

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES**  
**DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA**  
**MESTRADO EM PSICOLOGIA SOCIAL**

**Adesão a Crenças Cristãs Normativas sobre a Sexualidade**  
**Um Estudo com Jovens Evangélicos de João Pessoa, PB.**

**Robinson Grangeiro Monteiro**

**ORIENTADORA: Profa. Dra. Ana Raquel Rosas Torres**

**Co-Orientador Prof. Dr. José Bastos da Costa**

**João Pessoa**

**2011**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES**  
**DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA**  
**MESTRADO EM PSICOLOGIA SOCIAL**

**Adesão a Crenças Cristãs Normativas sobre a Sexualidade**  
**Um Estudo com Jovens Evangélicos de João Pessoa, PB.**

**Robinson Grangeiro Monteiro**

**Dissertação submetida como**  
**requisito parcial para a obtenção do grau de**  
**Mestre em Psicologia Social**

**João Pessoa**

**2011**

**Adesão a Crenças Cristãs Normativas sobre a Sexualidade**

**Um Estudo com Jovens Evangélicos de João Pessoa, PB.**

**Autor**

**ROBINSON GRANGEIRO MONTEIRO**

**Banca Avaliadora:**

---

**Prof. Dra. Ana Raquel Rosas Torres**  
**Orientadora**

---

**Prof. Dr. Joseli Bastos da Costa**  
**Co-Orientador**

---

**Prof. Dr. José Vaz Neto**  
**Universidade Federal da Paraíba**

---

**Prof. Dr. José Luis Álvaro**  
**Universidade Complutense de Madri**

**João Pessoa**

**2011**

## **ÍNDICE**

**Epígrafe**

**Dedicatória**

**Agradecimentos**

**Lista de Figuras**

**Lista de Tabelas**

**Resumo**

**Abstract**

**Introdução (15)**

**Capítulo I: A Dupla Temática: Religião e Sexualidade sob a Perspectiva das Crenças**

**Grupais no âmbito da Psicologia (18)**

**1. A Dupla Temática na Perspectiva da Psicologia. (19)**

**1.1. O Fenômeno Religioso, Religião e Religiosidade. (19)**

**1.2. A Sexualidade: Heteronomia e Normatividade. (26)**

**2. O Fundamento Psicológico da Religiosidade e da Sexualidade: o Papel das Crenças e das Normas Sociais. (35)**

**2.1. Crenças (35)**

**2.2. Sistemas de Crenças (42)**

**2.3. Crenças Grupais (50)**

**2.4. Crenças Grupais e Identidade Social (54)**

### **3. Crenças Grupais, Sexualidade e Religiosidade: Revisão da Literatura**

**Acadêmica (57)**

## **Capítulo II: A Adesão a Crenças Cristãs Normativas sobre a Sexualidade: o Estudo**

**Empírico. (61)**

### **1. Objetivos e Expectativas (62)**

#### **1.1. Objetivo Geral (62)**

#### **1.2. Objetivos Específicos (64)**

#### **1.3. Expectativas (65)**

### **2. Método (71)**

#### **2.1. Amostra (71)**

#### **2.2. Instrumentos (77)**

#### **2.3. Procedimentos (80)**

### **3. Resultados (82)**

**Considerações Finais (126)**

**Referências (131)**

**Anexos**

*Porque nem mesmo compreendo o meu modo de agir,  
pois não faço o que prefiro, e sim o que detesto...*

Saulo de Tarso, comentando com cristãos de Coríntio sobre suas inquietações acerca da incongruência entre o crer e o agir.

## AGRADECIMENTOS

A Deus. Para alguns, é possível soar comum começar com Ele, do mesmo modo que, para outros, indevido dar-lhe o primeiro lugar, neste lugar onde a ciência parece ser a senhora da razão, mas eu creio que *“dEle, e por meio dEle, e para Ele são todas as coisas. A Ele, pois, a glória eternamente”*.

Ao meu pai, que já não está mais aqui comigo, mas nunca deixará de estar; por ter me ensinado que *“aprender sempre será a maior aventura na vida”*.

À minha mãe, que ainda comigo, tem se tornado, cada dia mais, a mestra da vida, de quem aprendo lições, pois a vida é bela, mas não é fácil.

À minha família, Séfora, Michael, Manuella e Gabriel. E eu que pensava que aquele lance de agradecer *“por terem sido tão compreensivos abrindo mão da minha presença durante este mestrado”* não era pra valer! Desculpa aí por tão grande engano! Agora, falta pouco para *“voltar prá casa”*, tá?

À Professora Ana Raquel Torres, por sua grandeza de alma, expressa de muitas outras formas além daquela que aqui se configura na generosidade de ter assumido a orientação formal desta dissertação. Não saberia como agradecer.

Ao meu orientador neste estudo, Professor Joselí Bastos da Costa, a quem, neste percurso, realmente conheci como “Joca”. Um humanista cristão de coração generoso, na mais perfeita acepção da palavra.

Aos Professores José Vaz Neto e José Luis Álvaro, por terem gentilmente se disposto a colaborar na avaliação final desta dissertação

Aos professores do Mestrado em Psicologia Social da UFPB, a minha reverência ao douto saber que detém e compartilham conosco em classe.

Aos colegas do Mestrado e do Núcleo de estudos, especialmente Eudo, Andreza, Roniere e Marcelo. Valeu aí pela força!

Às minhas ovelhas da Igreja Presbiteriana de Tambaú, a quem, nas pessoas dos Presbíteros que compõem seu Conselho, reconheço pela compreensão e apoio nesta tarefa.

E, sobretudo, àqueles que anônima e generosamente colaboraram respondendo ao questionário. Sem eles nada disto seria possível.

## **LISTA DE FIGURAS**

Figura 1 – Distribuição em Dados Brutos e Percentagens dos Participantes em função do Sexo

Figura 2 – Distribuição em Dados Brutos e Percentagens dos Participantes em função da Idade.

Figura 3 – Distribuição em Dados Brutos e Percentagens dos Participantes em função da Escolaridade

Figura 4 – Sentimento de Pertença

Figura 5 – Importância da Pertença

Figura 6 – Proximidade ou Identificação Espiritual com Evangélicos Históricos Tradicionais.

Figura 7 – Proximidade ou Identificação Espiritual com Evangélicos Históricos Modernos.

Figura 8 – Proximidade ou Identificação Espiritual com Evangélicos Renovados Tradicionais.

Figura 9 – Proximidade ou Identificação Espiritual com Evangélicos Renovados Modernos.

Figura 10 – Proximidade ou Identificação Espiritual com Evangélicos Pentecostais Tradicionais.

Figura 11 – Proximidade ou Identificação Espiritual com Evangélicos Pentecostais Modernos.

Figura 12 – Proximidade ou Identificação Espiritual com Neopentecostais.

Figura 13 – Proximidade ou Identificação Espiritual com Evangélicos (Total)

Figura 14 – Situação em Relação ao Namoro

Figura 15 – Quantidade de Namoros

## **LISTA DE TABELAS**

- Tabela 1 – Distribuição em dados brutos e percentagens da renda familiar dos participantes.
- Tabela 2 – Distribuição em dados brutos e percentagens da filiação religiosa dos participantes.
- Tabela 3 – Igrejas onde foram coletados os dados com respectivas frequências brutas e relativas de participantes.
- Tabela 4 – Análise Fatorial dos itens de julgamento da gravidade de comportamentos antinormativos.
- Tabela 5 – Julgamento da gravidade de comportamentos antinormativos.
- Tabela 6 – Tolerância a relacionamentos afetivos interreligiosos.
- Tabela 7 – Índice de Proximidade – Comparação entre Subgrupos Evangélicos
- Tabela 8 – Coeficientes de Correlação de Pearson entre Variáveis do Estudo
- Tabela 9 – Regressão Múltipla para Análise das Relações entre Variáveis do Estudo e julgamento da gravidade de comportamentos sexuais antinormativos.
- Tabela 10 - Regressão Múltipla para Análise das Relações entre Variáveis do Estudo e julgamento da gravidade de relacionamentos afetivos interreligiosos

## RESUMO

A dupla temática da Religiosidade e da Sexualidade compreende aspectos da vida humana que têm sido estudados separadamente por várias disciplinas, abordagens e autores diferentes. A Psicologia da Religião, a partir da criação em 1976 da Divisão 36 específica desta área na Associação Americana de Psicologia (APA) e com a publicação de um número cada vez maior de livros, estudos e pesquisas (Emmons 1999; Hill & Hood 1999; Koenig 1998; Miller 1999; Pargament 1997; Richards & Bergin 1997, 2000; Shafranske 1996), tem focalizado o universo religioso como instância reguladora da sexualidade em interação com outros discursos (Citelli, 2005; Cunha, 2000; Heilborn, 2006; 1991; Gonçalves da Silva et al, 2008). Todavia, ainda existe, especialmente no Brasil, uma lacuna de estudos e pesquisas sob o âmbito da Psicologia, que tratem desta dupla temática Religiosidade e Sexualidade, no que se refere à adesão de indivíduos a Crenças Cristãs Normativas sobre Sexualidade, especialmente aquelas mais centrais que compõem a moral sexual desta religião, quais sejam a heterossexualidade, a castidade pré-conjugal e a fidelidade conjugal. A partir da **Teoria da Identidade Social (TIS)** concebida por Tajfel e Turner (1979; 1981; 1983) considerada como a teoria mais importante dentre os modelos sobre as relações intergrupais em psicologia social (Amâncio, 1993) e estruturada fundamentalmente em três conceitos: Categorização Social, Identidade Social e Comparação Social, e utilizando-se também dos estudos das Crenças Grupais e dos estudos dos Processos Intergrupais, o estudo tem por **Objetivo Principal:** analisar alguns dos fenômenos psicossociais que influenciam a adesão dos jovens evangélicos a Crenças Cristãs Normativas sobre a Sexualidade, e como **Objetivos Específicos:** 1) Descrever o Julgamento da Gravidade de Comportamentos Sexuais Antinormativos. 2) Descrever a Tolerância a Relacionamentos Afetivos Interreligiosos. 3) Descrever o Sentimento de Pertença de jovens evangélicos às igrejas nas quais participam. 4) Descrever a Avaliação da Importância de Pertença atribuída a essa pertença. 5) Descrever a Avaliação de Proximidade Espiritual com os Evangélicos. 6) Descrever a Participação nas Atividades da Igreja. 7) Descrever a Experiência de Namoro. 8) Analisar as Relações entre as Variáveis acima citadas. 9) Analisar dentre as Variáveis acima citadas as que melhor permitem predizer a Adesão a Crenças. **A Amostra** é do tipo não probabilístico por conveniência (Mattar, 2001; Cozby, 2003) se constituindo de 429 sujeitos, de ambos os sexos, entre 17 a 30 anos, escolhidos entre freqüentadores de igrejas evangélicas da cidade de João Pessoa, no Estado da Paraíba, Brasil, presentes nos momentos das coletas de dados e que voluntariamente concordaram em participar da pesquisa. **O Instrumento** consta de dados demográficos (idade, sexo, escolaridade, renda familiar), além de outros elementos como: 1) Experiência com o Namoro (tipo e quantidade de relacionamentos); 2) Identidade Religiosa (Sentimento de Pertença à igreja, a Importância desta Pertença e a Proximidade Espiritual percebida pelos participantes em relação aos Evangélicos Históricos, Pentecostais e Neopentecostais); 3) Participação nas Atividades da Igreja e 4) Adesão a Crenças Cristãs Normativas sobre Sexualidade (Gravidade de Comportamentos Sexuais Antinormativos e da Tolerância a Relacionamentos Afetivos Interreligiosos). **O Procedimento do Estudo** incluiu uma avaliação prévia do instrumento através de dois testes-piloto aplicados em duas ocasiões distintas, durante reuniões de jovens na Igreja Presbiteriana de Tambaú, com cerca de 30 participantes em condições semelhantes às aquelas que seriam posteriormente usadas na efetiva coleta de dados com o objetivo de averiguar a clareza e a adequação dos itens do instrumento e a reação dos participantes. Os resultados dos testes-piloto foram posteriormente excluídos da amostra definitiva. A coleta dos dados propriamente dita foi realizada entre novembro de 2010 a março de 2011 em Eventos e Encontros, inclusive Retiros Espirituais e Acampamentos de 10 igrejas evangélicas da cidade de João Pessoa, Paraíba, mediante autorização dos responsáveis legais pelas instituições religiosas. Os Resultados apontaram, a partir de uma Análise Fatorial Exploratória pelo Método dos Eixos Principais fixando-se um Fator (KMO 0,922, Teste de Esfericidade de Bartlett [ $\chi^2(91) = 7476,560$   $p < 0,001$ ], 67,3% da Variância, Alpha de Crombach ( $\alpha = 0,96$ ), Eigenvalue 9,426, Média (8,5) e Desvio Padrão (2,4), que, no conjunto de crenças cristãs sobre a sexualidade, os itens com conteúdo de homossexualidade apresentam carga

