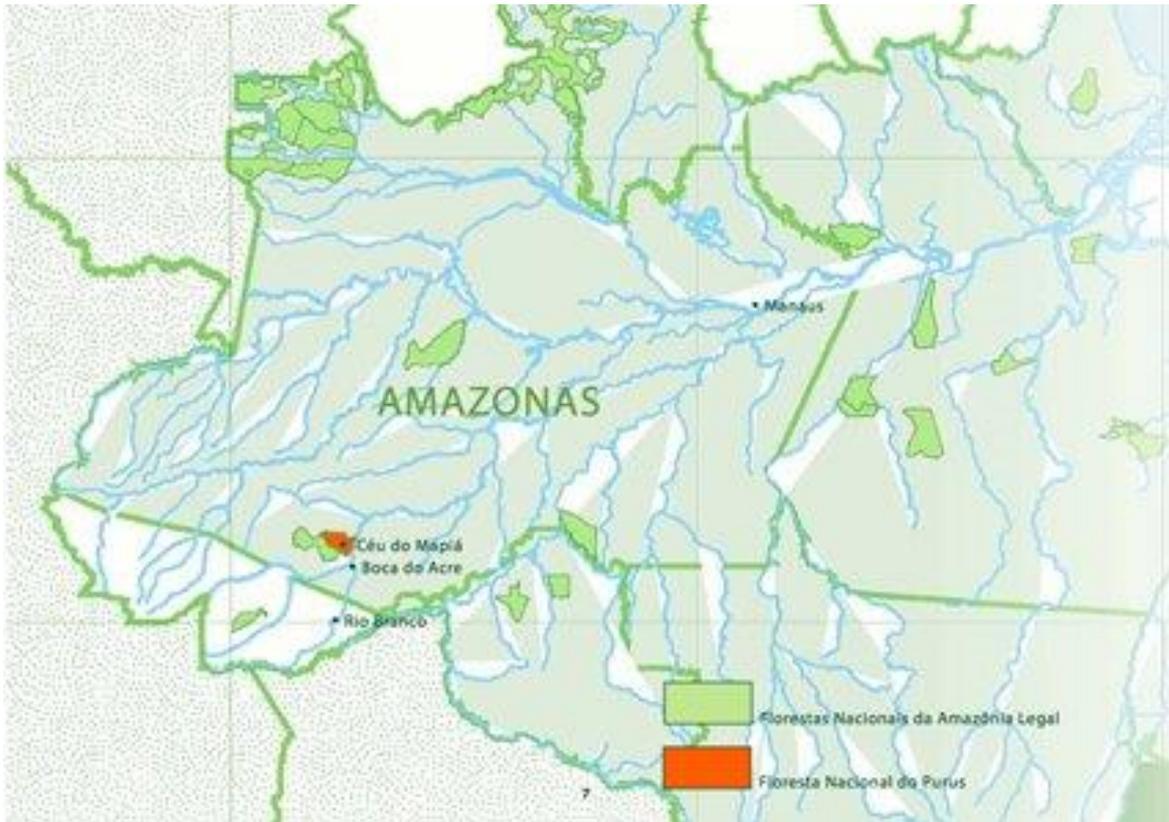
A Doutrina do Santo Daime, além do fato de fazer uso da ayahuasca, pretende reunir um povo e estabelecer relações com o ambiente total de modo que se promova um *modus vivendi* simples e sustentável que inclui a esfera divina da natureza e do tempo (MORAIS, 2005). A palavra doutrina, do ponto de vista dos adeptos, é utilizada para definir diferentes aspectos da cultura grupal.

Nesse movimento, a Vila Céu do Mapiá assume o papel de destino sagrado de seus membros. Ir ao Mapiá significa uma oportunidade única para o desenvolvimento espiritual de cada um, e, assim, essa viagem é tratada como uma autêntica peregrinação, representando um momento de confirmação do adepto.

Minha aspiração por executar o presente estudo se apresentou como grande desafio e realização. Como pesquisadora do fenômeno, minha peregrinação se sustentou em outra premissa, não tão espiritual, mas tanto quanto altiva.

Ao se dirigir para o Céu do Mapiá, a pessoa já se encontra em um caminho sagrado. A viagem é encarada como uma travessia espiritual, na qual todos os eventos têm um significado e chegar representa a vitória na primeira prova. O próprio transporte das pessoas que afluem ao Acre para ir ao Mapiá assume um papel essencial.

Figura 3 – Mapa do Brasil com a localização de Céu do Mapiá, Amazonas



Fonte: AMVCM – Associação dos Moradores da Vila Céu do Mapiá

A pequena vila está situada às margens do Igarapé Mapiá, entre os municípios de Boca do Acre e Pauini, no sudoeste do estado do Amazonas. Para chegar ao Céu do Mapiá, é preciso utilizar via rodoviária, fluvial ou aérea para cobrir a distância entre as cidades de Rio Branco (AC) e Boca do Acre (AM). De Boca do Acre (AM) até o Céu do Mapiá o trajeto é feito por via fluvial, com pequenas canoas monóxilas, ou seja, fabricadas com um só tronco de árvore escavado. Esse tipo de embarcação é o mais apropriado para a navegação nos igarapés da região, muito sinuosos e obstaculizados por grandes troncos de árvores tombadas na época de seca, que tive a oportunidade de presenciar, pois meu deslocamento até a região foi no período da seca.

A Vila Céu do Mapiá, por ser o espaço original da comunidade de sentido mapiense, constitui-se como um universo capaz de propiciar uma experiência profunda do ser daimista.

A imersão nesse cenário permitiu a identificação de uma comunidade que incorpora a dimensão espiritual na realidade da vida cotidiana coletivamente compartilhada e comprometida com valores humanistas e ambientalistas.

Os anos de contato com os adeptos e as pesquisas prévias realizadas com a Doutrina do Santo Daime me haviam preparado para a dificuldade que poderia encontrar com os moradores e pais, especialmente por não pertencer à Doutrina. Pelo desconhecimento público e preconceito muitas vezes associados a essa prática religiosa, a comunidade daimista tende a ser bastante reservada e cuidadosa, sendo imprescindível à realização da pesquisa o apoio prévio de algum membro fardado que se responsabilize pelas repercussões da mesma.

No Mapiá não foi diferente, a expectativa é que fosse ainda mais difícil; e, felizmente, não foi. Encontrei resistência em duas situações: a primeira foi com a direção da Vila, que, mesmo com a autorização concedida pelos dirigentes da Doutrina antes de minha chegada, requereu nova apresentação detalhada da pesquisa para, assim, autorizar a realização do estudo. E a segunda, com a Madrinha que me hospedou. A maior dificuldade dessa senhora, inicialmente, foi aceitar que eu, como não adepta da religião, estivesse ali para realizar uma pesquisa com as crianças. Posteriormente, seu entendimento sobre o trabalho se alterou drasticamente, e a hostilidade se dissipou.

Considero fundamental ressaltar que, dadas as dificuldades iniciais, o fato de não pertencer à religião estudada permitiu que eu adentrasse ainda mais a fundo nessa realidade, como testemunha ocular. Com as crianças o benefício foi ainda maior, e logo passei a ser percebida como alguém com que poderiam partilhar opiniões e vivências sem temor de represália.

Fui extremamente bem recebida e acolhida pelas crianças. Inicialmente, instalou-se um pequeno estranhamento, que perdurou por poucos minutos, sendo substituído pela curiosidade do que eu estaria fazendo ali. Logo me tornei uma novidade bem-vinda.

A novidade para as crianças era, especialmente, o interesse por elas. A presença de pesquisadores de outras regiões era percebida pelos pequenos como algo comum, pois, vez por outra, estes apareciam buscando estudar a Doutrina e os costumes dos moradores, porém, até então não tinham vindo estudá-las.

Aliado a esse aspecto, meu objetivo em querer genuinamente conhecê-las um pouco mais se propagou rapidamente; e, em pouco tempo, crianças e adolescentes de diversas faixas etárias me procuravam para participar da pesquisa. Voluntários não foram difíceis de encontrar, infelizmente, a quantidade de crianças no intervalo etário pesquisado era pequena.

As diversas formas de expressão das crianças demarcavam a multiplicidade de sentidos contidos em sua fala. Em maioria relataram um discurso ambivalente acerca da vida na Vila Céu do Mapiá: era um bom lugar para viver, pois estavam em contato com a natureza, não precisavam preocupar-se com a violência e gostavam de participar dos Trabalhos Espirituais da Doutrina. E, por outro lado, gostariam de conhecer ou morar em outras cidades que possibilitassem o acesso a bens de consumo que se encontram nos centros urbanos e são vistas por elas em programas televisivos.

Infelizmente, no que se refere a cuidados em saúde mental, a região é extremamente carente. Não há psicólogos, psiquiatras nem mesmo um médico na Vila. Em diversos momentos fui procurada por pais e moradores que relatavam problemas psicológicos, relatando total desconhecimento em lidar com tais questões. Procurei orientá-los com relação ao adoecimento mental e formas de tratamento. Tive a oportunidade também de realizar palestras de orientação sexual com os adolescentes, o que foi imensamente proveitoso.

Figura 4 – Mapa da Vila do Céu do Mapiá



Fonte: AMVCM – Associação dos Moradores da Vila Céu do Mapiá

Definição do Campo, do Objeto de Estudo e Justificativa

Nesta introdução, será apresentada uma visão geral do campo das pesquisas psicológicas acerca do desenvolvimento humano, sua indissociabilidade entre o contexto físico e o sociocultural; o papel da experiência religiosa no desenvolvimento infantil e a avaliação da personalidade na infância; e o objeto de estudo em si. Em seguida, serão apresentadas as justificativas que embasaram a elaboração deste trabalho, bem como um esboço geral da estrutura da tese, introduzindo os temas a ser abordados em cada capítulo.

Desenvolvimento humano e contexto sociocultural são indissociáveis. Para a compreensão da interação de crianças e seu meio, novas possibilidades de organização, de articulação de métodos de análise e enfoques têm sido integradas e direcionadas aos aspectos que envolvem essa relação.

Nos últimos quarenta anos, investigações sobre o comportamento humano e o desenvolvimento infantil com base em estudos antropológicos, sociológicos e psicológicos têm tentado responder a questões que se encontravam pendentes, estabelecendo forte dependência entre o ambiente da criança, saúde e desenvolvimento (MARTINS et al, 2004).

As interações e as relações com as pessoas e sistemas sociais têm papel crucial na construção e aquisição de funções psicológicas cada vez mais sofisticadas. Dentre esses sistemas, a religiosidade ocupa parte significativa da vida de muitas crianças e é vital para suas relações familiares.

A experiência religiosa resulta de vínculos complexos com outras pessoas, por meio de partilhas que se vão sucedendo ao longo da vida, aprendizagens e laços que se estabelecem em grupos religiosos com tradições rituais, crenças, estilos de vida e distribuição de papéis.

Normas religiosas incentivam os pais a investir grande quantidade e qualidade de tempo nos filhos (BARTKOWSKI, 2001). Além disso, as comunidades religiosas fornecem

um sistema de significado que impregna as relações familiares com significado espiritual duradouro, que normalmente inclui a responsabilidade para o cumprimento das obrigações parentais (MAHONEY et al, 2003; WILCOX, 1998, 2004).

A internalização dos sistemas de signos produzidos culturalmente provoca transformações comportamentais e estabelece elos entre as formas iniciais e as mais avançadas do desenvolvimento individual. As normas e redes encontradas nas comunidades religiosas se combinam, então, para criar um contexto distinto para os relacionamentos familiares e seu funcionamento.

No interior do Amazonas há uma pequena vila dificilmente encontrada em grandes censos demográficos e que se caracteriza pela intensa religiosidade de sua comunidade: a Vila Céu do Mapiá. Nessa região, o vínculo religioso é o fator que reúne e motiva a permanência dos moradores, sendo esta uma característica própria que a diferencia de outras comunidades daimistas. A maioria dos habitantes pertence à Doutrina do Santo Daime, em que convivem ribeirinhos, extrativistas, pessoas de origem urbana e com formação acadêmica, compondo um mosaico com alta diversidade sociocultural, com visões de mundo que se complementam, sobrepõem e/ou se chocam.

A Vila Céu do Mapiá é considerada o grande centro religioso e de peregrinação para os praticantes da Doutrina do Santo Daime de todos os lugares do Brasil e do exterior. A forma de organização social identificada e de grande importância para os moradores da Vila é a atividade religiosa, sendo ela o ponto inicial e principal das relações sociais. Cerca de 99% da população denomina-se pertencente ao Santo Daime,⁴ sendo apenas 1% a parcela da população que se denomina membro da Religião Católica. Os moradores que se concentram

⁴ A participação religiosa na Floresta Nacional do Purus, por área, destaca o Santo Daime e a religião Católica como as mais citadas. Agregando-se, porém, a população de toda a Floresta Nacional, é bastante significativo, que dois terços dos moradores de toda a Unidade (67%) declarem professar a religião do Santo Daime. Considerando-se apenas as populações da Vila e do igarapé Mapiá agregadas, verificou-se que a religião do Santo Daime é quase unanimidade entre os moradores dessa microbacia (97%). (Plano de Manejo da Floresta Nacional do Purus, 2009).

ao longo do Igarapé Mapiá e da Vila Céu do Mapiá dispõem de um nível de organização fundamentado nos vínculos religiosos e buscam por meio desses laços, nas instituições governamentais e não governamentais, garantir melhor qualidade de vida para a comunidade (ICMBIO, 2009).

Desde os anos 1960, as autoridades brasileiras e os pesquisadores têm acompanhado os movimentos religiosos que fazem uso da ayahuasca.⁵ Embora a Constituição Brasileira reconheça a liberdade de culto, seu uso está constantemente sob vigilância dos órgãos governamentais. A partir da década de 1980, vários grupos de estudo e comissões de trabalho foram formados (1982, 1984, 1985, 1991) para averiguar os centros usuários da ayahuasca, inspecionar as comunidades e estudar os efeitos físicos, sociais, psicológicos. Várias pesquisas biomédicas, farmacológicas, antropológicas e psicossociais foram e continuam sendo conduzidas, inclusive com cooperação multinacional – como o Projeto Hoasca,⁶ de 1993, que reuniu pesquisadores norte-americanos, finlandeses e brasileiros – e têm indicado a possibilidade de aplicações terapêuticas para o tratamento de alcoolismo, abuso de drogas e possivelmente outras desordens (o que necessita mais estudos), constatando a ausência de

⁵ O chá da ayahuasca – também chamado de Daime – consiste da infusão do cipó *Banisteriopsis caapi* e as folhas do arbusto *Psychotria viridis* (LABATE; ARAÚJO, 2004). São descritos como efeitos subjetivos alucinações hipnagógicas (que são alucinações e visões que se têm ao cair no sono), fantasias semelhantes a sonhos, sentimento de clareza e estimulação, ideações intelectivas, reações afetivas, alteração no estado de consciência e nas várias modalidades de percepção que suscitem novos entendimentos da realidade com complexa imaginação mental e alterações dos parâmetros básicos da realidade como identidade pessoal, conexão com o mundo exterior, temporalidade e os sentimentos de significação. Os resultados deste processo são os efeitos visionários do DMT, ou seja, intrincadas imagens visuais coloridas com olhos fechados (às vezes também com olhos abertos) e complexos processos de pensamento (CALLAWAY, 1999). O DMT é a substância relacionada com a *Miração*, nome designado pelos adeptos do Santo Daime às alterações e suas respectivas interpretações. A legalidade da utilização desta bebida está baseada no status religioso de seu consumo.

⁶ “O Projeto Hoasca – desenvolvido por cientistas de nove instituições de três países (EUA, Finlândia e Brasil) – é apresentado, pelo depoimento, 15 anos depois, de Jace C. Callaway, neurocientista da Universidade de Kuopio/Finlândia, e depois pelo seu desdobramento – a pesquisa com adolescentes – em seis artigos. O depoimento, na e para além da experiência de pesquisa, é instigante quanto à relação sujeito-objeto, indivíduo/sociedade, o alcance explicativo da ciência, a relação saber religioso/conhecimento científico, espiritualidade/objetividade, religião/sociedade, comunidade/sociedade, etc. Apresenta também, cientistas internacionalmente conhecidos, portadores de conhecimento técnico de pesquisa, prontos para recolher, classificar e avaliar; eles conhecem, como pesquisadores participantes, os efeitos da Hoasca, “um sacramento que não exige muita fé e a UDV fornece um contexto para a utilização eficiente dessa experiência” (p. 80), e também, que grande parte dos seguidores conhece a composição química e os aspectos físicos do Vegetal.” (MOURA, 2012, p. 201).

risco de adicção, dependência ou alterações comportamentais no uso ritual e descontínuo, podendo ser usada com segurança por adultos saudáveis (MORAIS, 2005).

Diante da insuficiência de estudos psicológicos voltados a essa específica população infantil, a presente pesquisa objetiva realizar a avaliação psicológica das crianças participantes da Doutrina do Santo Daime residentes na Vila Céu do Mapiá, com idade compreendida entre 6 e 9 anos, por meio do Método de Rorschach – Sistema Compreensivo, visando contribuir para o melhor conhecimento das condições psicológicas das crianças dessa região e auxiliar em planejamentos de eventuais serviços de saúde mental. Os critérios de inclusão foram: não ter diagnóstico prévio de psicopatologia e estar cursando o ano acadêmico correspondente à faixa etária, com um desvio.

A escolha dessa faixa etária se deveu ao fato de que, nessa etapa do desenvolvimento, a criança inicia um período mais tranquilo em termos afetivos, predominando a esfera intelectual – em contrapartida aos primeiros anos de vida, marcados por intensa agitação afetiva e relacional –, e desenvolvem o raciocínio lógico (porém concreto) e a linguagem (compreensão e expressão) e apresentam elevação da atenção seletiva e da memória, o que favorece a qualidade e a quantidade de apreensão dos diversos aspectos da realidade (PALÁCIOS, 2004).

Para compreender o funcionamento psíquico infantil, a avaliação psicológica pode oferecer uma fonte de informações considerável para o entendimento acerca de uma criança, porém, os instrumentos devem atender aos parâmetros científicos com comprovações de validade e precisão para a situação da cultura na qual serão utilizados, assim como normas comparativas adequadas ao indivíduo a ser avaliado (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, 2003).

No que diz respeito ao contexto da Psicologia como ciência, a utilização de testes psicológicos percorreu importante e longo caminho, sendo que grande parte da história da

Psicologia coincide com a história dos testes psicológicos, vinculando a atividade profissional do psicólogo ao ato de avaliar. Independentemente do contexto avaliado, os testes sempre tiveram a função de fornecer informações com o objetivo de aprofundar a compreensão de um sujeito ou de uma situação vivenciada por ele.

O processo de avaliação psicológica advém da curiosidade ou relevância de superar as necessidades humanas ou desafios em termos de adaptação ao ambiente, preocupando-se com a redução dos danos à saúde (ALCHIERI, 2003).

A escolha do Psicodiagnóstico de Rorschach se deve à abrangência do instrumento, sendo utilizado em crianças e adolescentes como instrumento de investigação da personalidade individual, assim como aspectos cognitivos e afetivos, com o objetivo de diagnóstico e de prognóstico da saúde mental. Será utilizada a sistemática de avaliação e interpretação do Rorschach criada por Exner e Weiner (1995), o Sistema Compreensivo, para avaliação de crianças e adolescentes. Esse instrumento é apto a revelar (ADRADOS, 1985) não apenas características da personalidade conscientes e observáveis no comportamento, como também as menos aceitas, mais reprimidas e inconscientes; dessa forma, pode-se considerar que os dados colhidos mediante o método serão preditores de comportamento e esclarecedores de dinâmica de personalidade, com aspectos cognitivos e afetivos.

Objetivos da Pesquisa

Baseado nos argumentos mencionados anteriormente, os objetivos pretendidos pela pesquisa são descritos a seguir.

Objetivo Geral

Avaliação psicológica por meio do Método de Rorschach – Sistema Compreensivo de Exner, de crianças entre 6 e 9 anos, participantes da Doutrina do Santo Daime, residentes na Vila Céu do Mapiá, município de Pauini/AM.

Objetivos Específicos

- Descrever o contexto de desenvolvimento e a vivência religiosa das crianças participantes da Doutrina do Santo Daime a partir do referencial do desenvolvimento religioso.
- Discutir a influência da religião e da dimensão sociocultural no processo de desenvolvimento dos aspectos cognitivos e afetivos das crianças participantes da Doutrina do Santo Daime.

Estrutura Geral da Tese

O texto da tese foi organizado do seguinte modo: Iniciou-se com esta apresentação, em que são trazidos elementos que compuseram o ponto de partida das ideias aqui desenvolvidas e construídas. Em seguida, são evidenciados os principais conceitos teóricos que contribuíram com o processo de pesquisa, desde as perguntas principais até a interpretação do material construído, bem como os objetivos gerais da pesquisa.

A tese está estruturada em duas partes. A primeira parte trata da revisão da literatura e os referenciais teóricos e, na segunda parte, os métodos, resultados e a discussão.

Na primeira seção temos no primeiro capítulo a apresentação da revisão da literatura, na qual discutem-se questões conceituais e teóricas relevantes ao estudo proposto sobre o

contexto sociocultural e o desenvolvimento infantil: considerações acerca do desenvolvimento infantil na atualidade, as especificidades do desenvolvimento cognitivo e psicossocial na terceira infância (em referência a amostra estudada), organização familiar e cultura, estudos interculturais, a religião na infância, desenvolvimento religioso e espiritual e, por fim, uma ênfase a Doutrina do Santo Daime e a Vila Céu do Mapiá, ressaltando os aspectos relacionados ao ritual daimista, uma compreensão dos estados alterados de consciência culturalmente padronizados, o cenário social da Vila e como é a vivência das crianças nesse contexto.

Posteriormente, é exposta, no Capítulo dois o processo de avaliação psicológica na infância, descrevendo o papel dos métodos projetivos nesta avaliação, bem como as críticas e os benefícios aos mesmos. Segue-se da descrição do método de Rorschach, sua aplicação na avaliação psicológica de crianças no Brasil e os estudos normativos no Brasil.

Na parte dois apresentamos a metodologia da pesquisa, em que são explicados: os aportes metodológicos; os procedimentos de escolha dos participantes investigados, dos instrumentos e do processo para construção do material empírico; as orientações para a análise. Por fim, são desenvolvidas as reflexões e interpretações, articulando-se os elementos do material empírico construído com os elementos da análise dos dados no Rorschach Sistema Compreensivo. Por fim, as questões que emergiram do estudo são retomadas e amarradas nas considerações finais, que expõem possibilidades desta pesquisa para futuras investigações.

Parte 1
Revisão da Literatura e
Referenciais Teóricos

1 Contexto Sociocultural e o Desenvolvimento Infantil

Nos últimos quarenta anos, investigações sobre o comportamento humano e o desenvolvimento infantil com base em estudos antropológicos, sociológicos e psicológicos têm tentado responder a questões que se encontravam pendentes, estabelecendo uma forte dependência entre o ambiente da criança, sua saúde e seu desenvolvimento. A literatura atual tem demonstrado que os cuidados prestados às crianças são consequências de muitos fatores, incluindo cultura, nível socioeconômico, estrutura familiar e características próprias da criança (MARTINS et al, 2004).

Pesquisas sobre desenvolvimento infantil passam a incluir a avaliação do ambiente e sua influência sobre o desenvolvimento da criança (GRIZENKO; FISHER, 1992). Nesse período, a Psicologia passa a dar ênfase maior a aspectos preventivos, com programas de promoção de saúde e qualidade de vida, diminuindo a atenção sobre diagnósticos psicopatológicos.

O desenvolvimento social do ser humano envolve um sistema de relações com diferentes níveis de complexidade, que contemplam, numa perspectiva integrada, aspectos socioculturais e filogenéticos. Há na literatura uma constante associação entre o desenvolvimento psicológico das crianças e a qualidade do ambiente e a importância de fatores de risco biológicos e sociais para o desenvolvimento infantil (SEIFER et al, 1996). Baixo peso ao nascer, desnutrição, baixa renda familiar, baixa escolaridade dos pais, pais adolescentes, mães solteiras, ausência do pai, depressão materna, problemas psiquiátricos dos pais, famílias muito numerosas são alguns fatores de risco que se relacionam com a qualidade do ambiente e o desenvolvimento psicológico infantil.

O desenvolvimento infantil ocorre conforme a criança se envolve ativamente com o ambiente físico e social, assim como ela o compreende e o interpreta. De acordo com Haddad

(1997), o reconhecimento da possibilidade de relações entre os ambientes, associado à capacidade de compreender a linguagem falada e escrita, faz com que a criança seja capaz de compreender a ocorrência e natureza dos eventos em ambientes ainda desconhecidos, como a escola, ou que jamais conheça, como o local de trabalho dos pais, um país estrangeiro ou o mundo da fantasia de outra pessoa.

O pleno desenvolvimento da criança vai depender do ambiente físico e social, especificamente neste caso, crenças, valores e ideias que as pessoas têm sobre como devem ser as crianças e como devem ser cuidadas são decisivos para compreender o desenvolvimento infantil. Especificamente no Brasil, pesquisas realizadas em várias regiões do país e em distintos contextos também têm demonstrado diferenciações nas crenças, valores e práticas de criação de filhos em função do contexto onde as famílias vivem e das condições sociodemográficas (SEIDL-DE-MOURA et al, 2008).

1.1 Considerações acerca do Desenvolvimento Infantil na Atualidade

A preocupação com o desenvolvimento humano ocupa lugar de destaque no campo das ciências humanas, envolvendo o estudo de variáveis afetivas, cognitivas, sociais e biológicas em todo ciclo da vida. Dessa forma faz interface com diversas áreas do conhecimento, como biologia, antropologia, sociologia, educação e medicina, entre outras. Segundo Papalia, Olds e Feldman (2006), as mudanças no desenvolvimento são adaptativas, sistemáticas e organizadas e refletem essas situações internas e externas ao indivíduo, que tem de adaptar-se a um mundo em que as mudanças são constantes.

O interesse pelos anos iniciais de vida dos indivíduos tem origem na história do estudo científico do desenvolvimento humano, que parte da preocupação com os cuidados e com a educação das crianças e com o próprio conceito de infância como um período particular do desenvolvimento (MAHONEY, 1998). De acordo com Papalia, Olds e Feldman (2009), no

fim do século XIX, vários avanços no mundo ocidental fundamentaram o caminho para o estudo científico do desenvolvimento da criança. Os cientistas explicaram a concepção e discutiram a importância relativa da hereditariedade e do ambiente (características inatas e influências externas). A nova ciência da Psicologia ensinou que as pessoas poderiam entender a si próprias analisando o que as influenciou quando crianças. Algumas etapas marcam a evolução histórica da Psicologia do Desenvolvimento, são elas (MOTA, 2005):

- período formativo (1882-1912) – o estabelecimento da data de nascimento da Psicologia do Desenvolvimento é motivo de alguma controvérsia. Em 1882, Preyers (1841-1897) publicou o livro *The mind of the child*, que segundo Cairns (1983) impulsionou as pesquisas na área de desenvolvimento. Os interesses de pesquisa na época envolviam principalmente a Psicobiologia, Psicologia da Personalidade e Desenvolvimento Cognitivo;
- primeira fase (1920-1939 aproximadamente) – período de grande investimento no estudo do desenvolvimento da criança, cujos principais interesses foram o desenvolvimento intelectual, maturação e crescimento;
- segunda fase (1940-1959 aproximadamente) – concentrado no estudo da criança, especialmente no estabelecimento de relações entre variáveis que afetam o desenvolvimento (CAIRNS, 1983);
- terceira fase (1960-1989 aproximadamente) – verificou-se uma re-emergência das pesquisas no campo do desenvolvimento (CAIRNS, 1983). Até meados da década de 1960, a Psicologia do Desenvolvimento sofre grande influência da Teoria Behaviorista e dos conceitos de Aprendizagem Social. Observa-se também a re-emergência da Teoria Piagetiana como arcabouço teórico das pesquisas neste campo de conhecimento (BIAGGIO; MONTEIRO, 1998). A Revolução Cognitiva atinge a Psicologia do

Desenvolvimento. Vários aspectos da cognição são investigados dentro da abordagem do processamento de informação. Há crescente interesse pela Psicobiologia e pelas bases biológicas do comportamento;

- quarta fase (1990-dias atuais) – emergem novos paradigmas na Psicologia do Desenvolvimento. O caráter interdisciplinar da disciplina, a importância de discutir e incorporar nas pesquisas os diversos contextos em que os indivíduos se desenvolvem, inclusive a dimensão histórica do desenvolvimento, começam a ser discutidos (DESSEN; COSTA, 2006). Cada vez mais o desenvolvimento é estudado ao longo do ciclo vital, em vez da tradicional ênfase na infância e adolescência. No Brasil funda-se em 1998 a Sociedade Brasileira de Psicologia do Desenvolvimento.

Segundo Papalia, Olds e Feldman (2006), seis perspectivas subjazem influentes teorias à pesquisa sobre desenvolvimento humano: (1) psicanalítica (que se concentra nas emoções e pulsões inconscientes); (2) da aprendizagem (que estuda o comportamento observável); (3) humanista (que enfatiza o controle das pessoas sobre desenvolvimento); (4) cognitiva (que analisa os processos de pensamento); (5) etológica (que considera as bases evolucionistas do comportamento); (6) contextual (que enfatiza o impacto do contexto histórico, social e cultural). Porém, nenhuma teoria do desenvolvimento humano é amplamente aceita academicamente e nenhuma perspectiva teórica é considerada plena na cobertura de todas as facetas do desenvolvimento. Logo, na ausência de uma “grande teoria” totalmente aceita (como as de Freud e Piaget foram consideradas antes), surge a tendência corrente na direção de “miniteorias”, mais limitadas, voltadas a descobertas específicas da pesquisa, como, por exemplo, a forma como a pobreza influencia as relações familiares.

À medida que o estudo das crianças evoluiu, um amplo consenso surgiu sobre vários pontos fundamentais relacionados ao desenvolvimento delas, são eles (PAPALIA; OLDS; FELDMAN, 2009, p. 20):

- 1) todos os domínios do desenvolvimento estão inter-relacionados. Embora os cientistas do desenvolvimento com frequência observem separadamente os três domínios ou aspectos do desenvolvimento (físico, cognitivo e o psicossocial), cada um deles afeta os outros;
- 2) o desenvolvimento normal inclui uma gama de diferenças individuais dentro dos processos gerais que as crianças seguem enquanto se desenvolvem. Cada criança, desde o início, é diferente de qualquer outra no mundo. Uma é expansiva, outra é tímida. Uma é ágil, outra é desajeitada. Algumas influências no desenvolvimento individual são inatas, outras vêm da experiência. Na maioria das vezes, ambos os tipos de influência trabalham juntos. As características da família, gênero, classe social, cultura, raça/etnia e a presença ou ausência de deficiências físicas, mentais ou emocionais – tudo isso afeta a maneira como uma criança se desenvolve dentro do processo universal do amadurecimento humano;
- 3) as crianças ajudam a moldar o próprio desenvolvimento e influenciam as respostas. Desde o começo, por meio das respostas que despertam nos outros, os bebês moldam o ambiente e respondem ao ambiente que ajudaram a criar. A influência é bidirecional: quando os bebês balbuciam e murmuram, os adultos tendem a falar com eles, o que faz os bebês “falarem” mais;
- 4) contextos históricos e culturais influenciam fortemente o desenvolvimento. Uma criança nascida nos Estados Unidos é propensa a ter experiências muito diferentes de uma criança nascida na América colonial ou de uma criança nascida na Groenlândia ou no Afeganistão;
- 5) as primeiras experiências são importantes, mas as crianças podem ser consideravelmente resilientes. Um incidente traumático ou uma infância marcada pela privação podem trazer

consequências emocionais graves, mas as histórias de vida de diversas pessoas mostram que os efeitos de experiências dolorosas, como crescer na pobreza ou lidar com a morte de um dos pais, podem frequentemente ser superados;

- 6) o desenvolvimento na infância é parte do desenvolvimento por todo o curso da vida. No passado, acreditava-se que o crescimento e o desenvolvimento terminam na adolescência. Hoje, a maioria dos cientistas do desenvolvimento concorda que o desenvolvimento continua por toda a vida. Enquanto as pessoas viverem, elas terão o potencial para mudar.

Desde o princípio, a ciência do desenvolvimento tem sido interdisciplinar (PARKE; GROSSMAN; TINSLEY, 2004). Teorias contemporâneas do desenvolvimento aceitam que as mudanças são mais marcadas em períodos de transição rápida, mas mudanças ocorrem ao longo de toda a vida do indivíduo. Esses movimentos refletem um progresso na compreensão, uma vez que novas investigações ampliam ou desafiam aquelas feitas anteriormente, refletindo também o contexto cultural e tecnológico em constante transformação. As metodologias de estudo tradicionais igualmente têm sido postas em questão. Há um relativo consenso entre pesquisadores desta área de que o desenvolvimento ocorre no contexto. A análise do contexto histórico em que os indivíduos se desenvolvem também tem sido cada vez mais incorporada na produção de conhecimento nesta área.

1.2 O Desenvolvimento na Terceira Infância

“Que vai ser quando crescer? Vivem perguntando em redor. Que é ser? É ter um corpo, um jeito, um nome? Tenho os três. E sou? Tenho de mudar quando crescer? Usar outro nome, corpo e jeito? Ou a gente só principia a ser quando cresce?... Que vou ser quando crescer? Sou obrigado a? Posso escolher? Não dá para entender. Não vou ser. Não quero ser. Vou crescer assim mesmo. Sem ser. Esquecer”.

(Carlos Drummond de Andrade)

Considerando que o presente trabalho objetiva a avaliação psicológica de crianças participantes com idade entre 6 e 9 anos de idade, busca-se expor, em linhas gerais, argumentos teóricos sobre o desenvolvimento de crianças da faixa etária abordada. Essas noções gerais funcionam como elementos úteis à posterior interpretação dos resultados.

De acordo com Papalia, Olds e Feldman (2006), o período compreendido aproximadamente entre os 6 e os 9 anos de idade corresponde à terceira infância, e usualmente está relacionado ao início do período escolar da criança, o que no Brasil compreende aproximadamente do 1º ao 6º ano do Ensino Fundamental. As crianças sofrem grandes alterações físicas, tornando-se mais altas, pesadas e fortes, e adquirem as habilidades motoras necessárias para participar de jogos e esportes organizados. Ocorrem também mudanças cognitivas e psicossociais, tais como aprimoramento da memória, da capacidade de ler e escrever e do julgamento moral. Suas diferenças individuais se tornam mais evidentes, e suas competências influenciam o êxito na escola, assim como a própria autoestima. Adquirem também maior capacidade de compreender e interpretar a comunicação oral e a escrita e de se fazer compreender. Isso faz com que essa fase se transforme em uma das mais importantes para elas, uma vez que o fato de aprender a ler e escrever as liberta das limitações da comunicação. Nesse momento, elas têm acesso às ideias e à imaginação de pessoas de lugares e de tempos remotos.

Entretanto, se comparado ao ritmo acelerado da segunda infância, há diminuição considerável até ocorrer o salto de crescimento observado no final deste período, pois as habilidades motoras, segundo as mesmas autoras, também se aperfeiçoam de modo mais intenso que antes, tornando as crianças mais fortes, rápidas e coordenadas, fazendo com que obtenham grande prazer testando o corpo e aprendendo novas habilidades.

1.3 O Desenvolvimento Cognitivo na Terceira Infância

Com relação ao desenvolvimento cognitivo, o período da terceira infância também compreende, de maneira geral, a entrada da criança no estágio das operações concretas de Piaget (FLAVELL; GREEN; FLAVELL, 1995). As crianças iniciam o estágio de operações concretas, quando podem utilizar operações mentais para resolver problemas concretos (reais). Pensam em situações reais no aqui e agora, há diminuição do egocentrismo visto no estágio pré-operatório e as crianças são então capazes de pensar logicamente, levando múltiplos aspectos de uma situação em consideração. As conquistas dessa fase, segundo Martí (2004), podem ser relacionadas à velocidade de processamento, que começa a melhorar desde os 2 anos de idade até a vida adulta. Esse aumento favorece o tempo de duração e a amplitude do processo, ou seja, coordenam ao mesmo tempo diferentes informações, ideias ou conceitos, conseguindo um pensamento mais objetivo e menos egocêntrico. Possuem maior autonomia em utilizar de forma funcional ajudas externas, tais como sistemas de notações, computadores ou a própria memória de outras pessoas. Apresentam atenção mais seletiva com facilidade para filtrar as distrações e se concentrar em informações relevantes, aumentando assim a capacidade de controle e um melhor planejamento da ação. O autor especifica em três fenômenos o processo de memória: estratégias de armazenamento, o efeito dos conhecimentos sobre a memória e a metacognição, entendendo o processo de memorização como construtivo, iniciado com a representação, a interpretação e o armazenamento das informações, culminando na reconstrução ativa e interpretativa.

As crianças evoluem para a autonomia moral, descobrindo, segundo Piaget (1944), que a reciprocidade é necessária, devendo agir conforme as regras, levando em conta que são efetivas se as pessoas concordarem em aceitá-las, entendendo, assim, que a violação das regras traz sempre um castigo. À medida que aumenta o conhecimento interpessoal das crianças, elas são capazes de compreender a origem e o significado das regras. Dessa forma, a

partir dos 10 anos, a criança atinge o nível de conformidade com a ordem social estabelecida, tendo respeito pela autoridade e seus preceitos. Os autores acrescentam, com base em avanços e experiências de interação social, que as crianças vão adquirindo alguns princípios morais e maior compreensão das regras e valores que regem a sociedade.

Segundo Piaget (1952), o desenvolvimento moral está ligado ao desenvolvimento cognitivo. Piaget dizia que as crianças fazem julgamentos morais mais consistentes quando podem considerar as coisas de mais de um ponto de vista. Ele sugeriu que o julgamento moral se desenvolve em dois estágios; as crianças podem passar por esses estágios morais em idades variáveis, mas a sequência é a mesma. No primeiro estágio, moralidade de restrição (até aproximadamente os 7 anos de idade, correspondendo ao estágio pré-operacional), a criança pensa de maneira rígida sobre os conceitos morais. Nesse estágio, são bastante egocêntricas; não conseguem imaginar mais do que uma maneira de considerar uma questão moral. Acreditam que as regras não podem ser afrouxadas ou alteradas, que o comportamento é certo ou errado e que qualquer infração merece punição, independentemente da intenção. O segundo estágio, moralidade de cooperação (acima dos 7 anos, correspondendo aos estágios de operações concretas e de operações formais), caracteriza-se pela flexibilidade. À medida que amadurecem, as crianças interagem com mais pessoas e têm contato com uma gama cada vez mais ampla de pontos de vista. Elas descartam a ideia de que existe um padrão único, absoluto e imutável de certo e errado e começam a elaborar o próprio código moral. Por ser capazes de considerar mais do que um aspecto de uma situação, podem fazer julgamentos morais mais sutis.

Acerca das habilidades linguísticas, Papalia, Olds e Feldman (2006) afirmam que as crianças continuam desenvolvendo-se durante a terceira infância. São agora mais capazes de compreender e interpretar a comunicação oral e a escrita e de se fazer compreender. Com o crescimento do vocabulário durante os anos escolares, utilizam verbos cada vez mais precisos

para descrever uma ação. A comparação e a metáfora, figuras de linguagem em que uma palavra ou locução que geralmente designa uma coisa é comparada ou aplicada a outra, tornam-se cada vez mais comuns (OWENS, 1996; VOSNIADOU, 1987). A estrutura frasal continua tornando-se mais complexa, e sua maior área de desenvolvimento linguístico apresenta-se na pragmática: o uso prático da linguagem para se comunicar. Isso inclui habilidades tanto de conversação como de narrativa. A aquisição de habilidades de escrita ocorre em paralelo ao desenvolvimento da leitura.

1.3.1 O desenvolvimento psicossocial na terceira infância

O crescimento cognitivo que ocorre durante a terceira infância permite que as crianças desenvolvam conceitos mais complexos de si mesmas e a compreensão e o controle emocional. Nessa idade, têm capacidade cognitiva de formar sistemas representacionais: autoconceitos amplos e abrangentes que incorporam diferentes aspectos da própria identidade. Segundo Palácios e Hidalgo (2004), essa etapa da terceira infância é um período em que as crianças estão preocupadas em consolidar os aspectos sociais e pessoais, iniciados nos períodos anteriores, intensificando a importância nas novas tarefas intelectuais e relacionais. Ainda segundo os autores, as crianças de 6 a 9 anos continuam os avanços quanto ao conhecimento do próprio eu, com mudanças significativas do autoconceito e autoestima em relação ao aspecto físico, competência ou destreza física. As características individuais adquirem importância para a constituição da autoestima além, é claro, das influências das relações sociais, principalmente de pessoas mais significativas. À medida que a criança conquista maior competência cognitiva, será capaz de conseguir dados sobre a autoestima a partir das próprias experiências e resultados.

Há duas fases distintas no período inicial de escolarização das crianças entre 6 e 9 anos: Entre os 6 e 8 anos, faz discriminações cada vez mais finas para descrever a si mesma,

na base de comparações com o próprio desempenho em momentos anteriores, sendo utilizados contrastes do tipo tudo ou nada. O “eu” é a principal referência, com maior ênfase em conteúdos internos e psicológicos. Na segunda fase, entre 8 e 12 anos, as relações interpessoais e as comparações com outras crianças tornam-se predominantes (PALÁCIOS; HIDALGO, 2004).

Segundo Erikson (1998), um importante determinante da autoestima é a ideia que as crianças têm da própria capacidade para o trabalho produtivo. A questão a ser resolvida na crise da terceira infância é de produtividade *versus* inferioridade. A “virtude” que se desenvolve com o êxito na resolução dessa crise é a competência, a ideia de si mesmo como capaz de dominar habilidades e concluir tarefas. As crianças precisam adquirir as habilidades valorizadas na sociedade. Ainda segundo o autor, a terceira infância é a época para aprender as habilidades que a cultura julga importantes.

Aos 7 ou 8 anos, costumam ter internalizado a vergonha e o orgulho. Essas emoções, que dependem da consciência das implicações de suas ações e do tipo de socialização que as crianças receberam, afetam-lhes a opinião de si mesmas (HARTER, 1993, 1996). As crianças também se tornam capazes de verbalizar emoções conflitantes. À medida que o tempo passa, conscientizam-se dos próprios sentimentos e dos sentimentos das outras pessoas. Sabem controlar melhor a expressão emocional em situações sociais e sabem responder à perturbação emocional dos outros. Um aspecto do crescimento emocional é o controle de emoções negativas. As crianças aprendem o que as enfurece, amedronta ou entristece e como outras pessoas reagem à demonstração dessas emoções, e aprendem a adaptar o comportamento em conformidade. Também aprendem a diferença entre ter uma emoção e expressá-la (PAPALIA; OLDS; FELDMAN, 2006). Tornam-se mais empáticas e inclinadas a um comportamento pró-social na terceira infância. O comportamento pró-social é sinal de adaptação positiva. Crianças pró-sociais tendem a agir adequadamente em situações sociais, a

ser livres de emoções negativas, enfrentando os problemas de maneira construtiva (EISENBERG et al, 1996).

Segundo Pacheco, Alvarenga, Reppold, Piccinini & Hutz (2005), as relações familiares refletem diretamente nas diferentes áreas do desenvolvimento infantil e na emocionalidade (nível de *stress*, satisfação com a vida, bem-estar, entre outros aspectos) dos cuidadores. A exposição da criança a práticas parentais pouco construtivas ou a privação de envolvimento afetivo com pais e mães constituem fator de risco para seu desenvolvimento, aumentando-lhes a vulnerabilidade a eventos ameaçadores externos ao ambiente familiar. Por outro lado, pais socialmente habilidosos, que estabelecem um ambiente familiar acolhedor, organizando contextos favoráveis, são mecanismos de proteção diante de fatores ameaçadores aos quais as crianças são usualmente expostas (BARROS, 2006; DEL PRETTE; DEL PRETTE, 2005). Os pais são modelos de comportamento e fonte de significação para os filhos. São eles que selecionam e constroem os ambientes dos filhos, executam e planejam as atividades dos filhos, de acordo com princípios e valores próprios. Situações como falta de estabilidade nos modelos e papéis familiares, alto índice de *stress* familiar, baixo envolvimento parental, elos emocionais fracos entre pais e filhos, baixo provimento de ambientes estimuladores do desenvolvimento emocional, cognitivo e social são exemplos de fatores de risco à transição adaptativa entre os diferentes estágios do desenvolvimento (BARROS, 2006).

É na terceira infância que o grupo de amigos se revela. Os grupos formam-se naturalmente entre crianças que moram perto umas das outras ou que frequentam a mesma escola; assim, os grupos de amigos costumam consistir de crianças de mesma origem racial ou étnica e de condição socioeconômica semelhante. As crianças que brincam juntas geralmente têm idade semelhante, embora um grupo de amigos de bairro possa incluir idade mista. Uma faixa de idade muito ampla traz diferenças não apenas de tamanho, mas também de interesses

e de níveis de habilidade. Os grupos geralmente são só de meninas ou só de meninos (HARTUP, 1992). As crianças beneficiam-se fazendo coisas com os amigos. Elas desenvolvem as habilidades necessárias para a sociabilidade e a intimidade, promovem os relacionamentos e adquirem senso de afiliação. São motivadas a realizar, além de adquirir senso de identidade. Também adquirem habilidades de liderança e comunicação, cooperação, papéis e regras. As brincadeiras populares, segundo Papalia, Olds e Feldman (2006), favorecem o contato físico e social, adquirindo confiança nas habilidades e praticando-as utilizando a imaginação. Além disso, as brincadeiras oferecem modos socialmente aceitáveis para competir, despender energia e agir de modo agressivo.

Do ponto de vista da Psicanálise, é nessa idade que ela estrutura o superego, internalizando as normas do grupo social, a partir da interação que ocorre primeiramente no grupo familiar e depois se expande para outras instâncias da sociedade. Nesse primeiro momento, a identidade de papel é centrada em torno das características referentes ao sexo, à idade e à imagem do próprio corpo, a partir das vivências mais diretamente ligadas à estrutura familiar. Gradualmente, quando a criança se apropria de sistemas extrafamiliares de papéis, a identidade torna-se mais abstrata e, ao mesmo tempo, individual. Ao aprender a distinguir as ações entre as ações de pessoas singulares e as características dos papéis sociais, que se vão desvinculando das intenções e falas das pessoas particulares, a criança passa a incorporar a universalidade dos papéis sociais e, mais tarde, as normas do grupo social, ancoradas na tradição. Os papéis sociais assumem, nessa etapa, a forma de autoridade generalizada e refletem o poder unificado de um grupo concreto, ao qual o indivíduo se sente ligado por laços de lealdade. Possuem um poder de sanção que vai perdendo o caráter imperativo de ordem superior à medida que a criança interioriza as normas coercitivas das instituições e as ancora em seu Eu como um sistema de controle interno (HABERMAS, 1989). Nesse período, a aceitação da criança pelo grupo de companheiros é fundamental para o desenvolvimento da

identidade do eu, pois o grupo proporciona uma medida realista de habilidades e capacidades, o que leva à construção de um autoconceito positivo ou não, influenciando na autoestima.

A criança durante o desenvolvimento atravessa períodos de grande intensidade emocional. Muitas vezes, passa por etapas e situações de vida que despertam diferentes sentimentos ou estados emocionais como medo, ansiedade, depressão, entre outros. Por meio de recursos psicológicos, ela tentará buscar, ou não, formas de lidar com o turbilhão de emoções característico do crescimento ou de demandas externas.

1.4 Organização Familiar e Cultura

Seres humanos são seres sociais. Desde o início eles se desenvolvem dentro de um contexto social e histórico. A perspectiva a ser seguida neste trabalho se baseia na compreensão de que a natureza humana é, em grande parte, uma construção social, estruturada em relações, costumes, memória e transformada por discursos e práticas sociais em um fluxo dinâmico e contínuo. Para explorar a consistência e a mudança que compõem o desenvolvimento infantil, é preciso investigar os meios em que essa criança está integrada, biológico, familiar, social, cultural e ambiente, assim como a interação do indivíduo com eles. A investigação sobre essa interação é importante ferramenta para a compreensão do desenvolvimento da criança, física e mentalmente.

Segundo Semer e Yazigi (2010, p. 177)

Gradualmente, por meio das experiências cotidianas e constantes com a mãe, a criança aprende a “digerir” os estímulos externos bem como os internos. Este contato tão íntimo estabelece os rudimentos de tolerância e continência para as sensações e emoções do bebê, dotado de esperança, confiança e competência para levar a vida adiante e lidar com as dificuldades e problemas. Obviamente o desenvolvimento de cada criança depende de sua própria constituição biológica e das relações estabelecidas entre a criança, à família e o meio ambiente. As dificuldades no processo de se estabelecer um desenvolvimento psicológico satisfatório podem favorecer regressões e manifestações somáticas. A possibilidade de perceber, conter e tolerar emoções, bem como os estímulos externos e internos, depende do curso do desenvolvimento psicológico.

A família pode ser considerada o sistema que mais influencia diretamente o desenvolvimento da criança (MINUCHIN; COLAPINTO; MINUCHIN, 1999), surgindo como o mais poderoso sistema de socialização para o desenvolvimento saudável da criança e do adolescente (COATSWORTH; PANTIN; SZAPOCNIK, 2002).

As interações estabelecidas no microssistema familiar são as que trazem implicações mais significativas para o desenvolvimento da criança, embora outros sistemas sociais, como escola, local de trabalho dos genitores, clube, igreja, também contribuam para o desenvolvimento (PEREIRA-SILVA; DESSEN, 2003). A maioria das crianças experiencia com a família as primeiras situações de aprendizagem e introjeção de padrões, normas e valores, e, se a família não estiver funcionando adequadamente, as interações serão prejudicadas.

A base de uma constituição familiar vai muito além da estrutura, alicerça-se em relacionamentos e na qualidade das inter-relações. De acordo com Will, Blechman e McNamara (1996), os relacionamentos interpessoais, de modo geral, são definidos como promotores da adaptação das pessoas, principalmente as que vivem com alto nível de *stress*, ao prover apoio emocional, informações e instrumental.

Qualidade do relacionamento entre pais e filhos, coesão familiar, comunicação, envolvimento paterno na educação da criança e práticas educativas envolvendo afeto, reciprocidade, estabilidade, confiança e equilíbrio de poder favorecem o desenvolvimento e o bem-estar de crianças e adolescentes, mesmo quando expostos a ameaças ou situações de risco variadas (BRONFENBRENNER, 1979; HAWLEY; DEHANN, 1996).

Durante a infância, a família representa geralmente a rede de apoio mais próxima da criança. O apoio emocional refere-se à disponibilidade de uma pessoa com quem a criança ou o adolescente possam discutir os próprios problemas, confiar sentimentos e aborrecimentos; o apoio por meio de informações relaciona-se à disponibilidade de orientações e informações

sobre os recursos da comunidade; o apoio instrumental diz respeito à ajuda e assistência em tarefas como atividades escolares, transporte e assistência financeira.

Padrões específicos de educação de crianças e valores culturais estão diretamente correlacionados. Estudos transculturais evidenciam essa questão. A partir de pesquisas empíricas, Kagitcibasi (1996) demonstrou que dimensões do processo de socialização, tais como autonomia, independência, controle, competência e realização, assumem significados diversos dependendo do contexto.

Os modelos culturais de pais estão integrados às dinâmicas culturais que se desenvolvem em conjunção com as mudanças sociodemográficas e no decorrer do tempo histórico. O comportamento dos pais não consiste de uma série de respostas acidentais ao comportamento dos filhos (KOBARG; VIEIRA, 2006). Os pais têm noções ou ideias a respeito de como devem tratar os filhos, isto é, com base no que acreditam ser bom ou ruim, naquilo que valorizam ou desvalorizam e que norteiam as práticas na relação com os filhos.

Os sistemas de cuidado à criança têm sido relacionados a resultados desenvolvimentais diferenciados na área cognitiva, social e afetiva e que devem ser compreendidos em função do contexto. Por exemplo, Baumrind (1993) revisou um conjunto de estudos que apontam para a importância crucial das variações ambientais, incluindo detalhes do processo de socialização, no desenvolvimento da criança, com destaque para as crenças parentais sobre a própria efetividade enquanto agentes com poder de influência.

Para compreender as regularidades nas variações e similaridades dos processos culturais do desenvolvimento humano em comunidades muito difusas, é importante examinar os processos culturais e sua relação com o desenvolvimento individual, para levar em consideração perspectivas diferentes, refletindo sobre objetivos diversos do desenvolvimento, reconhecendo o valor do conhecimento tanto de determinadas comunidades culturais,

revisando de forma sistemática e aberta as convenções inevitavelmente locais, de forma que elas se tornem mais abrangentes (KOBARG; VIEIRA, 2008).

Alguns autores têm proposto que as trajetórias de desenvolvimento universais podem ser estudadas na relação com diferentes modelos culturais, que incluem tanto sistemas de crenças quanto características ecológicas diferenciadas.

Correlações entre valores culturais e padrões específicos de educação de crianças podem ser evidenciados por meio de estudos transculturais, como é demonstrado por Kagitcibasi (1996), a partir de pesquisas empíricas, que dimensões do processo de socialização, como autonomia, independência, controle, competência e realização, assumem significados diversos dependendo do contexto.

Uma abordagem cultural deve levar em conta que comunidades culturais distintas podem esperar que as crianças desenvolvam atividades em momentos muito diferentes durante a infância e se surpreender com as normas de desenvolvimento de outras comunidades (ROGOFF, 2005). Uma questão importante para qualquer comparação ou discussão entre diferentes comunidades deve ser a relativização do que é observado e registrado em cada contexto (COLE; MEANS, 1981).

Baumrind (1993) apresenta um conjunto de estudos que apontam para a importância crucial das variações ambientais, incluindo detalhes do processo de socialização no desenvolvimento da criança, com destaque para as crenças parentais sobre a própria efetividade enquanto agentes com poder de influência.

1.5 Estudos Interculturais

Um dos inúmeros desafios para os pesquisadores em Psicologia parece ser incluir nas investigações um cenário conceitual que considere a cultura e o contexto social como elementos fundamentais. Assim, a presente pesquisa abrange a compreensão dos elementos

culturais e o contexto social dos participantes como elementos centrais para a compreensão do objeto de estudo.

Por um lado, pode-se, com isto, conhecer um pouco melhor a diversidade de práticas, costumes, comportamentos, representações, crenças etc. Por outro lado, pode-se também avançar em desenvolvimentos teóricos ou conceituais mais flexíveis em Psicologia, que deem conta de compreender essa diversidade de modo mais satisfatório.

Descrever-se-ão os principais modelos culturais e trajetórias de desenvolvimento para maior compreensão do papel indispensável da cultura no estudo do desenvolvimento humano e na consideração não somente dos aspectos ecológicos, mas também dos sistemas de crenças compartilhados que influenciam o comportamento de forma implícita.

As trajetórias de desenvolvimento universais podem ser estudadas na relação com diferentes modelos culturais, que incluem tanto sistemas de crenças quanto características ecológicas diferenciadas (KELLER & GREENFIELD, 2000). Dois principais modelos são o independente e o interdependente, os quais têm origem nos conceitos de individualismo e coletivismo (I-C), tradicionalmente estudados na Psicologia Transcultural. Como principais representantes desses estudos, estão os autores Kagitcibasi e Triandis.

Triandis (TRIANDIS et al, 1988) é um autor de referência nos estudos envolvendo as dimensões individualismo e coletivismo, e trabalha na descrição desses modelos principalmente em nível cultural; já Kagitcibasi (2005) dedica-se ao nível individual dessas dimensões, fazendo a interface entre a cultura e o *self* por meio do processo de socialização.

Triandis et al (1988) afirmam que, por meio da perspectiva sociológica, a dimensão individualista e a coletivista derivam da concepção de que as culturas diferem no grau de ênfase na cooperação e na competição. Do ponto de vista psicológico, essas diferenças se refletem em dimensões da personalidade que os autores denominam *alocentrismo* e *idiocentrismo*. O alocentrismo estaria relacionado a uma valorização prioritária do grupo

social e conseqüentemente a maiores índices de suporte social; já no idiocentrismo a ênfase estaria na realização pessoal.

Ambos fazem distinção entre a dimensão cultural e a psicológica do individualismo e coletivismo, dedicando-se a uma descrição mais ampla desses modelos. De acordo com Triandis et al (1988), as interações entre os componentes de um mesmo grupo, nas culturas coletivistas, são caracterizadas por alta cooperação e interdependência, mas o mesmo não acontece em relação a pessoas de fora do grupo. Há também maior utilização, nessas culturas, de mecanismos de controle social, como a vergonha e as crenças religiosas. A cultura individualista, por sua vez, caracteriza-se pela presença de um número maior de grupos dos quais o indivíduo participa (família, colegas de trabalho, colegas da escola, grupo de esporte). No entanto, mais facilmente as pessoas deixam de participar dos grupos que lhes são inconvenientes e formam novos grupos. Assim, as demandas feitas ao indivíduo pelo grupo são pontuais e segmentadas, num certo momento do tempo e de conteúdo específico. As interações entre os componentes de um grupo tendem a ser independentes e distantes, podendo o indivíduo fazer as coisas a sua maneira e deixar o grupo (TRIANDIS et al, 1988).

Kagitcibasi (2007) afirma que essa aparente dicotomização surgiu como reação aos trabalhos da Psicologia americana, que tradicionalmente enfatizam a autonomia (independência) como aspecto essencial no desenvolvimento saudável do indivíduo. Dessa forma, num primeiro momento, predominaram visões polarizadas das dimensões I-C, mas, atualmente, elas tendem a ser vistas como dois modelos prototípicos que variam de diversas formas e graus entre as culturas e, inclusive, podem coexistir numa mesma cultura (GREENFIELD et al, 2003; KAGITCIBASI, 2005). Tendo como base as dimensões I-C, Kagitcibasi (2005) construiu um modelo que relaciona a cultura mais ampla e o *self* individual por meio do processo de socialização. Para a compreensão desse modelo, é preciso primeiramente distinguir o que ela denominou I-C normativo e I-C relacional. O primeiro é

mais utilizado em pesquisas transculturais da Psicologia Social e reflete os valores, convenções e regras sociais, os quais indicam que o indivíduo “deveria” (grifo dos autores) subordinar-se aos interesses do grupo (coletivismo) ou não (individualismo). Essa dimensão refere-se àquela descrita anteriormente com base em Triandis et al (1988). Por outro lado, o I-C relacional foca as relações *self*-outros, podendo ser de natureza independente (individualismo) ou interdependente (coletivismo), não estando necessariamente relacionado ao I-C normativo.

É na dimensão relacional que Kagitcibasi (2005) se baseia para construir o modelo. A autora afirma que a independência ou autonomia é muitas vezes vista como sinônimo de distância interpessoal, separação, e, em resposta a isso, novamente divide a dimensão relacional do I-C em duas dimensões. Uma delas trata da própria distância interpessoal, que diz respeito ao grau de conexão com os outros (*separated self e relational self*).

Kagitcibasi (2005) demonstra como determinado *self* emerge em determinado contexto e, nesse sentido, aponta para a necessidade de examinar a relação entre sociedade-família-processo de socialização. Três diferentes tipos de *self* são derivados de três tipos de família, como segue.

1) Família tradicional caracterizada pela interdependência global (distância interpessoal e agência) – prevalente em sociedades tradicionalmente rurais, em que a interdependência intergeracional é requisito para a vida familiar. A criança tem o papel de contribuir ao longo da vida para o bem-estar da família, inclusive fornecendo cuidados aos pais durante a velhice. Além disso, em alguns contextos, possui valor econômico/utilitário para a família, já que pode ajudar no sustento da casa. Dessa forma, a alta fertilidade também é característica dessas famílias. Quanto às práticas de cuidado, é valorizada a obediência da criança como forma de garantir a lealdade.

2) Modelo individualista de família baseado na independência – prevalente, de forma ideal, nas famílias nucleares de classe média ocidentais. A independência intergeracional é valorizada e as práticas de cuidado priorizam o desenvolvimento da autoconfiança e da autonomia na criança. Essas características são vistas como requisitos para um desenvolvimento saudável.

3) Famílias resultantes de uma síntese entre as duas anteriores, envolvendo independência do ponto de vista do funcionamento e interdependência do ponto de vista da distância interpessoal – prevalente em contextos tradicionalmente interdependentes, mas que passaram por um processo de desenvolvimento econômico. Nessas famílias, o envolvimento da criança do ponto de vista da obediência e do utilitarismo não é mais necessário e valorizado. Por outro lado, o aspecto emocional da proximidade interpessoal permanece desejado. Assim, as práticas de cuidado continuam priorizando o controle, já que a separação não é um objetivo, mas dão espaço para que a criança desenvolva autonomia do ponto de vista do funcionamento.

Utilizar-se-á também na análise desta pesquisa uma teoria bastante eficiente para compreender os contextos culturais de desenvolvimento: a perspectiva bioecológica de Bronfenbrenner (1996). Uma visão de desenvolvimento humano, baseada numa perspectiva sistêmica e ecológica, que enfatiza a relação bidirecional e interdependente entre pessoa-ambiente pode ser a teoria ecológica de Bronfenbrenner (1979, 1996), a qual enfatiza a relação de reciprocidade entre os indivíduos e o contexto físico, temporal, social e simbólico. Por exemplo, mãe, pai e filho(a) se interinfluenciam, assim como são influenciados por outras pessoas, não necessariamente presentes no ambiente físico imediato.

Bronfenbrenner (1996, p. 18) propôs um modelo bioecológico do desenvolvimento humano, no qual o meio ambiente ecológico, contexto desse desenvolvimento, é constituído

por um conjunto de sistemas interdependentes, vistos “(...) topologicamente como uma organização de encaixe de estruturas concêntricas, cada uma contida na seguinte”.

Essas estruturas são denominadas *micro*, *meso*, *exo* e *macrossistema* (BRONFENBRENNER, 1996).

Nessa concepção de ambiente ecológico em relação ao desenvolvimento infantil, pode-se considerar o microsistema como a própria criança; o mesossistema como o contexto familiar (incluindo-se nele também a escola, a creche, os amigos da vizinhança); o exossistema como o local de trabalho e a rede de social dos pais, as atividades da diretoria da escola; e o macrossistema como os valores culturais ou subculturais e crenças que influenciam e englobam todos os outros sistemas (BRONFENBRENNER, 1996).

Pode-se supor então que as concepções e percepções da criança a respeito da família e dos outros aspectos do mundo em que vive são constituídas na interação ativa e seletiva com seu ambiente familiar imediato – um microsistema –, com outros ambientes sociais tais como a escola – cujas relações com a família e com outros microsistema compõem mesossistemas – e, ainda, com os valores e concepções prevalentes no contexto social mais amplo (exossistema) e no macrossistema, contexto sócio-histórico do qual o exossistema faz parte (BRONFENBRENNER, 1979, 1996; GOETZ; VIEIRA, 2008).

A relação com o ambiente social mais amplo tem efeitos no modo como os pais agem com os filhos e interfere no tipo de desenvolvimento que promove. Segundo Bronfenbrenner (1996), o desenvolvimento psicológico da criança é afetado: (a) pela ação recíproca entre os ambientes mais importantes nos quais a criança circula (família/creche; família/escola); (b) pelo que ocorre nos ambientes frequentados pelos pais (trabalho, organizações comunitárias); (c) pelas mudanças e/ou continuidades que ocorrem com o passar do tempo no ambiente em que a criança vive, e que têm efeito cumulativo.

Nesse sentido, de acordo com Szymanski (2004), é ingênuo achar que medidas pontuais na família possam reverter uma situação que foi engendrada na relação com um contexto mais amplo.

Será, então, por meio das transições da criança por vários microsistemas, que ela absorverá o conhecimento e legitimará a participação nesses diversos ambientes (a família – nuclear e extensa –, a escolinha, a vizinhança etc.), experimentando e consolidando diferentes relações e exercitando papéis específicos e/ou variados dentro de cada contexto. Tal mobilidade lhe promove o desenvolvimento à medida que a criança se sente apoiada, estabelece relações significativas e dá sentido às experiências.

Como assinalam Collins et al (2000), o modelo ecológico serve como base para investigações sobre o desenvolvimento integradas a diferentes esferas do contexto social (relações em casa, vizinhança, contexto cultural, época histórica). Nesse sentido, pode-se dizer que o modelo de Bronfenbrenner (1979) converge com o conceito de nichos de desenvolvimento proposto por Harkness e Super (1996).⁷

Assim, tanto na concepção de Bronfenbrenner (1979, 1996) quanto na de Harkness e Super (1996), salienta-se a ideia de que o estudo do desenvolvimento humano deve considerar os diferentes domínios que envolvem o sujeito, desde aqueles que mostram relação direta, mais imediata, até os de influência indireta. Tais domínios, uma vez que fazem parte do ambiente social e cultural, estarão continuamente se transformando e “dando forma” aos processos de desenvolvimento.

⁷ Segundo estes autores, as investigações sobre o processo de desenvolvimento humano devem considerar a criança e o ambiente como um sistema interativo. O nicho de desenvolvimento envolve três subsistemas: o ambiente físico e social da criança; os costumes culturalmente construídos sobre os cuidados e modos de criar as crianças e a psicologia dos que cuidam das crianças.

1.6 Religião na Infância

Não são as ciências que pronunciam a experiência religiosa. Não a Psicologia, mas a pessoa religiosa; não a Sociologia, mas o grupo religioso: não a Antropologia, mas a cultura, que inclui a vida religiosa, pronuncia o religioso” (PAIVA, 1998).

O desenvolvimento psicológico e biológico do homem está constantemente sob influência de determinantes sociais e culturais, e, portanto, sua constituição é sempre e necessariamente um empreendimento social (BERGER; LUCKMAN, 2005). A religião e a espiritualidade ocupam posições importantes da vida de muitas crianças, sendo partes vitais para as relações familiares. Imagens da pessoa de Deus são formadas no início do curso da vida (RICHERT; BARRETT, 2005; TIRRI; TALENT-RUNNELS; NOKLAINEN, 2005; NUCCI; TURIEL, 1993; BOYATZIS, 2003), e as relações com os pais são particularmente influentes na formação espiritual dos jovens.

Os seres humanos são todos os seres culturais. Alguns deles são religiosos e outros não; mas para todos eles, a maneira como a religião ou falta de religião atua, têm a ver com a cultura. Nesse sentido, a religião por ser parte da cultura e tende a constituí-la e transcendê-la, influenciando cognições, emoções e ações.

Não surpreendentemente, a revisão da literatura destacou que a definição de religião está repleta de problemas. Como Regnerus e Burdette (2006, p. 179) afirmam, a religiosidade é um conceito complexo e multidimensional, com aspectos públicos e privados que desafiam uma explicação simples.

Adota-se neste estudo a perspectiva de Paiva (2007), na qual o termo “religião” inclui, em primeiro lugar, concepções, atribuições e histórias relacionadas com Deus ou deuses; em segundo lugar, sentimentos, afetos e emoções também relacionadas a essas entidades; em terceiro lugar, ações, práticas, ritos igualmente relativos a tais concepções e emoções. Note-se

que a palavra “religião” reflete o viés da ciência ocidental, que torna possível o estudo desse fenômeno mas o circunscreve dentro da própria perspectiva.

Segundo Valle (1998), a tarefa da Psicologia da Religião, no âmbito das Ciências Humanas, é estudar a origem e a natureza da mente religiosa; sendo assim, essa ciência não procura definir o que é a conduta religiosa, e sim por que e como alguns fenômenos religiosos se dão no interior da estrutura psicológica humana. A Psicologia da Religião, portanto, não se preocupa com o teor filosófico ou teológico do religioso enquanto tal; indaga, isto sim, sobre a estrutura psicológica que está por trás das formas de vivência e experiência religiosa.

As concepções religiosas no psiquismo humano sofrem evolução à medida que a personalidade do indivíduo alcança um funcionamento mais integrado e maduro. As vivências religiosas, por não ter um caráter representacional, por ser experiências puras, não sofrem evolução. Em determinado momento do processo maturacional, as vivências religiosas integram-se às concepções religiosas desenvolvidas ao longo da vida do indivíduo, pela assimilação das tradições culturais que tiveram influência sobre ele (SAFRA, 2001).

As práticas religiosas (religiosidade privada e pública) e crenças espirituais (espiritualidade) modelam atitudes em relação ao casamento, a intimidade, e a parentalidade (RICHARDS; BERGIN, 1997). Pessoas de diferentes religiões são aculturadas e socializadas por meio de experiências e mensagens dos pais, professores, líderes religiosos e comunidades. O desenvolvimento religioso e espiritual certamente representa um processo de desenvolvimento cognitivo em um contexto particular, assim como outros tipos de socialização (RICHERT, REBEKAH A; GRANQVIST, PEHR, 2013).

O envolvimento religioso pode ser entendido como um recurso cultural que uma família pode usar para reforçar a coesão entre os membros, resolver conflitos que possam surgir, além de identificar e perseguir os objetivos desejados coletivamente. Segundo Amatuzzi (2001), se houver alguma religião de família que esteja sendo passada para a

criança, ela será recebida nesse momento pela força desses símbolos sintéticos que contêm amalgamados todos os significados em estado implícito e são intuitivamente percebidos e apropriados.

Nesse contexto, a experiência religiosa é entendida como algo que faz parte do campo experiencial da pessoa que tem fé, mas pressupõe que esteja aberta à possibilidade dessa experiência. Imagens de Deus são formadas no início do curso da vida (RICHERT; BARRETT, 2005; TIRRI; TALENT-RUNNELS; NOKLAINEN, 2005; NUCCI, TURIEL, 1993; BOYATZIS, 2003); e as relações com os pais são particularmente influentes na formação espiritual de jovens (HERTEL; DONAHUE, 1995; RATCLIFF, 1992; MAHONEY et al, 2003).

Com o crescimento do pensamento e da fala, as crianças aprendem não apenas a linguagem das famílias, mas também adotam suas atitudes. Em casa, inicialmente, ouve-se falar de Deus, irreverente ou irreverentemente, e começa-se a perceber a importância da religião para seus pais. Em pouco tempo, o ambiente é ampliado por meio da sociedade na qual a família pertence, o que pode incluir uma igreja, mesquita, sinagoga ou templo. Então há a exposição às tendências sociais prevalentes e aos meios de comunicação. Quando estas estão em desacordo com as crenças e atitudes dos pais, então as crianças são protegidas contra elas tanto quanto é possível e ensinadas a resistir; essas famílias mantêm fortemente a crença religiosa, e a postura é vigorosamente apoiada pelos grupos religiosos aos quais pertencem.

As comunidades religiosas fornecem um sistema de significação que impregna as relações familiares com o espiritual (MAHONEY et al, 2003; WILCOX, 1998, 2002, 2004) e também atuam prevendo sanções, tanto positivas quanto negativas, destinadas a incentivar os pais a comparecer às obrigações como cuidadores (BARTKOWSKI, 2001; WILCOX, 2004; BARTKOWSKI; XU; LEVIN, 2007). Assim, normas e redes encontradas nas comunidades

religiosas se combinam para criar um contexto diferente para relações familiares e em funcionamento.

Na verdade, parte do poder da religião reside na capacidade de infundir caráter espiritual e significado em uma ampla gama de preocupações mundanas, inclusive na arena doméstica (MAHONEY, 2005).

O estilo de vida da família, a maneira com a qual a criança é educada, encorajada, guiada, corrigida e punida, todos esses fatores exercem influência sobre a consequente religiosidade infantil. Brown (1966) argumenta que, embora a dependência emocional possa ser importante para a aceitação de algumas explicações religiosas da vida, crer é predominantemente uma atividade cognitiva isolada.

As influências sociais sobre o aumento da religiosidade aumentam conforme as crianças crescem, até a adolescência e a vida adulta. Assim como as relações com os pais eram de importância primordial nos primeiros anos, as relações com os adultos considerados importantes assumem importância muito maior na adolescência. Isso é especialmente verdadeiro na igreja, onde um bom relacionamento com um adulto de confiança fortalece muito o compromisso de crença e prática religiosa, mas onde a percepção dos adultos como hipócritas pode ser extremamente prejudicial.

A maioria das crianças consideram a adoração presente nos rituais religiosos como desinteressante e chata; no entanto, crianças que estiveram regularmente envolvidas nesse contexto de adoração são mais propensas a manter o hábito de frequentar a igreja quando livres para abandoná-lo. Novamente o exemplo parental é de primordial importância, e as primeiras experiências incorporadas pela criança sobre o simbolismo da adoração e acerca da mitologia da liturgia e das escrituras tendem a ter efeito positivo sobre a mesma.