fatorial mais forte perante a dimensão latente, os itens com conteúdo implicando em adultério ou traição, caracterizadores de relações interpessoais surgem com o segundo subagrupamento de maiores cargas fatoriais perante a dimensão latente, ao passo que os itens que abrangem uma dimensão meramente privada e individual, apresentam menor contribuição na constituição do traço latente. Um indicador de Tolerância a Relacionamentos Afetivos Interreligiosos, com Média (1,7) e Desvio Padrão (2,30) foi construído, indicando forte rejeição dos participantes da amostra a relacionamento afetivo interreligioso, notadamente em relação a fiéis das religiões afrobrasileiras (candomblé e umbanda). Os resultados também expressam uma amostra fortemente identificada com o seu grupo religioso pelo Sentimento de Pertença com Média 8,4 e Desvio Padrão de 2,24 e pela Importância da Pertença com Média de 9,2 e Desvios Padrão de 1,76. A Proximidade Espiritual com os Evangélicos analisada tem Média de 2,2 e Desvio Padrão de 0,86, confirmando a hipótese. Os resultados relacionados ao indicador de Participação nas Atividades da igreja apresentam Média de 17,3 e Desvio Padrão de 5,0, indicando elevado nível de participação, principalmente naquelas atividades que caracterizam maior compromisso com a igreja local. A média de Namoros foi de 2,2 com Desvio Padrão de 1,92, confirmando o perfil conservador da amostra neste aspecto. A Correlação das Variáveis executada demonstra que as variáveis que indicam adesão a crenças normativas sobre a sexualidade (gravidade de comportamento antinormativos e tolerância a relacionamentos interreligiosos) estão correlacionadas negativamente e com franca intensidade. As variáveis relativas à identidade social religiosa (sentimento e importância de pertença e proximidade com os evangélicos) também se correlacionam positivamente, variando a intensidade de fraca a moderada. A participação nas atividades da igreja e o número de namorados, por sua vez, não possuem qualquer associação. Note-se ainda que, em relação à participação em atividades da igreja, há uma correção positiva, ainda que fraca, com cada uma das variáveis de identidade, indicando que uma maior participação efetiva na igreja, um maior compromisso com a igreja está associado a uma maior identidade social religiosa. Apesar disso, a força dessa associação é bem pequena como outros casos já analisados. Em relação a o número de namorados, encontra-se associado apenas à proximidade total com os evangélicos, numa correlação negativa e muito fraca. Este pode ser considerado um achado acidental, uma vez que não há porque supor que esta relação tenha qualquer relação com a identidade social religiosa. Os resultados da Regressão Múltipla (RM) realizada (método stepwise  $R^2_{(ajustado)} = 0,07$  (7%)  $F_{(3/346)} = 9,085$ ;  $P < 0,0001$ ) indicam que a adesão a crenças cristãs normativas sobre sexualidade, definida pelo julgamento de gravidade dos comportamentos antinormativos, sendo a variável que mais contribuiu para o julgamento da gravidade dos comportamentos sexuais antinormativos é a Importância da Pertença ( $\beta=0,15$ ), seguida da variável Sentimento de Pertença ( $\beta=0,13$ ), ambas relacionadas de forma positiva com a variável critério; a variável Número de Namoros ( $\beta= - 0,12$ ), também contribui para a variável critério, só que negativamente. A participação nas atividades da igreja e a proximidade com os evangélicos não exercem papel de importância em relação ao julgamento da gravidade dos comportamentos sexuais antinormativos. Observa-se também que o modelo testado explica apenas 7% da variância dessa variável. Os resultados, a partir do modelo correspondente ao aspecto da adesão a crenças cristãs normativas sobre sexualidade, definido pela tolerância a relacionamentos afetivos interreligiosos (método stepwise  $R^2_{(ajustado)} = 0,13$  (13%)  $F_{(3/346)} = 19,391$ ;  $P < 0,000$ ), indicam que a variável que mais contribui para a tolerância a relacionamentos afetivos interreligiosos é o Sentimento de Pertença ( $\beta= - 0,20$ ), seguido de Importância de Pertença ( $\beta= - 0,15$ ) e logo a seguir, a Participação nas Atividades da Igreja ( $\beta= - 0,13$ ), todas relacionadas de forma negativa com a variável critério. As variáveis número de namoros e a proximidade com os evangélicos não exercem papel de importância em relação à tolerância a relacionamentos interreligiosos. Observa-se também que o modelo testado explica apenas 13% da variância dessa variável.

**Palavras-chave:** identidade social; adesão a crenças; sexualidade; religiosidade; jovens protestantes.

## ABSTRACT

The two-fold subject of Religiosity and Sexuality encompass aspects that have been studied separately by various approaches and different authors. The Psychology of Religion, since the creation of 36<sup>th</sup> Division at American Psychology Association and with the publication of many books, studies and researches (Emmons 1999; Hill & Hood 1999; Koenig 1998; Miller 1999; Pargament 1997; Richards & Bergin 1997, 2000; Shafranske 1996) has focused the religious universe as regulatory instance over sexuality interacting to other discourses (Citelli, 2005; Cunha, 2000; Heilborn, 2006; 1991; Gonçalves da Silva et al, 2008). However, still remains, specially in Brazil, a lack of studies and researches under Psychology field, that deal with this two-fold subject - Religiosity and Sexuality – regarding to individual adherence to Christian normative group beliefs about Sexuality (heterosexuality, chastity and conjugal fidelity).

From Social Identity Theory (SIT) by Tajfel e Turner (1979; 1981; 1983), the most important theory about intergroup relations in Social Psychology (Amâncio, 1993) and structured in three concept ( social categorization, social identity and social comparison), and also, taking studies on Group Beliefs, this present work has as Main Objective: to analyze some of the psychosocial phenomena that influence the evangelical youth people adherence to Christian normative group beliefs about Sexuality. Its Specific Objectives are to describe the judgment of seriousness of anti-normative sexual behaviors, tolerance to interreligious affective relationships, the sense of belonging to the churches that they attend by young evangelical people, the evaluation of the importance of this belongingness, the evaluation about spiritual proximity to other evangelicals, the participation in church activities, the experience of dating relationships and analysis of relations about those variables, including the ones that best predict the adherence to beliefs.

**The samples** is not randomized chosen by convenience (Mattar, 2001; Cozby, 2003) taking 429 participants, both sex, ages between 17 to 30 years old, attendees to evangelical churches of João Pessoa, Paraíba state, Brazil, present on time when the data were collected and free willing to participate. The **Instrument** has demographics (age, sex, educational level, family income), besides other elements as the experience of dating relationships (type and how many relationships), religious identity (the sense of belonging to the churches that they attend by young evangelical people, the evaluation of the importance of this belongingness, the evaluation about spiritual proximity to other evangelicals – Historical Evangelicals, Pentecostals and Neo Pentecostals), the participation in church activities and adherence to Christian Normative Group Beliefs about Sexuality (the judgment of seriousness of anti-normative sexual behaviors and the tolerance to interreligious affective relationships). **Study Procedures:** a pilot test was applied in two different occasions to 30 youth people of Presbyterian Church of Tambaú (João Pessoa, PB) to verify the clarity and adequacy of the instrument items and the participants' reaction. The results were excluded from the final results. The data collect itself was made between November, 2010 and March, 2011 in events, meeting, including spiritual retreats and camps of 10 evangelical churches of João Pessoa, Paraíba state, according to religious institutions legal authorities' permission. **Output:** from an Exploratory Factor Analysis (EFA) by Principal component analysis (PCA) fixing a Factor (KMO (0,922), Bartlett test of sphericity [ $\chi^2$  (91) = 7476,560  $p < 0,001$ ], 67,3 % of variance, Cronbach's Alpha ( $\alpha = 0,96$ ), Eigenvalue (9,426), Mean (8,5) and standard deviation (2,4), the output indicates that items with homosexuality content present heavier factor loading regarding to latent variables, the items with contents implying adultery or infidelity, identifying interpersonal relations, came out as the second group with heavier factor loading regarding to latent variables, while the items included in more private and personal behaviors present the lightest contribution to the constitution of latent variables. The Tolerance to Interreligious Affective Relationships indicator with Mean (1,7) and Standard Deviation (2,30) was built, indicating strong rejection to Interreligious Affective Relationships by participants in the sample, especially in regarding to participants of afro-brazilians religious (candomblé and umbanda). The results also express a strongly identified to the its group sample by its Sense of Belongingness (Mean 8,4 and

Standard Deviation 2,24) and by the Evaluation of the Importance of this Belongingness (Mean 9,2 and Standard Deviation 1,76). The Spiritual Proximity with other Evangelicals has (Mean 2,2 and Standard Deviation 0,86), confirming the hypothesis. The results related to the Participation in Churches Activities present Mean 17,3 and Standard Deviation 5,0 with high level of participation, especially in those activities that characterize stronger commitment to the local church. The Dating Relationships Mean is 2,2 and Standard Deviation 1,92, confirming the conservative profile of the sample. The Variables Correlation shows that variables indicating adherence to Christian Normative Group Beliefs about Sexuality (the judgment of seriousness of anti-normative sexual behaviors and the tolerance to interreligious affective relationships) are negatively correlated with weak intensity. The variables related to Religious Social Identity (the sense of belonging to the churches that they attend by young evangelical people, the evaluation of the importance of this belongingness, the evaluation about spiritual proximity to other evangelicals) are positively correlated from weak to moderate intensity. The variables participation in churches activities and experience with dating relationships has not association. Notice that, regarding to participation in churches activities, there is a positive relation, yet still weak, to every one of those Religious Social Identity variables, indicating that a more effective participation in church activities is associated to a stronger Religious Social Identity. Nevertheless, the intensity of this association is weak as well. In relation to Experience to Dating Relationships (number of dating relationships), the output shows it negatively and weakly related to the Spiritual Proximity to Other Evangelicals. This can be considered as accidental output, since there is no reason to think that relation has anything to Religious Social Identity. The results of Regression Multiple (stepwise method  $R^2_{(ajustado)} = 0,07$  (7%)  $F_{(3/346)} = 9,085$ ;  $P < ,0001$ ) indicates that the variable that contributes most to Adherence to Christian normative group beliefs about Sexuality, defined by the judgment of seriousness of anti-normative sexual behaviors, is the Importance of Belongingness ( $\beta = 0,15$ ), followed by the Sense of Belongingness ( $\beta = 0,13$ ), both related positively to the criteria variable; the Number of Dating Relationships ( $\beta = - 0,12$ ) also contributes, but negatively. The Participation in Churches Activities and the Spiritual Proximity to other Evangelicals do not play any important role related to the judgment of seriousness of anti-normative sexual behaviors. Noticeable too is that the model tested explains only 7 % of the variance of that variable. The results of Regression Multiple (stepwise method  $R^2_{(ajustado)} = 0,13$  (13%)  $F_{(3/346)} = 19,391$ ;  $P < ,0001$ ) indicates that the variable that contributes most to Adherence to Christian normative group beliefs about Sexuality, defined by the Tolerance to Interreligious Affective Relationships, is the Sense of Belongingness ( $\beta = - 0,20$ ), followed by the Importance of the Belongingness ( $\beta = - 0,15$ ), and Participation in Churches Activities ( $\beta = - 0,13$ ), all related negatively to the criteria variable. The variables Number of Dating Relationships and Spiritual Proximity to other Evangelicals do not play any important role in regarding to the Tolerance to Interreligious Affective Relationships. The tested model explains only 13% of the variable variance.

**Key-words:** social identity: adherence to normative beliefs; sexuality; religiosity; youth evangelicals.

## INTRODUÇÃO

É inquestionável o lugar de destaque que a relação entre Religiosidade e Sexualidade tem hoje – e não apenas hoje – no Brasil – e nem somente no nosso país. Recentes desdobramentos de questões que, até então, eram restritas a determinados grupos religiosos ou círculos acadêmicos, tomaram as ruas e invadiram, a contragosto em muitos aspectos, os meios legislativos e jurídicos, repercutindo em todos os níveis da sociedade insuflados pela extensa e intensa cobertura dos meios de comunicação.

Não há como negar que grande parte da atual agenda social e política do Brasil inclui debates envolvendo crenças religiosas e comportamentos sexuais. E quando Religião e Sexo se encontram não é tão fácil conservar a fleuma, nem manter o equilíbrio necessário para discutir opiniões e respeitar pessoas. É corrente a advertência do senso comum de que sobre futebol, política e religião não deveria haver discussão. Entretanto, ao lado da própria sexualidade, é justamente sobre eles que as pessoas mais conversam.

Por isso, simultaneamente a discussões apaixonadas que produzem mais calor do que luz, é imperioso dar um tratamento científico à análise desta interface temática, especialmente em questões que, historicamente, são reconhecidas como fomentadoras de radicalizações, por fazerem parte do que há de mais mobilizador na experiência humana: sua relação com o sagrado, tanto no que remete ao divino, como na evocação da expressão mais própria da pulsão de vida, o sexo.

Grande parte deste desafio tem a ver com a necessária assunção de que é possível, e necessário, debater Sexualidade e Religiosidade, de um ponto de vista analítico e objetivo, deixando as escolhas pessoais sobre a prática de ambos, ao universo subjetivo dos indivíduos e às opções preponderantes dos grupos a que pertencem.

Reconhecer esta possibilidade não é o mesmo de dizê-la de fácil execução. Daí, a ousadia de falar do que todos falam, sem tratar como a maioria trata, evitando-se, de igual modo, a intenção da originalidade ingênua num tema sobre o qual todo mundo se acha absolutamente certo. Convicções pessoais em suspensão, o desafio de buscar tal objetividade motivou este trabalho, pessoalmente instigante, mas especialmente arriscado.

Portanto, as pretensões desta empreitada não são originais, pois a dupla temática da Religiosidade e da Sexualidade compreende aspectos da vida humana que têm sido estudados separadamente por várias disciplinas e a partir de diversas abordagens ao longo do tempo e em várias latitudes e longitudes.

Todavia, o alvo de *per si* é a relevância dos resultados do estudo na abrangência e na utilidade social que lhes for dado seja por este pesquisador ou por outros que se dediquem a tão importante tarefa. Talvez seja este o verdadeiro alvo do estudo: suscitar interesse suficiente para composição de pontes que, a partir dos seus resultados, provoquem inquietações em alguns que se proponham a responder: “O que isto tem a ver com a sociedade brasileira e como é possível torná-la melhor, a partir deste debate em particular?”.

Este estudo sobre Crenças Cristãs Normativas sobre a Sexualidade ganha relevância para a Psicologia Social, na medida em que lida com um tema com repercussões, tanto na esfera psicológica, quanto na esfera social. Ele lida com um fenômeno que alcança todo o território brasileiro e afeta, como um todo, os grupos sociais que formam sua sociedade. A

natureza complexa do fenômeno estudado, localizado numa fronteira temática delicada, repercute no modo como ele é percebido socialmente e como suas conclusões podem ser aplicadas no tratamento das questões sobre as quais se põe o olhar analítico.

O trabalho está organizado em dois capítulos. No primeiro capítulo, desenvolve-se a discussão teórica sobre a Religiosidade, a Sexualidade, o marco teórico do estudo e o estado da arte da pesquisa sobre o assunto.

No segundo capítulo, apresenta-se o estudo empírico realizado com a descrição de seus objetivos, método e resultados encontrados. Paralelamente à descrição destes resultados, desenvolve-se uma discussão a respeito dos mesmos e, por fim, apresenta-se algumas considerações finais a título de conclusão do trabalho.

**Capítulo I**

**A Dupla Temática Religiosidade e Sexualidade**

**sob a Perspectiva das Crenças Grupais no Âmbito da Psicologia.**

## **1. A Dupla Temática na Perspectiva da Psicologia.**

### **1.1. O Fenômeno Religioso, a Religião e a Religiosidade:**

O primeiro aspecto desta dupla temática – a Religião e termos correlatos – é um dos assuntos com maior amplitude, tanto no vocabulário, como na própria realidade fenomenológica do ser humano.

A publicação de um número cada vez maior de livros, estudos e pesquisas sobre o Fenômeno Religioso, sobre a Religião e sobre a Religiosidade propriamente dita, (Emmons, 1999; Hill & Hood, 1999; Koenig, 1998; Miller 1999; Pargament, 1997; Richards & Bergin, 1997, 2000; Shafranske, 1996), tem feito com que a relativa negligência do estudo da Religião, especificamente no campo da Psicologia, antes considerada surpreendente e prejudicial por alguns (Baumeister, 2002; Emmons & Paloutzian, 2003; Fox, 2002; Johnstone & Sampson, 1994; Miller & Thoresen, 2003; Wuthnow, 2003), esteja sendo paulatinamente superada, na avaliação de outros (Santos, 2008).

Nos primórdios da Psicologia, alguns pioneiros (Hall 1904, 1917; James 1902; Starbuck, 1899; van de Kemp, 1992) já tinham abordado o tema por considerar a Religião como uma das mais poderosas forças sociais desde que o ser humano existe (Albright & Ashbrook, 2001).

Pesquisas recentes em Religião e Espiritualidade como fenômeno humano são quase tão vastas e diversas, como são os estudos sobre vida religiosa, segundo Emmons & Paloutzina (2003), principalmente através da Psicologia da Religião, um dos campos identificáveis da Psicologia que mais tem crescido nos últimos anos.

Desde a criação em 1976 da Divisão 36 específica desta área na Associação Americana de Psicologia (APA), a Psicologia da Religião teve o primeiro capítulo sobre este campo escrito por Gorsuch (1988), segundo o Annual Review of Psychology de 1988, constituindo-se assim num de seus marcos históricos.

O interesse na temática por parte da Psicologia Social, em geral, e da Psicologia da Religião, em particular, é multifocal, incluindo dois aspectos de maior interesse para este presente trabalho: o universo religioso como instância reguladora da Sexualidade em interação com outros discursos (Citelli, 2005; Cunha, 2000; Heilborn, 2006; 1991; Gonçalves da Silva et al, 2008) e a Religião como sistema de significado, que será estudado a seguir neste trabalho.

Por se encontrar em região de fronteira na pesquisa acadêmica, o tema tem uma interface também com estudos sociológicos e antropológicos (Durkheim, 1954/1912; Geertz, 1973) e com áreas específicas da Sociologia da Religião e da Ciência da Religião.

Esta confluência de interesses multidisciplinares é destacada por Silberman (2005) como algo positivo pela possibilidade de, a partir de olhares e métodos distintos, produzir reflexão acerca dos impactos positivos e negativos da Religião sobre crenças, objetivos, emoções e comportamentos dos indivíduos e de suas várias interações nos níveis intrapsíquicos, interpessoais e intergrupais.

É justamente de uma das disciplinas mencionadas, a Sociologia da Religião, que vem a conceituação de Religião mais simples e relevante para os objetivos propostos neste trabalho: comunidade de aliança de fé com ensinamentos e narrativas que estimulam a busca pelo sagrado e encorajam moralidade (Dollahite, 1998).

Para Marzal (2004), a Religião é um sistema de crenças, de ritos, de formas de organização e de normas éticas, por meio das quais os membros de uma sociedade tratam

de comunicar-se com os seres divinos ou seus intermediários e de encontrar um sentido último e transcendental para a existência. Em síntese, é um empreendimento humano pelo qual se estabelece um cosmos sagrado. (Berger, 2004)

Para Cohen & Hill (2007) o modelo teórico dominante no estudo científico da Religião, mantido por psicólogos da Religião por cerca de 50 anos, foi o de Gordon Allport (1950, 1958; Allport & Ross, 1967), o qual distingue a Religião intrínseca da Religião extrínseca ou, posto de outro modo, a Religião madura da Religião imatura, no que se refere à relação do fiel com a Religião.

Para Bellah et al., (1985); Cohen, Hill, et al (2005) e Snibbe e Markus (2003) esta relação varia, num espectro de motivos, de afiliação comunitária, passando por relacionamentos sociais, tradição e rituais até estabilidade social e realização pessoal, enfatizando-se tanto os aspectos individualistas, quanto os aspectos coletivistas na adesão a grupos religiosos.

Estudos de Siegel & Rozin (2003), por exemplo, confirmam esta análise, a partir da constatação de que grupos de judeus e grupos de protestantes norte-americanos têm visões similares sobre a importância da prática religiosa, porém os protestantes dão maior importância à crença religiosa particular.

Sendo assim, a Religião pode ser vista, tanto da perspectiva de uma característica e vivência pessoal, como do ponto de vista de um Sistema de Crença e de Significação estável ao longo do tempo, o qual se manifesta em situações emocionais diversas (Edwards, 1946/1959; Hutch, 1978; Watts, 1996; Hill, 1999; Hill & Hood, 1999), se enraíza em tradições espirituais autoritativas transcendentais à pessoa e aponta para realidades mais amplas nas quais ela está envolvida (Emmons & Paloutzian, 2003).

A Religião tem sido influente na vida humana tanto ao longo da história (Silberman, 2005; Kimball, 2002 e Smart, 1989), bem como nas sociedades atuais (Fox, 2002; Beit-Hallahmi & Argyle, 1997; Kimball, 2002; Silberman, 2005b; Woodward, 2004), o que lhe confere status de fator de grande influência no futuro (Gopin, 2000; Huntington, 2003; Pargament, 1997; Appleby, 2000)

A despeito de vários aspectos apontados como obstáculos e concorrentes contra o progresso da Religião, tais como: os altos níveis de modernização e as descobertas científicas (Fox, 2002; Marty & Appleby, 1991–1995; Gopin, 2000; Kimball, 2002; Smart, 1989), ela tem permanecido em papel de destaque na história, contrariando previsões de um eventual declínio (Berger, 1969; Fox, 2002; Weber, 1904, 1905, 1976, Wink, Ciciolla, Dillon, et al., 2007).