A expressão verbal das experiências religiosas desenvolve-se da mesma maneira que outras habilidades cognitivas. Na primeira infância, a religião espontânea é dominada por

ideias mágicas; crianças pré-escolares podem ser bem sensíveis ao ambiente, mas suas declarações religiosas demonstram que a experiência delas é bem diferente da experiência do mundo dos adultos.

Segundo Hyde (1990), o que é concreto na religião é melhor compreendido a partir da idade de 8 anos, de modo que as parábolas podem ser entendidas em um nível elementar. Não tão bem até a adolescência – se alguma vez – afirmações teológicas podem ser adequadamente compreendidas. Esse é o padrão de desenvolvimento mental normal. O “entendimento” nesse contexto é comumente utilizado de forma ambígua. Pois pode implicar não mais do que uma ideia do que significam as palavras – no sentido de que mesmo a teologia não é em si uma atividade religiosa – e pode ser utilizado pelos incrédulos. Mas o entendimento religioso muitas vezes é tomado para implicar alguma medida de aceitação pessoal de ideias religiosas e de compromisso.

Ainda segundo o autor, a imagem de Deus mantida por um crente pode ser observada como um crescimento a partir de imagens parentais adquiridas no início da vida, tanto do pai como da mãe. Ideias de Deus teriam sido enriquecidas pela educação religiosa e adoração, sendo melhor compreendidas com o aumento do funcionamento mental. Realidades e acontecimentos da vida serão explicados em termos das crenças que foram adquiridas e atribuídas, em última análise, para a atividade de providência ou por Deus.

A religião pode ser um fator que fortalece famílias facultando o acesso aos serviços de capital social (COLEMAN, 1988; WILCOX; WOLFINGER, 2008). O capital social pode ser definido como um conjunto de recursos decorrentes de normas compartilhadas e membros do grupo que pode ser benéfico para as famílias (FURSTENBERG, 2005); instituições religiosas podem ser uma fonte de capital social, fornecendo crenças e valores comuns, bem como uma rede social que provê orientação de apoio, parentalidade e recursos para a construção de

relacionamentos saudáveis (ABBOTT; BERRY; MEREDITH, 1990; EDGELL, 2006; ELLISON, 1991).

A participação religiosa é geralmente realizada em um contexto grupal e, portanto, envolve relacionamentos sociais e a formação de redes. Tais grupos podem moderar o comportamento insalubre, aprimorar perspectivas de negócios e de relacionamentos conjugais, fornecer apoio social e suporte emocional em períodos de crise psicológica e/ou problemas médicos (PEARCE; AXINN, 1998).

Normas religiosas incentivam os pais a investir grande quantidade e qualidade de tempo nos filhos (BARTKOWSKI, 2001). Além disso, as comunidades religiosas fornecem um sistema de significado que impregna as relações familiares com significado espiritual duradouro, que normalmente inclui a responsabilidade para o cumprimento das obrigações parentais (MAHONEY et al, 2003, WILCOX, 1998, 2004). Assim, as normas e redes encontradas nas comunidades religiosas se combinam para criar um contexto distinto para os relacionamentos familiares e seu funcionamento.

Smith (1941) argumentou que o desenvolvimento religioso infantil era, ao mesmo tempo, intelectual e emocional. Crianças pré-escolares tem um entusiasmo emocional e imaginativo pouco baseado em fatos, seguido por um período de realismo duro com pouca ênfase na imaginação. Posteriormente, vem um período de dúvida adolescente, no qual há flutuações entre idealismo e realismo e, finalmente, um tipo mais estável e prático de idealismo. No entanto, a maioria dos estudos subsequentes salientou desenvolvimento cognitivo.

Um marco inicial foi o trabalho de Bose (1929), que testou crianças e adolescentes entre 8 e 18 anos. O autor buscou descobrir os significados reais que as crianças atribuem a termos religiosos e como a maturidade traz melhor compreensão do assunto. Como as crianças podem interpretar a si mesmas apenas através de suas limitadas experiências, tendem

a compreender tais experiências de forma limitada. Assim, enquanto nas crianças se formaram algumas ideias errôneas, a imprecisão e a confusão sobre os significados foram generalizadas. Nomes de datas especiais ou lugares são familiares, mas termos como conversão, salvador ou cristão ainda não são devidamente compreendidos.

Embora o interesse na religião entre os jovens tenha aumentado significativamente, pesquisas examinando o impacto da religião no desenvolvimento da criança são escassas no Brasil. As abordagens científicas que relacionam religião e infância rareiam. Pires (2010) cita alguns estudos que se agrupam numa interface entre religião e infância, embora não se restrinjam à Antropologia (ASTUTI 2007; ASTUTI; HARRIS, 2008; COLES 1990; BOVET 1928; ELKIND, 1978; GARBARINO; BEDARD, 1996; HARDMAN 1999; NESBITT, 1993, 2000a, 2000b). Segundo Nesbitt (2000), estudos sobre crianças e religião concentram-se em uma abordagem quantitativa e altamente psicológica, citando-se Bushnell (1967), Anthony (1971), Gates (1976), O’Keeffe (1986), Bullivant (1987), Francis (1987), Hyde (1990), Lall (1999), Davies (1997) como referências na área. Há, no entanto, um campo de estudos sobre educação religiosa ou espiritual que conta inclusive com alguns periódicos como *Religious Education*, *British Journal of Religious Education* e *The International Journal of Children’s Spirituality*. Alguns pesquisadores discorreram sobre uma suposta impossibilidade de estudar a vida religiosa das crianças pequenas, tomando-as como interlocutoras. No Brasil, há pesquisas em andamento que tencionam compreender como as crianças se inserem na vida religiosa. O campo de estudos é recente mas promissor (FALCÃO; CAMPOS, 2009; BERGO; GOMES 2009; CAMPOS et al, 2010).

Acerca de pesquisas sobre o tema, na literatura científica brasileira foram encontrados dois registros: o primeiro é o artigo elaborado por Labate (2011) envolvendo as crianças participantes da Doutrina do Santo Daime, no qual a autora discute questões envolvidas no consumo da ayahuasca por crianças e mulheres grávidas, apresentando opiniões de

especialistas em biomedicina e saúde e a entrevista com um membro da doutrina; porém, no que se refere a pesquisas empíricas sobre o uso religioso da ayahuasca por crianças ou sobre a influência da religião no desenvolvimento de crianças brasileiras, não foram encontrados registros.

O segundo é a dissertação de Mestrado em Educação de Teixeira (2003), intitulado “*Em roda de meninos: um estudo da visão de mundo construída pelas crianças da floresta, na cotidianidade da Doutrina do Santo Daime, na Vila Céu do Mapiá/AM*”. O estudo tem por objetivo compreender a visão de mundo que as crianças constroem no dia a dia da Doutrina do Santo Daime na Vila Céu do Mapiá, município de Pauini, no Estado do Amazonas, a partir das experiências que vivenciam no espaço das brincadeiras, na elaboração dos saberes e nas práticas religiosas ritualísticas denominadas Trabalhos Espirituais.

Destaca-se um estudo internacional realizado pelo Department of Sociology, Anthropology & Social Work, Mississippi State University: “Religião e desenvolvimento da criança: evidências do Estudo Longitudinal da Primeira Infância” (BARTKOWSKI; XU; LEVIN, 2008). Este estudo é o primeiro do tipo a utilizar dados nacionalmente representativos para explorar a influência da religião em diversas dimensões do desenvolvimento psicológico e ajustamento social na infância. Dados da primavera de 2000 fornecidos pelo Estudo Longitudinal da Primeira Infância (ECLS-K)⁸são analisados para explorar a forma como o desenvolvimento da criança é moldado pela religiosidade dos pais, a homogamia religiosa dos casais e o ambiente religioso da família. Efeitos religiosos significativos são observados por meio de uma gama de domínios do desenvolvimento infantil e manifestam-se por classificações realizadas pelos jovens de seus pais e professores. A

⁸ The Early Childhood Longitudinal Study (ECLS) é um programa que inclui três estudos longitudinais que analisam o desenvolvimento da criança, prontidão escolar e experiências escolares iniciais. O programa ECLS fornece dados nacionais sobre o estado das crianças do nascimento e em vários pontos depois; programas de educação pré-escolar e escolar, e as experiências das crianças e crescimento até a oitava série. O programa ECLS também fornece dados para analisar as relações amplamente as relações familiares, escola, comunidade e variáveis individuais com o desenvolvimento das crianças, aprendizagem precoce e o desempenho na escola.

religião parental, do casal e da família, está ligada ao comportamento pró-social dos jovens. No entanto, a religião pode prejudicar o desenvolvimento da criança quando se torna fonte de conflito entre a família. A investigação conclui com uma especificação de implicações e orientações para futuras pesquisas.

1.7 Desenvolvimento Religioso e Espiritual

Uma perspectiva importante da Psicologia da Religião busca estabelecer correlações entre etapas do desenvolvimento psicológico e social do indivíduo e a religiosidade. O desenvolvimento psicológico é entendido aqui não apenas como desenvolvimento cognitivo, emocional e de interação social, mas também o desenvolvimento do senso ético e da moralidade (DALGALARRONDO, 2006). Algumas concepções teóricas acerca do desenvolvimento religioso e espiritual afirmam que os significados da participação e das crenças religiosas mudam ao longo do curso do desenvolvimento. A maioria das teorias do desenvolvimento religioso tem como base a teoria do desenvolvimento cognitivo de Piaget.

O foco dessas teorias é sobre a estrutura do pensamento religioso e como ela muda ao longo do tempo, em vez de basear-se sobre o conteúdo das crenças religiosas. O desenvolvimento religioso vai-se dando à medida que o homem, enfrentando desafio, de forma contextualizada, em sua existência, vai desvelando esse projeto e preenchendo-o de maneira única (ANCONA-LOPEZ, 2001).

Dentre essas teorias, estão a de Elkind (e. G. 1964, 1970), Fowler (e.g., FOWLER, 1992; OSMER; FOWLER, 1985) e Oser (E.g., 1991). Essas teorias têm em comum a proposta de que o pensamento religioso, em conjunto com outras áreas do pensamento, move-se a partir de imagens concretas e crenças literais na infância para um pensamento religioso mais abstrato na adolescência. Assim, é só na adolescência que as crenças e valores religiosos devem começar a assumir o mesmo significado que têm na vida adulta.

Considerando que um dos objetivos da presente pesquisa é descrever o contexto de desenvolvimento e a vivência religiosa das crianças participantes da Doutrina do Santo Daime a partir do referencial do desenvolvimento religioso, nesta seção serão apresentadas as principais teorias do desenvolvimento religioso na fase de desenvolvimento que será estudada.

1.7.1 Elkind

Fase 2. Abrange os anos do Ensino Fundamental, representa aumento do nível de compreensão sobre religião e crenças religiosas. De acordo com o pensamento operacional concreto que caracteriza as crianças dessa idade, o pensar sobre a religião é baseado no comportamento observável. As crianças entendem que as denominações diferem nas atividades religiosas, mas ainda sem plena compreensão sobre as diferenças de crenças religiosas que fundamentam diferentes atividades. Da mesma forma, quando as crianças nessa idade são convidadas a descrever a oração, elas se concentram na atividade de oração e raramente nos sentimentos e crenças que os indivíduos mais velhos podem explorar ao se expressar em oração.

1.7.2 Fowler

Estágio 2. Fé mítico-literaL. Aproximadamente dos 7 aos 12 anos de idade. Corresponde ao estágio das operações concretas de Piaget. A criança desenvolve a capacidade de perceber as perspectivas das outras pessoas e começa a assumir para si as histórias, as crenças e os costumes da comunidade, apropriando-se de forma literal de crenças, símbolos e regras, bem como aprende a distinguir a fantasia da realidade. As crianças agora são mais lógicas e começam a desenvolver uma visão mais coerente do universo. Ainda incapazes de

pensamento abstrato, tendem a interpretar as histórias e os símbolos religiosos de maneira literal, quando adotam as crenças e as observâncias da família e da comunidade. Agora podem admitir que Deus tenha uma perspectiva além da sua, a qual leva em conta o esforço e a intenção das pessoas. Acreditam que Deus é justo e que as pessoas recebem o que merecem. A fé, nessa fase, é uma construção mais linear e com sentido: “(...) a pessoa começa a assumir para si as histórias, crenças e observâncias que simbolizam pertença à sua comunidade” (FOWLER, 1992, p. 128). Os personagens das suas histórias são antropomórficos. A força emergente é o surgimento da narrativa, da história, do drama como formas de dar sentido às próprias experiências, sem reflexão sobre estas. Também podem surgir limitações, como o perfeccionismo rígido ou negligência acentuada.

1.7.3 Oser

Na fase 1, as opiniões das crianças de Deus são muito concretas e literais. Deus é visto como imediatamente envolvido nos acontecimentos cotidianos do mundo, responsável por todos os eventos e pela a criação de todas as coisas. Deus deve ser obedecido, porque a desobediência traz punições imediatas, tais como acidentes ou doenças. Ao mesmo tempo, os indivíduos são vistos como tendo influência mínima sobre Deus. Essa forma de julgamento religioso é análoga à primeira fase do raciocínio moral pré-convencional, como descrito por Colby e Kohlberg (1987), em que leis e regras devem ser obedecidas, principalmente para evitar a punição.

1.7.4 Teoria do Desenvolvimento Religioso de AmatuZZi

Etapa do menino/a (dos 7 aos 12 anos). O autor situa o desenvolvimento religioso em cada etapa do desenvolvimento pessoal, tomando como foco a formação e evolução de um

conceito de eu. Religião é aqui entendida no sentido subjetivo de vivência que o sujeito tem de uma relação com a realidade última: seja em termos estritamente religiosos, quando essa realidade é tematizada como algo além daquilo que se tem acesso pelos caminhos ordinários da ciência ou do conhecimento cotidiano; seja em termos quase religiosos, quando a energia investida é de grande intensidade, globalizante ou totalmente envolvente.

Na etapa que vai dos 7 aos 11 ou 12 anos aproximadamente, não há muita novidade do ponto de vista de formas do desenvolvimento religioso. A mesma confiança básica impulsiona os esforços no sentido de adquirir habilidades ou desenvolver competências práticas. O desafio é tornar-se capaz de fazer. E isso, que para o adulto pode parecer sem muita importância, para o menino ou menina pressupõe uma experiência de coragem, ousadia, iniciativa de fazer. Existe um sentimento de valor próprio que decorre de cada uma dessas situações enfrentadas com sucesso. É nesses enfrentamentos que se vai moldando o novo pequeno ser, um pouco mais confiante em si próprio e independente. A confiança básica continua sendo a mola propulsora dos novos passos.

Do ponto de vista do pensamento envolvido, o desafio de vencer dificuldades para adquirir habilidade ou competência supõe a mesma estrutura que é necessária para compreender o sentido de narrativas. É a época em que o menino ou a menina começam a entender o sentido de narrativas. E por isso gostam de ouvir, ler ou ver na televisão repetidamente as mesmas histórias. A religião, quando existe, continua sendo a dos pais, mas agora é compreendida justamente pelo sentido concreto das histórias que se contam.

Nessa idade, embora já possa haver apropriação do sentido das narrativas que expressam o sentido último, esse significado se refere ainda, provavelmente, a realidades externas. Contudo a relação com essas realidades já não é de mera passividade: existe a possibilidade de uma influência por parte do sujeito (no caso explicitamente religioso, por meio de preces, ritos, obediência a preceitos etc.).

Eis a síntese dos elementos dessa etapa:

- desafio central – passar da inabilidade e passividade para a competência e habilidade, descobrir-se ativo e capaz;
- necessidades predominantes – proteção ou segurança e participação ou afeto;
- experiência básica – coragem e iniciativa;
- consequência – segurança interior e autoestima;
- religião – apropriada agora também por meio do sentido de narrativas, histórias que são contadas;
- enraizamento da religião – embora os objetos significados permaneçam externos e dotados de poder, existe a possibilidade de uma influência sobre eles por parte do sujeito (no caso explicitamente religioso, por meio de preces, ritos, obediência a preceitos etc.).

Neste estudo, utiliza-se a teoria do desenvolvimento religioso de AmatuZZi (1999), discutindo a vivência religiosa das crianças participantes da Doutrina do Santo Daime à luz do referencial teórico. A escolha fundamentou-se essencialmente no fato de que, mesmo que a fase de desenvolvimento, de certa forma, determine as possibilidades dessa vivência, ainda sobra margem para uma variação grande no tipo de presença psicológica da religião, mesmo supondo-se que sua forma seja a mesma. O grau de enraizamento da religião pode variar bastante, e, conseqüentemente, sua importância psicológica.

De modo geral, conforme afirma AmatuZZi (2001), não se pode dizer que a criança “tem uma religião”, o mais correto seria dizer que ela participa da religião dos pais por meio daqueles símbolos que passam a fazer sentido para ela. A descrição dos participantes da

pesquisa como “crianças participantes” da Doutrina do Santo Daime se deve a esta compreensão acerca da religiosidade infantil.

1.8 A Doutrina do Santo Daime

A contemporaneidade tem assistido a um re-interesse pelas buscas religiosas e novas articulações entre religião e sociedade. Ao longo das últimas décadas, vem crescendo nos centros urbanos a utilização da ayahuasca, cujo uso religioso é legitimado juridicamente no Brasil desde 1986.

No Brasil, a ayahuasca⁹ é utilizada por três grupos religiosos distintos: o Santo Daime, a União do Vegetal¹⁰ e a Barquinha.¹¹ A legalidade da utilização dessa bebida está baseada no *status* “religioso” de seu consumo.

A Doutrina do Santo Daime pertence ao grupo das “religiões ayahuasqueiras brasileiras”, categoria antropológica que surgiu inicialmente no livro *O uso ritual da*

¹ A palavra Ayahuasca é de origem indígena. *Aya* quer dizer “pessoa morta, alma espírito” e *waska* significa “corda, liana, cipó ou vinho”. Assim a tradução, para o português, seria algo como “corda dos mortos” ou “vinho dos mortos”. No Peru, encontrou-se o seguinte significado: “soga de los muertos”. O chá da Ayahuasca consiste da infusão do cipó *Banisteriopsis caapi* e as folhas do arbusto *Psycotria viridis* (LABATE; ARAÚJO, 2004). São descritos como efeitos subjetivos alucinações hipnagógicas (que são alucinações e visões que se têm ao cair no sono), fantasias semelhantes a sonhos, sentimento de clareza e estimulação, ideias intelectivas, reações afetivas, alteração no estado de consciência e nas várias modalidades de percepção que suscitam novos entendimentos da realidade com complexa imaginação mental e alterações dos parâmetros básicos da realidade como identidade pessoal, conexão com o mundo exterior, temporalidade e os sentimentos de significação. Os resultados deste processo são os efeitos visionários do DMT, ou seja, intrincadas imagens visuais coloridas com olhos fechados (às vezes também com olhos abertos) e complexos processos de pensamento (CALLAWAY, 1999). O DMT é a substância relacionada com a *Miração*, nome designado pelos adeptos do Santo Daime às alterações e suas respectivas interpretações.

¹⁰ A União do Vegetal (UDV) situa sua origem no baiano José Gabriel da Costa, conhecido como Mestre Gabriel. Foi criada em Porto Velho, Rondônia, no ano de 1961. É o grupo que conta com o maior número de participantes (cerca de 4500 de acordo com Brito, 2002). Esta organização possui uma doutrina cristã-reencarnacionista, permeada por elementos do espiritismo kardecista e de outras manifestações religiosas urbanas, além disso, possui um caráter mais sóbrio e menos festivo (BRISSAC, 1999, 2004; LABATE, 2004).

¹¹ A Barquinha foi fundada por Daniel Pereira de Matos, Frei Daniel, por volta de 1945, em Rio Branco, Acre. Daniel recebia revelações musicais do Astral, os salmos, semelhantes aos hinos do Santo Daime (ARAÚJO, 2004). Possui maior influência da Umbanda, com seus Pretos Velhos, Caboclos e Encantados (FRENOPOULO, 2004), onde se realizam trabalhos de aplicação de passes, doutrinação de almas, batismo de entidades, bailado e concentração, além de duas grandes romarias por ano (mês onde se toma daime todos os dias) (LABATE, 2004).

ayahuasca (LABATE; ARAÚJO, 2005), que se refere ao grupo dos movimentos religiosos originários no Brasil e que têm, como um dos compostos basilares, o uso ritual da ayahuasca.

Fundada pelo negro maranhense Raimundo Irineu Serra (1892-1971) na década de 1930, no Estado do Acre, Região Norte do Brasil, a Doutrina do Santo Daime teve a expansão no final da década de 1970, proliferando por todo o país e, na década de 1980, para outros continentes. A palavra Daime vem do verbo “dar” mais o pronome “me”, como um pedido: – “Dai-me força, dai-me luz, dai-me amor” (LABATE; ARAÚJO, 2002).

No culto, utiliza-se o sacramento enteógeno,¹² a ayahuasca, proveniente das civilizações amazônicas e andinas. No ritual, uma planta psicoativa, que em contexto apropriado produz expansão da consciência e uma experiência de cunho eminentemente místico. Nesses cultos, a comunhão com a entidade enteógena produz experiências marcantes e profundamente significativas.

Como efeitos subjetivos são descritas alucinações hipnagógicas (que são alucinações e visões que se têm ao cair no sono), fantasias semelhantes a sonhos, sentimento de clareza e estimulação, ideações intelectivas, reações afetivas, alteração no estado de consciência e nas várias modalidades de percepção que suscitam novos entendimentos da realidade com complexa imaginação mental e alterações dos parâmetros básicos da realidade como identidade pessoal, conexão com o mundo exterior, temporalidade e sentimentos de significação. Os resultados desse processo são os efeitos visionários, ou seja, intrincadas imagens visuais coloridas com olhos fechados (às vezes também com olhos abertos) e complexos processos de pensamento (CALLAWAY, 1999).

¹² Enteógeno (ou enteogênico) é o estado xamânico ou de êxtase induzida pela ingestão de substâncias alteradoras da consciência. É um neologismo que vem do inglês: entheogen ou entheogenic, tendo sido proposto em 1973 por investigadores, dentre os quais se pode citar Gordon Wasson (1898-1986). A palavra enteógeno, que significa literalmente “manifestação interior do divino”, deriva de uma palavra grega obsoleta, da mesma raiz da palavra “entusiasmo”, que refere à comunhão religiosa sob efeito de substâncias visionárias ou à ataques de profecia, e paixão erótica. Entretanto este termo foi proposto como uma forma elegante de nomear estas substâncias, sem rotular pejorativamente costumes de outras culturas. Entre as plantas, alguns dos enteógenos mais conhecidos são: Ayahuasca, Jurema, Cannabis, Yopo, Peiote, Ololiuqui. Entre os fungos, Psilocybe, Amanita.

O uso regular da ayahuasca pode desenvolver alguma tolerância física, como reação à oscilação periódica nos níveis dos neurotransmissores subsequente à ingestão, embora não tenham sido demonstrados efeitos fisicamente viciogênicos, dependência ou sinais de deterioração física ou psicológica. Igualmente, tem sido observada perda no interesse e remissão no abuso de álcool, tabaco, cocaína e outras substâncias, parecendo aumentar a habilidade de adaptação psicológica ao processo da vida. No entanto, as reações do organismo podem variar, tendo como condicionantes a predisposição pessoal (psíquica, social e orgânica) e a variação de concentração de psicoativos na bebida (BRITO, 2004).

Os grupos ayahuasqueiros têm realizado intercâmbio desde meados dos anos 1980 com o objetivo de legitimação social e regulamentação do uso da ayahuasca no país (MACRAE, 1992; GOULART, 2004; LABATE; 2005). Assim, ayahuasca, para as tribos indígenas, seria a ferramenta para a compreensão da natureza (Deus e vida), além de indicar a identidade social e a autonomia da tribo. Além do uso indígena, associado ao xamanismo, Labate (2005) relata que outra modalidade de consumo desse cipó é do vegetalismo, uma forma de medicina popular à base de alucinógenos vegetais, cantos e dietas. Os vegetelistas são curandeiros (curadores) de populações rurais do Peru e da Colômbia que unem elementos dos antigos conhecimentos indígenas sobre as plantas, ao mesmo tempo em que absorvem algumas influências do esoterismo europeu e do meio urbano.

Embora em vários países da América do Sul, tais como Colômbia, Bolívia, Peru, Venezuela e Equador, haja uma tradição de consumo da ayahuasca por xamãs e vegetelistas, curiosamente somente no Brasil se desenvolvem religiões de populações não-indígenas que fazem uso dessa bebida. No caso brasileiro, é formulada a partir da herança de consumo da ayahuasca pelos sistemas de curandeirismo amazônicos, bem como de outras fontes: a tradição afro-brasileira, o espírito kardecista e o esoterismo de origem europeia, sobretudo via

Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento e a Ordem Rosa Cruz (LABATE; ARAÚJO, 2004).

Desde os anos 1960, as autoridades brasileiras e pesquisadores têm acompanhado os movimentos religiosos que fazem uso de ayahuasca. Embora a Constituição Brasileira reconheça a liberdade de culto, o uso está constantemente sob vigilância dos órgãos governamentais. A partir da década de 1980, vários grupos de estudo e comissões de trabalho foram formados (1982, 1984, 1985, 1991) para averiguar os centros usuários da ayahuasca, inspecionar as comunidades e estudar seus efeitos físicos, sociais, psicológicos. Várias pesquisas biomédicas, farmacológicas, antropológicas e psicossociais foram e continuam sendo conduzidas, inclusive com cooperação multinacional (como o Projeto Hoasca de 1993, que reuniu pesquisadores norte-americanos, finlandeses e brasileiros), e têm indicado a possibilidade de aplicações terapêuticas para o tratamento de alcoolismo, abuso de drogas e possivelmente outras desordens (o que necessita mais estudos) e constatando a ausência de risco de adicção, dependência ou alterações comportamentais no uso ritual e descontínuo, podendo ser usada com segurança por adultos saudáveis (MORAIS, 2005).

O uso religioso de ayahuasca por crianças permanece como objeto de recomendação aos pais, no adequado exercício do poder familiar (art. 1.634 do Código Civil), atendendo, permanentemente, à preservação do desenvolvimento e da estruturação da personalidade do menor.

1.8.1 O Ritual Daimista

Em termos rituais, o primeiro e principal espaço sagrado é a Floresta Amazônica, fonte da matéria prima do Daime, *habitat* de seres divinos e representante das forças da natureza também divinos. Em seguida vêm os locais do trabalho doutrinário.

O sincretismo religioso do Santo Daime possui um ritual bastante simples: os participantes se posicionam em filas formando um quadrilátero, com as moças e as mulheres de um lado e os homens e rapazes do outro, ao redor de uma mesa. Nas festas oficiais, os homens usam terno branco e gravata azul; e as mulheres, camisa, saia branca com uma jardineira verde e fitas coloridas, e portam uma coroa prateada. Ao centro, o Santo Cruzeiro (a Cruz de Caravaca) e a Estrela do Oriente (o selo de Salomão com uma águia sobre uma lua minguante). Ela é considerada pelos participantes a chave para o trânsito entre os planos, é o acesso ao Reino Astral que os herdeiros de Juramidam receberam daquele que abriu essa missão por meio da conversão do antigo chá indígena em um “santo remédio”, como o Mestre referia o sacramento Daime.

A doutrina é musical. A música e o Daime estão intimamente vinculados, quer dizer, as manifestações espirituais da doutrina são conectadas por intermédio da música, como forma de comunicação com as divindades. Assim, os rituais na religião do Daime são designados “trabalhos”,¹³ que, de acordo com a crença das crianças participantes, se aplicam sobre o corpo e o pensamento, são considerados produções simbólicas. A noção que nomeia o “trabalho espiritual” consiste em uma multiplicidade de técnicas que tem o corpo como suporte ao corpo na totalidade: fardamento,¹⁴ concentração, coordenação de movimentos entre os passos do bailado, o cântico de hinos e a cadência do maracá, e ainda os efeitos físicos da bebida, que vão desde a aceitação do cheiro e sabor até sensações que pode provocar: dormência, taquicardia ou braquicardia, vômitos, diarreias, “viagens astrais” – sensação de morte e renascimento, angústia, prazer, visões belas, elucidativas e/ou terroríficas –, além da aceitação dos códigos de conduta no interior do sistema com destaque para a obediência, a

¹³ O “trabalho espiritual”: alguns trabalhos são considerados “leves” e outros “pesados”, tanto do ponto de vista individual, quanto do ponto de vista coletivo. Portanto, segundo os daimistas, é preciso “aprender a trabalhar com o Daime”.

¹⁴ O fardamento compõe-se de dois uniformes: a farda branca (oficial) e a farda azul (não-oficial); o maracá é o instrumento musical e a arma espiritual, cuja função é marcar o passo e chamar força para o trabalho.

humildade e o amor a todos os irmãos (CEMIN; MEDEIRO; ARAÚJO, 2000). Todas essas ações dizem respeito a atitudes corporais visando à adaptação do jovem (neófito) ao sistema.

Os trabalhos são essencialmente musicais, realizados geralmente no interior da igreja, na qual os participantes se posicionam em filas formando um hexaedro, com as mulheres e as moças do lado esquerdo da entrada principal e os rapazes e os homens do lado direito, cada grupo dividido em três batalhões ao redor da Mesa Central (cuja forma sugerida é de uma estrela de seis pontas), onde fica o Comando. Em cima da Mesa Central¹⁵ está o Santo Cruzeiro com um rosário ao redor dos braços e uma garrafa de Santo Daime à frente. Em cada uma de quatro pontas da estrela coloca-se: uma foto (que dependendo do tipo de trabalho pode ser do Mestre Irineu, Padrinho Sebastião, Madrinha Rita ou Padrinho Alfredo), uma vela e um vaso de flores; em duas pontas há ainda uma garrafa d'água em cada.

Todos os membros do culto distinguem, de maneira clara, dois momentos dentro do Daime: Força e Miração. A Força seria a atuação do Daime dentro do aparelho material de cada um, enquanto energia e na linguagem da energia. Já a Miração, ou o momento da Luz, é a visão extática ou o êxtase visionário, uma lembrança que o Daime traz da centelha divina que habita em todos os seres – isso implica perfurar a barreira linear do tempo.

Os adeptos do Santo Daime acreditam que, durante os rituais, a união das pessoas forma uma “corrente” de energia. Essa “corrente espiritual” constitui uma espécie de entidade coletiva a quem podem ser atribuídas características como harmonia/desarmonia, força/fraqueza etc. Nesse sentido, pode-se pensar na “corrente espiritual” como uma metáfora do próprio grupo. A organização formada por Raimundo Irineu Serra assume a forma de exército, e os soldados da Rainha da Floresta posicionam-se, formando os batalhões: masculino e feminino.

¹⁵ O altar é chamado de “mesa”, localizada no centro do salão e é considerada a fonte receptora e transmissora das correntes do astral, ao lado do dirigente do trabalho ela forma um dispositivo capaz de captar e redistribuir entre a irmandade e o cosmos o poder do astral; a cadeira é o símbolo de poder do dirigente, ficando em torno da mesa e simbolizando o Mestre Irineu. A partir dessa cadeira, espera-se que o dirigente dê direcionamento ao trabalho, permitindo a manifestação plena de Luz e Força.

Ao aderir ao Daime, o indivíduo se compromete com pessoas morais, as irmandades e entidades sagradas, como o Mestre Irineu,¹⁶ que são os agrupamentos que estabelecem alianças, que se enfrentam e se opõem, em grupo ou por meio dos chefes, ou de ambas as formas simultaneamente. A categoria “casa”, metáfora frequente entre os daimistas, é designativa da “comunidade moral”. São comuns as declarações de lealdade nas quais o adepto afirma dever fidelidade à doutrina. Os hinos e muitas expressões corriqueiras indicam que o Daime confere poder, conhecimento e prestígio, sentimentos estéticos, proteção espiritual. Assim, ferir os preceitos e o código de honra incorporados ao sistema é arriscar-se a ficar “fora do poder”, identificado com a ausência de Miração e de plenitude, e aos “atrapalhos” psíquicos e materiais. Tanto que a própria Miração e o êxtase beatífico são considerados, de acordo com a expressão nativa, uma dádiva da natureza da Virgem Mãe, ou do Daime, de Juramidam, do Mestre Irineu, Virgílio ou Francisca; do Pai Eterno, de Jesus Cristo ou da Rainha da Floresta (CEMIN; MEDEIRO; ARAÚJO, 2000).

O hinário é recebido diretamente do “astral”, pois se considera que no mundo espiritual existe uma linha de trabalhos cujos ensinamentos são transmitidos por meio de hinos, e que essa linha de trabalho foi entregue pela Rainha da Floresta a Irineu Serra. Nem todos os adeptos recebem hinos, e para recebê-los o adepto não precisa ter ingerido Daime, pode estar em casa, na rua ou dormindo, quando acorda com o hino ou sonha com o recebimento, que pode ser auditivo ou visual. Além do uso ritual, onde chama a “força astral”, os hinos fazem parte do cotidiano dos adeptos, mantendo-os “ligados ao poder”. Nos lares daimistas é frequente que os hinos estejam sendo reproduzidos por meio de gravações ou cantados ao vivo por um ou mais membros da família. O efeito psicológico da cantoria rítmica procura dar suporte ao êxtase, que proporciona o trânsito por meio do fluxo das

¹⁶ A essência de Irineu é ser o “Mestre Ensinador”, educador por excelência, o “maior professor do mundo” e, sem dúvida, um perito na “montagem de sistemas simbólicos. Sua adaptação do sistema xamânico ayahuasqueiro, permitiu sua atualização por um conjunto de movimentos definidos, capazes de efetivar o controle sobre a realidade vivida sob “estado alterado de consciência”, direcionando o domínio do consciente sobre a emoção e a inconsciência.

visões, além de atenuar o desejo compulsivo do indivíduo de ficar de vez enredado em experiências aterradoras e sedutoras.

Dependendo do tipo de trabalho a ser realizado, tanto o ritual quanto a farda (uniforme da doutrina) podem variar. Os principais trabalhos são descritos a seguir.

- a) Trabalhos de Concentração, realizados no dia 15 e 30 de cada mês; e Terço das Almas mais Santa Missa, toda primeira segunda-feira de cada mês, ambos com os participantes sentados e de farda azul. Trabalhos herdados diretamente da doutrina do Mestre Irineu.
- b) Hinários oficiais, bailados e cantados com farda branca, alguns herdados do Mestre Irineu, outros específicos do Santo Daime.
- c) Terço rezado no Túmulo do Padrinho mais Oração do Padrinho Sebastião, cantado na Igreja todos os dias às 18h30min, sem ingestão de Daime, com os sujeitos sentados e de farda azul.
- d) Trabalhos de Cruzes, de Cura e de Estrela, todos sentados, de farda azul e marcados conforme a necessidade.
- e) Trabalhos de Mesa Branca, realizados no dia 7 e 27 de cada mês, sentado com farda azul.
- f) Trabalhos de Homens e de Mulheres, realizados conforme a necessidade e separadamente, sentados e de farda azul.
- g) Trabalhos de Desenvolvimento Mediúnico e Umbandaime, ligados ao Setor de Cura da Vila e que mesclam preceitos, rituais e datas provenientes da Umbanda com a ingestão do Santo Daime, de roupa branca, geralmente realizados nos Terreiros.

Além disso, o conjunto de hinários oficiais forma os chamados Festivais da Doutrina, realizados entre 8 de dezembro e 20 de janeiro, e entre 12 de junho e 6 de julho de cada ano.

Figura 5 – Fiéis do Santo Daime voltam para casa pela manhã depois de passar a noite no ritual do Festival de Reis, no mês de janeiro



Fonte: acervo de Andréa D'Amato

Nos Trabalhos Oficiais, os homens usam terno e camisa social brancos e gravata azul, com a estrela sobre a lapela direita. As calças contêm divisas verdes nas laterais. As mulheres vestem camisa e saia plissada brancas com um saiote plissado verde por cima da saia e faixas verdes por cima da blusa, fitas coloridas saindo do ombro esquerdo (as alegrias) e coroa prateada no topo da cabeça. Nas mulheres há uma estrela na faixa direita e uma rosa estilizada na faixa esquerda (Figura 5, acima); nas meninas e moças é ao contrário com uma palma no lugar da rosa.

A Reza do Terço inicia os trabalhos após todos tomarem a primeira dose de Daime, seguido pelo Hinário Oficial com bailado, que consiste em deslocar o corpo no compasso da música e entoando os hinos todos juntos, para a direita e para a esquerda de forma alternada. Essa corrente de movimento e voz é ritmada por maracás (pequenas latas com cabo de

madeira contendo esferas metálicas) e acompanhado de instrumentos de corda, acordeão e tambor. Os ritmos do bailado são marcha, valsa e mazurca, e o movimento iguala-se ao balanço do mar. Os hinários mais longos começam com o pôr-do-sol, terminando na manhã seguinte. Há nesse processo uma representação do sofrimento, morte e ressurreição do Cristo. As ideias básicas transmitidas pelos hinos são caridade e solidariedade humana, consciência e espiritualização.

A farda azul feminina é composta de saia azul-marinho pregueada até a cintura, blusa branca de manga curta, gravata tipo borboleta da mesma cor da saia e bolso colocado em cima do busto esquerdo. No bolso está estampada a estrela de seis pontas tendo dentro o desenho da águia e da meia lua crescente, tendo escrito em cima da estrela a sigla CRF (Comando da Rainha da Floresta). A farda azul masculina é composta de calça social azul-marinho e camisa social branca (manga comprida) e gravata azul-marinho, com a estrela do lado direito (LABATE; ARAÚJO, 2002).

Salienta-se que é preciso aceitar os códigos de conduta no interior do sistema, com destaque para a obediência, a humildade e o amor a todos os irmãos. A bebida é considerada instrumento de acesso ao “mundo espiritual”, que só pode ser conseguido por meio do conjunto de técnicas que induzem efeitos previstos e prescritos pelo sistema. As técnicas corporais variam com a idade, são divididas em relação ao sexo e instituem identidade e posição social. Existem inúmeras técnicas no “daimismo”. Pode-se citar, por exemplo, a “técnica do nascimento e da obstetrícia”, nas quais o chá é utilizado por mulheres grávidas como proteção e facilitador do parto. Em geral, as mulheres daimistas têm filhos em casa e aconselha-se que tomem o Daime. Os recém-nascidos recebem uma gota de Daime na boca, podendo continuar a recebê-lo ao longo da vida, de acordo com a decisão dos pais.

O batismo consiste em colocar na boca do batizando uma pitada de sal, seguido de algumas gotas de Daime e o derramamento de uma pequena quantidade de água sobre a

cabeça do neófito; são exemplos ainda a “técnica da infância, técnicas da adolescência e técnica de cuidados corporais, bem como técnica do consumo (LABATE; ARAÚJO, 2002). O ritual de preparo do chá é realizado na última lua nova do mês, recaindo em um fim de semana, quando então é feita a limpeza das plantas utilizadas no preparo do chá. Em seguida, prepara-se a infusão a partir dessas plantas (iniciando o cozimento da folha e do cipó em camadas alternadas), indo ao fogo três vezes, representando o firmamento do sol, lua e estrela. Em seguida, ocorre a ingestão junto aos cânticos dos hinos.

Destaca-se, entre os usuários do Daime, o reconhecimento da ação terapêutica. A interpretação simbólica da doença é constituída por meio de noções cristãs como o arrependimento e o perdão, apontando para a necessidade de transformação ética, conseguida com a utilização do chá, devidos a seu poder sobre a mente humana (LABATE; ARAÚJO, 2002). Os conceitos kardecistas juntam-se às concepções cristãs na organização das explicações daimistas de doença e cura.

O compromisso do Fardamento é o reconhecimento pessoal de adesão formal à doutrina, denominada Império Juramidam, e ao próprio Mestre Interior. O Fardamento é a cerimônia de entrega da Estrela e consagração das vestes cerimoniais, tornando-se o associado um membro ativo da doutrina do Mestre, o Império Juramidam. As fardas simbolizam que os adeptos são Soldados da Rainha da Floresta, a soberana virgem-mãe que está representada na coroa usada pelas mulheres.

Segundo Groisman (1991), para os adeptos do Santo Daime, o ser humano seria constituído por três dimensões: o “aparelho”, a “matéria” e o “espírito”. As categorias “espírito” e “matéria” estariam relacionadas a duas outras categorias: o “eu inferior” e o “eu superior”. O primeiro estaria ligado a motivações materiais, e o segundo a motivações espirituais, constituindo ambos parte da natureza do ser humano. Um dos objetivos dos rituais

daimistas seria permitir “despertar” ou “revelar” o “eu superior”, a natureza espiritual do ser humano.

O Daime é entendido pelos participantes como uma escola fundada num modelo militar, pois os alunos são considerados soldados, que usam uma farda e empunham armas na luta contra o mal, comandados pelo General do Império Juramidam, Mestre Raimundo Irineu Serra. O adepto do Santo Daime é chamado de Daimista ou Soldado da Rainha da Floresta.

Da prática ritual, o adepto acredita receber os “ensinos” e, principalmente, o ordenamento simbólico que se acredita eficaz e que, nessa ordenação, vai limpando e desobstruindo simbolicamente os canais invisíveis dos neófitos, levando todo o sistema para uma ascese simbólica em busca da ordem. Essa ordem está expressa na organização militar do rito, que inclui o uso da farda, a referência aos membros como Soldados da Rainha da Floresta e a comunidade de culto como batalhão, cujo mestre tem a patente de General Juramidam. Quem não se submete a essa disciplina não pode ser considerado um bom soldado, não está perfilado ao lado do comandante e, obviamente, pensando em termos práticos, isso significa ficar para trás no aprendizado (COUTO, 1998 apud LABATE; ARAÚJO, 2002).

Os daimistas sublinham o poder Santo Daime no que se refere à correção dos desvios morais do sujeito e, gradativamente, vão construindo todo um conjunto conceitual que é utilizado no sentido do desprestígio secular, de desvalorização de aspectos como diversão e entretenimento, de atividades identificadas ao apego à vida mundana e, por outro lado, a ênfase em questões relativas ao afastamento e à salvação do “espírito” no que alude às “tentações” materiais. Encontra-se aqui a clássica oposição corpo-alma do catolicismo. Sob influência da doutrina kardecista, a noção de “evolução” é utilizada pelos adeptos do Santo Daime para depreciar todo um conjunto de atitudes e sentimentos considerados

excessivamente apegados à matéria, que passam a ser definidos como “menos evoluídos” (COUTO, 1988 apud LABATE; ARAÚJO, 2002).

Trata-se, portanto, de vivência religiosa obtida por meio das visões suscitadas à “força” e à “luz” do chá de ayahuasca, remetendo para o vasto complexo xamânico, que é um modo místico de conceber o mundo, em que o dístico “saber é poder” aplica-se de modo íntegro, por isso o processo de constituição de poder tem regras claras e precisas. Sobre ele, aplica-se a “firmeza” e a “disciplina”. Ele é constituído de “testes” e “passagens” – no sentido de transposição de obstáculos. Seus pressupostos ou formas de cognição (processos através dos quais selecionam, organizam e interpretam as informações) têm por pano de fundo a vivência do “astral”: *locus* por excelência do poder mágico, o “verdadeiramente real” – o “mundo divinal”.

1.8.2 Estados Alterados de Consciência Culturalmente Padronizados

Como visto na seção anterior, um dos aspectos mais importantes presente nos rituais do Santo Daime é a Miração,¹⁷ nome designado às alterações da consciência e respectivas interpretações. A Miração costuma ocorrer algum tempo após a ingestão do chá e se intensifica quando os indivíduos mantêm os olhos fechados. O estado de “Miração” não se confunde com as visões “alucinatórias”, nele, podem ocorrer fenômenos homólogos aos estados de êxtase ou transe da experiência mítica. Dentro do contexto em que ocorrem, todos tem acesso à mesma dimensão inconsciente, o que varia é a singularidade do indivíduo, momento existencial, condição na cultura em que vive e o conhecimento da dimensão à qual tem acesso.

Segundo Zangari (2003), definir estados alterados de consciência (a partir daqui, simplesmente EAC) não é tarefa fácil. Em primeiro lugar, há imprecisões semânticas quanto

¹⁷ O termo de influência de fronteirões bolivianos e peruanos, significando mais que “ver”.

ao sentido de expressões “consciência normal” e “alteração de consciência”. Em segundo lugar, o conhecimento geral sobre a consciência é ainda bastante pobre. Apesar disso, não faltam conceitos, mais ou menos descritivos, do que se passaria com um sujeito sob alteração de consciência e das características psicológicas e neurológicas relacionadas. Segundo Charles Tart (1972), os EAC podem ser definidos como alteração qualitativa no padrão global de funcionamento mental que o indivíduo sente ser radicalmente diferente do seu modo usual de funcionamento.

Os EAC podem ser classificados em três conjuntos: *embotamento ou entorpecimento*, que se caracteriza pela diminuição ou perda da amplitude ou clareza da vivência, comum em quadros confusionais relacionados a processos tóxicos orgânicos, como a uremia; o *estreitamento*, que compreende, particularmente, a redução da amplitude fenomênica do campo da consciência e se apresenta em situações como sonambulismo, possessão, transe mediúnicos e estados de êxtase religioso; e o terceiro grupo, a *obnubilação ou turvação*, em que está presente entorpecimento importante, alteração do juízo de realidade e ideias anormais, com variações relevantes dependendo da etiopatogenia do quadro, tais como *delirium tremens*, estados crepusculares epiléticos e amênia (NOBRE DE MELO, 1981).

Assim, o estado de consciência induzido por ayahuasca, em contexto religioso, é considerado um estreitamento da consciência (LABIGALINE, 1998). Os chamados EAC provocados pelo chá podem ser considerados como alterações da percepção, cognição, volição e afetividade.

Segundo a antropóloga Ester Langdon (2005), a cultura opera como fator importante, que contribui significativamente para a estruturação da experiência psicoativa. Para ela não é possível separar a experiência xamânica dos mitos, ritos e história. Essas experiências se transformam em história oral e, por sua vez, influenciam as novas experiências. Dessa maneira, no que diz respeito aos usuários de substâncias psicoativas, as explicações oferecidas

para as experiências com tais substâncias dependem dos contextos em que as práticas se inserem e dos processos socioculturais, biológicos e históricos em que se fundam e engendram. Assim, os padrões culturais – entendidos como sistemas complexos de símbolos que fornecem um diagrama, que dão forma definida a processos sociais (GEERTZ, 1989) – são determinantes na formação do significado da experiência psicoativa com o Santo Daime. São matrizes responsáveis por oferecer os elementos simbólicos que constroem o ambiente onde as práticas com a bebida acontecem. Além disso, fornecem o conteúdo semântico que dá sentido aos rituais e conduz a compreensão dos adeptos antes, durante e após o consumo da bebida.

No Santo Daime, a estruturação da experiência psicoativa ocorre de diversas maneiras. Uma delas é com a utilização de música durante as cerimônias, que remete a antigos ritos xamanísticos de onde se originou a prática de tomar ayahuasca. O canto e a percussão, de natureza fortemente ritmada e repetitiva, são poderosos auxiliares na provocação de estados alterados de consciência e considerados capazes de invocar a atuação de espíritos auxiliares. As letras dos hinos guiam as “viagens” dos adeptos na direção desejada e ajudam a evitar a angústia e o mal-estar. Os hinos servem, também, para orientar as interpretações das experiências que os adeptos têm durante as sessões e ajudam a criar unidade entre a vivência dos indivíduos e os símbolos mágicos ou míticos em que se projetam em tais vivências, o que é de grande importância para evitar a desagregação do grupo.

Segundo Nery Filho et al (2009), uma das características notáveis dos EAC, como aqueles provocados pela ingestão ritualizada de ayahuasca, é o aumento de sugestibilidade. Assim, as mensagens e os valores veiculados pela música e por todo o contexto ritual influenciam os participantes de forma marcada, atingindo não só o consciente, mas também o inconsciente. A música aí serve, portanto, para induzir um estado receptivo inicial carregado de sentimentos elevados e tranquilos, de forma a ajudar no enfrentamento

das várias dificuldades que surgem durante a batalha espiritual que constitui uma sessão de Daime.

A participação na comunidade religiosa daimista, assim como naquelas que comungam das outras fés ayahuasqueiras, aciona os diversos mecanismos socioculturais importantes para uso controlado de psicoativos menos danosos à saúde e socialmente mais integrados. O circuito retroalimentado¹⁸ está inteiramente presente no contexto do uso religioso do enteógeno, que garante a disponibilidade da substância, restringindo o uso para certos momentos rituais e para o quadro doutrinário, ao mesmo tempo em que, veiculando uma série de valores e regras de conduta, serve para dotar o adepto de uma vida bastante estruturada, ao colocá-lo em convivência com outros seguidores da doutrina e ao prescrever uma série de expectativas de comportamento não só quando da participação nos rituais, mas em todos os momentos de sua existência cotidiana (NERY FILHO et al, 2009).

Além da importância do contexto ritual na estruturação da experiência psicoativa, o aspecto tóxico de ayahuasca não deve ser ignorado. O estudo de Costa, Figueiredo e Cazenave (2005) “Ayahuasca: uma abordagem toxicológica do uso ritualístico” indica que as técnicas e sanções¹⁹ utilizadas no Santo Daime, Barquinha e UDV não levam em consideração os possíveis efeitos tóxicos das substâncias presentes no chá observados comumente. Náuseas, vômitos e diarreia podem gerar reações mais graves no organismo, como desidratação e descompensação eletrolítica, sendo que se mostra ainda mais sério no caso de crianças, usuárias desde o nascimento, dependendo da decisão dos pais. Os autores afirmam que os efeitos parecem ser ignorados pelos usuários, que consideram essas ações como

¹⁸ É um circuito retroalimentado (*feedback circuit*) que determina a força dos processos de auto-regulamentação, controlando o uso de substâncias psicoativas (GRUND, 1993).

¹⁹ Um fator a ser considerado é a obrigatoriedade de se consumir o chá com estômago vazio e ingerir somente alimentos leves nas semanas antecedentes à utilização. Isto se deve a presença de uma substância chamada tiramina (que pode ser encontrada em queijos, por exemplo) que é uma molécula metabolizada pela MAO, podendo atingir níveis tóxicos devido à inativação da enzima causada pelo chá. Portanto, alimentos que possuem tiramina devem ser evitados antes da utilização do chá. As razões pelas quais alguns indivíduos apresentam distúrbios eméticos e outros não permanecem obscuras. A síndrome serotoninérgica parece ser o efeito mais grave das substâncias presentes no chá da Ayahuasca (ASSIS, 1996; CAZENAVE, 2000), porém, não foi observado nenhum caso durante da pesquisa.

purificação ou um estado de não entendimento da divindade, deixando, portanto, de ser tomadas as devidas providências para proteção do organismo.

1.8.3 A Vila Céu do Mapiá

Na década de 1970, sessenta famílias de colonos e seringueiros seguiram Sebastião Mota de Rio Branco (AC) para o interior do Estado do Amazonas em busca de uma vida comunitária sustentável e de vivência espiritual da Doutrina do Santo Daime. Após ocupação frustrada pela justiça no Rio do Ouro, a nova e atual experiência aconteceu às margens do Igarapé Mapiá: “A transformação da área ocupada em Floresta Nacional aconteceu em 1989 como resposta a um processo coletivo de legalização fundiária empreendido pela Comunidade” (CÉU DO VALE, 2015).

Em fevereiro de 2003, a partir de uma ação conjunta entre o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Renováveis (Ibama) e os moradores da Comunidade Vila Céu do Mapiá, instituiu-se um Grupo de Trabalho (GT) para coordenar ações necessárias à elaboração e implantação do Plano de Manejo da Floresta Nacional (Flona) do Purus, com ampla participação da população residente. Desde então, organizações governamentais e não-governamentais vêm executando diversos trabalhos na área, no sentido de criar subsídios para o planejamento da gestão da Unidade de Conservação (UC). Toda UC deve dispor de um plano de manejo, elaborado no prazo máximo de cinco anos a partir da publicação do decreto de sua criação. O plano de manejo é um documento técnico mediante o qual se estabelece o zoneamento e as normas que devem presidir o uso da área e o manejo dos recursos naturais, bem como a implantação das estruturas físicas necessárias à gestão da UC.

Nesta seção apresentam-se dados apresentados pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade – Plano de Manejo da Floresta Nacional do Purus²⁰ (ICMBIO,

²⁰ O Plano de Manejo da Floresta Nacional do Purus foi criado com o objetivo de otimizar os recursos disponibilizados à Floresta Nacional do Purus e poder estendê-los para a Floresta Nacional Mapiá-Inauini. Foi

2009). Base para o plano de manejo foi o ato de criação da UC, que já possuía significativa população residente, com características culturais peculiares. O centro geográfico da área que veio constituir a Flona foi definido na Vila Céu do Mapiá, comunidade intencionalmente devotada ao culto da Ayahuasca/Santo Daime – patrimônio etnobotânico multimilênar da floresta, a mais antiga tradição cultural preservada na Amazônia. A criação posterior da Flona do Purus, onde anteriormente já existia a comunidade, estabeleceu viés inexoravelmente cultural para a UC de Uso Sustentável. O viés cultural/populacional é destacado na Declaração de Significância do Plano de Manejo da Flona do Purus, estabelecendo um aspecto de importância especial da UC perante a Política Nacional de Meio Ambiente: a Flona do Purus compromete-se com a manutenção desse patrimônio cultural da Amazônia e introduz no sistema Flonas inusitado produto florestal, de cunho imaterial.

A Vila Céu do Mapiá está administrativa e politicamente ligada ao município de Pauini, estado do Amazonas, e localiza-se dentro da Flona do Purus. Situa-se nas margens do alto Igarapé Mapiá, afluente do curso médio do Rio Purus, na região da Floresta Amazônica ocidental. O igarapé localiza-se entre os rios Purus e Juruá, afluentes do Solimões. A capital mais próxima é Rio Branco (AC), cujo acesso para quem vem do Sul ou Nordeste do país é terrestre ou aéreo. A cidade de Boca do Acre, no Estado do Amazonas, é a mais próxima da Vila e dista 208 quilômetros da capital acriana por estrada de terra, a BR-317. A partir daí o acesso à Vila é fluvial, com lancha voadeira ou canoa, indo para o leste no Rio Purus e para oeste no Igarapé Mapiá, num total de oito a doze horas de trajeto. Mas há viagens que podem durar dois a três dias, dependendo das condições de navegação. Na época de cheias (dezembro a abril) ainda transitam voadeiras com motor de popa, consumindo cerca de três horas até o povoado. No período seco a navegação torna-se mais difícil, em função da redução do nível fluviométrico dos rios e igarapés. Durante esse período só é possível o acesso fluvial

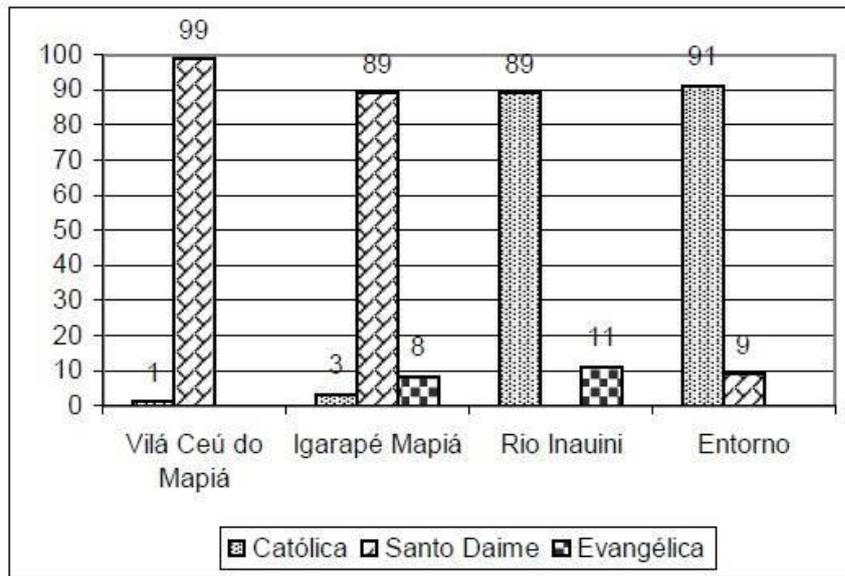
acordado, também, que os trabalhos seriam conduzidos por servidores do Ibama, como órgão então responsável pelas Unidades de Conservação Federais. Na confecção do Plano contou-se com a contribuição de parceiros importantes, como o Jardim Botânico do Rio de Janeiro e a Universidade de Viçosa.

por meio de embarcações com canoa de rabeta, consumindo de quatro a seis horas de viagem, conforme o nível de água presente no igarapé. A distância entre a Vila e Pauini é de três a quatro dias de viagem fluvial, sendo necessário sair da Vila, ir até Boca do Acre e daí percorrer 359 quilômetros de batelão, indo para oeste do Rio Purus até aquele município.

A Vila Céu do Mapiá é o grande centro religioso e de peregrinação para os praticantes da Doutrina do Santo Daime de todos os lugares do Brasil e do exterior. A forma da organização social identificada, de grande importância para os moradores da Vila Céu do Mapiá, é a atividade religiosa, sendo ela o ponto inicial e principal das relações sociais. Na Vila, 99% da população é declaradamente pertencente ao Santo Daime. Considerando-se apenas as populações da Vila e do Igarapé Mapiá que a envolve, verificou-se que a religião do Santo Daime é quase unanimidade entre os moradores dessa microbacia (97%) e a participação religiosa na Floresta Nacional do Purus indica que, ao considerar toda a área da UC, 67% da população declara professar a religião do Santo Daime (Figura 6).

Os moradores que se concentram ao longo do Igarapé Mapiá e da Vila Céu do Mapiá dispõem de um nível de organização fundamentado nos vínculos religiosos e buscam por meio desses laços, nas instituições governamentais e não governamentais, garantir melhor qualidade de vida para a comunidade (ICMBIO, 2009).

Figura 6 – Participação religiosa na Floresta Nacional do Purus



Fonte: ICMBIO (2009)

A Vila do Céu do Mapiá foi inicialmente se formando a partir da década de 1980, quando um grupo composto de 300 pessoas foi assentado pelo Instituto Nacional de Reforma Agrária (Incrá). Parte das famílias foi assentada em colocações, e a partir da área ocupada pelo Padrinho Sebastião e familiares se formou um núcleo voltado para as atividades da doutrina, sendo o entorno paulatinamente ocupado. A difusão da doutrina e o consequente crescimento populacional levaram à ocupação espontânea do local. A utilização do espaço tem se intensificado nos últimos anos, o que tornou necessário o estabelecimento de um mercado informal, composto por pequeno comércio. Atualmente, passados cerca de três décadas após a fase heroica de implantação, a realidade da comunidade é bem diferente. São inúmeros os conflitos e contradições vividos pelos moradores do vilarejo em que se transformou a comunidade. Agora, é possível chegar ao Mapiá de “voadeira” em menos de seis horas de viagem. Escolher, dentre as lanchonetes existentes, a mais adequada para realizar refeições e pernoitar em uma das várias pousadas existentes. As habitações construídas pelos moradores evidenciam a diversidade cultural na ocupação da área. Os espaços construídos refletem a integração da cultura amazônica como outros valores estéticos, principalmente urbanos, que se diversificam pela origem e classe social.

A Vila Céu do Mapiá apresenta uma estrutura muito próxima da encontrada em áreas periféricas (periurbanas) das grandes cidades, ou seja, características típicas rurais e urbanas. Na Vila existem espaços comuns de cidade, tais como padaria, lanchonete, barbearia, posto de saúde, pousadas, entre outros. As moradias, na maioria (54%), são de madeira com cobertura de alumínio. O piso varia entre madeira e/ou alvenaria com lajotas.

A não existência de energia elétrica traz uma série de dificuldades na realização dos trabalhos domésticos. Para obter água encanada em casa, o custo é alto, é feito por meio de motobombas e geradores que utilizam óleo diesel como combustível. Sem opções, muitas famílias são obrigadas a utilizar a beira do igarapé para lavagem de louça e roupa, banho e outras necessidades.

A sociodiversidade tem expressão mais radical por conta da expansão mundial da doutrina e a conseqüente miscigenação religiosa. Verifica-se, também, maior independência do Estado com melhores índices de qualidade de vida que a média amazônica, amparada na rede de solidariedade construída pela irmandade da Doutrina do Santo Daime.

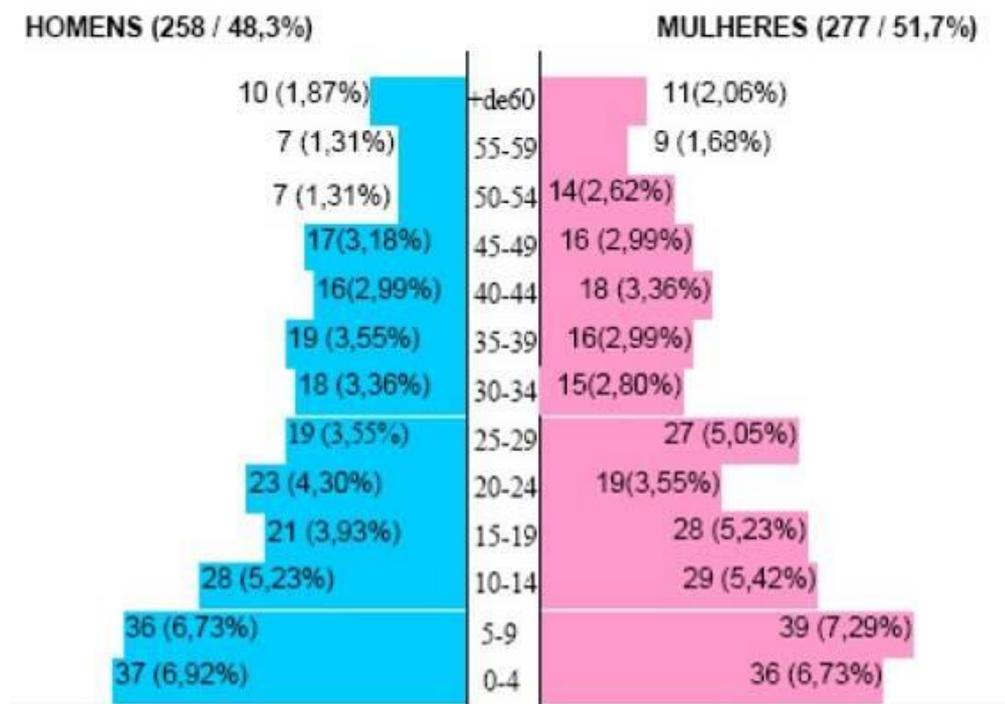
Na distribuição por gênero, predomina a população feminina, que atinge 51,7% do total. A população masculina chega a 48,3%. Desde o início da ocupação, em 1983, a população formou-se por diversas naturalidades; homens e mulheres que, motivados por ideais religiosos, propuseram-se a ocupar e colonizar a área. A maioria da população é composta por amazonenses nascidos no município de Pauini e Boca do Acre (56%), e de pessoas saídas do Estado do Acre (17%). O grupo constituído de nacionais oriundos do Rio de Janeiro, São Paulo, Rio Grande do Sul, Ceará, Minas Gerais, Rio Grande do Norte, entre outros, soma 20%. Estrangeiros da Argentina, Chile, Uruguai, Espanha, Bolívia, Marrocos, entre outros, representam 7%. O número de pessoas vindas da zona urbana é expressivo.

A população é composta na maioria por crianças e adolescentes (0-19 anos) e adultos (20-59 anos). As crianças e adolescentes são cerca de 47% da população, enquanto a

população adulta é de 49%. Os idosos (acima de 60 anos) correspondem a apenas 4% do total, demonstrando baixa expectativa de vida (Figura 7). Observa-se também número maior de mulheres na composição da população. Na Vila Céu do Mapiá, as categorias de seringueiros e castanheiros não foram citadas. Os moradores que se definiram como agricultores somam um total de 18%, e diaristas 14%.

Essas categorias são associadas a outras atividades, como carpinteiros, psicólogos, artistas, motoristas, canoeiros, donas de casa e costureiras, alcançando um percentual significativo de 68%. Dados que mostram que a população já perdeu a característica de extrativismo que havia no começo da ocupação.

Figura 7 – Pirâmide etária da Vila Céu do Mapiá



Fonte: ICMBIO (2009)

Predominam famílias consanguíneas. A pesquisa evidenciou, no entanto, número significativo de agregados e identificou-se um grupo de pessoas que moram sozinhas em habitações próprias; outros estão provisoriamente em “casas de temporada”, que ajustam com

os moradores a hospedagem, somando 18% da composição familiar. Essa relação é estabelecida por laços de afinidade religiosa e/ou de parentesco, peculiaridade vinculada ao processo histórico da ocupação.

Em relação à procedência, observou-se uma dinâmica singular de ocupação na Amazônia, visto que 50% dos entrevistados moravam em centros urbanos antes de migrar para a área. Esse fato explica por que são poucos os moradores da vila que não possuem nenhuma documentação pessoal, aspecto muito comum em comunidades no interior da floresta e que constitui imposições para as relações estabelecidas na cidade.

Quanto à permanência na área, grande parte dos habitantes, cerca de 40%, está estabelecida na área há mais de vinte anos. Em geral, são pessoas oriundas dos primeiros fluxos migratórios. Outros 30% das famílias estão no local entre onze e vinte anos; os que estão morando de seis a dez anos no local perfazem um total de 13%; e os mais recentes, que se estabeleceram na vila a partir do ano 2000, somam 17%.

Na UC, existe um número grande de associações, algumas fora de atividade. São elas:

- Associação dos Moradores da Vila Céu do Mapiá – AMVCM (Figura 8);
- Cooperativa Agro-Extrativista do Mapiá e Médio Purus – COOPERAR;
- Instituto de Desenvolvimento Ambiental – IDA CEFLURIS (ONG);
- Guardiões da Floresta – GDF (OSCIP); e
- Centro de Medicina do Floresta – CMF (ONG).

Os moradores da Vila Céu do Mapiá dispõem de um conjunto de organizações sociais que desenvolvem ações diferenciadas que convergem para a melhoria da qualidade de vida, destacando-se: Igreja do Culto Eclético – Patrono Sebastião Mota de Melo, IDA-CEFLURIS, AMVCM e COOPERAR. Nas entidades com objetivos e atribuições definidas, as decisões

importantes são tomadas em reuniões nas quais participam representantes de todas as instituições.

Figura 8 – Sede da Associação dos Moradores da Vila Céu do Mapiá (AMVCM)



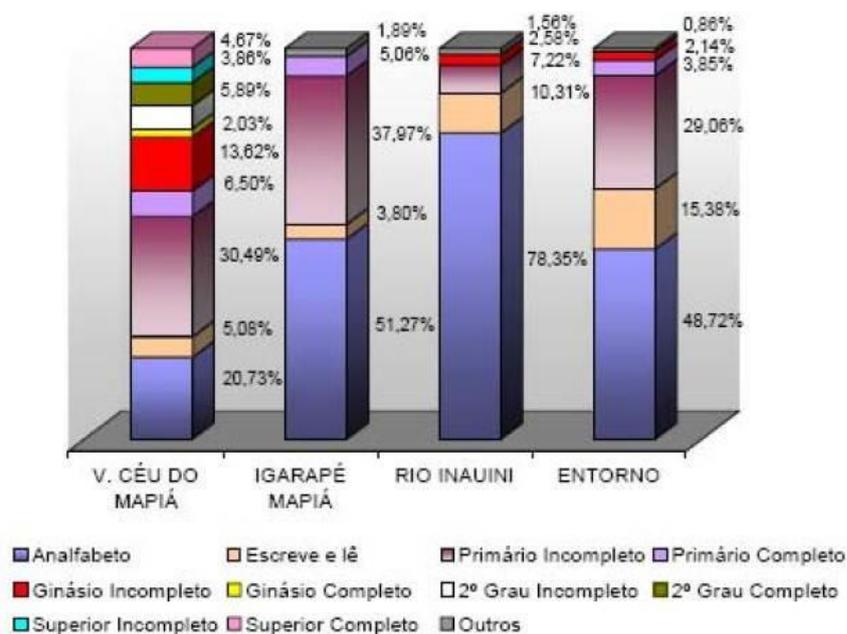
Fonte: acervo da autora

O maior e mais importante é o Instituto de Desenvolvimento Ambiental Raimundo Irineu Serra – IDA/Cefluris, que objetiva estabelecer parcerias e atividades na área social e com orientação ecológica nos locais de atuação, prioritariamente na Vila, mas também em outros locais da Amazônia – além de administrar, como instituição mantenedora, toda a estrutura associativa vinculada à Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal com adeptos em todo o mundo. Com isso, o IDA/Cefluris estrutura uma rede de afiliados que abrange todo o Brasil e diversos países de todos os continentes, onde existem centros afiliados à doutrina sediada na Vila Céu do Mapiá. A abrangência de atuação socioambientalista na Amazônia, além do Igarapé Mapiá, envolve áreas no trecho médio dos rios Purus e Juruá,

onde também existem comunidades daimistas afiliadas ao movimento sediado na Vila – como por exemplo, o grupo de ribeirinhos do Rio Purus que tomou a iniciativa no processo de criação da Resex Arapixi, pertencente ao mesmo mosaico de UCs a que também pertence a Flona do Purus e, da mesma forma, no processo de criação da Resex do Rio Croa, no Vale do Rio Juruá.

Com relação à educação da Vila Céu do Mapiá, os moradores residentes frequentam a Escola Estadual Cruzeiro do Céu, que funciona em dois períodos: no turno da manhã, com jardim, pré-escolar e turmas de 1ª a 4ª série; e à tarde, com Ensino Fundamental de 5ª a 8ª série e Ensino Médio, atendendo em média 150 alunos (Gráfico 1). A escola dispõe de vários programas educativos que atingem alunos de todas as faixas etárias, como, o Supletivo Noturno (para pessoas que trabalham durante o dia), Educação de Jovens e Adultos (EJA), Tempo de Acelerar (supletivo para jovens que funciona por módulo) e outros.

Gráfico 1 – Escolaridade por área



Fonte: ICMBIO (2009)

A escola funciona com suporte financeiro do governo do Amazonas, por meio do Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação (FNDE). Para complementar o pagamento, os profissionais efetivos dividem os salários em forma de rodízio para pagamento de outros

professores, merendeira e zeladores, que compõem o quadro funcional. O quadro de professores conta com profissionais de diversas áreas com formação superior. Em geral, são adeptos da Doutrina do Santo Daime que residem ou permanecem provisoriamente na vila.

A Escola Estadual Cruzeiro do Céu localiza-se em um campo aberto, afastada do centro da Vila a cerca de dez minutos de caminhada. Possui estrutura física de madeira com cobertura de alumínio, com seis salas de aula, pequena biblioteca, sala de vídeo, almoxarifado, secretaria, quadra e cozinha (Figura 9). O antigo prédio da escola brevemente será substituído por um novo, já em construção.

Figura 9 – Escola Estadual Cruzeiro do Céu



Fonte: acervo da autora

O material didático e a merenda escolar são providos também pelo governo do Amazonas, porém, o frete da merenda é contrapartida da escola. A quantidade de merenda é insuficiente comparada ao número de alunos. A pesquisa de campo identificou problemas estruturais que dificultam o processo de ensino/aprendizagem, como carência de livros escolares, quantidade de livros da biblioteca insuficientes (sendo que maioria do acervo

existente foi doado por visitantes), estrutura física com espaços inadequados e cobertura comprometida.

1.8.4 O Cenário Social da Vila Céu do Mapiá

O ethos de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral estético e sua disposição, é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete. A visão de mundo que esse povo tem é o quadro que elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito da natureza, de si mesmo, da sociedade (GEERTZ, 1989, p. 143).

O *ethos* significa também o lugar habitual, a residência (BAILLY, 1950). Ao abordá-lo como objeto de estudo é necessário, então, entender o lugar. Tornar familiar o *ethos* de uma comunidade pode significar aproximar-se, olhar de perto os vários aspectos que participam da constituição, como elementos geográficos, históricos, antropológicos, sociopolíticos e aspectos constituintes dos sujeitos que compõem a comunidade, como psicológico, cognitivo e afetivo (MORAIS, 2005)

A comunidade está organizada a partir de núcleos familiares alicerçados na estrutura social da região, no qual algumas famílias ocupam lugar de destaque, tanto na hierarquia social quanto espiritual.