Apesar disto, a Religião tem sido também vista negativamente, como fator desencadeador de choques entre civilizações no mundo pós-moderno (Huntington, 2003) e de fator crítico e saliente na polarização cultural evidente nos debates políticos, tanto nos países da Europa e nos Estados Unidos, como mais recentemente aqui mesmo no Brasil, envolvendo questões como aborto, eutanásia, pesquisa com células-tronco embrionárias e, especialmente, sobre um aspecto relacionado a este trabalho: o casamento de pessoas do mesmo sexo (Wink, Ciciolla, Dillon, et al, 2007).

Neste sentido, é evidente o papel central de conceitos religiosos por trás da Guerra Cultural e do Conflito de Civilizações (Lewis, 1990; Huntington, 1993; 1996; Murawiec, 2002; [http://veja.abril.com.br/idade/exclusivo/choque\\_civilizacoes/index.html](http://veja.abril.com.br/idade/exclusivo/choque_civilizacoes/index.html)), que tem marcado tão fortemente a agenda atual de enfrentamento do Fundamentalismo Islâmico com a Cultura Ocidental, principalmente na Europa.

Neste debate que envolve modernização, globalização e fundamentalismo religioso, Turner (2001) propõe uma perspectiva inovadora, a partir do que chama dos Quatro Paradoxos (Nietzsche, Parsons, McLuhan e Montaigne). Esta perspectiva é particularmente interessante para os fins do presente estudo.

Para ele, o Fundamentalismo é, paradoxalmente, uma forma de Modernização (Paradoxo de Nietzsche), a qual, na tentativa de confinar a Religião a uma esfera institucional separada e especialmente vivenciada na ambiência privativa do indivíduo, acaba por transformá-la em um problema da Modernidade (Paradoxo de Parsons), demonstrando que valores religiosos numa vila global expõem a incomensurabilidade dos sistemas culturais (Beyer, 1994).

Em outras palavras, a Modernidade exacerba o Fundamentalismo, especialmente o Religioso, na medida em que tenta tornar a Religião uma variável irrelevante ou um discurso vazio e ultrapassado no mercado de idéias. Seria, então, um alvo inatingível, impróprio e contraproducente qualquer tentativa de desqualificar fatores religiosos no entendimento das grandes questões culturais, sociais e políticas do mundo moderno.

A partir desta formulação inicial dos dois paradoxos (Nietzsche e Parsons), ele continua, entendendo que os relativismos modernos não facilmente sustentados na prática, paradoxalmente, aumentam a necessidade do universalismo dos direitos humanos (Paradoxo de McLuhan), demonstrando a necessidade de compreensão do outro (Otherness) como uma necessária experiência de humanismo cosmopolita.

No outro pólo do espectro da influência social global da Religião encontra-se a perspectiva de ver o ecumenismo e a inclusividade como propostas diametralmente opostas ao fundamentalismo e à exclusividade, no mesmo processo que, segundo Kohn (1944) faz o nacionalismo político assumir tanto a forma liberal, como a reacionária

Certamente, grande parte deste poder de influência social da Religião advém do entendimento de que ela é um Sistema de Significado, através do qual os indivíduos e grupos dão sentido ao mundo e às experiências deles, como também estabelecem objetivos, planos de atividades e ordenam comportamentos (Bowlby, 1969; Dweck, 1999; Eidelson & Eidelson, 2003; Epstein, 1985; Fox, 2002; Higgins, 2000; Higgins & Silberman, 1998; Janoff-Bulman, 1992; Janoff-Bulman & Frieze, 1983; Kelley, 1955; Lerner, 1980; Silberman, 1999, 2003, 2004; Stark & Bainbridge, 1985).

É possível entender a Religião como sistema de crenças, a partir da explicação de Epstein (1985) e McIntosh (1995) sobre os objetivos dos sistemas de significados ou Sistemas de Crença, quando se referem aos níveis intrapsíquico e interpessoal, em quatro aspectos relacionados à manutenção (1) da estabilidade e coerência do sistema conceitual da pessoa; (2) do equilíbrio entre o prazer e a dor diante do futuro previsto; (3) do equilíbrio favorável da auto-estima; (4) do relacionamento favorável com outras pessoas significativas, funcionando como lentes através das quais a realidade é percebida e interpretada.

Desta forma, a Religião, semelhantemente a outros sistemas de significados pode influenciar a formação de objetivos, de auto-regulação, de afetos e emoções, e de comportamentos. (Batson, Schoenrade, & Ventis, 1993; Baumeister, 1991; Cohen & Rankin, 2004; Emmons, 1999; Geertz, 1973; George, Ellison & Larson, 2002; James, 1982/1902; Pargament, 1997; Park et al., 1997; Silberman 1999, 2003, 2004).

Como sistema de crenças, a Religião tem a sua crença central na percepção do sagrado, daquilo que é transcendente, separado do ordinário e, portanto, digno de veneração e respeito, o que a torna uma fonte especial de significância existencial para as pessoas (Pargament, 1977; Pargament, Magyar, & Murray-Swank, 2005).

Esta significância é o que permite estabelecer conexões com postulados prescritivos relacionados aos sistemas de crenças das pessoas, às emoções (Silberman, 2003, 2004), às regulações para os membros do endogrupo e do exogrupo (Hunsberger & Jackson, 2005; Oman & Thoresen, 2003; Tsang, McCullough, & Hoyt, 2005) e às ações apropriadas/inapropriadas (Pargament, 1997).

A amplitude das questões e a qualidade dos tipos de significados que a Religião oferece a torna assim, um dos poucos sistemas com este poder de dar significado (Geertz, 1973) ao tempo e ao espaço (dias santos e lugares santos, por exemplo), a funções e papéis sociais (conjugalidade, paternidade, dentre outros), a produtos culturais (música, literatura e assim por diante), a pessoas (líderes religiosos, por exemplo) e a materiais religiosos (crucifixos, ícones e outros), além de prover meios de auto-transcendência (Sheldon & Kasser, 1995) e bem-estar (Emmons, 1999, 2005).

Ao mesmo tempo, esse sistema religioso, à semelhança de outros sistemas, pode ser mudado e desenvolvido (Dweck, 1999; Epstein, 1985; Higgins, 2000; Higgins & Silberman, 1998; Firestone, 1999; Gopin, 2000; Lewis, 2003; Martin, 2005; Park, 2005; Silberman, 2005b; Silberman et al., 2005; Tsang et al., 2005), através de vários meios, inclusive por intermédio de líderes prototípicos (Oman et al., 2003) e de processos de atualização, que, de acordo com Silberman (2003), são semelhantes aos obtidos por avanços científicos renovadores de teses caducas

Outro aspecto importante, especialmente para o presente estudo, é que as Religiões, como sistemas coletivos de significados (Beck, 1999; Durkheim, 1933; Eidelson et al., 2003; Moscovici, 1988; Silberman, 2005b; Thompson & Fine, 1999; Triandis, 1989), também compõem a realidade compartilhada de cada grupo (Hardin & Higgins, 1996), podendo definir a própria identidade do grupo (Bar-Tal, 2000) e influenciar seus objetivos e

comportamentos em vários níveis (Eidelson et al., 2003; Kearney, 1984; Kelman, 1999; Silberman et al., 2005; Staub, 1989; Volkan, 1990, 1997).

Diante de tal *continuum*, um dos grandes desafios da Psicologia da Religião tem consistido justamente na medição de construtos religiosos e espirituais (Gorrsuch, 1984), uma tarefa ainda enorme, mesmo que tenha havido, somente nos anos 1980 a 1990, uma explosão de inventários, escalas e questionários diversos, que hoje já somam mais de 100 medidas estabelecidas de Religiosidade. Elas podem ser agrupadas em grandes *clusters*, incluindo “crenças e práticas religiosas”, “atitudes religiosas”, “valores religiosos”, “desenvolvimento religioso”, “orientação religiosa”, “compromisso e envolvimento religioso”, “espiritualidade e misticismo”, “perdão”, “*coping* religioso” e “fundamentalismo religiosos”, conforme apontaram Hill & Hood (1999).

## **1.2. A Sexualidade: Heteronomia e Normatização**

A outra dimensão da interface temática proposta no presente estudo – a Sexualidade – tem amplitude semântica suficiente para apropriar análises de diversas e quase infinitas perspectivas; aqui, neste estudo, ela será vista da perspectiva da Religião no âmbito da Psicologia.

Neste aspecto, alguns autores apontam para duas tendências opostas, uma das quais, denominada de Heteronomia neste estudo, não no sentido específico usado por Piaget, mas numa concepção mais ampla referindo-se genericamente à autonomia em relação à norma prevalente no grupo social e, por conseguinte, a adesão à *outra* (do grego, *heteros*) norma.

Estas tendências se referem, por um lado, à moralidade sexual que, seguindo a tendência de outros domínios morais, tem se distanciado cada vez mais das prescrições das

igrejas (Halman & Petterson, 1995), caracterizando uma ética autônoma, que segundo Giddens (1990), provavelmente se deve à intensificação da autonomia individual e à fragmentação dos valores pessoais na alta modernidade.

Estudos e pesquisas desenvolvidas têm demonstrado, por exemplo, grande polissemia ensino cristão sobre temas éticos, especialmente acerca da Sexualidade (Gonçalves da Silva, 2008; Brandão, 2004), de modo que, mesmo entre pessoas pertencentes à mesma denominação religiosa, há uma necessidade crescente de diálogo entre a vivência real e as atitudes morais consideradas razoáveis para a Religião com suas respectivas codificações e normas, envolvendo, ainda, a disposição moral individual.

Autores entendem, inclusive, que a escolha pessoal como valor estruturante tem alcançado primazia sobre as normas do grupo religioso (Duarte, Jabor, Gomes & Luna, 2006). Por exemplo, Watanabe (2005) entende que o exercício da subjetividade sobre as práticas religiosas e éticas, principalmente de natureza sexual, faz com que o indivíduo adapte e modifique, a partir de suas experiências, o Sistema de Crenças propagado pelas autoridades religiosas.

Segundo Hervieu-Léger (2000), estudos empíricos na Europa e América do Norte sobre formas de interpretação religiosa contemporânea acerca da sexualidade, por exemplo, mostram que o cenário religioso das sociedades ocidentais é caracterizado por um movimento na direção da individualização e da subjetivização da fé e da prática. No entanto, não é correto, entender isto como um fenômeno pós-modernidade, porque seria mais apropriado entender a individualização religiosa também como originada na diferenciação entre duas formas: a Religião ritual, que requer do fiel cuidadosa observação de práticas prescritas, e a Religião íntima, que requer, seja de forma mística, seja de forma

ética, a apropriação pessoal e permanente de verdades religiosas, isto é, de crenças, por cada crente.

Para Lewgoy (2009) a passagem entre uma fase de controles morais externos, baseados na autoridade da família e da igreja, para outra, que tem sido descrita como individualização, interiorização e psicologização tem marcado a identidade de membros de religiões com fenômenos de privatização da prática religiosa e de exacerbação do individualismo, assim como por lógicas culturais complexas e coexistentes disseminadas de forma capilar entre as fronteiras das agências religiosas.

Estudos de Petersen e Donnenverth (1998) salientam mudanças nas concepções de Religião e nas atitudes dos protestantes conservadores para com temas morais, no sentido do endosso bíblico para o prazer sexual na esfera conjugal, para um leve afrouxamento da rejeição ao homossexual em funções docentes e, sobretudo, para com numa abertura e hibridismo crescentes entre linguagens, valores e conceitos da Religião e da Psicologia, incorporando esta última como ferramenta de trabalho da primeira.