No cenário social daimista, a estrutura hierárquica fundamenta-se no desenvolvimento espiritual, performance ritual e relações de poder que se estabelecem na comunidade. Nesse sistema, alguns membros recebem o tratamento de padrinhos e madrinhas, sendo considerados autoridades no conhecimento espiritual e, usualmente, daimistas que tiveram papel decisivo na orientação espiritual e pessoal de um membro.

Padrinhos e Madrinhas coordenam os rituais, organizam a preparação do Daime e são considerados os depositários da tradição. Além disso, aconselham os demais e muitas vezes coordenam o trabalho coletivo. Têm papel decisivo no convencimento e na condução e

animação das rodas de conversa, nas visitas pessoais, assim como nas reuniões oficiais (GROISMAN, 1991).

O nível de vida é considerado relativamente bom para os padrões amazônicos, a Vila é o segundo núcleo urbano no município de Pauini. Dispõe de posto de saúde, com atendimento da medicina básica (alopatia, homeopatia e natural), escola, rádio e armazém comunitário, duas casas de farinha, dois engenhos, uma marcenaria, uma casa de ofícios, dois hortos florestais, três pousadas, uma usina de secagem e produção de frutas tropicais, cozinha geral, escritório, comércio de gêneros de primeira necessidade, comunicação via Embratel com central telefônica através de energia solar, que opera por satélite, e o maior conjunto de placas de energia solar do interior da Amazônia (mais de 150 unidades instaladas). Realiza ainda agricultura de subsistência (arroz, macaxeira, feijão, milho), cultivo de frutas tropicais e hortaliças, criação para consumo de gado bovino e caprino.

Segundo Groisman (1999), no Mapiá, talvez pela relativa rotatividade de residentes, o *status* de padrinho pode ser atribuído a um indivíduo por determinados moradores e não por outros, ficando talvez essa forma de tratamento submetida a eventos pelos quais a pessoa se sente agradecida por alguma orientação recebida. Em geral há profundo respeito aos mais idosos, sendo essa uma motivação a ser considerada. Ainda segundo o autor, outra posição ocupada pelos daimistas no Mapiá é de curador. Os curadores são pessoas, padrinhos ou não, autorizadas a exercer atividades de cura. Nessa categoria estão incluídos os padrinhos com habilidade e conhecimento ritual e pessoas trabalham com mediunidade, plantas medicinais, benzeção, massagem e outros métodos. Os outros fardados têm tarefas e responsabilidades tanto no campo social como espiritual.

No lar, quando existem as situações de desentendimentos que não conseguem ser resolvidas, os familiares são encaminhados à Igreja ou ao Conselho Disciplinar da Associação dos Moradores da Vila Céu do Mapiá (AMVCM).

O contexto regionalizado da Vila Céu do Mapiá apresenta-se marcado pelas características da Floresta Amazônica, sendo ampliado diante da presença de indivíduos vindos dos centros urbanos do país e também de estrangeiros de várias nacionalidades, holandeses, espanhóis, japoneses, americanos, latinos. A presença desses indivíduos possuidores de características sociais, econômicas, culturais e étnicas diversas trouxe novas referências para o povo da floresta, no sentido de produzir hibridações e mesclar os saberes.

Os adeptos que deixaram os grandes centros urbanos para morar na floresta ficavam impressionados com a receptividade calorosa quando chegavam ao grupo, o apoio facilitava a adaptação, *a priori* tinham como referência um padrinho/madrinha, que os acolhia e auxiliava. A impressão era de que o grupo tinha predisposição natural para dar apoio e solidariedade, criando com facilidade laços de amizade e vínculos com o grupo. Os “padrinhos e “madrinhas” eram responsáveis pela orientação dos recém-chegados, cuidavam e ofereciam a própria casa, alimentavam material e espiritualmente os novos adeptos. Os relatos mostram que, para os recém-chegados, o acolhimento evidenciava o perfil de sentimentos nobres, mais humanos do grupo.

Porém, com a expansão da Doutrina, algumas mudanças passaram a ocorrer, tornando visíveis as diferenças socioeconômicas. A entrada de novos moradores ostentando padrão de vida superior ao dos moradores em geral é motivo para desencadear conflitos entre os mais antigos, visto que as pessoas com melhores condições econômicas podem suprir as necessidades tendo acesso a produtos eletrônicos, alimentação e moradia de melhor qualidade, o que vai transformando a concepção de uma vida mais simples para uma forma que se caracteriza pelo aumento das necessidades. A entrada de moradores com condição financeira melhor acentua as desigualdades e equipara a Vila aos centros urbanos, ocorrendo repetição da competição e falta de emprego, desencadeadores de conflitos que não condizem com a concepção de sociedade estabelecida pelos fundadores da Vila.

A primeira televisão foi instalada na Vila Céu do Mapiá em 1998, durante a Copa do Mundo de Futebol. Após intenso debate promovido pela Associação dos Moradores por meio de reuniões e pela Rádio Jagube, ficou decidida a entrada da TV na Vila. No momento em que ocorria o conflito, havia moradores que eram favoráveis e contrários. Os que eram contra a entrada da TV, na maioria, já haviam saído das cidades para viver na floresta; e os favoráveis eram os mapiaenses, caboclos da região que conheciam muito pouco da vida urbana. E assim a TV passou a fazer parte da vida das pessoas na Vila Céu do Mapiá, por meio de lista de votação.

Hoje existem cerca de sessenta televisores que funcionam por meio de gerador de eletricidade ou com placa solar, sendo a transmissão feita via antena parabólica. A partir de então as crianças acompanham a programação da TV, principalmente à noite, quando são ligados todos os geradores da Vila, permanecendo no período das 18h00min às 23h00min. A programação antecede em 1h30min o horário de Brasília, devido ao fuso horário, o que viabiliza o acesso a programas adultos pelas crianças.

As facilidades proporcionadas pelas novas tecnologias de informação e comunicação (TIC), telefone, internet e, principalmente, a televisão, são percebidas como responsáveis pelo distanciamento e isolamento entre as pessoas, modificando as formas de relações mais solidárias. Distanciamento também considerado resultado do emprego do tempo tomado por atividades que proporcionam recursos financeiros para as famílias e pelos programas que a televisão disponibiliza. A comunidade percebe que está vivendo mudanças grandes, observadas pela postura da nova geração, no comportamento dos mais jovens e nos conflitos que se estabelecem decorrentes do convívio com não-adeptos que visitam parentes e amigos na Vila, ficam por temporada ou fixam moradia.

A não-participação nos rituais é considerada um dos conflitos desse contato, e conforme os moradores mais antigos é creditado como motivo gerador de todos os outros,

como pequenos delitos que ocorrem nos dias em que a maioria dos adeptos participam dos rituais, sendo necessários cuidados com segurança para não ser surpreendidos por pequenos furtos (ESTEVES, 2010).

Os membros da doutrina reconhecem a Vila Céu do Mapiá como essencialmente uma cidade daimista, na qual o Santo Daime é considerado a luz e a força que orientam e guiam o grupo por meio do uso da bebida sagrada, trazendo força para trabalhar o interior das pessoas, desenvolvendo-as espiritualmente e, com isso, melhorando significativamente as relações sociais. Os conflitos emergentes são reconhecidos como ausência do despertar dos rebeldes, que ainda não entenderam, porém entenderão, o sentido de estar ali.

Segundo Esteves (2010), com as facilidades de comunicação e o constante fluxo de entrada e saída de adeptos e visitantes, favorece-se a mudança em costumes, hábitos, alimentação, forma de vestir e linguagem. A consonância na descrição das roupas, ausência da vaidade e dedicação ao estudo dos hinos, traços da personificação característica do adepto, não estão mais em harmonia, a geração nova adere com facilidades ao modismo, o que era considerado pertinente aos centros urbanos começa a fazer parte do grupo, o que também desencadeia conflitos geracionais. Em geral se observa que a visão do grupo é sincrônica, independentemente da origem, quando concorda e reconhece as transformações que se processa na comunidade, porém, destaca-se uma visão mais tradicionalista em defesa das orientações e exemplos dos padrões morais deixados pelo líder carismático, Padrinho Sebastião, que se estão visivelmente diluindo nesse processo dinâmico de transformações que ocorre no grupo.

1.8.5 As crianças da Vila Céu do Mapiá

*Ceguei, cheguei na Lua Branca
Sou pequenininho do tamanho
De um botão*

*Quem me mandou
Foi meu São João*

*Eu trago amor eu quero paz
Eu vou chorar, eu vou sorrir,
Eu vou cantar*

*Quem me deu à luz
Eu vou agradecer*

*A meus irmãos eu peço paz
Quem me conhece
Quem vai me conhecer*

*Hoje sou um botão
Amanhã serei a flor*

A luz que me ilumina é o amor

(Francisco Antonio)

A musicalidade está presente em toda a vida social na Vila Céu do Mapiá, caracterizando o modo de expressão. Para os praticantes da doutrina, a importância do hino está relacionada à espiritualidade, pois traduz uma mensagem da vida espiritual. O hino é uma forma de mensagem que a pessoa recebe e representa a possibilidade de contato com o plano espiritual; constitui um formato de regimento interno dos daimistas. Nesse sentido, os hinos agem como respostas dos seres divinos, num processo de interação do praticante com a bebida Santo Daime.

Couto (1989), em sua dissertação de Mestrado, constatou que o processo de socialização das crianças na Vila Céu do Mapiá “(...) é análogo às sociedades indígenas” (1989: 68). As crianças gozam de muita liberdade, acompanhando os pais nas suas diversas atividades e estando presentes em todos os acontecimentos sociais da comunidade. O processo de socialização que as crianças vivenciam não se restringe somente à vida da família, mas amplia-se no sentido da participação das crianças nos trabalhos comunitários e nos rituais religiosos da doutrina.

A vida social das crianças na Vila Céu do Mapiá é extremamente restrita, se resumindo às festas organizadas na escola, aos aniversários e aos trabalhos espirituais da doutrina. A grande festa esperada por todas as crianças é a Festa Junina, que antecede ao dia de São João, a principal festa do calendário religioso da Doutrina do Santo Daime. A escola começa a se organizar e preparar os festejos com antecedência: são as crianças ensaiando seus números para as apresentações, arrecadando donativos na comunidade, confeccionando as bandeirolas, cuidando da limpeza do pátio, enfim, todos se envolvem para a realização desse evento. Em estada na Vila tive a oportunidade de participar dos festejos juninos e presenciar o ambiente de integração da comunidade em um espaço de lazer e comemoração (Figura 10).

Figura 10 – Crianças da Vila Céu do Mapiá



Fonte: acervo da autora

Em geral, a mulher fica responsável pela esfera da casa e das crianças; o homem busca elementos externos de sobrevivência, dependendo da capacidade, habilidade e posses. O cuidado com as crianças é praticamente dominado pelas mulheres. A partir dos 5 anos existe a

possibilidade de frequentar o Jardim das Belas Flores, classe pré-escolar da Escola Estadual Cruzeiro do Céu, o que inicia o processo de ganhar o mundo. Outro evento que desencadeia esse processo para a criança mapiense é o nascimento de um irmão mais novo, que precisa ser rapidamente assimilado nas grandes famílias amazonenses. Como lazer, as crianças têm como atividades o jogo de futebol e pequenas brincadeiras. Nessa comunidade as famílias estão em maior agrupamento de casas, o que facilita o contato entre as pessoas, a difusão de ideias e a solidariedade (MORAIS, 2005).

A participação das crianças nos trabalhos espirituais quase sempre se faz na presença dos familiares. Os trabalhos realizados com mais frequência envolvem crianças e a comemoração de aniversários. O trabalho espiritual das crianças é essencialmente o bailado, em que acompanham a família ao participar do hinário, tomam o Santo Daime e colocam-se no seu lugar no bailado para cantar e dançar.

As crianças vivenciam os Trabalhos Espirituais e, nesse contexto, são respeitadas as especificidades, tempo de sono, alimentação e outras necessidades. Para que as famílias, principalmente as que residem afastadas da Vila Céu do Mapiá, possam participar das práticas rituais, existe um local apropriado para o cuidado das crianças, conhecido como Casinha das Crianças.

Na participação dos trabalhos espirituais, o elemento central é ingestão da bebida, a qual desencadeia o processo de Miração, que é definido por Groisman (1991) como a dimensão que torna apto o ser humano a ter acesso a planos espirituais superiores, sendo um momento muito peculiar e complexo desse sistema religioso.

As crianças sabem que o processo de Miração está interligado com a ingestão da bebida e, em relatos, demonstram estar muito à vontade ao vivenciar experiências perceptivas. Dentre os diversos conteúdos vivenciados no processo de Miração, estão a manifestação de seres da natureza, imagens celestiais e entidades espirituais.

Durante todo o ano, os daimistas cantam o hinário, obedecendo às datas do próprio calendário e somando as principais festas religiosas presentes no calendário cristão. Vale ressaltar que a estrutura da Vila segue o calendário espiritual em torno dos trabalhos realizados pela Doutrina e não o calendário nacional. Por exemplo, no dia seguinte após um trabalho de bailado, que tem duração de doze horas, as crianças não vão à escola. Por meio desse contexto centrado dos Trabalhos Espirituais, as práticas religiosas ritualísticas, é que o grupo organiza os significados da vida cotidiana.

As crianças desfrutam de grande liberdade. Estão sempre com seus pares, podem ir e vir de áreas distintas da Vila sem preocupações. Encontram cotidianamente com amigos fora do ambiente escolar, tendo como atividades principais as brincadeiras em grupo, banhos de igarapé e uso de tecnologias (celulares, *tablets* e computadores).

Pais, professores e familiares relatam as dificuldades na forma de interpretar o que as crianças e os jovens assistem, sendo muitas vezes necessário um trabalho educativo para esclarecer as mensagens transmitidas, além de conteúdo impróprio frequentemente acessado pelas crianças.

A visão de mundo das crianças da Vila Céu do Mapiá está fortemente vinculada às situações concretas vivenciadas, quando o cotidiano da doutrina assume papel primordial como possibilidade de referência para a estruturação de sua vida. No contexto em que as crianças se encontram envolvidas na Vila Céu do Mapiá, constroem-se e reconstroem-se maneiras peculiares de ver o mundo, mediadas pelas orientações espirituais contidas nos ensinamentos doutrinários advindas principalmente das mensagens dos hinos.

Os hinários não são recebidos apenas pelos adultos durante a Miração, mas também pelas crianças. As mensagens explicitam a linguagem da infância.

Sabiá subiu na vida

Sabiá subiu no amor,

Sabiá recebeu a graça

De Nosso Senhor.

(Hinário recebido pela participante da pesquisa L., de 9 anos).

2 Avaliação Psicológica na Infância

“Há pessoas que transformam o Sol numa simples mancha amarela. Mas há, também, aquelas que fazem de uma simples mancha amarela, o próprio Sol.”

(Pablo Picasso)

A avaliação psicológica pode ser entendida como um processo de coleta de dados que visa descrever e classificar comportamentos, usando, para isso, instrumentos e técnicas para aplicar questões específicas e obter maior conhecimento do indivíduo ou do grupo de indivíduos, fornecendo, conseqüentemente, elementos para planejar intervenções e ações psicoterapêuticas, caso necessário (CUNHA, 2005). Para compreender o funcionamento psíquico infantil, a avaliação psicológica pode oferecer uma fonte de informações considerável de entendimento acerca de uma criança, porém, os instrumentos a ser utilizados devem atender aos parâmetros científicos com comprovações de validade e precisão para a situação da cultura na qual serão utilizados, assim como normas comparativas adequadas ao indivíduo a ser avaliado (INTERNATIONAL TESTING COMMISSION, 2009; CFP, 2003).

O processo de psicodiagnóstico, com todas as técnicas, mostra-se essencial e desempenha papel fundamental para compreensão e entendimento do funcionamento mental da criança. A identificação de problemas psiquiátricos na infância e adolescência é um desafio para os profissionais que vai além da identificação dos transtornos mentais em adultos, pois a criança se encontra em determinado período de desenvolvimento no qual a capacidade de expressar desconforto oriundo de uma fonte interna é limitada. Os problemas emocionais comumente se expressam por meio de comportamentos desadaptados e desviantes, dificilmente associados pela criança a um sofrimento interno. O conhecimento produzido pela avaliação psicológica presume a possibilidade de enriquecimento da identificação e da

compreensão sobre os problemas individuais, desde que lastreada cientificamente pelas exigências de investigação de fenômenos psicológicos (CRUZ, 2002). Para realizar diagnóstico competente nessa faixa etária são necessários procedimentos de avaliação cuidadosos e abrangentes e também a utilização de várias fontes de informação, como pais, professores, pediatras e outros (BIRD; DUARTE, 2002).

Dentre as técnicas existentes no campo da avaliação psicológica, os testes psicológicos constituem procedimentos sistemáticos para obtenção de amostras de comportamento relevantes para o funcionamento cognitivo, afetivo, social e global de um indivíduo ou de um grupo de indivíduos, incluindo a análise comparativa dessas amostras com certos padrões de desempenho de outros grupos de indivíduos (URBINA, 2007). A função básica dos testes psicológicos é investigar, por meio da medida, amostras de comportamento em diferentes circunstâncias, auxiliando dessa forma na identificação de características de sujeitos e de seu funcionamento psíquico, informando as mais diversas formas de expressão de emoção/afeto, cognição/inteligência, motivação, personalidade, psicomotricidade, atenção, memória, percepção, dentre outras (CFP, 2003).

Por muito tempo, especialmente no século passado, os testes passaram por períodos de descrédito, que podem ser atribuídos a diferentes situações. Hutz e Bandeira (1993) pontuam a falta de atualização dos profissionais que utilizam os testes ensinados nas faculdades e nas instituições em que trabalham; e Alchieri (2003) discute que o comprometimento na qualificação dos psicólogos, especialmente, na área de avaliação psicológica, acarretou falta de interesse pela aprendizagem de medidas psicológicas e também a banalização dos instrumentos.

Atualmente o CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA (CFP, 2012), com a resolução CFP nº 02/2003, instituiu um conjunto de requisitos que os instrumentos devem possuir, de modo semelhante aos parâmetros internacionalmente definidos, para que possam

ser reconhecidos pela comunidade científica e profissional. Na mesma resolução é decretada como falta de ética a utilização de métodos psicológicos que não constem na relação de testes aprovados pelo CFP, salvo em casos de pesquisa. A aprovação dos instrumentos requer criteriosos estudos de padronização, normatização, fidedignidade e validade que satisfaçam os critérios de um protocolo estabelecido pelo CFP.

O uso de mais de um procedimento de avaliação proporciona acúmulo de dados sobre a criança (SATTLE, 1996). Esse enfoque permite a avaliação de variáveis cognitivas, sociais e interpessoais que afetam a conduta da criança. Entretanto, deve-se considerar com cuidado se os procedimentos adicionais de avaliação contribuem para melhor compreensão das crianças, pois valem tempo, esforço e custos extras. A observação de crianças no ambiente natural também proporciona informação importante para avaliação, assim, as observações de tais aspectos fornecem melhor imagem da criança e dos ambientes que frequenta. Isso ajuda a formular programas terapêuticos e de tratamento. Por isso é importante que se obtenham informações de pais e outros indivíduos significativos dentro de seu ambiente.

Pasquali (2001) discute o principal elemento de diferenciação entre testes objetivos e projetivos: os primeiros têm por base a Psicometria, as teorias da medida, e nesse caso os números descrevem os fenômenos psicológicos; entretanto, no caso de testes projetivos, que não partem da mesma fundamentação, ainda que se possam utilizar números, a base é a descrição linguística.

2.1 Métodos Projetivos na Avaliação da Personalidade da Criança

Crianças têm, ao longo do processo de desenvolvimento, tarefas a ser cumpridas no sentido da conquista gradual de autonomia e independência. A personalidade pode ser

explicada, de forma sucinta, de acordo com a descrição, a dinâmica e o desenvolvimento (CLONINGER, 1999). A primeira se refere à descrição propriamente dita. A dinâmica trata dos mecanismos pelo qual a personalidade se expressa, enfocando muitas vezes as causas do comportamento, incluindo adaptação e ajustamento que acontecem em função das exigências da sociedade e aspectos cognitivos do indivíduo. O desenvolvimento é influenciado pelas experiências infantis e derivado de fatores biológicos. Essas diferenças individuais podem ser consideradas para classificar as pessoas dentro de um número limitado de categorias (tipos) ou por dimensões básicas que geram determinadas condutas, chamadas de traços, que são comportamentos observáveis mediante definições operacionais e permitem caracterizar melhor um indivíduo por focar em poucas características e considerar vários graus. Por existir muitos traços, optou-se por agrupá-los em fatores, que descrevem as dimensões fundamentais da personalidade. A importância da primeira infância para o desenvolvimento da personalidade é consensual para todas as abordagens que possuem o fenômeno do desenvolvimento humano como foco. Os fatores biológicos são estilos coerentes de comportamento presentes desde a infância e que perduram por todo o desenvolvimento, podendo ser chamados de temperamento.

As técnicas projetivas podem colaborar na compreensão do mundo interno do indivíduo, favorecendo a captação dos potenciais e da dinâmica funcional psíquica, objetivando conhecer elementos sobre a personalidade da pessoa e de seu funcionamento egoico. Presume-se, então, que as técnicas projetivas permitem que se conheçam peculiaridades do examinando, tanto no aspecto estrutural quanto na dinâmica afetiva. Esses dados certamente são bastante importantes e úteis para o julgamento e na tomada de decisões na prática clínica de avaliação e intervenção psicológica (FENSTERSEIFER; WERLANG, 2008). Elas apreendem sinais subjetivos e manifestações do inconsciente que não são

observáveis diretamente no comportamento, tornando o papel das teorias que estudam a psicodinâmica indispensável durante o processo de interpretação dos dados.

2.2 Críticas e Benefícios acerca da Utilização de Métodos Projetivos

As técnicas projetivas têm em comum a oferta de um material concreto e ambíguo, criando um campo relacional entre o sujeito e o psicólogo. A vantagem no uso é conhecer o funcionamento psíquico individual numa perspectiva dinâmica (CHABERT, 2004). Esse método tem características desestruturadas ou de estruturação pouco usual, as quais o sujeito deve reorganizar apelando para modelos internos. O modo como percebe e estrutura a situação-estímulo e como responde a ela objetiva, portanto, especificar configurações emocionais.

A partir de uma revisão da literatura, é possível constatar, segundo Villemor-Amaral (2006), que são cíclicos os períodos de críticas aos procedimentos aplicados no campo da avaliação psicológica, verificando-se que determinadas épocas se destacam pelo ceticismo ou mesmo total negação da importância dos métodos e técnicas de um modo geral. Quanto aos métodos projetivos, se na década de 1960 e 1970 observou-se a emergência de controvérsias generalizadas sobre sua natureza e utilidade, bem como severas críticas a uma fase antecedente de idealizações, inconsistências e uso abusivo, a partir de então também têm sido significativas as publicações na área que estabelecem suficiente acúmulo de evidências sobre a confiabilidade e validade, alcance e limitação. Como em cada período predominam certas tendências e atitudes científicas, após fase de relativa calma, o início do século XXI vem carregado de nova onda de preocupações, de acalorados debates sobre o *status* científico dos métodos de investigação da personalidade. O foco das discussões recentes está no mérito das técnicas projetivas em contraposição às objetivas, principalmente no que diz respeito ao

pouco rigor metodológico nos estudos de validação e à ausência de validade incremental em relação aos primeiros.

Os testes projetivos requerem validação diferenciada dos testes de aptidão, pois descrevem um indivíduo em termos de um esquema dinâmico de variáveis de intercorrelação (ANZIEU, 1986). O rigor exigido sobre a validade, precisão e normatização das técnicas projetivas é requisito indispensável para garantir a cientificidade.

Um aspecto visto como difícil nas técnicas projetivas é o problema da validade: os psicometristas acusam aqueles que utilizam os testes projetivos de caracterizar o indivíduo e não de medir-lhe os atributos (CUNHA, 2005). Diante dessa crítica, os pesquisadores buscam criar sistemas de escore ou de categorização para respostas pouco estruturadas em técnicas projetivas; entretanto, a discussão continua, pois a corrente tradicional da psicometria considera isso mais uma tentativa de sumariar as respostas do que quantificá-las de fato. E, para tornar o tema mais complexo, adeptos da corrente projetiva afirmam que quantificar não permite capturar o suficiente do testando, além de que se subestimam variáveis importantes para o levantamento e análise de material clínico. A exceção é o Método de Rorschach, para o qual existem muitos estudos normativos em uma variedade de grupos clínicos relevantes.

O rigor exigido sobre a validade, precisão e normatização das técnicas projetivas é requisito indispensável para garantir cientificidade. No entanto, o impasse para validá-las por meio de procedimentos psicométricos pode ser conferido em diversos estudos que não conseguiram alcançar correlações significativas quando comparados com outros instrumentos que avaliam o mesmo construto. Diversos argumentos justificam o fracasso dessas tentativas de correlações. Entre eles está o fato de a personalidade ser dinâmica e ter infinitas possibilidades de arranjos psíquicos, permitindo combinações exclusivas e dificilmente observáveis em outras situações. Por mais difícil que seja o desafio de encontrar evidências de validade para as técnicas projetivas, a insuficiência de resultados alcançados por meio da

psicometria não pressupõe o abandono das tentativas, mostrando que, apesar de lentos, os avanços são significativos (COSTA; VILLEMOR-AMARAL, 2004; RAMON; VILLEMOR-AMARAL, 2006; VILLEMOR-AMARAL; CARDOSO; FRANCO, 2005; VILLEMOR-AMARAL, PRIMI; SILVA, 2003).

Outra crítica (FENSTERSEIFER; WERLANG, 2008), talvez a mais contundente, relaciona-se ao valor intrínseco das técnicas projetivas, questionando o *status* de verdadeiros testes. Essa ideia se ancora na argumentação de que, nesse tipo de instrumento, as respostas do sujeito estariam demasiadamente influenciadas pelo examinador, assinalando para a impossibilidade de o profissional não deixar marcas da própria personalidade sobre a técnica empregada. Uma última crítica encontra sustentação na fragilidade da maioria dos trabalhos realizados na tentativa de validação das técnicas projetivas. Anzieu (1986) cita um estudo de Cronbach, em que foram identificados erros estatísticos grosseiros em inúmeros trabalhos sobre o Rorschach, além de pesquisas envolvendo amostras pouco representativas e sem controle de variáveis como sexo, idade, origem étnica e cultural, escolaridade, nível socioeconômico, capacidade cognitiva.

As técnicas projetivas têm em comum a oferta de um material concreto e ambíguo, criando um campo relacional entre o sujeito e o psicólogo. A vantagem no uso é conhecer o funcionamento psíquico individual numa perspectiva dinâmica (CHABERT, 2004). Esse método tem características desestruturadas ou de estruturação pouco usual, à qual o sujeito deve reorganizar apelando para modelos internos. O modo como percebe, estrutura e responde a situação estímulo objetiva, portanto, especificar configurações emocionais. As técnicas projetivas não lidam com escores e sim com um conjunto de dados qualitativos, que podem ser comparados como um todo ou pelas partes dos testes.

Uma das maiores vantagens das técnicas projetivas é que são isentas dos efeitos da desejabilidade social, isto é, o examinando não necessita admitir falhas ou problemas

personais, como nos inventários e técnicas objetivas que se baseiam nas respostas do sujeito sobre si mesmo. Ao contrário disso, as técnicas projetivas avaliam aspectos e necessidades que os indivíduos avaliados podem não reconhecer como seus. Os estímulos das técnicas projetivas, geralmente pouco estruturados, possibilitam o aparecimento de elementos do funcionamento interno do indivíduo, impedindo que este se refugie em informações ou dados convencionais, passíveis de controle lógico: “É importante lembrar que, mais do que projetar o que é, o sujeito projeta o que recusa a ser” (FENSTERSEIFER; WERLANG, 2008, p. 18). Mas uma característica reside na possibilidade de abordagem integradora psicodinâmica dos indicadores encontrados nos testes e elementos da história pessoal e do contexto de vida do sujeito avaliado. Ou seja, o processo de interpretação e de análise dos resultados serão baseados não apenas nos parâmetros estatísticos do procedimento, mas também em características que possam ser comprovadas e justificadas em evidências advindas de entrevistas e informações externas aos instrumentos utilizados. Esses dados complementares favorecem a compreensão das múltiplas informações coletadas na avaliação psicológica, fundamentando a validade do processo. De acordo com Tavares (2003), a validade proporciona uma concepção mais contextualizada dos resultados produzidos em uma avaliação psicológica, considerando o contexto e a história do indivíduo avaliado.

2.3 O Método de Rorschach

“Cultura e personalidade são mais produtivamente analisadas em conjunto, como apresentando uma dinâmica de mútua constituição”

(MARKUS; KITAYAMA, 1998)

O Psicodiagnóstico de Rorschach é, sem dúvida, um dos instrumentos de avaliação psicológica mais utilizados em todos os continentes, aspecto facilmente detectado pela

história de desenvolvimento dessa prova e pela quantidade e diversidade de investigações suscitadas (PASIAN, 2002).

Herman Rorschach (1884-1922) foi o primeiro a utilizar estímulos ambíguos para o estudo da personalidade, mostrando que os processos perceptivos associados aos processos dinâmicos poderiam revelar dados sobre a organização psíquica do indivíduo. Soube associar a sensibilidade clínica com o rigor da investigação, conseguindo temperar a experiência emocional com o conhecimento prático. Ele considerava o método como uma técnica, na qual a pessoa, ao olhar para um estímulo neutro e aparentemente sem sentido algum, projetaria características subjetivas do mundo interno, informando a qualidade de funcionamento cognitivo e emocional (RAUSCH DE TRAUBENBERG, 1998). Em estudos preliminares, o autor considerava a percepção um aspecto importante para apreender a organização mental das pessoas; os indivíduos, ao tentar estruturar as manchas de tinta, imagens aparentemente sem sentido, estariam, via processos mentais, percebendo a semelhança formal de coisas já vistas e armazenadas na memória. Todas as associações verbalizadas seriam criações mentais derivadas de imagens percebidas no passado e que poderiam ser reconstituídas a partir da intensidade, cor, tamanho, forma e textura, entre outras características observadas durante a tarefa do Rorschach.

Com a morte de Herman Rorschach, o método permaneceu restrito a um pequeno círculo de amigos e discípulos na Suíça. Aos poucos, entretanto, a técnica cruzou fronteiras e começou a ser aplicada e investigada em outros países europeus: França, Inglaterra, Espanha, Itália e, posteriormente, Estados Unidos (PEREIRA, 1987). Foi Pietrowski (1957) quem fundamentou o Método de Rorschach de modo mais extenso, dando-lhe foro de ciência. Introduziu o conceito de *perceptanálise* em substituição ao de psicodiagnóstico, cujo objetivo é estimular a imaginação e obter os perceptos do sujeito, isto é, as imagens que dão significado às áreas ambíguas dos borrões cobertos pelas imagens. Os traços ou padrões de

comportamento são inferidos a partir da análise dos vários aspectos visuais formais dos perceptos. Segundo ele, a validade do Método de Rorschach não depende de nenhuma teoria de personalidade, uma vez que é compatível com qualquer teoria de personalidade, do mesmo modo que o valor dos dados revelados com a ajuda de microscópios físicos não depende de nenhuma teoria específica dos processos físicos. Essa noção foi enfatizada por Exner (1974) quando da criação de seu Sistema Compreensivo do Rorschach: “Um traço revelado no protocolo de Rorschach pode ser interpretado psicanaliticamente ou sociologicamente ou fisiologicamente ou emocionalmente ou educacionalmente ou por minha combinação de conceitos tirados de diferentes ciências” (PIETROWSKI, 1957, p. 13).

No que se refere à interpretação do Método de Rorschach, cinco escolas americanas estavam engajadas no processo da definição de critérios para codificar as respostas verbalizadas diante das manchas de tinta. Cada sistema desenvolvia método próprio e fundamentado em pesquisas empíricas, mas todos os autores ainda se guiavam pelas mesmas categorias de classificação (localização, determinante, qualidade formal etc) propostas por Herman Rorschach.

Os principais sistemas foram criados por Bruno Klopfer, Samuel Beck, Zigmunt Piotrowski, Marguerite Hertz e David Rappaport.

- Bruno Klopfer (1952 apud VAZ, 1998) acrescentou ao sistema nova especificação para o determinante de sombreado, o bidimensional, depois incluiu respostas de cor simbólica e por fim especificou os possíveis tipos de recorte: detalhe raro (Dd), diminuto (dd), interno (di) e externo (de).
- Beck (1945 apud YAGIZI; GAZIRE, 2002), por sua vez, criou o índice de atividade organizativa (Z), que informa sobre a capacidade de raciocínio e reflexão.
- Rappaport (1940 apud VAZ, 1998) não classificava respostas de movimento inanimado (m) nem de cores acromáticas (FC', C'F e C').

- Piotrowski (1957) e Hertz (1944 apud VAZ, 1998), em cujo sistemas as percepções com formas duvidosas não eram codificadas, mas consideradas somente as formas do tipo precisa (F+) ou vaga (Fv); também não se classificavam respostas que envolviam o sombreado (VAZ, 1998).

As diferenciações entre os códigos, mesmo que pequenas, produziam confusões entre os pesquisadores durante o processo de comunicação dos dados, causando impacto significativo e reduzindo ainda mais a confiabilidade das interpretações. Assim, a necessidade de tornar as classificações mais integradas e objetivas sobre os diversos aspectos da personalidade aumentava.

Com o objetivo de integrar elementos empiricamente sustentáveis, eliminando as personalizações e postulados interpretativos duvidosos, um dos principais proponentes do Rorschach, John Exner Jr., publicou em 1974 os resultados iniciais de estudos com o instrumento sob o título *Um Sistema Compreensivo*, marcando assim um terceiro momento da técnica, de ênfase no rigor psicométrico. A sistematização combinou os elementos sustentáveis dos cinco enfoques utilizados até então nos EUA, porém, com ênfase na abordagem empírica e científica, padronização e normatização, administração, pontuação e interpretação dos dados, superando com sucesso as inconsistências dos sistemas antecessores (VILLEMOR-AMARAL; CASADO, 2006). A validade das inferências psicológicas era requisito fundamental para garantir a confiabilidade do processo de avaliação, assim, regras de aplicação e critérios precisos para a classificação dos dados deveriam ser respeitados por todos os profissionais que utilizavam o Rorschach. A partir daí, diversos critérios para classificar as respostas começaram a ser revistos e padronizados por Exner (1996).

Segundo Nascimento e Güntert, (2000), Exner não desejava criar um novo sistema e sim estabelecer uma linguagem comum entre os pesquisadores da época dentro do rigor necessário, integrando as principais contribuições quantitativas e qualitativas dos cinco

principais autores americanos em um só sistema. Também visava, com isso, reunir todas as importantes descobertas, garantindo ao Método de Rorschach *status* e credibilidade por parte dos profissionais que o utilizavam na prática diária.

Regras precisas de codificação eram importantes para garantir que diferentes avaliadores classificassem as respostas de modo idêntico. Além disso, as deduções interpretativas, quando compreendidas de forma dinâmica e integrada, eram eficazes e contribuíam com inferências seguras, pois agregavam às codificações cargas projetivas de cada prancha, que revelavam certas tendências do inconsciente (EXNER, 1996). As preocupações de Exner com relação às qualidades psicométricas do Método de Rorschach foram importantes para conferir maior *status* científico à técnica. Suas conquistas, nesse sentido, continuam em desenvolvimento de forma bastante dinâmica até os dias de hoje (NASCIMENTO; GÜNTERT, 2000).

Já o Sistema Compreensivo de Exner tende a ser apenas um método de coleta de dados, para evitar que seja absorvido por uma teoria específica, mantendo-se aberto a qualquer perspectiva teórica de tratamento e interpretação. O olhar, ao analisar um protocolo segundo a compreensão de Exner, repousa na coleção das deficiências e das qualidades positivas, com posterior tradução nas operações cognitivas do indivíduo e forma de organização psicológica (COSTA, 2006). Por conta de tal objetividade e sistematização, nota-se que a maioria dos trabalhos que utilizam o Sistema Compreensivo é de abordagem quantitativa e avalia problemas.

Conforme demonstrado na farta bibliografia sobre o assunto, o Rorschach é apto para revelar não apenas características da personalidade conscientes e observáveis no comportamento, como também as menos aceitas, mais reprimidas e inconscientes; dessa forma, pode-se considerar que os dados colhidos mediante o método serão preditores de comportamento e esclarecedores de dinâmica de personalidade (ADRADOS, 1985).