Neste mesmo diapasão, é plausível supor que exigências consideradas como opostas entre a articulação do prazer sexual com a tradição cristã de condenação da carne, elaboram dilemas homólogos vivenciados por muitos dos fiéis no Brasil. Além disso, trabalhos etnográficos, baseados em análise de literatura das pastorais evangélicas especializadas na regulação da sexualidade, demonstram que o discurso sobre o comportamento homossexual vem modificando-se, incorporando uma retórica de uma identidade heterossexual reconhecida como natural, assim como a proposição de um construtivismo moral na gênese e no tratamento do chamado desvio homossexual (Natividade, 2003)

Para ele, tanto no elogio da sexualidade permitido ao casal – “natural” e “abençoada”, palavras muito usadas nas pastorais – discurso no qual o orgasmo é um valor

legítimo, quanto na patologização psicológica da homossexualidade, em que a negação da homossexualidade e a sugestão de intervenção terapêutica e espiritual, a sexualidade, a auto-estima e o corpo evidenciam-se como objetos privilegiados de discursos, concepções e disputas entre a crescente e fragmentada população de evangélicos (Natividade, 2003)

A conclusão destes estudos baseados na literatura evangélica de auto-ajuda, de vida cristã e de sexualidade, em relação a algumas das questões mais expostas à indeterminação normativa diante da destradicionalização da religião, é que elas são experimentadas no âmbito da família (tensões conjugais, divórcios, aborto, sexualidade ressacralizada, planejamento familiar, relacionamento amorosos com pessoas de fora da religião, reconstrução do papel do homem na família), na vivência religiosa (lugar da mulher na hierarquia religiosa, feminização das religiões) e na sociedade (homossexualismo).

Aparentemente, estas dinâmicas diferem entre grupos evangélicos. Enquanto, Gonçalves da Silva (2008) aponta o nominalismo dos grupos cristãos tradicionais, compreendido a partir de critérios como baixo nível de compromisso e envolvimento, como exemplo de fator facilitador para posicionamentos mais independentes da moral cristã exposta pelas autoridades eclesiais, outros resultados são encontrados quando a análise é feita entre evangélicos pentecostais que, segundo os achados da pesquisa, possuem adesão bastante alta à moral sexual prescrita por seu grupo religioso.

Em comum, há a ênfase sobre a própria escolha pessoal, freqüentemente relacionada à conversão religiosa e a mudanças no modo de conceber a sexualidade, em detrimento da religiosidade apenas por tradição familiar. O que os resultados não apontam é se existe, e até que ponto, congruência entre o dito e o feito, ou entre a dimensão ideológica e a dimensão conativa.

Tomando como exemplo um dos aspectos desta moral cristã – o sexo antes do casamento – o exercício da sexualidade, tradicionalmente, deve ser permitido apenas no casamento, assumindo que, antes disso, sexo significa pecar por fornicação, isto é, sexo de solteiros antes do casamento. Este entendimento parece reforçar a idéia de que há uma antinomia do sexo como dádiva de Deus e, por isso, lícito, visto que o prazer passa a ser considerado como sagrado, em oposição à visão do sexo como pecado e ilícito, por ser tal prazer condenado por Deus.

Estes exemplos demonstram a complexidade da compreensão do papel da Sexualidade para grupos religiosos, especialmente para os cristãos evangélicos, que são estudados neste presente trabalho. Na perspectiva religiosa destes grupos, este entendimento passa pelos filtros das crenças sobre como alguém sente e age em relação ao casamento, bem como, sobre o modo certo de sentir e agir em termos de funcionamento marital e estabilidade; tudo isto de acordo com a Bíblia, que consideram ser sagrada e regra absoluta de fé e de prática.

Em pesquisa baseada no Interacionismo Simbólico (SI) sobre atitudes e expectativas sobre casamento, Hall (2006) demonstra que, a depender do significado dado ao casamento, configura-se o comportamento sexual em relação ao casamento como elemento conceitual da ética sexual.

O casamento assume, então, a conotação sagrada e sacramental e a posição estratégica de domesticação do desejo sexual (Gonçalves da Silva, 2008), embora ainda reflita a diferenciação de gênero quanto ao exercício deste poder de controle, conforme (Paiva, 1999). Esta distinção entre rapazes e moças é tratada por Toneli & Vavassori (2004), em que se estabelece clara distinção entre a percepção do casamento como uma alternativa desejada.

No caso dos homens, a virgindade masculina, especialmente, não tem o mesmo reforçamento, quanto tem no caso feminino, ainda que, a docência religiosa preconize o interdito à perda da castidade para ambos, estando, desta forma, diretamente associada à adesão às normas da religião, mormente as igrejas cristãs evangélicas, que estudamos neste presente trabalho. Em pesquisa de Paiva (2008), por exemplo, a maioria manifestou-se pela iniciação sexual dos jovens somente depois do casamento (63,9% para iniciação feminina versus 52,4% para a masculina), com nítidas diferenças entre praticantes das diversas religiões e dos distintos subgrupos evangélicos.

Algumas das mais recentes pesquisas nacionais sobre sexualidade, como o Projeto Sexualidade do Instituto de Psiquiatria do Hospital das Clínicas da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo com 2.835 pessoas, maiores de 18 anos, sendo 47% de homens e 53% de mulheres, trataram do sentido da iniciação sexual e o crescimento do uso do preservativo – comportamentos relacionados a crenças sobre castidade pré-conjugal e a fidelidade conjugal. Abdo e Moreira (2003), coordenadores da pesquisa, apresentam resultados diferentes em grupos de diferentes religiões, como já demonstrado anteriormente por Paiva, Calazans, Venturi & Dias (2008).

Outra pesquisa realizada pelo IBGE “PENSE- Pesquisa Nacional da Saúde do Escolar”, em 2009, revelou, entre outros aspectos, que 30,5% dos 618.555 estudantes do 9º ano do ensino fundamental das capitais e do Distrito Federal, já tiveram relacionamento sexual, sendo que o percentual é maior entre os meninos (43,7%) que as meninas (18,7%).

Para Toneli & Vavassori (2004), os resultados de pesquisas como estas, apenas demonstram a manutenção do padrão da dupla moral sexual, em que a iniciação sexual dos homens é estimulada e a das mulheres é coibida (Parker, 1991; Lyra, 1997). Esta análise é corroborada por Siqueira (2001), a partir dos dados da Pesquisa Nacional sobre Demografia

e Saúde – PNDS, Sociedade Civil de Bem Estar Familiar no Brasil – BEMFAM/96 (BEMFAM, 1999, 1992, 1999) e da Comissão de Cidadania e Reprodução (CCR, 1995).

A compreensão destas pesquisas expressa o poder normatizador da Religião sobre a sexualidade e conduz invariavelmente à análise do reflorescimento de grupos caracterizados como fundamentalistas (Kepel, 1992; Balmer & Landers, 1995; Souza, 2009; Velho, 1997), ou seja, aqueles que claramente defendem a normatização eclesiástica do *ethos* privado como um dos fundamentos da ética cristã.

Como já foi dito, é inegável que o fundamentalismo joga um papel importante na discussão da ética sexual da sociedade, inclusive e especialmente, no nosso país, seja por seu crescimento como grupo religioso, que perpassa várias religiões, em geral, e muitas denominações evangélicas, em particular. Além disso, nos últimos anos, esta tendência tem mostrado sua força, seja por sua influência social nos meios de formação teológica e de instâncias decisórias na igreja (concílios), seja na sociedade (formadores de opinião).

A compreensão da relação de forças entre a autonomia ética da primeira tendência da Sexualidade vista pela Religião, denominada, neste estudo, de heteronomia e o fortalecimento da normatização do grupo sobre o indivíduo na segunda tendência, chamada aqui de normatização, é importante para a análise proposta por este estudo. A importância decorre do fato de que a adesão a crenças grupais sobre a Sexualidade tende a ser diretamente influenciada pelo poder de normatização do grupo sobre o indivíduo, como se demonstra no trabalho.

Uma das questões cruciais desta análise tem a ver com o fato de a Sexualidade, embora foco de interesse e reflexão em todas as comunidades religiosas, ser considerada como sagrada, particularmente entre os grupos fundamentalistas. Reconhecendo a Sexualidade como sagrada, e, por conseguinte, dentro do *locus* de sua intervenção, a

Religião receberia a legitimidade para normatizar o *ethos* privado e a própria construção da sexualidade, através da formatação de uma ordem moral e de padrões de conduta considerados ideais.

Assim, cada confissão religiosa que entende a Sexualidade como sagrada, desenvolve modos específicos de orientar comportamentos e de disciplinar seus fiéis. Neste sentido, a Sexualidade não é vista apenas como um fenômeno social, psicológico ou fisiológico, mas como algo divino, sagrado, sacramental e, portanto, valorizada, compartilhada e ressignificada pela comunidade religiosa. (Gonçalves da Silva et al, 2008).

A partir de uma análise diferente sobre a relação autoridade x poder prescritivo, Santos & Mandarino, (2005) relacionam tais processos Religiosidade como alternativa importante de sociabilidade, visto que a opinião ou prescrição do padre ou do pastor, não é necessariamente seguida pelo paroquiano ou pelo membro da igreja. Nesta mesma direção, Machado (1997), prefere compreender a conduta sexual a partir de uma visão construtivista, que enfatiza seu caráter, cultura e histórico, conforme Gagnon & Parker (1994), do que afeita ao campo das pulsões internas, no qual teríamos como “libido” e “carne”, duas expressões que se equivalem, embora em campos diferentes, a Psicologia e a Religião.

Por outro lado, quando se parte para a caracterização destes grupos religiosos fundamentalistas do ponto de vista sociológico, o que os resultados parecem indicar é que um dos aspectos comuns entre eles é a relação entre autoridades consideradas como referências religiosas e aqueles que compõem o grupo específico, que afetaria tanto processos intrapsíquicos, como grupais, refletindo processos cognitivos, emocionais e sociais e reforçando a adesão à norma do grupo. (Farris, 2008; Gonçalves da Silva et al, 2008)

Mariano (1999), por exemplo, destaca dentre as características contraditórias das denominações pentecostais da terceira onda, os neo-pentecostais, a direção com mão de ferro destas autoridades que, tanto liberaliza os membros dos estereotipados usos e costumes de santidade, como mantém a ausência de qualquer mudança em relação ao uso de tabaco, às drogas, ao sexo não marital e aos jogos de azar.

O fato é que a ética sexual distinta nestes grupos religiosos diferentes reflete-se tanto em discursos, como em práticas sobre as condutas sexuais, o que é perceptível na mudança da tradicional vinculação do sexo com a reprodução para uma concepção que identifica mais o sexo com o amor e o prazer. Em pesquisa de Paiva (2008), por exemplo, a maioria dos evangélicos entrevistados escolheu como significado para o sexo a alternativa: *'sexo é uma prova de amor'*. Esta mudança de compreensão da Sexualidade pode ser também compreendida a partir de variáveis como, por exemplo, o tipo e o tempo de engajamento no grupo confessional, o que para Machado (1997), poderia influenciar no exercício da Sexualidade.

Portanto, conclui-se que os sentidos e significados atribuídos à Sexualidade e aos eixos centrais das crenças cristãs normativas sobre a Sexualidade, tornam-se, às vezes, mais flexíveis em relação à moralidade tradicional e às regras predominantes no discurso religioso; em outros momentos, tendem a reforçar significações fundamentalistas baseadas numa moral mais rígida, conforme descrito por Gonçalves da Silva (2008).

Compreender estas mudanças é um desafio encarado neste estudo a partir do entendimento de como se estruturam as crenças e qual é o papel desenvolvido pelas normas sociais.

## **2. O Fundamento Psicológico da Religiosidade e da Sexualidade: o papel das Crenças e das Normas Sociais.**

### **2.1. As Crenças:**

Para Rockeach (1968), as Crenças são simplesmente inferências feitas por um observador sobre estados de expectativas básicas. Jastrow (1927) já assinalava no início do século XX que a mente humana é um aparato à procura de Crença, mais do que à procura de fato, expressando ainda uma concepção de Crença eminentemente individualista.

Em termos sucintos, uma Crença é qualquer proposição simples, consciente ou inconsciente, inferida do que uma pessoa diz ou faz, capaz de ser precedida pela frase “Eu creio que...”. Esta conceituação parte da constatação de que as Crenças se fundamentam psicologicamente em quatro atividades do homem: pensar, sentir, comportar-se e interagir com os outros. Assim, os fundamentos psicológicos das Crenças e das atitudes são cognitivos, emocionais, comportamentais e sociais (Bem, 1973)

Numa outra perspectiva – a Teoria dos Modelos Organizadores do Pensamento – Fishbein & Ajzen (1975) compreendem as Crenças como associações ou ligações que o sujeito estabelece entre o objeto da atitude e vários atributos, enquanto Bem (1970) formula que as Crenças são premissas que consideramos como verdadeiras e fundamentadas em nossos sentidos, nossas experiências no mundo, nas informações que recebemos de autoridades externas (pai e mãe, religião, cultura) e também das inferências que fazemos.

Para Fraser e Gaskell (1990) a preferência pelo uso de Crença com o significado de visões do mundo ou de algum aspecto do mundo socialmente significativo, evita a idéia

mais especializada de Fishbein e Ajzen (1975), os quais se referem a Crenças como cognições puras independentemente de associações avaliativas.

Obviamente, estes autores compreendem as Crenças, a partir de suas próprias bagagens teóricas, de modo que as distinções entre os termos (atitudes, representações, opiniões, ideologias.), usados neste campo de estudo da Psicologia, vez por outra, tem sido feitas apenas como tentativas de estabelecer diferenças, distinguindo-se um uso mais intercambiável destes termos.

Estudos normalmente citados neste campo de Crenças são os de Adorno (1950) e Rockeach (1960), que sob perspectivas teóricas diferentes, tratam de como atitudes e Crenças relacionam-se com as diferenças de personalidade, os de Ajzen e Fishbein (1980) acerca de como as diferenças nas ações de pessoas diferentes podem ser preditas e explicadas pelas diferenças em atitudes e Crenças normativas e os que se referem às representações sociais estudadas por Farr e Moscovici (1984)

No cotejamento histórico de vários autores sobre a extensa literatura acerca de Crenças (Ryle, 1949; Hintikka, 1962; Armstrong, 1973; Harman, 1973; Dennett, 1978; Dretske, 1981; Stich, 1983; Bogdan, 1986; Brandt & Harnish, 1986), três questões tem sido feitas sobre Crenças: (1) Por que tantas pessoas têm visões similares ou compartilhadas (Thomas e Znaniecki, 1918), (2) Quais são as relações entre as visões individuais internas do mundo e as ações destes indivíduos no mundo (LaPiere, 1934 e Fishbein, 1973, 1980) e (3) Como as visões dos indivíduos são internamente organizadas (Festinger, 1956)

Numa perspectiva caracterizadamente intrapsíquica, afirma-se que (1) Crenças são involuntárias e não são normalmente sujeitas ao controle voluntário direto, (2) São focalizadas na verdade, sendo autoevidentes a quem crê, visto que são configuradas pela evidência do que é crido, (3) Estão sujeitas a um ideal de integração ou aglomeração, (4)

Coexistem em níveis diferentes de importância dentro de um sistema. (Tuomela, 2000; Engel, 1998; Bratman, 1993)

Nesta mesma direção concordam Forgas (2000) e Krüger (1993), formulando que Crenças são representações cognitivas estáveis e duradouras que exercem uma influência fundamental na forma como as pessoas percebem, constroem e interpretam o mundo social, constituindo-se como intensamente pessoais e como criações idiossincráticas, através de nossa experiência com o mundo, com as outras pessoas e com a sociedade

Moscovici (1978) e outros teóricos (Jodelet 2002; Arruda, 2002; Spink, 1993) cunharam o termo Representações Sociais, para designar uma forma de conhecimento socialmente elaborado e compartilhado, com um objetivo prático, e que contribui para a construção de uma realidade comum a um conjunto social.

Na perspectiva culturalista, Pátaro (2007) discute as relações entre Crenças e pensamento humano, partindo do pressuposto de que processos relativos ao pensamento envolvem não apenas a cognição, mas também aspectos de outra natureza, como afetivos ou socioculturais, que ela chama de Crenças, a partir do pensamento de Edgar Morin e da Teoria da Complexidade, que entendem Crenças como elemento relativo à cultura, sendo passível de incorporada pelo indivíduo no contato com diferentes grupos e com a sociedade, que exercem influência no pensamento dos sujeitos.

Esta perspectiva culturalista de Morin entende as Crenças como parte da cultura, que ele define como o conjunto de hábitos, costumes, práticas, savoir-faire, saberes, normas, interditos, estratégias, idéias, valores, mitos, que se perpetua de geração em geração, reproduzindo-se em cada indivíduo, gerando e regenerando a complexidade social. A partir desta relação sujeito-cultura, Pátaro (2007) afirma que o sujeito, ao mesmo tempo em que possui determinadas Crenças e tende a agir de acordo com elas, é também, em certa

maneira, tomado por suas Crenças, passando assim a pensar e a enxergar o mundo através delas. Neste aspecto, a Crença é ao mesmo tempo uma forma de guiar as condutas e também de limitá-las.

Em estudo específico desenvolvido por Pátaro (2007), o objetivo da pesquisa foi verificar em que medida as Crenças influenciam a organização do pensamento, sendo que o tipo de Crença considerado foi a Crença religiosa e o conteúdo das situações apresentadas aos sujeitos foi a sexualidade, o que é particularmente relevante para este presente trabalho. O questionário apresentado aos respondentes na pesquisa continha duas questões sobre a opinião dos sujeitos acerca do papel da relação sexual no relacionamento entre um homem e uma mulher e também, qual seria este papel para a Religião do sujeito.

Em suas considerações finais, a autora conclui que os aspectos culturais, criações humanas que tem sua origem na vida social dos indivíduos, exercem sua parcela de influencia, orientando o modo de pensar dos sujeitos e sua atuação no mundo e que, no pensamento humano, tais aspectos adquirem tanta importância de ordem cognitiva, quanto afetiva. Ao mesmo tempo, a pesquisa também chegou à conclusão que essa mesma cultura não pode ser vista como determinante na constituição da individualidade do ser humano, porque as crenças (em especial as religiosas) não foram suficientes para orientar por si só a organização do pensamento diante das questões cotidianas.

Em outro estudo experimental, a partir da perspectiva do relativismo cultural e do estruturalismo, as Crenças foram entendidas como representações organizadas e, portanto, compreendidas uma relação cujo propósito é fazer o mundo compreensível e manipulável (Friggla, 1993).

Neste sentido, para Payot (1993) as Crenças não recairiam nem sobre as idéias, nem sobre a realidade objetiva e tampouco sobre as próprias Crenças. Antes, toda Crença

recairia sobre a verdade e, por conseguinte, estaria diretamente associada ao binômio causa e efeito no processamento da informação e na percepção social dos indivíduos sobre os objetos e a realidade, no que concorda Morales (1997) e Hewstone (1989). Este último sustenta, inclusive, que crenças conduzem a uniformidade das atribuições, assim as interpretações são realizadas com base em idéias, em valores e em opiniões comuns e aceitas por uma comunidade, não resultando apenas das disposições internas dos indivíduos.

Numa tentativa de sumarizar os tipos de Crenças, pode-se diferenciar (1) Crenças Descritivas ou Existenciais – “Eu creio que a lua gira ao redor da terra” – (2) Crenças Avaliativas – “Eu creio que o melhor sorvete é o de uva” – e finalmente, aquelas que interessam particularmente neste estudo, (3) Crenças Prescritivas ou Exortativas – “Eu creio que o certo é homem casar com mulher”.

Independentemente da finalidade do conteúdo de uma Crença – descrever, avaliar ou prescrever – o fato é que Crenças predispoem a ação através de uma atitude, que é um conjunto de predisposições interrelacionadas para ação, organizado em torno de um objeto ou situação.

Esta predisposição é possível pela estruturação feita pelas Crenças de três componentes na organização de um conjunto atitudinal. (1) Um Componente Cognitivo, representando o conhecimento do indivíduo, com graus variados de convicção sobre o que é verdadeiro ou falso, bom ou ruim, desejável ou indesejável. (2) Um Componente Afetivo, visto que, sob condições apropriadas, a Crença é capaz de provocar afeto de intensidade variada, centrada em torno do objeto da Crença, em torno de outros objetos (indivíduos ou grupos), tomando uma posição positiva ou negativa com relação ao objeto de Crença, ou em torno da própria Crença, quando sua validade é seriamente questionada, como é o caso

de um argumento. E, finalmente, (3) um Comportamento Comportamental, já que a Crença, sendo uma predisposição de resposta de variados princípios, deve levar a alguma ação quando é adequadamente ativada. O tipo de ação que ela desencadeia é ditado estritamente pelo conteúdo da Crença.

Harding, Kutner, Prochansky e Chein (1954) fazem questão de assinalar que o relacionamento entre estes componentes é tão próximo que faz pouca diferença, por exemplo, quais deles sejam usados para classificar os indivíduos com relação às suas atitudes em direção a grupos étnicos específicos, o que poderia levar também a inferir semelhantemente em relação a Crenças sobre sexualidade, que constituem o objeto deste presente estudo.

As teorias sobre Crenças compartilham a suposição comum de que o homem luta para manter a consistência entre os seus componentes cognitivo, afetivo e comportamental dentro de uma única Crença, como também entre duas ou mais Crenças interrelacionadas. Esta mesma consistência também seria buscada entre todas as Crenças que entram na organização de uma atitude e também dentro de um sistema total de Crenças.

Esta relação – Crença e atitude – pode ser claramente percebida quando se compreende atitude como simplesmente uma organização, relativamente duradoura, de Crenças interrelacionadas em torno de um objeto comum, com certos aspectos do objeto sendo o foco da atenção para algumas pessoas e outros aspectos para outras pessoas, predispondo ainda que, tanto umas como outras, responda de alguma forma que lhes seja preferencial. Nos termos de Lewis (1938), atitude é um conjunto interrelacionado de opiniões organizadas em torno de um ponto de referencia.

A atitude tem propriedades cognitivas e afetivas, em virtude do fato de que várias Crenças relacionadas possuem propriedades cognitivas e afetivas que interagem e

reforçam-se mutuamente, por isso, pode-se concordar que uma atitude não é um elemento básico, irreduzível da personalidade, mas representa um agrupamento ou síndrome de dois ou mais elementos interrelacionados. Newcomb, Turner e Converse (1965) escrevem que o conceito de atitude parece refletir muito fielmente a forma primária com que a experiência do passado é somada, armazenada e organizada no indivíduo quando ele se aproxima de qualquer situação nova.