Conforme Chabert (2004), o Psicodiagnóstico de Rorschach viabiliza a identificação de indicadores psicopatológicos discretos, que podem passar despercebidos em uma entrevista clínica e apontar descompensação em via de desenvolvimento. Ademais, possibilita o delineamento de recursos adaptativos latentes, sobre os quais poderão apoiar-se intervenções multidisciplinares.

Vários autores assumiram que o Rorschach é um método universal com capacidade de descrever vários aspectos da personalidade de grupos indígenas, grupos sociais impactados pela modernização ou que sofreram aculturação – no sentido de ter a cultura alterada pelo contato frequente com outra cultura ou por fusão de culturas (HALLOWELL, 1945; MATTLAR; FRIED, 1993; PETRELLI, 1989; VAZ, 1997). Dessa forma, o Rorschach revelou-se útil para descrever a personalidade por meio de várias formulações teóricas e conceituais em diferentes grupos culturais. Segundo os autores citados, algumas variáveis ficavam bastante alteradas em relação às normas encontradas em culturas que convivem há mais tempo com as modernas TIC. Contudo, considerando todos os elementos do sumário estrutural (ou psicograma), eram poucas as variáveis afetadas pelos diferentes grupos culturais e nacionais (RESENDE; ARGIMON, 2011).

Weiner (2000) afirma que o Rorschach é um método livre de culturas. Apesar de poder ser aplicado a qualquer grupo étnico ou cultural, desde a concepção já foram evidenciadas diferenças atribuídas não somente a fatores individuais, mas também sociais e culturais (NASCIMENTO, 2010). Paralelamente ao desenvolvimento do Rorschach, durante todo o século XX foram discutidas questões relativas a diferenças e semelhanças entre grupos de origens culturais diversas. No início daquele século, nos extremos da discórdia, encontram-se estudiosos da área da personalidade e cultura propondo, por um lado, a existência de uma “natureza humana” genérica e independente das influências sociais e, por outro lado, a negação de toda essa natureza, atribuindo todas as características da personalidade à

“cultura”. Por volta dos anos 1950, após diversos estudos interculturais, surge um enfoque mais complexo, integrando as características universais dos seres humanos às interferências culturais. Essa posição é representada por meio de afirmações como (NASCIMENTO, 2010). Segundo Singer (1961) as condições culturais produzem variações no comportamento durante uma situação de conflito, ou em diferentes ambientes, pulsões semelhantes podem expressar-se de diferentes modos”.

De acordo com Nascimento (2010), a partir desses estudos ficou relativamente bem estabelecida a importância de fatores culturais no desenvolvimento das pessoas e em sua individualidade, além da importância de considerar ambos os fatores nos estudos de personalidade. Como afirma Piker (1988), representante da Psicologia Cultural, os processos mentais superiores, ou o *self*, são inevitavelmente constituídos pela interação do indivíduo e cultura. Assim, tanto nas experiências de vida como ao responder ao Método de Rorschach, há uma motivação derivada da pulsão, mas existe, ao mesmo tempo, a orientação e o controle para que a expressão seja legítima, moral e adequada. Para essa definição, contribuem, por um lado, os aspectos individuais que são estruturados no ambiente cultural e, por outro, crenças e valores. A relação entre esses dois polos é bastante complexa. Os especialistas devem estar preparados para compreender tanto a personalidade individual quanto os elementos socioculturais que interferem nos padrões de respostas. As respostas aos estímulos da mancha mostram algumas características universais, mas podem ser determinadas por diferenças culturais e regionais.

O Método de Rorschach é adequado para aplicações multiculturais, porque basicamente a cultura fornece o contexto para o funcionamento da personalidade, mas não determina a estrutura básica e a dinâmica. As dimensões da personalidade são um fenômeno universal, revelam-se nos mesmos dados estruturais que podem ser apreendidos pelas estruturas do Rorschach (RESENDE; ARGIMON, 2011).

2.3.1 O Método de Rorschach na Avaliação Psicológica de Crianças

O Psicodiagnóstico de Rorschach tem sido utilizado em crianças e adolescentes como instrumento de investigação da personalidade individual com o objetivo de diagnóstico e prognóstico da saúde mental. Também pode ser utilizado para aferir o desenvolvimento psicológico. Nesse intuito, Exner e Weiner (1995) elaboraram uma sistemática de avaliação e interpretação do Rorschach, o Sistema Compreensivo para Avaliação de Crianças e Adolescentes.

O Método de Rorschach é um valioso instrumento de avaliação psicológica de crianças, pois proporciona importantes informações para a compreensão do funcionamento emocional, social e cognitivo. Como instrumento psicodiagnóstico para crianças, deve-se sempre considerar a necessidade de adaptar-lhes o teste, como respeitar seu tempo, envolvê-las em atmosfera de jogo e adequar a linguagem, estabelecendo um bom *rapport*.

Pelo método também é possível uma avaliação correspondente ao estágio de desenvolvimento humano. Os dados obtidos pelo Rorschach em protocolos infantis revelam aspectos importantes da personalidade em formação, o que habitualmente não é possível apreender em outros contextos. No entanto, é preciso levar em consideração que se trata de uma personalidade em desenvolvimento e de recursos internos ainda não amadurecidos, portanto, com características de desenvolvimento específicas dessa fase (SEMER, 2008).

Do mesmo modo que o instrumento permite a avaliação objetiva e subjetiva das informações coletadas, é possível investigar tanto a estrutura como a dinâmica da personalidade da criança. Segundo Yazigi e Villemor-Amaral (2006), a interpretação dos dados no Sistema Compreensivo do Rorschach fornece dados cognitivos e emocionais do funcionamento da personalidade do indivíduo. Com relação à esfera cognitiva, distingue dados relativos ao processamento dos estímulos com base na atenção e memória e a ideação do raciocínio, culminando com a formulação de conceitos. Quanto à esfera emocional

compreende o manejo tanto de demandas internas e externas como dos afetos da criança, a construção de sua identidade e as trocas relacionais.

2.3.2 Estudos Normativos do Rorschach no Brasil

O Estudo de Pasion (2002) “Atualizações sobre o psicodiagnóstico de Rorschach no Brasil: breve panorama histórico” realizou levantamento dos estudos normativos brasileiros referentes ao Rorschach no período compreendido entre a década de 1930 e 1990. Dentro dos materiais acessíveis à consulta direta, foram detectados dezenove estudos normativos com o Rorschach, sendo cinco voltados para a área infantil (até 11 anos), três para pré-adolescentes e adolescentes (até 16-17 anos), oito para a faixa adulta, um incluindo adolescentes e adultos, outro com crianças e adolescentes e um último voltado para idosos. A maioria foi desenvolvida até a década de 1970 – ou pelo menos tiveram os dados coletados nesse período. Com relação às variáveis consideradas, identificou-se ênfase em elementos etários e de sexo dos sujeitos, com acentuada preocupação relativa à normalidade intelectual e psíquica dos indivíduos, além de condições socioeconômicas. No que se refere a estudos normativos do Rorschach dirigidos especialmente à população infantil, Pasion (2002) referiu a existência de cinco trabalhos. Barreto (1955) investigou crianças de 6 a 10 anos no Recife (CE), considerando as variáveis de gênero, idade e nível socioeconômico; Viana Guerra (1958) estudou a faixa etária de 3 a 8 anos no Rio de Janeiro; Windholz (1969) analisou crianças de 7 a 10 anos em São Paulo; Jacquemin (1976) investigou crianças de 3 a 10 anos em Ribeirão Preto, considerando as variáveis sexo, idade, nível socioeconômico e intelectual e normalidade psíquica; Adrados (1985) avaliou a faixa etária de 7 a 14 anos no Rio de Janeiro, levando em conta apenas as variáveis sexo e idade. Como se pode constatar, os trabalhos já possuem uma distância temporal que, por si só, justificaria a replicação técnica, de modo a

testar a estabilidade dos resultados, sobretudo diante das rápidas mudanças socioculturais contemporâneas.

Tabela 1 – Estudos normativos brasileiros do Rorschach com crianças publicados até 1990

Autor	Ano	Região	Participantes	Idade
Barreto	1955	Recife	204	6 a 10
Viana-Guerra	1958	Rio de Janeiro	100	3 a 8
Windholz	1969	São Paulo	400	7 a 10
Jacquemin	1976	Ribeirão Preto	480	3 a 11
Adrados	1985	Rio de Janeiro	200	7 a 14

Parte 2
Métodos, resultados e
discussão

3 Método

Realizou-se uma pesquisa descritiva, exploratória e transversal, com o objetivo descrever as características cognitivas e emocionais das crianças participantes da Doutrina do Santo Daime residentes na Vila Céu do Mapiá, no município Pauini, Estado de Amazonas, com idade compreendida entre 6 e 9 anos, por meio do Psicodiagnóstico de Rorschach Sistema Compreensivo, visando contribuir para o melhor conhecimento das condições psicológicas das crianças da região. O delineamento é transversal, pois a ênfase na coleta dos dados estava centrada em um momento específico na vida das crianças avaliadas.

A execução do projeto implicou deslocamento para a Vila Céu do Mapiá e permanência na comunidade até a finalização da coleta de dados – cerca de um mês –, sendo realizada pela própria pesquisadora, que agrega a experiência prévia em avaliação psicológica, conhecimento da região, religião e membros, além de específico treinamento técnico-científico para este trabalho.

3.1 Participantes

Dada a importância de adequada seleção e composição da amostra do presente estudo, foi inicialmente realizado um levantamento dos dados característicos da população infantil da Vila Céu do Mapiá com base em informações obtidas com o Coordenador da Escola Estadual Cruzeiro do Céu, a única escola da Vila.

De acordo com os dados obtidos previamente, todas as crianças da Vila estavam devidamente matriculadas na escola. A amostra foi constituída por doze crianças²¹ de ambos os gêneros, com idade entre 6 e 9 anos, escolaridade do 2^a ao 4^o ano do Ensino Fundamental, residentes na Vila Céu do Mapiá e pertencentes à Doutrina do Santo Daime. Apenas uma

²¹ A Escola Estadual Cruzeiro do Céu oferecia, no ano de 2014, uma turma de cada ano do Ensino Fundamental (1^a ao 5^o ano), com total de 69 alunos entre 4 e 12 anos.

criança de 8 anos foi excluída por apresentar limitação intelectual no Raven, assim, todas as demais crianças dessa faixa etária participaram da pesquisa.

É válido informar ainda que, no processo de seleção das crianças, foram considerados os seguintes critérios: ausência de indicadores de limitação intelectual, examinada a partir dos resultados obtidos no Teste das Matrizes Progressivas Coloridas de Raven; e ausência de tratamento psicológico, neurológico e/ou psiquiátrico no último ano, conforme informação referida por pais e/ou responsáveis em questionário informativo e na Lista de Verificação Comportamental para Crianças (CBCL), preenchida pelos pais em relação aos sintomas comportamentais. Desse modo, foram integradas à amostra crianças que apresentaram, dentro das possibilidades de informação, índices de desenvolvimento típico da faixa etária.

3.2 Instrumentos

3.2.1 Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)

O Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (Anexo 1) apresenta, de forma sucinta, os objetivos da pesquisa, os deveres e os direitos dos participantes e o nome aos pais e/ou responsáveis das crianças convidadas a participar da pesquisa, sendo que aqueles que concordaram com a participação do(a) filho(a) no estudo assinaram o documento em duas vias, permanecendo uma cópia consigo e outra com a pesquisadora.

3.2.2 Questionário Informativo Sobre História Pessoal

Este instrumento foi elaborado no formato de questionário, de modo a obter informações sobre a história pessoal dos possíveis participantes (Apêndice 1), contendo perguntas relativas ao desenvolvimento pessoal e acadêmico. O questionário foi apresentado

aos pais e/ou responsáveis pelas crianças que se manifestaram interessadas em participar do estudo. Com base nas informações referidas no questionário foi realizado o processo de seleção dos participantes deste trabalho.

3.2.3 Teste das Matrizes Progressivas Coloridas de Raven (CPM)

O teste das Matrizes Progressivas de Raven (RAVEN; RAVEN; COURT, 1988) será aplicado com o intuito de fornecer informações sobre as características intelectuais da amostra. Crianças com baixo rendimento intelectual foram excluídas.

O teste se destina à avaliação do desenvolvimento intelectual de crianças de 5 a 11 anos de idade, mostrando-se, portanto, adequado aos propósitos de conhecer o potencial cognitivo dos eventuais participantes do trabalho. De modo geral, a técnica consiste em pedir que a criança aponte, dentre seis possibilidades, aquela que completa corretamente a matriz que está inacabada. Como parâmetro de análise do desempenho das crianças, recorreu-se ao trabalho de Angelini et al (1999).

O manual do Raven utilizado contém normas adequadas para avaliação da faixa etária em estudo, material que recebeu parecer favorável para uso no Brasil pelo Sistema de Avaliação de Testes Psicológicos (SATEPSI) do CFP (2009). O material utilizado nesse trabalho, referente ao Raven, abarca manual, crivo de correção, caderno de aplicação e folhas de resposta. Os desempenhos individuais serão avaliados em termos do número total de acertos (pontos) e nas respectivas notas percentis.

3.2.4 Lista de Verificação Comportamental para Crianças (CBCL)

A Lista de Verificação Comportamental para Crianças ou Child (CBCL) é um questionário que tem como objetivo avaliar o grau de competência social e a presença e

intensidade de problemas comportamentais de crianças e adolescentes (ACHENBACH, 1991). O CBCL tem como objetivo medir o grau de competência social e os problemas comportamentais de uma criança ou adolescente de acordo com a percepção dos pais ou cuidadores (ACHENBACH, 1991). O CBCL tem tido grande penetração internacional, com traduções para mais de trinta idiomas (ACHENBACH, 1991), principalmente devido ao rigor metodológico com que foi elaborado, valor em pesquisa e utilidade na prática clínica.

O CBCL é originalmente composto por 138 itens, vinte direcionados à avaliação das competências e 118 para avaliação de problemas de comportamento por meio de uma escala Likert de 3 pontos: 0 = não é verdadeira, tanto quanto sabe; 1 = um pouco verdadeira ou algumas vezes verdadeira; e 2 = muito verdadeira ou frequentemente verdadeira. A versão brasileira inclui todos os itens que compõem o questionário original, que foi elaborado utilizando a abordagem bottom-up (ACHENBACH; RESCORLA, 2007): ou seja, primeiro foi elaborada uma lista com diversos problemas de comportamento que crianças e jovens podem apresentar para, então, se encontrar as escalas de problemas de comportamento empiricamente baseadas, a partir da análise fatorial da lista original. Os nomes dados aos oito fatores encontrados foram: Isolamento, Queixas Somáticas, Ansiedade/Depressão, Problemas Sociais, Problemas de Pensamento, Problemas de Atenção, Comportamento Delinvente e Comportamento Agressivo (ACHENBACH, 1991). Esses fatores são, também, agrupados em: (a) Escala de Internalização (DI), que engloba as três primeiras escalas; (b) Escala de Externalização (DE), que engloba as duas últimas escalas; e (c) Escala Total de Problemas de Comportamento (DT), composta por todos os itens de problemas de comportamento do questionário.

Em cada uma dessas somas de escalas, a criança/adolescente pode ser classificada como normal, limítrofe ou clínica em relação à amostra normativa de Achenbach (1991). A Escala Total de Competência Social e a Escala Total de Problemas de Comportamento são as

mais utilizadas para pesquisas e em uso clínico, juntamente com as Escalas de Internalização e Externalização, que são respectivamente as somas das três primeiras e das duas últimas escalas de problemas de comportamento. A pontuação bruta obtida no CBCL em cada uma das escalas é convertida nos chamados Escores T, possuindo pontos de corte para as faixas clínica, limítrofe e não clínica.

Uma avaliação completa sobre a criança deve integrar dados adquiridos por meio de entrevistas, observações e instrumentos de avaliação de mais de um ponto de vista, como pais, professores, parentes e a própria criança (ACHENBACH, 1991). Neste estudo o CBCL foi utilizado como instrumento de corte. Todas as crianças participantes estavam na faixa não clínica.

3.2.5 Método de Rorschach

Como material específico para a realização do estudo propriamente dito, aplicou-se nas crianças participantes o Psicodiagnóstico de Rorschach (1921), aprovado para uso no Brasil pelo CFP. Trata-se de uma técnica projetiva criada por Hermann Rorschach, na Suíça, e amplamente utilizada na investigação da personalidade. O referencial técnico-científico utilizado no presente trabalho será do Sistema Compreensivo (SC) de Exner.

O Método de Rorschach é um valioso instrumento que soma à avaliação psicológica de crianças, pois proporciona importantes informações para a compreensão do funcionamento emocional, social e cognitivo. As pranchas possuem morfologia ambígua e pouco estruturada que impõe ao sujeito a tarefa de estruturação cognitiva na busca de algo com que se assemelhe, a tomada de decisão e análise lógica ou crítica, ao mesmo tempo em que convida a entrar num campo metafórico. Isso permite a investigação tanto da estrutura quanto da dinâmica da personalidade, a compreensão da maneira pela qual a criança estabelece contato com os outros, com a realidade e com O mundo vivencial (WEINER, 2000).

Para o SC, a aplicação do método caracteriza-se por mostrar as figuras uma a uma e perguntar “com que isso se parece?” ou “o que isso poderia ser?” Pode ser realizada num tempo médio de sessenta minutos, em duas fases: a fase de resposta, quando ocorre a expressão do examinando sobre o que percebeu nas pranchas, e a fase do inquirido, quando o examinador, numa postura mais ativa, identifica com o examinando o conteúdo que foi verbalizado, o que levou o examinando a dar a resposta (EXNER; SENDIN, 1999).

Com o objetivo de alcançar adequação técnica na análise, a codificação dos protocolos do Método de Rorschach será realizada por três juízes independentes, para posterior verificação de precisão. O olhar, ao analisar um protocolo segundo a compreensão de Exner, repousa na coleção das deficiências e das qualidades positivas, com posterior tradução dessa coleção nas operações cognitivas do indivíduo e forma de organização psicológica (COSTA, 2006).

Com o objetivo de gerar dados e resultados mais confiáveis e contribuir com a validade deste trabalho, realizou-se estudo de concordância entre codificadores. Weiner (1977) sugere que em situações de pesquisa se faça o teste de confiabilidade das codificações, embora os examinadores treinados em SC costumem classificar as respostas do Rorschach de modo semelhante.

Assim, foram sorteados aleatoriamente quatro protocolos (30%) para ser avaliados por dois juízes independentes e cegos quanto aos resultados dos outros instrumentos, com o propósito de assegurar confiabilidade nos resultados e também para verificar a precisão. Tal procedimento, fundamental para a realização de pesquisas com métodos projetivos, contribui para minimizar julgamentos idiossincráticos e subjetivos.

Posteriormente, a codificação das respostas ao teste foi inserida no programa RIAPTM 5 para compor o Sumário Estrutural (EXNER, 2003; EXNER; SENDIN 1999), que contém os indicadores selecionados para esta pesquisa.

A tabela normativa de referência baseou-se no estudo “Desempenho médio de crianças e adolescentes no Método de Rorschach Sistema Compreensivo”, realizado pelos pesquisadores Ana Cristina Resende, Tereza Cristina Rezende Carvalho e Weber Martins. Este estudo apresenta o desempenho de 201 crianças e adolescentes não pacientes, com idade variando de 5 a 14 anos, separados em três grupos etários, submetidos ao Método Rorschach SC. Os participantes foram selecionados aleatoriamente a partir de escolas públicas e particulares das nove regiões de Goiânia (GO). Vale ressaltar que a escolha desse estudo normativo se deve ao fato de o mesmo apresentar o perfil sociodemográfico mais próximo da população estudada.

Na presente pesquisa, dividiu-se os entrevistados em dois grupos etário: Grupo de 6 a 7 anos e Grupo de 8 a 9 anos. O critério para dividir em dois grupos etários foi a ausência de diferenças significativas entre praticamente todas as variáveis do Método de Rorschach consideradas para este estudo. Ou seja, o desempenho médio entre as crianças e adolescentes de cada idade que constituíram os grupos pouco se diversificou.

3.2.5.1 Variáveis do Rorschach Analisadas

Em meio à grande quantidade de indicadores e hipóteses interpretativas que a codificação das respostas permite gerar, selecionaram-se as variáveis relativas a autopercepção, relacionamento e percepção interpessoal; ajustamento perceptivo e adequação à realidade. Entre elas, o índice de egocentricidade, a formação de uma noção de identidade estável [H: (H)+Hd+(Hd)]; X+% e X-%; M; COP e AG, os índices GHR e PHR (EXNER, 2003).

a) Módulo de Autopercepção

O agrupamento da autopercepção é composto por variáveis que sinalizam o modo como o sujeito percebe a si mesmo, a autoestima, a estabilidade da própria identidade e a capacidade de introspecção. Assim, na avaliação deste construto foi considerado como indicador o EgoIndex (níveis do autocentramento ou autoestima).

O índice de egocentrismo é um indicador do nível de autoestima do indivíduo; é uma medida de atenção voltada para si mesmo, que indica a extensão em que a pessoa atende a si mesma em oposição à atitude em se preocupar com os outros. Índice de egocentrismo alto [$3r+(2)/R > 0,3$] significa atenção voltada para si mesmo, caracterizando excessivo autocentramento. Nesse sentido, o excessivo autocentramento associado a indicadores de autocrítica negativa [$3r+(2)/R > 0,3$] indicam intensos conflitos de autoimagem e elevado nível de insatisfação consigo mesmo (EXNER, 1993, p. 506).

Inversamente, o rebaixamento do valor desse índice [$3r+(2)/R < 0$] sinaliza falta de foco em si mesmo, dificuldade ou incapacidade em manter autoestima adequada ou desvalorização e baixa autoestima. Casos em que o índice de egocentrismo baixo aparece associado à presença de respostas-reflexo que envolvem importantes conflitos de autoimagem e autoestima, com flutuações do humor e apresentação de comportamentos a respostas que envolvem objetos danificados ou sentimentos disfóricos (EXNER, 1999, p. 79). Esse índice sugere dificuldades significativas de manter nível adaptativo de autoimagem, em que o corpo é percebido como danificado ou com prejuízo de funções, denotando autoimagem desvalorizada (WEINER, 2000).

Na avaliação deste construto, espera-se que as crianças participantes da doutrina apresentem pontuação mediana, evidenciando adequação na percepção da autoimagem e na constituição de si mesmo.

b) Módulo do Relacionamento Interpessoal

Esta seção agrupa informações sobre a percepção dos outros e as características do relacionamento com os demais. A avaliação do relacionamento e da percepção interpessoal foi realizada a partir dos indicadores: relações entre figuras humanas completas (H) e figuras humanas parciais (Hd) e pára-humanas (H) e (Hd) (noção da identidade subjetiva e interesses interpessoais fantasiosos); respostas de movimento cooperativo (COP; respostas de movimento agressivo (AG); e a proporção de *good human representation* (GHR) e *poor human representation* (PHR), que são os aspectos disfuncionais nas relações objetais.

As representações que o indivíduo tem sobre si e sobre o outro são indicadas no Rorschach pelo índice de interesse pessoal. Que envolve respostas com perceptos de forma humanas inteiras [H] ou incompletas [Hd] ou de formas pára-humanas inteiras [(H)] ou incompletas [(Hd)]. O predomínio de respostas de perceptos humanos inteiros sobre outros conteúdos humanos constitui indicador de estabilidade da identidade. Uma noção de identidade estável [H: (H)+Hd+(Hd)] favorece o bom ajustamento psicológico, fornecendo ao indivíduo impressão clara e coerente sobre si mesmo (WEINER, 2000, p. 155). O predomínio de outros conteúdos humanos em relação à percepção de figuras humanas inteiras [H<(H)+Hd+(Hd)] indica que o indivíduo está construindo a imagem e percepção do outro fundamentalmente sobre fantasias e visões parciais, denotando visão mais distorcida de si mesmo e dos demais, característica de pessoas imaturas.

As qualidades gerais das percepções e representações humanas e interpessoais são atribuídas no Rorschach pelas respostas GHR e PHR. As respostas GHR são percepções ou representações de si mesmo, do outro e as relações manifestadas em respostas humanas precisas, realistas, lógicas, intactas e interações boas ou cooperativas. As respostas PHR são percepções negativas ou problemáticas como aquelas manifestadas em representações ou

percepções distorcidas, irrealistas, danificadas, confusas, ilógicas, agressivas ou más (VIGLIONE, 2002).

Em decorrência do contexto no qual as crianças do presente estudo estão inseridas, no qual as normas e redes encontradas nas comunidades religiosas se combinam criando um contexto distinto nos relacionamentos interpessoais, esperam-se encontrar na análise destes protocolos escores altos nas respostas GHR e baixos nas de PHR, escores altos nas respostas de movimento cooperativo (COP), em relação a respostas de movimento agressivo (AG); bem como predomínio de perceptos humanos inteiros sobre outros conteúdos humanos, o que constitui indicador de estabilidade da identidade, com maior frequência nos protocolos do Rorschach em crianças participantes da Doutrina do Santo Daime.

3.2.5.2 Tríade Cognitiva

a) Módulo do Processamento: Apreensão e incorporação da realidade

Traz elementos a respeito de como a pessoa apreende e incorpora as informações da realidade. Indica também o nível de desenvolvimento intelectual e a capacidade para realizar operações de análise e síntese e sua complexidade. Segundo Weiner (2000), o módulo indica como a pessoa dirige a atenção ao mundo.

Na avaliação desta seção trabalha-se com o Lambda.

A variável Lambda indica a proporção de respostas de Forma (F) em um protocolo. Fornecer uma resposta de forma indica que a pessoa respondeu considerando o aspecto mais simplista da mancha, pelo contorno, desconsiderando as demais características, ou seja, não examinando a complexidade do campo (cor, sombreado etc.) e ambiguidade.

Esse tipo de resposta costuma ser mais frequente em pessoas jovens, especialmente em crianças. Lambda elevado pode indicar pessoa com visão estreita da realidade e modo pouco flexível de focalizar a atenção nos eventos da vida diária e no desempenho cognitivo. Já um

Lambda excessivamente rebaixado indica pessoa com foco de atenção amplo, sensível às experiências e que dificilmente se envolve nas situações, mesmo que simples, de forma mais objetiva.

b) Módulo da Mediação: Ajustamento Perceptivo e Adequação à Realidade

Nesta seção estão agrupados os dados que fornecem as diretrizes para conhecer como ocorre a tradução das informações a respeito de si mesmo e da realidade.

Na avaliação do ajustamento perceptivo e da adequação à realidade foram considerados as seguintes variáveis Rorschach: respostas que transgridem a realidade = X-% (percepção distorcida das ações e intenções alheias); total de repostas de qualidade formal positiva = X+% (percepções convencionais).

Respostas de percepções convencionais X+% correspondem à resposta de forma convencional estendida. Esta variável diz respeito ao grau de convencionalismo na percepção de todas as imagens que incluam forma e se relaciona à adequação perceptiva (EXNER, 2001, p. 97).

As respostas de forma distorcida X-% são uma medida utilizada na avaliação do ajustamento perceptivo e da adequação à realidade (EXNER; WEINER, 1995; GACOMO; EVANS, 2008). Segundo os autores, uma percepção realista significa que o indivíduo é capaz de formar impressões precisas de si e do ambiente que o cerca. As respostas de forma distorcida X-% representam a proporção de respostas pouco usuais que traduzem uso inadequado dos contornos das manchas. Para Exner e Weiner (1995), são respostas difíceis para o examinador reconhecer ou localizar na prancha, pois contrariam o princípio da realidade. O predomínio de tais respostas indica distanciamento da realidade e presença de fantasias; fracasso defensivo da repressão e emergência do processo primário com a consequente desorganização das funções sintéticas do ego (VARGAS DA SILVA, 1987).

c) Módulo da Ideação

Refere-se ao agrupamento que indica como a pessoa pensa sobre aquilo que vivencia e como pensa sobre essa experiência ao tomar decisões. As variáveis analisadas nesse módulo são: M e Ma:Mp.

As respostas M são de movimento humano e fonte importante de informação da autoimagem (EXNER, 2001, p. 97). Geralmente de grande complexidade interpretativa, implicando a presença de raciocínio, imaginação e conceptualização diferenciada. As respostas FM (não apareceu acima) também implicam forma de projeção e estão ligadas a alguma forma de ideação. Respostas que indicam a presença de pensamentos não provocados, isto é, um processo que não é iniciado deliberadamente e que em consequência não é bem controlado ou dirigido.

No Ma:Mp, deve-se observar o lado da proporção que excede o outro. A importância interpretativa é quando, em um caso, encontra-se $Mp > Ma$. Isso indica que a pessoa tende a usar a fantasia contra a tristeza ou as dificuldades da vida de maneira passiva, defensiva e escapista, um modo mais fácil de lidar com a situação. De acordo com Exner (2003), essa solução é passageira e se torna crítica se for abusiva, pois pode levar o indivíduo a se distanciar da realidade.

4 Resultados

Caminho de Luz

*Eu vivo nesse caminho de Luz
aonde mora o meu Senhor*

*Jesus é o meu guia protetor
Meu passarinho é meu amor*

*Santa Maria é quem me guia no caminho
Para eu seguir bem certinho*

*(Hinário recebido pela participante da
pesquisa L.M., 9 anos)*

Com os dados em mãos, dediquei-me a compreendê-los de maneira sistemática. Minha postura metodológica nessa investigação teve como intuito, além da avaliação dos aspectos cognitivos e afetivos das crianças através do Método de Rorschach SC, também compreender a visão de mundo que as crianças construam na cotidianidade da Doutrina do Santo Daime, na Vila Céu do Mapiá, na tentativa de estabelecer um diálogo com a teoria, como parte da trama textual.

A pesquisa de campo foi realizada no mês de junho de 2014 em diversos momentos de encontros com as crianças na Vila Céu do Mapiá. O espaço de coleta de dados foi a escola, sendo a maioria dos testes realizados na sala da Coordenação e em outros momentos em salas de aula disponíveis. Ressalto que o acolhimento e abertura propiciada pelas crianças da doutrina facilitou imensamente a coleta dos dados.

A Doutrina do Santo Daime organiza e estrutura as motivações do grupo que se fazem presente na dinâmica cultural desse cotidiano, em que a dimensão espiritual contribui para a visão de mundo da criança moradora da Vila Céu do Mapiá. A dimensão espiritual passa a ser considerada elemento de compreensão do conhecimento preconizado pela doutrina.

O cotidiano, o tipo de vida adotado pelos moradores da Vila Céu do Mapiá, organiza-se como expressão genuína de manifestação religiosa. E as crianças estão ativamente

presentes na vida social e religiosa mapiaense, acompanham a família nos Trabalhos Espirituais e participam das concentrações, hinários, trabalhos das crianças.

A participação das crianças na vida social organizada pelo universo da doutrina tem como resultado uma gama especial de experiências e de saberes que constroem a partir desse conhecimento local, o qual vivem diariamente. Indicadores das dimensões do processo de socialização, como autonomia, independência, controle e disciplina, possuem significado elevado nesse contexto.

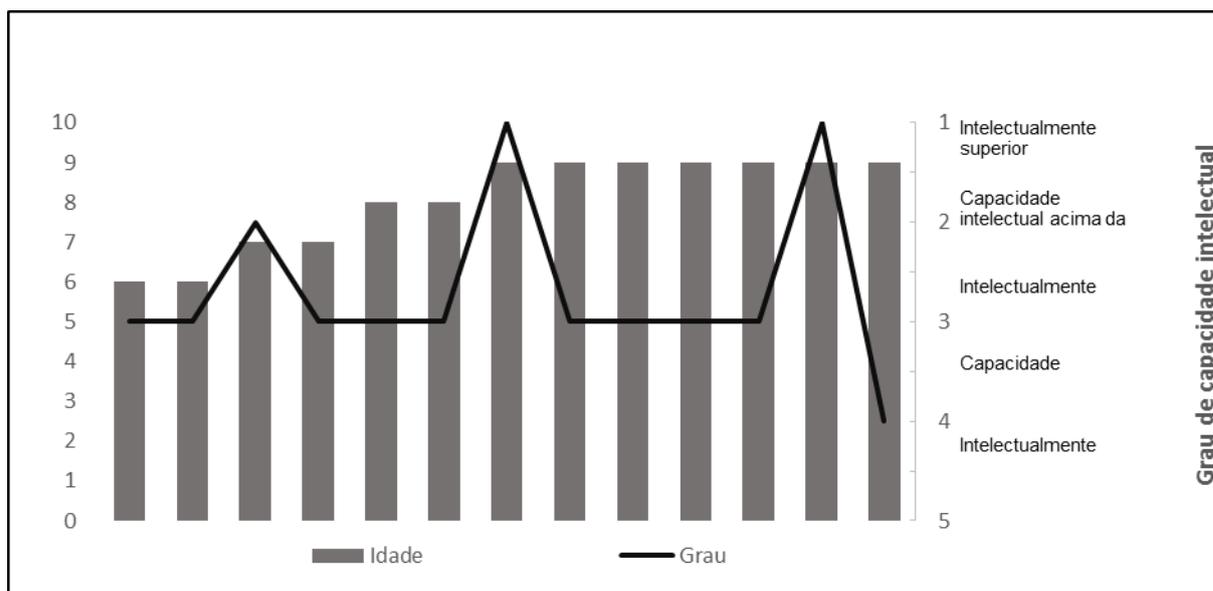
A partir do envolvimento em atividades cooperativas, as crianças procuram resultados benéficos não apenas para si mesmas, mas também para os demais membros do grupo. Além disso, a orientação familiar pode levar à partilha de recursos limitados (COP ou Dd), e a mais interações com membros da família em uma base diária (H elevado). Esse tipo de foco poderia eliciar respostas emocionais mais complexas, como a de querer ajudar um membro da família, mas também para promover mais independência (Blends mais altos). A cooperação (COP) entre os membros da comunidade daimista rural religiosa tende a ser mais alta, levando à diminuição da preocupação e foco em si mesmo (baixo egocentrismo) e em seus objetivos.

Em uma pesquisa que objetiva a avaliação psicológica transcultural, a cautela deve estar presente em todos os passos do estudo. Uma das questões mais importantes refere-se ao uso de medidas que podem ser utilizadas em outras culturas ou em comparações interculturais, bem como aspectos da personalidade a ser avaliados.

Abaixo, o Gráfico 2 traz resultados apresentados pelas crianças no instrumento Matrizes Progressivas Coloridas de Raven – Escala Especial. Em função do referencial teórico do qual deriva, o Teste de Raven avalia a inteligência medida pelo produto final, ou seja, pelos resultados.

Dessa forma, desconsideram-se os processos ou diferenças qualitativas que interferem nas respostas dos indivíduos.

Gráfico 2 – Grau de capacidade intelectual por idade



O uso do Método de Rorschach com as crianças participantes da Doutrina do Santo Daime mostrou-se extremamente valioso. Para que as análises das variáveis do Rorschach pudessem ser desenvolvidas com maior confiabilidade, os protocolos foram, primeiramente, codificados pela pesquisadora, sendo posteriormente sorteados aleatoriamente quatro protocolos (30%) para ser avaliados por dois juízes independentes e cegos quanto aos resultados dos outros instrumentos, com o propósito de assegurar confiabilidade nos resultados e também para verificar sua precisão. Esse procedimento, fundamental para a realização de pesquisas com métodos projetivos, contribui para minimizar julgamentos idiossincráticos e subjetivos.

Diante deste procedimento, os quatro protocolos foram transcritos e analisados pelo Kappa, que apresenta os seguintes índices de confiabilidade: (a) pobre, para valores menores de 0,20; (b) suficiente, para valores entre 0,21 e 0,40; (c) moderada, para valores entre 0,41 e 0,60; (d) boa, para valores entre 0,61 e 0,80; e (e) excelente, para valores entre 0,81 e 1,00 (LANDIS; KOCH, 1977). O índice Kappa pode ser utilizado em variáveis categóricas, ou seja, aquelas que assumem valores de 0 ou 1 (Tabela 2).