Como se pode ver, o estudo de Crenças é relativamente antigo nesta ciência nova que é a Psicologia. No entanto, novas fronteiras sobre o assunto parecem ter sido abertas recentemente. Liu e Roy (2010) têm escrito sobre avanços nos estudos sobre a dinâmica das crenças. Vários teóricos destes novos modelos teóricos (O Modelo Interativo e o Modelo Dinâmico), oriundos principalmente da Escandinávia e do norte da Europa, têm desenvolvido formulações e pesquisas na tentativa de superar o paradigma epistemológico tradicional que, segundo eles, trata do assunto a partir de um agente único diante de um ambiente estático (Ågotnes, & Alechina, 2007; Aumann, 1999; Balta & Smets, 2006; Brandenburger, 2007; List & Pettit, 2002; Rott, 2001; Steup, 2001; van Ditmarsch, Hill & Majer, 2009).

Esta quebra de paradigma começou primeiramente pelo olhar sobre cenários com múltiplos agentes e seus componentes cruciais de “ordem mais alta”, isto é, Crença sobre Crenças ou informação sobre informações. Posteriormente, chamando atenção para mudanças ocorridas para atitudes em situações dinâmicas, avançaram de um paradigma individual para uma compreensão de Crenças e informações em contextos sociais.

Segundo eles, o primeiro passo nesta direção seria reconhecer que em tais contextos, Crenças de indivíduos e informações carregam consigo não apenas o estado daquele dado ambiente, mas também o que outros crêem e sabem acerca daquele dado

ambiente, acerca do que eles crêem e sabem sobre o que outros crêem e sabem e assim por diante.

Adiante, a partir do reconhecimento dos aspectos sociais e interativos das Crenças e informações, seria possível entender como tais atitudes podem ser significativamente atribuídas, não a indivíduos, mas a grupos ou agentes coletivos, através da agregação de preferências, fusão de Crenças e julgamentos conjuntos, entre outros exemplos de como isto pode acontecer.

A inclusão da discussão sobre estas tentativas mais recentes, de natureza e propósito diferentes das perspectivas mais antigas do estudo das Crenças, permite que se discuta a estruturação das Crenças em sistema, especialmente a partir de teorizações e pesquisas de Rockeach.

## **2.2. Sistema de Crenças**

Um Sistema de Crenças pode ser definido como tendo cada Crença representada dentro de si, organizando-as de alguma forma psicológica, mas não necessariamente lógica, incluindo assim todas as Crenças incontáveis de uma pessoa sobre a realidade física e social, além de atitudes e valores, com ela relacionados (Rockeach, 1968).

Para ele, há, pelo menos, sete perguntas principais inter-relacionadas, através das quais é possível analisar a natureza do Sistema de Crenças do homem:

(1) Que propriedades estruturais todos os Sistemas de Crenças tem em comum, mas que não dizem respeito ao conteúdo? (2) Em que modos estruturais os Sistemas de Crenças se diferenciam uns dos outros? (3) Como são desenvolvidos e aprendidos? (4) A que funções motivacionais os Sistemas de Crenças servem? (5) Qual a relação entre Crença e

emoção ou, em outros termos, entre cognição e emoção? (6) Como os Sistemas de Crenças controlam a percepção, o pensamento, a memória, a aprendizagem e a ação? (7) Que condições facilitam ou impedem a modificação dos Sistemas de Crenças

Esta análise dos tipos de Crenças subsistindo num sistema permitiria afirmar que (1) Nem todas as Crenças são igualmente importantes para o indivíduo; (2) As Crenças variam ao longo de uma dimensão periférica-central, (3) Quanto mais central uma Crença, tanto mais resistirá à mudança, (4) Quanto mais central for a Crença que mudou, tanto mais difundidas as repercussões no resto do Sistema de Crenças.

A determinação da importância de uma Crença num Sistema de Crenças é uma questão, sobre a qual, muitos estudiosos de atitude social se interessam. Katz (1944), por exemplo, afirma que o problema da profundidade ou de intensidade da Crença é, talvez, uma das questões mais básicas de medida da opinião pública, ao mesmo tempo em que, Krech e Crutchfiel (1948), debatendo do ponto de vista psicométrico, entendem um dos mais críticos atributos que requerem medida é o grau centralidade ou importância, em que uma atitude formada de Crenças é importante ou central para o indivíduo.

Rockeach (1968) estabelece variações de importância, tanto de uma Crença em particular entre pessoas diferentes, como de variações da importância das várias Crenças dentro do Sistema de Crenças de uma única pessoa. É possível, em cada caso, medir a importância por meios estritamente empíricos tais como: avaliação (Rosenberg, 1960); classificação ou métodos de comparação em pares (Rockeach e Rothman, 1965); ou, simplesmente, as crenças podem ser classificadas *a priori*, variando de importância, com base em um ou mais critérios conceituais, podendo, então, ser empiricamente validadas.

Esta última abordagem tem sido o caso de Sherif e companheiros (1965) que mantêm um enfoque conceitual para as variações de importância de uma dada crença

através de pessoas e grupos. Eles, conceitualmente, definem as variações de importância em termos do conceito do envolvimento do ego e assumem que as variações no envolvimento do ego com uma ordem específica são abertamente manifestadas por uma extensão de rejeição, ou por um número de membros ou não-membros de um grupo social comprometido com uma dada ordem.

Já Eagley (1967), define uma dada centralidade no Sistema de Crença ou de uma Crença em particular em termos do número de outros conceitos subordinados a ela, admitindo que uma Crença referente a um autoconceito seja mais central do que outra que não se refere a esse autoconceito. Rosenberg (1960), por sua vez, estabelece a importância como dependendo da extensão na qual é percebida como instrumental de auxílio ou obstáculo de valores importantes.

Rockeach (1968) compreende importância apenas em termos de encadeamento lógico: quanto mais uma dada Crença é funcionalmente ligada ou está em comunicação com outras Crenças, tanto maiores serão as consequências e implicações para outras Crenças e, conseqüentemente, para a Crença mais central.

Neste sentido, ele propôs quatro critérios de encadeamento lógico:

(1) Crenças Existenciais versus Crenças Não-Existenciais. As primeiras dizem respeito à própria existência e identidade no mundo físico e social, tendo mais ligações e consequências funcionais com outras Crenças do que com as segundas, que se referem menos à própria existência e identidade.

(2) Crenças Compartilhadas versus Crenças Não Compartilhadas sobre a Existência e a Auto-Identidade. As que são compartilhadas com outras são tidas como tendo mais ligações e consequências funcionais com outras Crenças do que com aquelas não-compartilhadas com outras.

(3) Crenças Derivadas – aprendidas não com o encontro direto com o objeto da Crença, mas, indiretamente, com pessoas e grupos de referência – versus Crenças Não-Derivadas. As Crenças Derivadas são vistas como tendo menos ligações e conseqüências funcionais com as outras Crenças do que com as Crenças das quais são derivadas.

(4) Crenças Relativas e Não Relativas a Questões de Gosto. Tais Crenças – de gosto individual – são vistas como tendo relativamente menos ligações e conseqüências com as outras Crenças, do que com as Crenças que não representam arbitrariamente questões de gosto.

Rockeach (1968) ainda trata da tipologia das Crenças, classificando-as, inicialmente, Crenças mais Centrais, consideradas Primitivas e com 100% de Consenso, que são aquelas aprendidas pelo encontro direto com o objeto da Crença, isto é, elas não são derivadas de outras Crenças, além de serem reforçadas por um consenso social unânime entre todas as referências de pessoas e grupos.

Tais Crenças Primitivas são psicologicamente incontrovertíveis, possuindo caráter axiomático por serem tomadas como certas. Podem ser consideradas como representadas dentro do núcleo mais íntimo do sistema de Crenças. Assim, as Crenças Primitivas de uma pessoa representam suas “verdades básicas” sobre a realidade física, social e a natureza do eu; elas representam um subsistema dentro do sistema total no qual a pessoa tem os mais fortes comprometimentos. Bem (1973) as denomina de “Crenças de Ordem Zero”, enfatizando também sua natureza axiomática.

Rockeach (1968) também analisa as Crenças Primitivas sobre a realidade física, sobre o mundo social, a partir da constância do objeto, da constância da pessoa e da constância do eu, advertindo que a violação de quaisquer Crenças primitivas apoiada por um consenso unânime pode levar a um sério rompimento de Crenças sobre a

autoconsciência e a auto-identidade. Deste rompimento é possível acontecer outras perturbações, como, por exemplo, perturbações dos sentimentos de competência e de eficiência (White, 1959) e o questionamento da validade de muitas outras Crenças do respectivo sistema de Crenças, requerendo inclusive uma reorganização cognitiva maior no conteúdo e nas relações estruturais entre muitas outras Crenças do sistema.

Existem outras Crenças Primitivas também, mas com consenso zero, visto que nem todas as Crenças primitivas devem sua primitividade à universalização do consenso social. Assim, através das experiências desfavoráveis, em que o apoio de autoridade externa é abandonado completamente, algumas Crenças primitivas podem ser formadas. E, na medida em que, Crenças não são compartilhadas com outros, conseqüentemente, tornam-se impenetráveis pela persuasão ou argumento dos outros e, por isso, não tem consenso algum.

Um terceiro grupo é formado de Crenças de Autoridade. As Crenças não-primitivas são concebidas como desenvolvidas fora das crenças do Tipo A (Primitivas com 100% de Consenso) e como estando num relacionamento funcional com elas. Elas parecem servir ao propósito de ajudar as pessoas a completar o quadro do mundo; o mais realisticamente e racionalmente possível, mesmo que seja de forma a mais defensiva e irracional que for necessária.

Todavia, tais Crenças, embora importantes e geralmente resistentes à mudança, são tidas como menos importantes e mais fáceis de mudar do que as do Tipo A e B. As mais importantes destas Crenças primitivas parecem ser aquelas relativas à autoridade positiva e negativa (pessoas ou grupos de referencia). As autoridades específicas, que são de confiança para informações, diferem de uma pessoa para outra e dependem das experiências de aprendizagem dentro do contexto da estrutura social da pessoa – a família, a classe, os grupos de iguais, os grupos étnicos, os grupos políticos e religiosos e o país

(Bem, 1973). Assim, qualquer Crença de autoridade é caracteristicamente controvertível, porque aquele que é percebido, algumas pessoas e grupos de referencia compartilham, enquanto que outros não a compartilham.

O quarto tipo de Crenças são as Crenças Derivadas, decorrentes da aceitação de outras Crenças vistas como provenientes de autoridades, caracterizando-se pela mesma controversibilidade das anteriores. Alguns exemplos mais eloquentes são as Crenças ideológicas, originadas das instituições religiosas ou políticas e derivadas de segunda mão, do processo de identificação com a autoridade mais do que pelo encontro direto com o objeto da Crença.

Uma mudança de Crença que diga respeito à autoridade, ou uma comunicação direta de uma autoridade deve levar a muitas outras mudanças nas Crenças derivadas desta autoridade. Estas Crenças derivadas formam o que geralmente se refere a uma ideologia institucionalizada e, junto com as identificações de pessoas ou grupos de referencia sobre as quais tais ideologias estão baseadas, fornece um sentido de identidade de grupo.

Finalmente, apenas para constar na discussão do assunto, há as Crenças inconseqüentes, que representam questões de gosto mais ou menos arbitrárias, tendo pouca ou quase nenhuma ligação com outras Crenças. Assim, se forem modificadas, trazem pouca ou nenhuma implicação ou conseqüências para a manutenção de outras Crenças que envolvem a auto-identidade e a auto-estima, ou para requerer uma reorganização para a restauração da consistência no resto do sistema.

Bem (1973) contribui com a discussão sobre a complexidade deste Sistema de Crenças afirmando que uma Crença é elaborada ou diferenciada quando tem uma longa estrutura vertical, da mesma forma que não é elaborada ou indiferenciada quando repousa

em pequeno ou nenhum raciocínio silogístico. Por definição, uma Crença primitiva é completamente indiferenciada. (Jones e Gerard, 1967).