Tabela 2 – Índice Kappa

<i>Variável</i>	Descrição	Kappa	P
<i>R</i>	Quantidade de Respostas	–	–
<i>W</i>	Resposta Global	0,98	0,01
<i>D</i>	Respostas de Detalhe Comum	0,97	0,01
<i>DD</i>	Respostas de Detalhe Incomum	0,95	0,01
<i>S</i>	Resposta de Espaço	0,72	0,01
<i>DQ+</i>	Resposta Sintetizada	0,92	0,01
<i>M</i>	Resposta de Movimento Humano	0,93	0,01
<i>FM</i>	Resposta de Movimento Animal	0,94	0,01
<i>BLENDS</i>	Respostas de Determinantes Mistos	0,84	0,01
<i>AFR</i>	Respostas de Afetividade	0,98	0,01
<i>POPULAR</i>	Respostas Populares	0,79	0,01
<i>X+%</i>	Respostas de Forma Convencional	0,93	0,01
<i>X-%</i>	Respostas de Forma Distorcida	0,87	0,01
<i>XU%</i>	Respostas de Forma Incomum	1,00	0,01
<i>Isolamento/R</i>	Índice de Isolamento	0,95	0,01
<i>H</i>	Respostas de Figura Humana Inteira	0,92	0,01
<i>(H)</i>	Respostas de Figura Pára-Humana Inteira	1,00	0,01
<i>HD</i>	Respostas de Detalhes Humano	0,82	0,01
<i>(HD)</i>	Respostas de Detalhe Pára-Humano	0,68	0,01
<i>H CONTENT</i>	Respostas de Puro H	0,89	0,01
<i>FC</i>	Respostas de Forma-Cor	0,92	0,01
<i>CF</i>	Respostas de Cor-Forma	0,94	0,01
<i>C</i>	Respostas de Cor Pura	0,96	0,01
<i>FR+RF</i>	Respostas de Pares e Reflexos	0,98	0,01
<i>F</i>	Respostas com Determinante Forma Pura	0,89	0,01
<i>EGOINDEX</i>	Índice de Egocentricidade	0,78	0,01
<i>LAMBDA</i>	Razão de F sobre R-F	0,82	0,01
<i>NOTA D</i>	Nota D	0,91	0,01
<i>ADJD</i>	Nota D Corrigida	0,96	0,01
<i>FOOD</i>	Respostas de Comida	1,00	0,01
<i>MA</i>	Respostas de Movimento Humano Ativo	0,92	0,01
<i>MP</i>	Respostas de Movimento Humano Passivo	0,98	0,01
<i>Índ. Intelect.</i>	Índice de Intelectualização	0,82	0,01
<i>COP</i>	Movimento Cooperativo	0,73	0,01
<i>GHR</i>	Ótima Representação Humana	0,97	0,01
<i>PHR</i>	Representação Humana Pobre	0,93	0,01
<i>AG</i>	Movimento Agressivo	1,00	0,01
<i>MOR</i>	Conteúdo Mórbito	0,93	0,01

Após a análise do índice de Kappa para todas as variáveis do Rorschach, sendo esta acima de 0,61 (boa), deu-se início à organização dos dados. A codificação das respostas ao teste foi inserida no programa RIPTM 5 para compor o Sumário Estrutural (EXNER, 2003; EXNER; SENDIN 1999), que contém os indicadores selecionados para esta pesquisa.

O crescimento cognitivo que ocorre durante a terceira infância permite que as crianças desenvolvam conceitos mais complexos de si mesmas e compreensão e controle emocional. Nessa idade, as crianças têm capacidade cognitiva de formar sistemas representacionais: mudanças significativas quanto a autoestima e autoconceitos amplos e abrangentes que

incorporam diferentes aspectos da identidade. Além disso, tornam-se mais empáticas e mais inclinadas a um comportamento pró-social na terceira infância.

Com o objetivo de verificar as características relacionadas às crianças pertencentes à Doutrina do Santo Daime, foram analisados os indicadores do módulo de autopercepção, o EgoIndex (níveis do autocentramento ou da autoestima); as repostas de reflexo, Fr+rF (traços narcisistas); relacionamento interpessoal (relações entre figuras humanas completas, H e figuras humanas parciais, Hd e pára-humanas; (H) e (Hd) (noção da identidade subjetiva e interesses interpessoais fantasiosos); respostas de movimento cooperativo (COP); respostas de movimento agressivo (AG); e a proporção de GHR e PHR (aspectos disfuncionais nas relações objetais), a tríade cognitiva (processamento W, D, Dd das respostas) e o Lambda, mediação (respostas incomuns sem distorções perceptivas ou respostas que transgridem a realidade); X-% (percepção distorcida das ações e intenções alheias); total de repostas de qualidades formal positiva, X+% (percepções convencionais); e ideação (M, Ma:Mp, Índice de Intelectualização).

Quadro 1 – Variáveis selecionadas pelo Método de Rorschach: 6 a 7 anos

Variável	Código	Aspecto observado	Valor encontrado
Índice de Egocentricidade	$3(\text{Fr} + \text{rF}) + (2)/\text{R}$	Autoestima, autopercepção	Baixo
Percepção convencional	X+%	Percepção da realidade	Alto Elevado convencionalismo perceptivo
Percepção Distorcida	X-%	Percepção distorcida	Baixo Adequado uso contorno das manchas
Respostas de Movimento	M	Pensamento, fantasia	Médio Capacidade de abstração, simbolização e reflexão
Respostas de conteúdo humano	[H:(H)+Hd+(Hd)]	Identidade estável	[H<(H)+Hd+(Hd)] Distorções da autoimagem
Flexibilidade Cognitiva	Ma>Mp	Flexibilidade cognitiva	Adequado
Códigos especiais Movimento Cooperativo e Movimento Agressivo	COP e AG	Relações marcadas por comportamentos cooperativos e agressivos	COP>AG Tende a antecipar relações favoráveis com o ambiente
Índices GHR e PHR, medidas de repostas das representações humanas	GHR>PHR	Qualidades das representações humanas	Alto Relações e interações manifestadas como boas ou cooperativas

No Grupo de 8 a 9 anos (Quadro 2).

Quadro 2 – Variáveis selecionadas pelo Método de Rorschach: 8 a 9 anos

Variável	Código	Aspecto observado	Valor encontrado
Índice de Egocentricidade	$3(\text{Fr} + \text{rF}) + (2)/\text{R}$	Autoestima, autopercepção	Baixo
Percepção convencional	X+%	Percepção da realidade	Médio Adequado convencionalismo perceptivo
Percepção Distorcida	X-%	Percepção distorcida	Baixo Adequado uso contorno das manchas
Respostas de Movimento	M	Pensamento, fantasia	Médio Capacidade de abstração, simbolização e reflexão
Respostas de conteúdo humano	[H:(H)+Hd+(Hd)]	Identidade estável	[H<(H)+Hd+(Hd)] Distorções da autoimagem
Flexibilidade Cognitiva	Ma>Mp	Flexibilidade cognitiva	Adequado
Códigos especiais Movimento Cooperativo e Movimento Agressivo	COP e AG	Relações marcadas por comportamentos cooperativos e agressivos	COP>AG Tende a antecipar relações favoráveis com o ambiente
Índices GHR e PHR, medidas de respostas das representações humanas	GHR>PHR	Qualidades das representações humanas	Alto Relações e interações manifestadas como boas ou cooperativas

As crianças foram alocadas em dois grupos: de 6 a 7 anos e 11 meses e 8 a 9 anos e 11 meses. A análise de confiabilidade mostra que as respostas de Reflexo (Fr) estavam ausentes em ambos os grupos.

Embora não diretamente ligadas aos objetivos desta pesquisa, considerou-se a necessidade de incluir no estudo outras três variáveis – Lambda, Estilo EB e número de respostas de um protocolo (R) –, pois são referidas pela literatura especializada como Variáveis Confundidoras, ou seja, podem interferir significativamente nos valores dos índices obtidos com o Método de Rorschach comprometendo, assim, os resultados (NASCIMENTO, 2010). Neste estudo estão presentes em iguais proporções em ambos os grupos.

No conjunto de variáveis aplicadas a autopercepção, as diferenças normativas ocorreram no EgoIndex, sendo a queda desses escores indicativo de autoestima inadequada. A inadequação da autoestima não se mostrou relacionada à compensação no modo como se comparam as demais pessoas ($\text{Fr} + \text{rF} = 0$), ao contrário, são menos autocentradas (EgoIndex Baixo) e não investem suficiente atenção em si mesmas. Nas respostas de conteúdo humano,

[H<(H)+Hd+(Hd), também foram encontrados escores baixos, ou seja, indicadores de distorções da autoimagem.

A medida geral do ajustamento perceptivo explicitou a capacidade de adequação às convenções da realidade (X+% e X-%) e não evidenciou distorções ou prejuízos no teste de realidade típicos dos transtornos psicóticos, ao contrário, confirmou que as crianças são capazes de reconhecer as formas convencionais de pensamento e, possivelmente, façam o uso mais efetivo das convenções sociais mediante as conveniências do momento. As GHR superaram numericamente as PHR, o que atende às expectativas normativas, bem como os escores de COP sobre AG, o que indica que as relações sociais são marcadas por comportamentos cooperativos e bons, nos quais o sujeito tende a antecipar relações favoráveis com o ambiente.

5 Discussão

Um dos inúmeros desafios para os pesquisadores em Psicologia parece ser incluir as investigações em um cenário conceitual que considere a cultura e o contexto social como elementos centrais. Por um lado, pode-se, com isso, conhecer um pouco melhor a diversidade de práticas, costumes, comportamentos, representações, crenças etc. Por outro lado, pode-se também avançar em desenvolvimentos teóricos ou conceituais mais flexíveis em Psicologia, que deem conta de compreender essa diversidade de modo mais satisfatório. Na presente pesquisa, ao estudar o comportamento e desenvolvimento infantil buscou-se levar em conta não só a situação imediata na qual a criança está inserida, mas também os diferentes sistemas que a envolvem.

Este estudo avaliou o perfil psicológico de crianças participantes da Doutrina do Santo Daime residentes na Vila Céu do Mapiá com idade compreendida entre 6 e 9 anos. Nessa comunidade rural religiosa, o cotidiano e os vários padrões de educação dos filhos estão associados a sociedades coletivas, o que possui impacto sobre o desenvolvimento da criança. Como este é um dos únicos estudos com essa população, buscou-se realizar uma pesquisa descritiva exploratória em detrimento de pesquisas de caso controle que priorizam as diferenças que se originam de viver em uma comunidade daimista.

Nesta seção, serão retomados os objetivos específicos da pesquisa, que são: descrever o contexto de desenvolvimento e a vivência religiosa das crianças participantes da Doutrina do Santo Daime a partir do referencial do desenvolvimento religioso, bem como discutir a influência da religião e da dimensão sociocultural no processo de desenvolvimento dos aspectos cognitivos e afetivos das crianças participantes da Doutrina do Santo Daime.

Acompanhar e avaliar as crianças participantes residentes na Vila Céu do Mapiá por um período de tempo dependeu, também, de aproximação com concepções

etnográficas de pesquisa, a fim de apreender as significações e vivências desse cotidiano, tão importantes para a compreensão de como os sistemas de crenças compartilhados influenciam no desenvolvimento infantil.

Do ponto de vista sociológico, a Vila Céu do Mapiá possui uma cultura coletivista, caracterizada por alta cooperação e interdependência entre a maioria dos membros. Do ponto de vista psicológico, possui uma dimensão aloclêntrica, ou seja, com valorização prioritária do grupo social e grandes índices de suporte social. Elevados mecanismos de controle social baseados nas crenças religiosas que enfatizam a disciplina, a caridade e a salvação presentes no código moral fazendo e refazendo os caminhos pessoais e coletivos.

Considerou-se importante destacar os dois aspectos: o cultural e o desenvolvimental. Entendendo que o crescimento cognitivo que ocorre durante a terceira infância permite que as crianças desenvolvam conceitos mais complexos de si mesmas e a compreensão e o controle emocional, a análise do Rorschach priorizou as variáveis de autopercepção, aspectos cognitivos e relacionamento interpessoal.

Nessa faixa de idade, as crianças têm capacidade cognitiva de formar sistemas representacionais: mudanças significativas quanto a autoestima e autoconceitos amplos e abrangentes que incorporam diferentes aspectos da identidade. Também se tornam mais empáticas e inclinadas a um comportamento pró-social na terceira infância. Os resultados do Método de Rorschach indicaram esse comportamento, com a análise de GHR superando numericamente o PHR, o que atende às expectativas normativas, bem como os escores de COP sobre AG, indicando que as relações sociais são marcadas por comportamentos cooperativos e bons, nos quais o sujeito tende a antecipar relações favoráveis com o ambiente.

Devido à localização geográfica na qual a Vila se encontra, alguns conteúdos das respostas das crianças foram relacionados à flora e fauna. O ecossistema amazônico é bastante diversificado, o lar de grande número de animais que vivem em equilíbrio ecológico com os

arredores. Observou-se que alguns dos conteúdos descrito pelas crianças, em particular as respostas de animais, eram mais específicos para a região do Amazonas. Considerando a escala das respostas de conteúdo animal, alguns que são mais comuns nesta região do Brasil incluem pássaros (beija-flor, tucano, arara, periquito, mutum), mamíferos (onça, boto cor-de-rosa, macaco, preguiça, tamanduá, anta, cotia), peixes (piranha, pirarucu, tucunaré, matrinhã, pacu) e répteis (tartaruga, cobra e jacaré), entre outros menos habituais.

Foram encontrados valores baixos no índice de egocentricidade e das respostas de conteúdo humano, o que indica que as crianças tendem a perceber-se de modo negativo e desfavorável, o que pode ser entendido como sinal de baixa autoestima e distorções da autoimagem. Halpern (1953) considera que a identificação da criança com caracteres irreais pode ser uma compensação satisfatória para sentimentos de inadequação, ineficiência e frustração que experimenta. Esses temas podem indicar sentimento de insegurança ante figuras poderosas ou destrutivas, podendo expressar desde tendências fóbicas até aspectos do desamparo ou solidão (SEMER, 2010).

A respeito desses índices é importante mencionar que os valores baixos tais como do índice de egocentrismo e das respostas de conteúdo humano podem ser consequência da forma específica de interação cultural com demandas coletivas altas e baixo senso de eficácia, intensificado pelo senso de dever e disciplina.

O Daime é entendido pelos participantes como uma escola, fundada num modelo militar, sendo os alunos considerados soldados, que usam uma farda e empunham armas na luta contra o mal, comandado pelo General do Império Juramidam, Mestre Raimundo Irineu Serra. O adepto do Santo Daime é chamado de daimista ou Soldado da Rainha da Floresta. Os daimistas sublinham o poder Santo Daime no que se refere à correção dos desvios morais do sujeito e, gradativamente, vão construindo todo um conjunto conceitual que é utilizado no sentido do desprestígio do secular, de desvalorização de aspectos como diversão e

entretenimento, de atividades identificadas a um apego à vida mundana e, por outro lado, a ênfase em questões relativas ao afastamento e à salvação do “espírito” no que alude às “tentações” materiais. Encontra-se aqui a clássica oposição corpo-alma do catolicismo. Sob influência da doutrina kardecista, a noção de “evolução” é utilizada pelos adeptos do Santo Daime para depreciar todo um conjunto de atitudes e sentimentos considerados excessivamente apegados à matéria que passam a ser definidos como “menos evoluídos” (COUTO, ano apud LABATE; ARAÚJO, 2002).

Trata-se, portanto, de vivência religiosa obtida através das visões suscitadas à “força” e à “luz” da ayahuasca, remetendo para o vasto complexo xamânico, que é um modo místico de conceber o mundo, onde o dístico “saber é poder” aplica-se de modo íntegro, por isso o processo de constituição de poder tem regras claras e precisas. Sobre ele, aplicam-se a “firmeza” e a “disciplina”. Ele é constituído de “testes” e “passagens” – no sentido de transposição de obstáculos. Seus pressupostos ou formas de cognição, (processos através dos quais selecionam, organizam e interpretam as informações), têm por pano de fundo a vivência do “astral”: locus por excelência do poder mágico, o “verdadeiramente real” – o “mundo divinal”.

É nesse ambiente simbólico que se organizam os significados e as motivações da vida cotidiana, tudo passa a ter um sentido, explícito ou oculto, uma motivação transcendente, desde os atos inseridos no processo ritual até aqueles que garantem a sobrevivência da comunidade.

Assim, conforme Mahoney (2005) descreve, parte do poder da religião reside na capacidade de infundir caráter espiritual e significado a uma ampla gama de preocupações mundanas, inclusive na arena doméstica. Na comunidade daimista pode-se verificar esse envolvimento religioso sendo utilizado naturalmente como recurso cultural para reforçar a

coesão entre os membros, resolver conflitos que possam surgir, além de identificar e perseguir os objetivos desejados coletivamente.

Do ponto de vista sociológico, a Vila Céu do Mapiá possui uma cultura coletivista, caracterizada por alta cooperação e interdependência entre os membros. Do ponto de vista psicológico, possui uma dimensão aloccêntrica, ou seja, com uma valorização prioritária de seu grupo social, com grandes índices de suporte social. Elevados mecanismos de controle social baseado nas crenças religiosas que enfatizam a disciplina, a caridade e salvação presentes no código moral fazendo e refazendo os caminhos pessoais e coletivos.

A comunidade daimista residente na Vila Céu do Mapiá é, antes de qualquer outra formulação, uma irmandade. Todos devem estar sempre dispostos a ajudar o próximo, cujo comportamento é preconizado na tradição oral, no processo ritual, enfim, em todos os eventos que motivem a visibilidade das premissas da vida social. Todos são irmãos, pois todos são “filhos do Pai Eterno”, o que significa que todos devem ajudar-se.

“Quem tem pão, quem não tem tira” é a máxima motivadora das relações sociais daimistas. Os mais velhos ensinam os mais jovens, os nativos orientam os visitantes – e os mais experientes instruem os novatos. Assim, as hierarquias sociais transcendem o campo da distribuição dos bens, com isso, as interações entre os membros desse grupo tendem a ser dependentes e proximais, mantendo os membros filiados ao grupo.

As formas de vida social correspondem, então, às motivações primordiais, ao saber que emerge dos ensinamentos da própria doutrina, complementado pelo dinamismo da própria estrutura interpretativa da vida espiritual desencadeada no ritual e na vida cotidiana. Os padrinhos, representando a interdependência intergeracional, elaboram novos procedimentos e orientações que realimentam o universo simbólico-cultural, cuja intervenção se manifesta no campo ritual e social.

A família é tradicional e caracterizada pela interdependência global (KAGITCIBASI, 2005), o que é prevalente em sociedades tradicionalmente rurais, em que a interdependência intergeracional é requisito para a vida familiar. Na Vila, os idosos têm papel social valorizado. A estrutura hierárquica fundamenta-se no desenvolvimento espiritual, performance ritual e nas relações de poder que se estabelecem dentro da comunidade, sendo que o mais alto posto da estrutura é ocupado pelos padrinhos e madrinhas, idosos considerados as maiores autoridades no conhecimento espiritual e, usualmente, pessoa que teve papel decisivo na orientação espiritual e pessoal de um membro.

A criança tem o papel de contribuir ao longo da vida para o bem-estar da família, desde pequena envolvida em atividades sociais e ocupacionais da região. Na idade adulta deve fornecer cuidados aos pais durante a velhice, possuindo valor econômico/utilitário para a família, já que pode ajudar no sustento da casa.

Outra característica dessas famílias tradicionais encontrada no contexto social da Vila é a alta fertilidade. Quanto às práticas de cuidado, é valorizada a obediência da criança como forma de garantir a lealdade.

Braz, Dessen e Silva (2005), em relação às diferenças quanto aos valores associados à educação de filhos, propõem que as pessoas advindas de extratos socioeconômicos mais altos consideram mais importante transmitir valores relativos à sociabilidade e à afetividade, enquanto as de extratos socioeconômicos mais baixos enfatizam a educação formal, o respeito e os valores morais. Tais orientações distintas sobre o que deve ser ensinado às crianças são coerentes com a literatura e dependem do *status* social e do que é esperado dos filhos no futuro (TUDGE et al, 1999).

No contexto social da Vila Céu do Mapiá, a maioria dos pais, independente do extrato socioeconômico do qual provêm, consideram mais importante a educação formal, o respeito e os valores morais. A obediência e disciplina da criança são valorizadas, e uma das razões está

associada ao viver em comunidade; em uma troca necessária, a sobrevivência talvez exerça influência sobre os cuidados parentais, tornando os cuidadores mais rígidos quanto a regras e normas impostas pela família. Porém, provavelmente o papel da crença seja ainda mais importante, pois a desobediência aos pais e aos mais velhos não chega a ser reprimida de forma ostensiva, vez que a Doutrina preconiza que tudo que a criança realiza no mundo da vida cotidiana se refletirá espiritualmente, ou seja, todo ato se refletirá na vida espiritual do indivíduo, positiva ou negativamente, possibilitando que a criança conheça as noções de harmonia e conflito.

Assim, o desenvolvimento religioso das crianças participantes da Doutrina fundamenta-se na confiança básica, que impulsiona os esforços no sentido de adquirir habilidades ou desenvolver competências práticas. Nos enfrentamentos que vão moldando esse pequeno ser, um pouco mais confiante em si próprio, porém dependente da esfera espiritual. A compreensão do sentido de narrativas, das histórias da doutrina, é efetivada no conhecimento e canto dos hinários, vivenciados no Trabalho Espiritual.

O tempo que as mães passam com os filhos na Vila é significativamente maior. Nesse contexto de socialização, as crenças parentais acerca da efetividade enquanto agentes com poder de influência sobre o desenvolvimento da criança tendem a fortalecer-se, pois as normas e redes de apoio encontradas na comunidade religiosa se combinam para criar um contexto diferente para as relações familiares em funcionamento.

Em casa, inicialmente, as crianças ouvem falar de Deus, irreverente ou irreverentemente, e começam a perceber a importância da religião para os pais. Em pouco tempo o ambiente é ampliado com o contato com a sociedade à qual a família pertence, o que pode incluir uma igreja, mesquita, sinagoga ou templo. Então há a exposição às tendências sociais prevalentes e aos meios de comunicação. Quando estas tendências estão em desacordo com as crenças e atitudes dos pais, então as crianças são protegidas tanto quanto é possível e

ensinadas a resistir as mesmas; essas famílias mantêm fortemente a crença religiosa, e a postura é vigorosamente apoiada pelos grupos religiosos aos quais pertencem.

6 Considerações Finais

Na presente pesquisa, procurou-se evidenciar a importância de um tipo diferente de contexto (rural religioso) no desenvolvimento infantil. Além disso, ou em decorrência desse contexto, variáveis relacionadas ao ethos das crianças estudadas são de extrema importância.

A Vila Céu do Mapiá é uma comunidade do Santo Daime situada no município de Pauini, no interior da Floresta Amazônica, no Estado do Amazonas, mais especificamente na Unidade de Conservação da Floresta Nacional do Purus, no seio da Reserva Nacional do Inauini-Pauini. É considerada a sede mundial da religião daimista, referenciada como um universo capaz de propiciar uma experiência intensa da espiritualidade dos membros. No tocante à pesquisa, o local mostrou-se muito rico para reflexão sobre as práticas e valores da religião, pois o Céu do Mapiá é uma comunidade composta apenas por daimistas, e as práticas religiosas se encontram intimamente entrelaçadas na vida cotidiana.

A cultura é coletivista, caracterizada por alta cooperação e interdependência entre os membros. Do ponto de vista psicológico, possui uma dimensão alocêntrica, ou seja, com uma valorização prioritária de seu grupo social, com grandes índices de suporte social. Elevados mecanismos de controle social baseado nas crenças religiosas enfatizam a disciplina, a caridade e salvação presentes no código moral fazendo e refazendo os caminhos pessoais e coletivos.

Considerou-se importante destacar os dois aspectos: o cultural e o desenvolvimental, assim, considerando que o crescimento cognitivo que ocorre durante a terceira infância permite que as crianças desenvolvam conceitos mais complexos de si mesmas e que desenvolvam sua compreensão e seu controle emocional, a análise do Rorschach priorizou as variáveis de autopercepção, aspectos cognitivos e relacionamento interpessoal.

Os resultados indicaram também que as crianças apresentam capacidade de adequação às convenções da realidade; boa capacidade de abstração, simbolização e reflexão. As relações sociais são marcadas por comportamentos cooperativos e apropriados, nos quais o sujeito tende a antecipar relações favoráveis com o ambiente.

Algumas diferenças culturais de base religiosa influenciam o desenvolvimento das crianças participantes da Doutrina do Santo Daimé residentes na Vila Céu do Mapiá. Portanto, os resultados obtidos na presente pesquisa indicam que as crianças estudadas tendem a apresentar diferenças significativas no autoconceito (auto percepção) e relacionamento interpessoal.

A respeito desses índices é importante mencionar que os valores baixos tais como o índice de egocentrismo e das respostas de conteúdo humano podem ser consequência da forma específica de interação cultural com demandas coletivas altas e baixo senso de eficácia, intensificado pelo senso de dever e disciplina.

Nesse sentido, parece haver forte associação entre o contexto social no qual as crianças são criadas, as crenças, relacionadas aos sistemas culturais nos quais são construídas e mantidas, e as práticas de cuidado da criança. O contexto ecológico, social e cultural em que vivem acaba, de alguma forma, interferindo no desenvolvimento infantil das crianças dessa comunidade.

O conhecimento da articulação entre cultura, crenças e práticas pode resultar em caminhos produtivos para abordar o que pode constituir importante problema social. Se as práticas podem ser influenciadas pelas crenças, então seria possível conceber e testar modelos de atuação sobre o problema, focalizando cultura, crenças e práticas como um conjunto, de modo que alterações em um desses campos possam repercutir favoravelmente em outros. Próximos estudos, considerando crianças de comunidades daimistas de outras regiões e incluídas em outros contextos sociais e ecológicos, além de investigações com grupos

controle, devem aprofundar o conhecimento sobre a influência dos fatores sociais, religiosos e ecológicos sobre o desenvolvimento infantil das crianças daimistas.

Referências

- ABBOTT, D. A., BERRY, M., & MEREDITH, W. H. (1990). Religious belief and practice: A potential asset in helping families. *Family Relations*, 41, 443 – 448.
- ACHENBACH, T. M. (1991). *Manual for the child behavior checklist/4-18 and 1991 profile*. Burlington: University of Vermont.
- ACHENBACH, T. M., & RESCORLA, L. A. (2007) *Multicultural understanding of child and adolescent psychopathology*. New York: Guilford Press.
- ADRADOS, I. (1985). *A técnica de Rorschach em crianças: Perfil psicológico da criança dos sete aos quatorze anos*. Petrópolis: Vozes.
- ALCHIERI, J. C. (2003). *Avaliação psicológica: conceito, método e instrumentos*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- AMATUZZI, M. M. (1999). Desenvolvimento psicológico e desenvolvimento religioso: uma hipótese descritiva. In: ASSIMI, M.; MAHFOUD, M. (orgs.) *Diante do mistério: Psicologia e senso religioso*. São Paulo: Loyola, pp. 123-140.
- AMATUZZI, M. M. (2001). Esboço da teoria de desenvolvimento religioso. In: Paiva, G.J, (Org.) *Entre a necessidade e o desejo: diálogos da psicologia com a religião*. São Paulo: Loyola, pp. 25-51.
- ANCONA-LOPEZ, M. (2001). Caminhos, pressupostos e diálogo: comentários a “Esboço da teoria do desenvolvimento religioso de AmatuZZi”, In: *Entre a necessidade e o desejo*. Edições Loyola.
- ANGELINI, A.L. et al. (1999). *Matrizes progressivas coloridas de Raven: Escala especial*. Manual. São Paulo: CETEPP.
- ANTHONY, S. (1971). *The discovery of death in childhood and after*. London: Penguin Education.
- ANZIEU, D. (1986). *Os métodos projetivos*. M.L.E. Silva, trad. 5ª ed. Rio de Janeiro: Campus.
- ASTUTI, R. (2007). “Ancestors and the afterlife”. In: H. Whitehouse & J. Laidlaw (eds.). *Religion, Anthropology and Cognitive Science*. Durham, NC: Carolina Academic Press.
- ASTUTI, Rita; HARRIS, Paul L. (2008). Understanding mortality and the life of the ancestors in rural Madagascar. *Cognitive Science*, nº 32: 713-740.
- BAILLY, A. (1950). *Distionaire Grec Français*. 16a . ed., Hachette: Paris.
- BARRETO, A. P. O (1955). Psicodiagnóstico aplicado à criança. *Neurobiologia*, 111 (28), pp. 169-182.

- BARROS, L. (2006). *Significações parentais: desenvolvimento e intervenção*. *Revista Portuguesa de Psicologia*, 39, 65-89.
- BARTKOWSKI, J.P. (2001). *Remaking the Godly Marriage: Gender Negotiation in Evangelical Families*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- BARTKOWSKI, J.P; XU, X.; LEVIN. M.L. (2007). Religion and child development: Evidence from the Early Childhood Longitudinal Study. *Social Science Research*, Elsevier.
- BAUMRIND, D. (1993). *The average expectable environment is not good enough: A response to Scarr*. *Child Development*, 64, 1299-1317.
- BERGER, P.L.; LUCKMANN, T. (2005). *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. 25ª ed., Petrópolis: Vozes.
- BERGO, R. S.; GOMES, A. M. R. (2009), “Eu sou muzenza”: a aprendizagem no terreiro de umbanda. *Anais... 33º ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS*, Caxambu.
- BIAGGIO, A., MONTEIRO, J. (2002). A psicologia do desenvolvimento no Brasil e no mundo. In BIRD, H.R.; DUARTE, C.S. Dados epidemiológicos em psiquiatria infantil: orientando políticas de saúde mental. *Revista Brasileira de Psiquiatria*. 24 (4), 162-3.
- BOVET, P. (1928). *The child's religion*. A study of the development of the religious sentiment. London and Toronto: J.M. Dent. and Sons Ltd.
- BOYATZIS, C. (2003). Religious and spiritual development: an introduction. *Review of Religious Research*. 44, 213-9.
- BRANDÃO, Z. (2000) Entre questionários e entrevistas. In: NOGUEIRA, M. A.; ROMANELLI, G.; ZAGO, N. (orgs.). *Família & escola*. Rio de Janeiro: Vozes, p. 171-83.
- BRAZ, M. P., DESSEN, M. A. & SILVA, N. L. P. (2005). Relações conjugais e parentais: Uma comparação entre famílias de classes sociais baixa e média. *Psicologia: Reflexão & Crítica*, 18,151-161.
- BRITO, G.S. (2004). Farmacologia humana da hoasca (chá preparado de plantas alucinógenas usado em contexto ritual no Brasil). In: Labate BC. O uso ritual da ayahuasca. Campinas: Mercado de Letras Edições e Livraria; p.623-71.
- BRONFENBRENNER U. (1979). *The ecology of human development*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- BROWN, L. B. (1966). Egocentric thought in petitionary prayer: a cross-cultural study. *Journal of Social Psychology*, 68, 197-210.
- BULLIVANT, Brian M. (1987). *The way of tradition: life in an orthodox Jewish school*. Hawthron: Australian Council for Educational Research.
- BUSHNELL, H. (1967). *Christian nurture*. New Haven: Yale University.
- CAIRNS, R. (1983). The emergency of developmental psychology. In P. Mussen (Org.), *Handbook of Child Psychology*, vol. 1, 4ª ed, pp. 41-101. New York: John Wiley.

CALLAWAY, J.C. (1999). Pharmacokinetics of Hoasca alkaloids in healthy humans. *Journal of Ethnopharmacology*, 65, 243-256.

CAMPOS, R.B.C. et al. (2010). Pesquisando o invisível: percursos metodológicos de uma pesquisa sobre sociabilidade infantil e diversidade religiosa. *Teoria & Sociedade*, (no prelo).

CAZENAVE, S.O.S. (2005). Banisteriopsis caapi: ação alucinógena e uso ritual, *Revista de Psiquiatria Clínica*. 27;(1), pp. 1-6.

CEMIN, Arneide B.; MEDEIRO, E.C.; ARAÚJO, E.D. (2013). A ayahuasca como terapêutica para o uso de drogas (o imaginário do uso e da cura). *Labirinto: Revista Eletrônica do Centro de Estudos do Imaginário*. Disponível em: ><http://www.cei.unir.br/artigo22.html>>. Acesso em: 15 out. 2013.

CÉU DO VALE. Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal Patrono Eduardo Sales – Iceflupes. Disponível em <<http://www.ceudovale.com.br/mapia.html>>. Acesso em 18 jan. 2014.

CHABERT, C. (2004). *Psicanálise e métodos projetivos*. A.J. Lelé & E. M.A.C., Silva, trads. São Paulo: Vetor.

CLONINGER, C.R. (1999). *Personality and psychopathology*. Washington, D.C.: American Psychiatric Press.

COATSWORTH, J. D.; PANTIN, H. & SZAPOCNIK, J. (2002). Familias Unidas: a family-centered ecodevelopmental intervention to reduce risk for problem behavior among hispanic adolescents. *Clinical Child and Family Psychology Review*, 5(2), 113-132.

COLBY, A.; KOHLBERG, L. (1987). *The measurement of moral judgment*. Vol. 1, Theoretical foundations and research validation. Cambridge: Cambridge University Press.

COLE, M., & MEANS, B. (1981). *Comparative studies of foundations of language and thought* (pp. 343-364). New York: Norton.

COLEMAN, J. S. (1988). Social capital in the creation of human capital. *American Journal of Sociology*, 94, S95 – S120.

COLES, R. (1990). *The spiritual life of children*. Boston: Houghton Mifflin Company.

COLL, C.; MARCHESI, A.; PALÁCIOS, J. (orgs.), (2004). *Desenvolvimento psicológico e educação*. Porto Alegre: Artmed, pp. 233-51.

COLLINS, W. A., MACCOBY, E. E., STEINBERG, L. & BORNSTEIN, M. H. (2000). Contemporary research on parenting. *American Psychologist*, 55, 218-232.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA (CFP). *Resolução CFP 02/2003*. Brasília: CFP, 2003. Disponível em <<http://www.pol.org.br/pol/cms/pol/>>. Acesso em 07 out. 2012.

COSTA, G. (2006). As manchas de tinta de Hermann Rorschach: vamos olhar? *Folheto da Sociedade Rorschach de São Paulo*.

COSTA, M.C.M.; FIGUEIREDO, M.; CAZENAVE, S.O.S. (2005). Ayahuasca: uma abordagem toxicológica do uso ritualístico. *Rev. Psiquiatr. Clín.* [online]. v. 32, n. 6, pp. 310-8. ISSN 0101-6083.

COSTA, O. R. S., & VILLEMOR-AMARAL, A. E. (2004). Um estudo correlacional do nível formal das pirâmides de Pfister e a BPR-5. Em E. C. Vaz & R. L. Graeff (Orgs.). *III Congresso Nacional da Sociedade Brasileira de Rorschach e métodos projetivos: Técnicas projetivas produtividade em pesquisa* (pp.56-58). Porto Alegre: SBRo.

CRUZ, R. M. O (2002). O processo de conhecer em avaliação psicológica. In Cruz, R. M., Alchieri, J. C. & Sardá Junior, J. J. (Orgs.). *Avaliação e medidas psicológicas: produção de conhecimento e da intervenção profissional*. São Paulo: Casa do Psicólogo.

CUNHA, J. A. (2005). *Psicodiagnóstico*, 5ª ed. Porto Alegre: Artmed.

DALGALARRONDO, P. (2006). Relações entre duas dimensões fundamentais da vida: saúde mental e religião. *Revista Brasileira de Psiquiatria*. 28(3), 177-178.

DAVIES, S. (1997). Children's perceptions of the transmission of Sikh culture/ religion that takes place through music lessons. *Sikh Bulletin*, n° 14: 1-8.

DEL PRETTE, Z.A.P.; DEL PRETTE, A. (2005). *Psicologia das habilidades sociais na infância: teoria e prática*. Petrópolis: Vozes.

DESSEN, M. A.; COSTA JR, A.L. (2006). A ciência do desenvolvimento humano: desafios para pesquisa e para os programas de pós-graduação. In COLINVAUX, D.; LEITE, L.B.; DELL'AGLIO, D. (orgs.), *Psicologia do desenvolvimento: reflexões e práticas atuais*. São Paulo: Casa do Psicólogo, pp. 133-58.

EISENBERG, A.R. et al. (1996). The conflict talk of mothers and children: patterns related to culture, SES, and gender of child. *Merrill-Palmer Quarterly*, 42, 438-452.

ELKIND, D. (1964). Age change and religious identity. *Review of Religious Research*, d, 36-40.

_____. (1970) The origins of religion in the child. *Review of Religious Research*, 12, 35-42.

_____. (1978) *The child's reality: three developmental themes*. Hillsdale/N.J.: Lawrence Erlbaum Association.

ERIKSON, E. H. (1998). *O ciclo de vida completo*. Porto Alegre, RS: Artmed.

ESTEVES, N. M. G., (2010). *Sincretismo em movimento: um estudo dos adeptos do daime do grupo cefluris na Vila Céu do Mapiá*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, do Departamento de Sociologia e Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista.

EXNER, J. E. JR. (1996). Critical bits and the Rorschach response process. *Journal of Personality Assessment*, 53, 520-536.

- EXNER, J.E. (2003). *The Rorschach: a comprehensive system*. 4ª ed., v. I: Basic foundations. New York: Wiley.
- EXNER, J.E.; SENDIN, C. (1999). *Manual de interpretação do Rorschach para o sistema compreensivo*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- EXNER, J.E.; WEINER, I.B. (1995). *The Rorschach: a comprehensive system*. V. 3. Assessment of children and adolescents. 2ª ed. New York: Wiley.
- FALCÃO, C. R.; CAMPOS, R. (2009). A imagem da criança. Reflexões sobre a presença da criança nas religiões. *Anais... 33º ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS*, Caxambu.
- FENSTERSEIFER, L.; WERLANG, B.S.G. (2008). Apontamentos sobre o status científico das técnicas projetivas. In: VILLEMOR-AMARAL, A.E.; WERLANG, B.S.G. (orgs.). *Atualizações em métodos projetivos para avaliação psicológica*. Vol. 1, pp. 15-33. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- FLAVELL, J.H.; GREEN, F.L.; FLAVELL, E.R. (1995). Young children's knowledge about thinking. *Monographs of the Society for Research in Child Development*, 60 – 1, Serial No. 243.
- FOWLER, J. W. (1992). *Estágios da fé: psicologia do desenvolvimento humano e busca de sentido*. São Leopoldo-RS: Sinodal.
- FRANCIS, L.J. (1987). *Religion in the primary school: a partnership between church and state*. London: Collins.
- FRENOPOULO, C. (2004). The mechanics of religious synthesis in the Barquinha religion. *Revista REVER*, 1. Disponível em. Acesso em agosto de 2013.
- FURSTENBERG, F. F. (2005). Banking on families: How families generate and distribute social capital. *Journal of Marriage and Family*, 67, 809 – 821.
- GARBARINO, J.; BEDARD, C. (1996). Spiritual challenges to children facing violent trauma. *Childhood*, vol. 3: 467-478, 1996.
- GATES, B. (1976). *The language of life and death: religion and young people*. Lancaster: Tese (PhD em Anthropology) – University of Lancaster.
- GEERTZ, C. (1989). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.
- GOETZ, E. R., & VIEIRA, M. L. (2008). Diferenças nas percepções de crianças sobre cuidado parental real e ideal quando pais vivem juntos ou separados. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 21, 83-90.
- GRIZENKO N, FISHER C. (1992). Review of studies of risk and protective factors for psychopathology in children. *Can J Psychiatry*. 37:711-21.
- GROISMAN, A. (1991). “*Eu venho da floresta*”: *ecletismo e praxis xamânica daimista no “Céu do Mapiá”*. Dissertação de Mestrado. Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina.

HABERMAS, J. (1989). *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

HADDAD, L. (1997). *A ecologia do atendimento infantil: construindo um modelo de sistema unificado de cuidado e educação*. 327 f. Tese (Doutorado em Educação), Faculdade de Educação, USP, São Paulo.

HALLOWELL, A. (1945). The Rorschach technique in the study of personality and culture. *American Anthropologist*, 47 (2), 195-210.

HALPERN, F. (1953). *A clinical approach to children's Rorschach*. New York: Grune & Stratton.

HARDMAN, C. (orgs.). (1999). *Children in new religions*. Brunswick/New York/London: Rutgers University Press.

HARKNESS, S.; SUPER, C.M. Introduction. In HARKNESS, S.; SUPER, C.M (eds.). (1996). *Parents' cultural belief systems: Their origins, expressions, and consequences*. New York: The Guilford Press, pp. 1-23.

HARTER, S. (1993). Developmental changes in self-understanding across the 5 to 7 shift. In: SAMEROFF, A.; HAITH, M. (eds.). *Reason and responsibility: The passage through childhood*. Chicago: University of Chicago Press.

HARTER, S. (1996). Developmental changes in self-understanding across the 5 to 7 shift. In: SAMEROFF, A.; HAITH, M. (eds.). *The five to seven year shift: The age of reason and responsibility*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 207-35.

HARTUP, W. W. (1992). Peer relations in early and middle childhood. In V B. Van Hasselt & M. Hersen (Eds.), *Handbook of social development: A lifespan perspective* (pp. 257-281). New York: Plenum.

HAWLEY, D. R., & DEHANN, L. (1996). Toward a definition of family resilience: integrating life span and family perspectives. *Family Process*, 35 (3), 283-298.

HERTEL, B.R.; DONAHUE, M.J. (1995). Parental influences on God images among children: testing Durkheim's metaphoric parallelism. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34, 186-199.

HUTZ, C. S. & BANDEIRA, D. R. (1993). Tendências contemporâneas no uso de testes: uma análise da literatura brasileira e internacional. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 6(1/2), 85-101.

HYDE, K. (1990). *Religion in childhood and adolescence: a comprehensive review of the research*. Birmingham, Alabama: Religious Education Press.

ICMBIO. Plano de Manejo da Floresta Nacional do Purus. Volume 1 – Diagnóstico. Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade, 2009. Disponível em: <<http://www.icmbio.gov.br/portal/biodiversidade/unidades-de-conservacao/biomas-brasileiros/amazonia/unidades-de-conservacao-amazonia/1962-flona-do-purus>>. Acesso em 2 fev. 2013.

KAGITÇIBASI, Ç. (2005). Autonomy and relatedness in cultural context – Implications for self and family. *Journal of Crosscultural Psychology*, 36, 403-22.

KAGITÇIBASI, C. (2007). Culture, self, and individualism-colletivism. In C. Kagitcibasi (Org.), *Family, self, and human development across cultures: theory and applications* (pp. 91-201). London: Lawrence Erlbaum Associates.

KELLER, H., & GREENFIELD, P. M. (2000). History and future of development in crosscultural psychology. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 31(1), 52-62.

KOBARG, A. P. R.; VIEIRA, M. L. (2008). Crenças e práticas de mães sobre o desenvolvimento infantil nos contextos rural e urbano. *Psicol. Reflex. Crit.* [online]. v. 21, n. 3, pp. 401-8. ISSN 0102-7972

LABATE, B.C. (2005). Dimensões Legais, Éticas e Políticas da expansão do consumo da ayahuasca. In: LABATE, B.C.; GOULART, S.L. (Org.) *O Uso ritual das Plantas de Poder*. Campinas: Mercado das Letras.

LABATE, B.C.; ARAÚJO, W.S. (orgs.) (2004). *A reinvenção da Ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas: Mercado das Letras.

LABATE, B.C.; ARAÚJO, W.S. (orgs.) (2002). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras.

LABIGALINE, E.J. (1998). *O uso de Ayahuasca em um contexto religioso por ex-dependentes de álcool*. São Paulo. Dissertação (Mestrado em Medicina) – Universidade Federal de São Paulo/Escola Paulista de Medicina. Área de concentração: Saúde Mental.

LALL, Surinder. (1999). *I know who God is. A study of Sikh children's spirituality within various expressions of Sikhism*. Oxford: Farmington Institute.

LANDIS JR, KOCH GG. (1977). *The measurement of observer agreement for categorical data*. *Biometrics*. 33(1): 159-174.

LANGDON, E. (2005). Prefácio. In: GOULART, Sandra Lúcia; LABATE, Beatriz Caiuby (orgs.). *O uso ritual das plantas de poder*. São Paulo: Mercado das Letras.

MACRAE, E. (1992). *Guiado pela lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Brasilense.

MAHONEY, A. et al (2003). Religion and the sanctification of family relationships. *Review of Religious Research*, 44, 220–236.

MAHONEY, M. (1998). *Processos humanos de mudanças - As bases científicas da psicoterapia*. Porto Alegre: Artmed.

MARKUS. H. R.; KITAYAMA, S. (1998). The cultural psychology of personality. *Journal of Cross-cultural psychology*, 29 (1), 63-87.

MARTÍ, E. (2004). Processos cognitivos básicos e desenvolvimento intelectual entre os seis anos e a adolescência. In COLL, C.; MARCHESI, A.; PALÁCIOS, J. (orgs.), *Desenvolvimento psicológico e educação*. Porto Alegre: Artmed, pp. 233-51.

- MARTINS, M.F.D. et al. (2004). Qualidade do ambiente e fatores associados: um estudo em crianças de Pelotas, Rio Grande do Sul, Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*, 20 (3), 710-8.
- MATTLAR, C. E., & FRIED, R. (1993). The Rorschach in Finland. *Rorschachiana*, 018, 105-125.
- MINUCHIN, P.; COLAPINTO, J. & MINUCHIN, S. (1999). *Trabalhando com famílias pobres*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- MORAIS, A. F. (2005). *O Ethos e o futuro na Vila Céu do Mapiá*, Amazonas, Brasil. 2005. 175 p. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo São Paulo.
- MOTA, M. E. (2005). Psicologia do Desenvolvimento: uma perspectiva histórica. *Temas em Psicologia*, v. 13, nº 2, 105–11.
- NASCIMENTO, R.S G.F.; GÜNTERT, A.E.V.A. (2000). Novas tendências: introdução ao Sistema Compreensivo de Exner. Em Cunha, J. (Org.), *Psicodiagnóstico*. 5ª ed. Porto Alegre: Artes Médicas, pp. 368-77.
- NASCIMENTO, R.S.G.F. (2010). *Sistema compreensivo do Rorschach: Teoria, pesquisa e normas para a população brasileira*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- NERY FILHO, A., et al orgs. (2009). Toxicomanias: incidências clínicas e socioantropológicas [online]. Salvador: EDUFBA; Salvador: CETAD, 308 p. *Drogas: clínica e cultura collection*. ISBN 978-85-232-0566-9.
- NESBITT, E. (1993). Children and the world to come: the views of children aged 8 to 14 years on life after death. *Religion today*, nº 8 (3): 10-14.
- NESBITT, E. (2000). The religious lives of Sikh children: a coventry based study. Leeds: Univesity of Leeds.
- NOBRE DE MELO, A.L. (1981). *Psiquiatria*. Guanabara, Rio de Janeiro.
- NUCCI, L.; TURIEL, E. (1993). God's word, religious rules, and their relation to Christian and Jewish children's concepts of morality. *Child Development*, 64, 1475–1491.
- O'KEEFFE, B. (1986). *Faith, culture and the dual system: a comparative study of church and country schools*. Lewes: Falmer.
- OSER, F.I. (1991). The development of religious judgment. In: OSER, F.K.; SCARLETT, W.G. (eds.), Religious development in childhood and adolescence. *New Directions for Child Development*, nº. 52, pp. 5-25. San Francisco: Jossey-Bass.
- OSMER, R., & FOWLER, J.W. (1985). Childhood and adolescence - A faith developmen t perspective . In R.J. Wicks, R.D. Parson, & D.E. Capps (eds.), *Clinical handbook of pastoral counseling*, pp. 171-212. New York: Paulist Press.
- OWENS, R.E. (1996). *Language development*. 4th ed. Boston: Allyn and Bacon.

- PACHECO, J., ALVARENGA, P., REPPOLD, C., PICCININI, C. A., & HUTZ, C. S. (2005). Estabilidade do comportamento anti-social na transição da infância para a adolescência: uma perspectiva desenvolvimentista. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 18(1), 55-61.
- PAIVA, G.J. (1998). *Estudos psicológicos da experiência religiosa*. Temas em Psicologia, ANPEPP –GT. *Psicologia & Religião*, v. 6, nº 2, 153-60.
- PAIVA, G.J. (2007). *Psicologia cognitiva e religião*. *Revista de Estudos da Religião – REVER*. ISSN 1677-1222.
- PALÁCIOS, J.; HIDALGO, V. (2004). Desenvolvimento da Personalidade dos seis anos até a adolescência. In MARCHESI, A.; PALÁCIOS, J. (orgs.). *Desenvolvimento psicológico e educação*. 2ª. ed. Porto Alegre: Artmed.
- PAPALIA, D.E.; OLDS, S.W.; FELDMAN, R.D. (2006). *Desenvolvimento Humano*. 8ª. ed. Porto Alegre: Artmed.
- PAPALIA, D.E.; OLDS, S.W.; FELDMAN, R.D. (2009). *Mundo da criança: da infância a adolescência*. 11ª. ed. McGraw-Hill, São Paulo.
- PARKE, R.D.; GROSSMAN, K.; TINSLEY, R. (2004). Father-mother-infant interaction in the newborn period: A German American comparison. In FIELD, T.M. et al (eds.), *Culture and early interaction*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- PASIAN, S.R. (2002). Atualizações sobre o psicodiagnóstico de Rorschach no Brasil: breve panorama histórico. *Psico-USF*, 7(1), pp. 43-52.
- PEARCE, L. D. e AXINN, W.G. (1998) The Impact of Family Religious Life on the Quality of Mother-Child Relations. *American Sociological Review*, Vol. 63 December: 810-828.
- PEREIRA, A. M. T. B. (1987). *Introdução ao Método de Rorschach*. São Paulo: EPU.
- PEREIRA-SILVA, N. L. & DESSEN, M. A. (2003). Crianças com Síndrome de Down e suas interações familiares. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 16 (3), 503-514.
- Petrelli, R. (1989). *Studio comparato di strutture mentale di indios del centro oveste colte attraverso lo psicodiagnóstico di Rorschach*. Tese de doutorado, Facoltà Discienze dell'Educazione, Università Pontificia Salesiana, Roma.
- PIAGET, J. (1994). *O juízo moral na criança*. São Paulo: Summus, 1994.
- PIAGET, J. (1952). *The origins of intelligence in children*. New York: International, 1952.
- PIKER, S. (1998). Contributions of Psychological Anthropology. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 29(1), 9-31.
- PIOTROWSKI, Z. A. (1957). *Perceptanalysis*. New York: Macmillan.
- PIRES, F. (2010). Tornando-se adulto: uma abordagem antropológica sobre crianças e religião. *Relig. soc.* [online]. v. 30, n. 1, pp. 143-64. ISSN 0100-8587.

- RAMON, R. R. & VILLEMOR-AMARAL, A. E. (2006). *Wartegg: precisão entre avaliadores e evidência de validade com o Método de Rorschach*. Dissertação de mestrado não publicada. Universidade São Francisco, Itatiba, SP.
- RATCLIFF, D. (1992). Baby faith: infants, toddlers, and religion. *Religious Education*, 87, 117–126.
- RAUSCH DE TRAUBENBERG, N. (1998). *A prática do Rorschach*. Trad. Lelé, A.J. São Paulo: Vetor.
- RAVEN, J.C.; RAVEN, J.; COURT, J.H. (1988). Matrizes progressivas coloridas de Raven. Manual. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- REGNERUS, MARK D., & BURDETTE, A. (2006). Religious change and adolescent family dynamics. *The Sociological Quarterly* 47: 175–194.
- RESENDE, A. C.; CARVALHO, T. C. R. e MARTINS, W. (2012). Desempenho Médio de Crianças e Adolescentes no Método de Rorschach Sistema Compreensivo. *Aval. psicol. [online]*. vol.11, n.3, pp. 375-394. ISSN 1677-0471.
- RESENDE, A.C.; ARGIMON, I.I.L. (2010). Perspectiva transcultural do Método de Rorschach. In: PASIAN S. R. (Org.). *Avanços do Rorschach no Brasil*. São Paulo: Casa do Psicólogo, pp. 86-119.
- RICHARDS, S. & BERGIN, A. (1997). *A Spiritual Strategy for Counseling and Psychotherapy*. Washington, DC: American Psychological Association.
- RICHERT, R. A.; GRANQVIST, P. (2013). Religious and spiritual development in childhood. In R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* 2nd ed. New York: Guilford Press.
- RICHERT, R.A.; BARRETT, J.L. (2005). Do you see what I see? Young children's assumptions about God's perceptual abilities. *International Journal for the Psychology of Religion*, 15, 283–95.
- RICHERT, R.A.; GRANQVIST, P. (2013). Religious and Spiritual Development in Childhood. In PALOUTZIAN, Raymond F.; PARK, Crystal L. (ed.). *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. 2. ed. Nova York: Guilford, p. 165- 182.
- ROGOFF, B. (2005). *A natureza cultural do desenvolvimento humano* (R. C. Costa, Trad.). Porto Alegre, RS: Artmed.
- RORSCHACH, H. (1921). *Psychodiagnostick*. Bern: Hans Huber.
- SAFRA, G. (2001). *Memória e processo psicanalítico*. São Paulo: Ide.
- SATTLER, J.M. (1996). Retos en la evaluación infantil. Em J.M. Sattler. *Evaluación infantil* (pp. 3-14). México, D.F.: El Manual Moderno.
- SEIDL-DE-MOURA, M. L., LORDELO, E., VIEIRA, M. L., PICCINNINI, C. A., SIQUEIRA, J. O. MAGALHÃES, C. M. C. RIMOLI, A. (2008). Brazilian mothers

socialization goals: intracultural differences in seven cities. *International Journal of Behavioral Development*, 32(6), 465-472.

SEIDL-DE-MOURA, M.L. et al. (2008). Brazilian mothers and socialization goals: intracultural differences in seven cities. *International Journal of Behavioral Development*, 32(6), 465-472.

SEIDL-DE-MOURA, M.L.; CORREA, J.; SPINILLO, A. (orgs). (1998). *Pesquisas brasileiras em psicologia do desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Eduerj, pp. 15-31.

SEIFER R. et al. (1996). Parental psychopathology, multiple contextual risks, and one-year outcomes in children. *J Clin Child Psychol*; 25:423-35.

SEMER, N. L. (2008). A utilização do Rorschach em crianças e adolescentes. In: VILLEMOR-AMARAL, A.E.; WERLANG, B.S.G. (orgs.). *Atualizações em métodos projetivos para avaliação psicológica*, (pp. 95-106). São Paulo: Casa do Psicólogo.

SEMER, N.L; YAZIGI. (2010). Autoestima e enurese: um estudo em crianças pelo Método de Rorschach. In: NUNES, M.L.T. (org). *Técnicas projetivas com crianças*. São Paulo: Casa do Psicólogo, pp. 171-97.

SMITH, J.J. (1941). Religious development of children. In SKINNER, C.E.; HARRIMAN, P.L. (eds.). *Child development and modern education*. New York, NY, US: MacMillan Co, xii, pp. 273-98.

SZYMANSKI, H. (2004). Práticas educacionais familiares: a família como foco de atenção psicoeducacional. *Estudos de Psicologia*, 21 (maio/agosto), 5-16.

TART, C.T. (1972). States of consciousness and state- specific sciences. *Science*, 176, 1203-10.

TAVARES, M. (2003). Validade clínica. *Psico-USF*, 8 (2), pp. 125-136.

TEIXEIRA, M.R.C. (2003). *Em roda de meninos: um estudo da visão de mundo construída pelas crianças da floresta*. Dissertação de Mestrado em Educação, CED, UFSC.

TIRRI, K., TALENT-RUNNELS, M.K., NOKLAINEN, P.A. (2005). Cross-cultural study of pre-adolescents' moral, religious, and spiritual questions. *British Journal of Religious Education*, 27, 207-214.

TRIANDIS, H. C.; BONTEMPO, R.; VILLAREAL, M. J.; ASAI, M., & LUCCA, N. (1988). Individualism and collectivism: cross-cultural perspectives on self-ingroup relationships. *Journal of Personality and Social Psychology*, 54(2), 323-338.

TUDGE, J., HOGAN, D., LEE, S., TAMMEVESKI, M. M., KULAKOVA, N., SNEZHKOVA, I., & PUTNAM, S. (1999). Cultural heterogeneity: Parental values and beliefs and their preschoolers' activities in the United States, South Korea, Russia, and Estonia. In A. Göncü (Ed.), *Children's engagement in the world: Sociocultural perspectives* (pp. 62-96). London: Cambridge University Press.

URBINA, S. (2007). *Fundamentos da testagem psicológica*. Trad. Dornelles, C. Porto Alegre: Artmed.

- VALLE, J.E.R. (1998). *Experiência religiosa: enfoque psicológico*. São Paulo: Loyola.
- VAZ, C. E. (1997). *O Rorschach: teoria e desempenho* (3 ed.). Porto Alegre: Manole.
- VAZ, C. E. (1998). *Zulliger: A técnica de Zulliger forma coletiva*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- VIANA GUERRA, C. (1958). As respostas de crianças de 03 a 08 anos ao Psicodiagnóstico de Rorschach. *Boletim do Instituto de Psicologia*, 8 (3-4), pp. 20-31.
- VIGLIONE, D.J. (2002). *Rorschach Coding Solutions: a referente guide for the comprehensive system*. California: Allian International University.
- VILLEMOR-AMARAL, A. E., CARDOSO, L. M. & FRANCO, R. R. C. (2005). Psicodiagnóstico diferencial e psicopatologia: os principais achados e conclusões. Em A.E. Villemor- Amaral (Org.), *Manual das Pirâmides Coloridas de Pfister* (3ª ed). São Paulo: CETEP.
- VILLEMOR-AMARAL, A. E. e PASQUALINI-CASADO, L. A (2006). científicidade das técnicas projetivas em debate. *Psico-USF* (Impr.) [online]. vol.11, n.2, pp. 185-193. ISSN 1413-8271.
- VILLEMOR-AMARAL, A. E.; PRIMI, R. & SILVA, T. C. (2003). Indicadores de alcoolismo no Teste das Pirâmides Coloridas de Pfister. *Psico-USF*, 8 (1), 33-38.
- VILLEMOR-AMARAL, A.E. (2006). A científicidade das técnicas projetivas em debate. *PsicoUSF*, vol. 11 iss: 2 pág.:185, 1413-8271.
- VILLEMOR-AMARAL, A.E.; WERLANG, B.S.G. (orgs.). (2008). *Atualizações em Métodos Projetivos para Avaliação Psicológica*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- VOSNIADOU, S. (1987). Children and metaphors. *Child Development*, 58, 870-85.
- WEINER, I. B. (1977). Approaches to the Rorschach validation. In M.A. Rickers – Ovsiankina (Ed.), *Rorschach Psychology* (pp. 575-608). Huntington, New York: Krieger.
- WEINER, I. B. (2000). *Princípios da Interpretação do Rorschach* (1ª. Ed). São Paulo: Casa do Psicólogo.
- WILCOX, W. B., & WOLFINGER, N. H. (2008). Living and loving “decent”: Religion and relationship quality among urban parents. *Social Science Research*, 37, 828 – 843.
- WILCOX, W.B. (1998). Conservative Protestant parenting: authoritarian or authoritative? *American Sociological Review* 63, 796–809.
- WILCOX, W.B. (2004). *Soft patriarchs, new men: how Christianity shapes fathers and husbands*. Chicago: University of Chicago Press.
- WILL, T.A.; BLECHMAN, E.A.; MCNAMARA, G. Family support, coping, and competence. In HETHERINGTON, M.; BLECHMAN, E.A. (eds.). *Stress, coping, and resiliency in children and families*. New Jersey: Lawrence Erlbaum, 1996, pp.107-33.

YAZIGI, L. & GAZIRE, P. (2002). Avaliação cognitiva e Rorschach. *Psico-USF*, 7, (1), 109-112.

YAZIGI, L. & VILLEMOR-AMARAL, A. E. (2006). Psicodiagnóstico e dependência. Em Silveira, D.X., Moreira, F.G. *Panorama atual de drogas e dependência*. Atheneu: São Paulo.

ZANGARI, W. (2003). *Incorporando papéis: uma leitura do fenômeno da mediunidade de incorporação em médiuns de Umbanda*. 350 f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Anexo 1 – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)



INSTITUTO DE PSICOLOGIA



TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Declaro que estou de acordo com a participação de meu (minha) filho (a) como voluntário na pesquisa **XXX**. Após ler e me esclarecer sobre as informações a seguir, no caso de meu (minha) filho (a) fazer parte do estudo, assinarei este documento que está em duas vias; uma delas é minha e a outra da pesquisadora. Minha participação nesta pesquisa, porém, não é obrigatória. A qualquer momento posso desistir de participar e retirar meu consentimento. Minha recusa não trará nenhum prejuízo em minha relação com o pesquisador ou com a instituição. Em caso de dúvida, posso procurar a pesquisadora Lívea Pires Martins de Oliveira, pelo telefone: (24) 8102 5702, e-mail: livea.oliveira@usp.br ou Endereço: Av. Prof. Mello Moraes, 1721 – sala 26 – Cidade Universitária – São Paulo, SP. Ou ainda entre em contato com o Comitê de Ética e Pesquisa com Seres Humanos do Instituto de Psicologia da USP, pelo telefone: (11) 3091-4182, Endereço Av. Professor Mello Moraes, 1721 – Bloco G, sala 27. CEP 05508-030 – Cidade Universitária – São Paulo/SP.

Assinatura do pesquisador: _____

Assinatura do (a) responsável pela criança participante da pesquisa:

Informações sobre a pesquisa

Estamos desenvolvendo uma pesquisa na Vila Céu do Mapiá, Município da Boca do Acre, Estado do Acre, que procura informações sobre as características de personalidade de crianças de seis a nove anos de idade pertencentes à Doutrina do Santo Daime. Esta pesquisa, cujo título é:

“Psicodiagnóstico e avaliação dos aspectos cognitivos e afetivos em crianças entre 6 e 9 anos participantes da Doutrina do Santo Daime na comunidade Vila do Céu do Mapiá.”

Será desenvolvida sob responsabilidade da psicóloga Lívea Pires Martins de Oliveira, como parte das atividades do seu Doutorado em Psicologia Social no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IPUSP), sob orientação do Prof. Dr. Wellington Zangari, professor do Departamento de Psicologia Social e do Trabalho desta mesma Faculdade.

Neste trabalho, pretende-se realizar a avaliação do perfil psicológico de 60 crianças moradoras da Vila Céu do Mapiá, pertencentes à Doutrina do Santo Daime. Desta forma, gostaríamos de contar com sua colaboração, autorizando a participação de seu (sua) filho (a) na pesquisa. Cada criança passará por uma breve avaliação psicológica, sendo que este processo implica em que ela responda a perguntas de raciocínio e de interpretação de figuras, não apresentando riscos ou prejuízos para a criança. Aos pais era solicitado que preencham um questionário sobre o histórico de vida de seu (sua) filho (a), caso autorizem sua participação nesta pesquisa.

Em virtude do aspecto lúdico do material e da abordagem utilizada estimularem a imaginação da criança, sendo percebidos por esta como uma situação de jogo, a situação de testagem ou avaliação psicológica não apresenta desconforto à criança. Assim, os procedimentos não

oferecem riscos conhecidos à integridade moral, física, mental ou efeitos colaterais aos participantes.

Todas as informações são confidenciais e somente serão utilizadas para investigação científica, sem nenhuma identificação das pessoas que as forneceram. Quaisquer dados pessoais serão mantidos em sigilo e os resultados obtidos por meio da pesquisa serão utilizados apenas para alcançar os objetivos do trabalho, exposto acima, incluída sua publicação na literatura científica especializada. Não será fornecido e/ou oferecido aos participantes nenhum pagamento por sua colaboração voluntária ou informação detalhada sobre os resultados, dado o objetivo do trabalho. A sua cooperação será muito valiosa e imprescindível para que os objetivos desse estudo sejam alcançados. Colaborar com essa pesquisa representa contribuir para um melhor conhecimento das condições psicológicas das crianças dessa região e isso poderá auxiliar em planejamentos de eventuais serviços de Saúde Mental.

Desde já agradecemos sua colaboração e estaremos disponíveis para outras informações, caso necessário.

Atenciosamente,

PROF. DR. WELLINGTON ZANGARI
 Coordenador da Pesquisa
 Professor do Departamento de Psicologia Social da Universidade de São Paulo

LÍVEA PIRES MARTINS DE OLIVEIRA
 Pesquisadora, Doutoranda em Psicologia Social pela Universidade de São Paulo

Consentimento do (a) responsável pela criança como voluntário (a)

Eu,

_____ ,

RG ou CPF: _____ abaixo assinado, declaro que estou de acordo com a participação de meu(minha) filho(a) _____ como

voluntário na pesquisa **“Psicodiagnóstico e avaliação dos aspectos cognitivos e afetivos em crianças entre 6 e 9 anos participantes da Doutrina do Santo Daime na comunidade Vila do Céu do Mapiá”**, assim como estou devidamente informado (a) e esclarecido (a) pela Pesquisadora Lívea Pires Martins de Oliveira sobre a pesquisa e os procedimentos nela envolvidos. Foi-me garantido que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer penalidade ou prejuízo.

_____, de de

 Assinatura

Anexo 2 – Resolução nº 5 – Conad

RESOLUÇÃO Nº 5 – CONAD, DE 4 DE NOVEMBRO DE 2004

Dispõe sobre o uso religioso e sobre a pesquisa da ayahuasca

O PRESIDENTE DO CONSELHO NACIONAL ANTIDROGAS – CONAD, no uso de suas atribuições legais, observando, especialmente, o que prevê o art. 6º do Regimento Interno do CONAD; e **CONSIDERANDO** que o plenário do CONAD aprovou, em reunião realizada no dia 17 de agosto de 2004, o parecer da Câmara de Assessoramento Técnico-Científico que, por seu turno, reconhece a legitimidade, juridicamente, do uso religioso da ayahuasca, e que o processo de legitimação iniciou-se, há mais de dezoito anos, com a suspensão provisória das espécies vegetais que a compõem, das listas da Divisão de Medicamentos – DIMED, por Resolução do Conselho Federal de Entorpecentes – Confen, nº 06, de 04 de fevereiro de 1986, suspensão essa que tornou-se definitiva, com base em pareceres de 1987 e 1992, indicados em ata do CONFEN, publicada no D.O. de 24 de agosto de 1992, sendo os subseqüentes considerandos baseados na já referida decisão do CONAD;

CONSIDERANDO que a decisão adequada, da Administração Pública, sobre o uso religioso da ayahuasca, foi proferida com base em análise multidisciplinar;

CONSIDERANDO a importância de garantir o direito constitucional ao exercício do culto e à decisão individual, no uso religioso da ayahuasca, mas que tal decisão deve ser devidamente alicerçada na mais ampla gama de informações, prestadas por profissionais das diversas áreas do conhecimento humano, pelos órgãos públicos e pela experiência comum, recolhida nos diversos segmentos da sociedade civil;

CONSIDERANDO que a participação no uso religioso da ayahuasca, de crianças e mulheres grávidas, deve permanecer como objeto de recomendação aos pais, no adequado exercício do poder familiar (art. 1.634 do Código Civil), e às grávidas, de que serão sempre responsáveis pela medida de tal participação, atendendo, permanentemente, à preservação do desenvolvimento e da estruturação da personalidade do menor e do nascituro;

CONSIDERANDO que qualquer prática religiosa adotada pela família abrange os deveres e direitos dos pais “de orientar a criança com relação ao exercício de seus direitos de maneira acorde com a evolução de sua capacidade” , aí incluída a liberdade de professar a própria religião e as próprias crenças, observadas as limitações legais ditadas pelos interesses públicos gerais (cf. Convenção Sobre os Direitos da Criança, ratificada pelo Brasil, promulgada pelo Decreto nº 99.710, de 21/11/1990, art. 14);

CONSIDERANDO a conveniência da implementação de estudo e pesquisa sobre o uso terapêutico da ayahuasca, em caráter experimental;

CONSIDERANDO que o controle administrativo e social do uso religioso da ayahuasca somente poderá se estruturar, adequadamente, com o concurso do saber detido pelos grupos de usuários;

RESOLVE:

Art. 1º Fica instituído Grupo Multidisciplinar de Trabalho para levantamento e acompanhamento do uso religioso da ayahuasca, bem como para a pesquisa de sua utilização terapêutica, em caráter experimental.

Art. 2º O Grupo Multidisciplinar de Trabalho será composto por seis membros, indicados pelo CONAD, das áreas que atendam, entre outros, aos seguintes aspectos: antropológico,

farmacológico/ bioquímico, social, psicológico, psiquiátrico e jurídico. Além disso, o grupo será integrado por mais seis membros, convidados pelo CONAD, representantes dos grupos religiosos, usuários da ayahuasca.

Art. 3º O Grupo Multidisciplinar de Trabalho escolherá seu presidente e vice-presidente e deverá, como primeira tarefa, promover o cadastro nacional de todas as instituições que, em suas práticas religiosas, adotam o uso da ayahuasca, devendo essas instituições manter registro permanente de menores integrantes da comunidade religiosa, com a indicação de seus respectivos responsáveis legais, entre outros dados indicados pelo GRUPO MULTIDISCIPLINAR DE TRABALHO.

Art. 4º O Grupo Multidisciplinar de Trabalho estruturará seu plano de ação e o submeterá ao CONAD, em até 180 dias, com vistas à implementação das metas referidas na presente resolução, tendo como objetivo final, a elaboração de documento que traduza a deontologia do uso da ayahuasca, como forma de prevenir o seu uso inadequado.

Art. 5º O CONAD, por seus serviços administrativos, deverá consolidar, em separata, todas as decisões do CONFEN e do CONAD sobre o uso religioso da ayahuasca, para acesso e utilização dos interessados que poderão, às suas próprias expensas, extrair cópias, observadas as respectivas regras administrativas para tanto.

Art. 6º Esta Resolução entrará em vigor na data de sua publicação.

Jorge Armando Felix
Ministro-Chefe do Gabinete
de Segurança Institucional e
Presidente do Conselho Nacional Antidrogas

* Republicada por ter saído com incorreção no DOU do dia 08/11/2004, Seção 1

Disponível em:

<http://portal.mj.gov.br/services/DocumentManagement/FileDownload.EZTsvc.asp?DocumentID=%7BB233B4FE-F67B-4D44-911B-962329DA3D47%7D&ServiceInstUID=%7B74624DEB-0C14-4B3A-B8F3-CD26DEF53FC1%7D>.

Apêndice 1 – Questionário Informativo sobre História Pessoal



INSTITUTO DE PSICOLOGIA



QUESTIONÁRIO INFORMATIVO SOBRE HISTÓRIA PESSOAL

Por favor, **Senhores Pais**:

- Respondam às questões abaixo da forma mais completa que lhes for possível no momento.
- Reafirmamos nosso objetivo de, como esse levantamento, conhecer melhor as características das crianças participantes dessa pesquisa, para poder relacionar seu desenvolvimento pessoal com seu padrão de respostas às atividades propostas.
- Também reafirmamos nosso compromisso de completo sigilo das informações e dos participantes.
- Favor devolver esse questionário juntamente com uma cópia assinada do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido para a pesquisa.
- Novamente, agradecemos sua valiosa colaboração!

1. Nome da criança:

2. Idade: _____

3. Data de Nascimento: ____/____/____

4. Sexo: () Fem. () Masc.

5. Ano Escolar: _____

6. Com quantos anos entrou na escola? _____

7. Já repetiu de ano? () Não. () Sim. Quantas vezes? _____ Qual(is) ano(s) _____

8. Número de irmãos: _____

9. Posição da criança entre os irmãos (único ou primeiro, etc.) _____

10. Já apresentou graves problemas de saúde? () Não. () Sim. Qual(is)? _____

_____ Com que idade? _____

11. Mais especificamente: já apresentou problemas psicológicos ou neurológicos? () Não. () Sim.

Qual(is)? _____ Com que idade? _____

12. Fez ou faz uso de medicamento por causa desse problema? () Não. () Sim.

Qual (is) _____

Quando? _____ Por quanto tempo? _____

13. Já fez ou faz algum tratamento com psicólogo ou psiquiatra? () Não. () Sim.

Qual(is)? _____ Com que idade? _____

14. Estado civil dos pais: () solteiro () casado () viúvo(a) () separado ou divorciado

() amasiado

15. Pessoas que moram na casa da criança:

Nome	Parentesco	Idade	Escolaridade	Profissão	Renda

16. Observações que julga importantes sobre seu(sua) filho(a):