No que se refere à estrutura horizontal das crenças, ele admite que parece plausível que a maioria das Crenças repousem sobre vários pilares silogísticos e não em apenas um. Têm ampla estrutura horizontal bem como uma longa estrutura vertical e, como já foi mencionado, e no decorrer do tempo, tais estruturas podem mudar sem chegar a perturbar a Crença e assim a crença permanece, embora as razões para crer sejam alteradas.

Nesta altura da discussão, não é vão reafirmar que um aspecto importante para a compreensão do Sistema de Crenças é entender a idéia de centralidade das Crenças. Assim, uma Crença que tenha uma estrutura horizontal ampla e uma vertical profunda não é, necessariamente, uma Crença central ou muito importante no sistema de Crenças do indivíduo. Crenças altamente diferenciadas e de bases muito amplas não são necessariamente centrais; o oposto também é verdadeiro, e o melhor exemplo, aponta Bem (1973) é o das Crenças primitivas que, por definição, são completamente indiferenciadas; não têm base horizontal e nem vertical.

No entanto, muitas das Crenças primitivas são muito centrais nos sistemas de Crenças. Na verdade, a Crença primitiva de ordem zero na fidelidade geral dos sentidos é a Crença mais central; quase todas as outras Crenças que se tem repousam nela, e perder a fé nela é perder a sanidade.

Da mesma forma, como foi notado acima, a maioria das Crenças religiosas e filosóficas são Crenças primitivas de primeira ordem sobre as quais são construídas muitas outras crenças. Elas são também centrais.

Em resumo: as Crenças variam entre si quanto ao grau de diferenciação (estrutura vertical), a amplitude da sua base (estrutura horizontal) e a importância para outras Crenças (centralidade).

Ao lado desta idéia exposta relacionada à consistência do sistema de Crença, alinha-se o princípio da congruência da Crença, isto é, que se tende a dar valor a uma dada Crença, subsistema ou sistema de Crenças em proporção ao grau de congruência com o próprio sistema pessoal. Além disso, alinha-se também com o princípio da congruência do sistema de Crença, que propõe a idéia de também se tende a dar valor às pessoas na proporção em que elas exibam valores, subsistemas ou sistemas de Crenças congruentes com o que é mantido pelo indivíduo ou indivíduos.

Desta longa e detalhada tipificação de Crenças feita por Rockeach (1968), fica claro que o sistema total de Crenças pode ser visto, conforme ele mesmo o definiu, como uma organização de crenças que varia em profundidade, formado como um resultado da vida na natureza e na sociedade, planejado para ajudar a pessoa a manter, tanto quanto possível, um sentido de identidade do ego e do grupo estável e contínuo no tempo – uma identidade que é simultaneamente uma parte de e aparte de um meio físico e social estável.

Ampliando o escopo desta discussão teórica e relacionando o conceito de Sistema de Crenças com o de ideologia, Rockeach (1968) deixa claro que Sistemas de Crenças são mais amplos do que a ideologia, contendo tanto Crenças pré-ideológicas quanto Crenças ideológicas. Assim, a ideologia é uma organização de Crenças e de atitudes – religiosas, políticas ou filosóficas, por natureza – que estão mais ou menos institucionalizadas ou compartilhadas por outros, sendo derivadas de uma autoridade externa.

Rockeach (1968) considera ainda os valores como tipos de Crença, centralmente localizado no sistema total de Crenças de uma pessoa, relacionando-se ao modo como se

deve ou não se deve comportar, ou sobre algum estado final da existência, alcançando ou não alcançando assim, um determinado valor. Em outros termos, ele define valor como uma preferência primitiva por algo, uma atitude positiva para com certos estados-finais de existência (como igualdade, salvação, auto-realização ou liberdade) ou como determinados modos amplos de conduta (como coragem, honestidade, amizade ou castidade).

Os valores são, assim, ideais abstratos, positivos ou negativos que, não atados a nenhum objeto ou situação de atitude específica, representam as Crenças de uma pessoa sobre os modos ideais de conduta e objetivos terminais ideais, o que Lovejoy (1950) qualifica de valores generalizados adjetivais e terminais. Bem (1973) estabelece uma relação interessante sobre a relação entre Crenças de ordem superior e valores básicos. Ele afirma que assim como, através de suas estruturas silogísticas, as Crenças de ordem superior de um indivíduo podem estar ligadas às suas origens a Crenças de primeira ordem e de ordem zero, verifica-se que atitudes de ordem superior repousam, freqüentemente, em valores básicos.

Diante desta discussão integrando vários aspectos das Crenças, do conceito de sistema de Crenças e as relações destes com atitudes, valores e ideologia, é fundamental compreender, para os fins deste estudo, que estas Crenças não são atinentes ou restritas ao indivíduo, mas aos grupos sociais aos quais pertence. Neste caso, é preciso também perceber a natureza das Crenças grupais.

### **2.3. Crenças Grupais**

Um grupo pode ser definido em termos externos (designações externas), e em termos de identificação grupal, a partir de dois componentes necessários e um terceiro

associado a eles: o cognitivo, que é a percepção da membresia, e outro avaliativo, no sentido de que tal percepção é relacionada a algumas conotações valorativas. O terceiro consiste do investimento emocional nesta percepção e nestas avaliações (Tajfel, 1982).

Camino & Torres (2011) entendem que as pesquisas de campo de Mayo (1933), de laboratório de Sherif (1935) e as reflexões de Lewin (1936, 1939) colocaram claramente a necessidade do estudo do grupo, seja para entender o comportamento do indivíduo nestes grupos, seja para o desenvolvimento de uma nova abordagem na Psicologia Social e caberá a esta, desde então, tentar reaver o tempo perdido em que demorou a colocar o grupo como tema próprio (Camino, 2007).

Para ele, o estudo do grupo só se desenvolverá a partir de Lewin que, segundo Deutsch (1968) converteu a noção de grupo em algo mais aceitável, ao demonstrar que os grupos além de ter características em si, influenciam fortemente os indivíduos. É de Lewin (1952) a idéia prevalente na Psicologia Social de que o grupo é uma totalidade diferente da soma dos indivíduos que o compõem, possuindo sua estrutura, seus objetivos e suas próprias relações sociais. A idéia clara é de interdependência entre indivíduos e grupo e não de independência um do outro. Esta interdependência influencia claramente o “espaço vital”, conceito lewiniano que se refere ao cômputo geral do comportamento individual em dado tempo e contexto histórico.

Grosso modo, assim como indivíduos têm Crenças, grupos sociais também têm Crenças Grupais. A importância da noção de Crenças compartilhadas ou Crenças de grupo tem sido enfatizada por filósofos, economistas, sociólogos e psicólogos desde os anos 1960, pelo menos. (Schelling, 1960; Scheff, 1967 e Schiffer, 1972). As Crenças mútuas – outro termo usado para Crenças de grupo – servem para caracterizar a existência social ou intersubjetiva, no sentido de que não se baseiam em contratos ou acordos feitos pelos

participantes, o que inclui, por exemplo, muitas relações, propriedades, eventos (Lewis, 1969; Ruben, 1985; Lagespetz, 1995, Tuomela, 1995), e inclusive a própria comunicação (Schiffer, 1972; Grice, 1989). Elas, simplesmente, são do grupo e dos indivíduos que a ele pertencem.

Crenças de grupo são definidas por Bar-Tal, (1990), *lato sensu*, como constatações de que membros do grupo (a) percebem que eles têm convicções em comum e (b) que eles as consideram como definidoras de sua filiação e pertença ao grupo; incluindo aqui todas as unidades de conhecimento (idéias, pensamentos e opinião acerca de qualquer assunto, normas, valores, objetivos e ideologia etc.)

Em alguns grupos, salienta Bar-Tal (1990), os valores, como as normas, podem ser formalmente formulados por escrito e mantidos como Crenças do grupo, enquanto que em outros grupos eles nunca serão formalmente definidas, mas podem ser considerados como Crenças de grupo e mantidas em forma latente ao longo de processo como o de socialização e o de influência social. Muitos grupos apresentam valores como parte do seu credo. De fato, muitos das normas de grupo e objetivos, funcionando como Crenças grupais, são baseadas em valores. A ênfase em valores pode ser mais observada em grupos religiosos, como também em grupos políticos.

Neste sentido, objetivos de grupo também podem ser definidos como Crenças de estados futuros específicos, desejados ou valorizados (Cartwright & Zander, 1968; Etzioni, 1975), o que denota o conjunto de Crenças relacionadas mantido por um grupo de pessoas, que pode ser vista como a ideologia de grupo ou sua característica mental, conforme definiu Toeh (1965).

Tuomela (1992) afirma que nas Crenças de grupo, existem tanto Crenças não normativas ou meramente fatuais, como também Crenças Normativas caracterizadas,

dentro da abordagem, em termos de aceitação conjunta de perspectivas pelos membros do grupo – ou por seus representantes – agindo em suas exatas posições e tarefas, e, em certo sentido, criando compromissos grupais sobre determinada perspectiva e aceitos por todos os membros.

Neste aspecto, as Crenças de grupo requerem um tipo de forte compartilhamento que exige pelo menos a consciência (Crença) dos participantes a respeito de suas Crenças similares, formando assim um tipo central de atitude coletiva. Outros exemplos podem ser os desejos e os medos coletivos.

Este forte compartilhamento ou confiança relaciona-se ao *quantum* daquelas Crenças são consideradas fatos ou verdades inquestionáveis, e, por conseguinte, Crenças centrais no repertório do membros do grupo, a ponto de serem relevantes em várias avaliações, julgamentos ou decisões, incluindo os comportamentos (Bar-Tal, 1986). A centralidade tanto pode se referir à importância do conjunto de Crenças para os membros do grupo, como também pode se referir à importância de uma Crença específica dentro do conjunto de Crenças. Como já se demonstrou no nível individual, também se justifica no nível grupal, ou seja, quanto mais central for considerada determinada Crença, mais prototípica será na caracterização do grupo e, portanto, será chamada de crença básica.

Numa formulação semelhante aos termos em relação às Crenças dos indivíduos, para Bar Tal (1990) Bem (1970) e Kruglanski (1989) o grau de confiança e o nível de centralidade estão entre as mais importantes características das Crenças de grupo. A confiança relaciona-se ao nível em que aquelas crenças são consideradas fatos ou verdades inquestionáveis.

Outro aspecto importante é que Crenças grupais precisam ser consideradas como tais por autoridades epistêmicas, isto é, por aquelas fontes de conhecimento que exalam

influência determinativa na formação do conhecimento (Bar-Tal, Raviv & Brosch, 1991; Kruglanski, 1989), o que vai determinar conseqüentemente qual é a ordem de determinadas Crenças e qual o poder normativo que terão sobre o grupo. Quando se trata de poder normativo, a assunção é de que certas normas de Grupo são compreendidas como Crenças prescritivas do grupo e definidas como idéias nas mentes dos membros do grupo que podem ser formuladas na forma de declaração especificando o que os membros ou outros indivíduos deveriam fazer ou, que se espera que façam, sob determinadas circunstâncias (Homans, 1950 p.123), regulando assim o comportamento dos membros do grupo e provendo critérios para julgá-lo.

As Crenças de grupo cumprem um papel e uma função fundamentais na natureza da identidade social dos indivíduos nos grupos e na sociedade. Por isso, é fundamental compreender esta relação, especialmente quando se trata da temática deste presente estudo.

## **2.4. Crenças Grupais e Identidade Social**

Quando Bar-Tal (1998) analisa a relação entre Crenças e identidade Social, seu ponto de partida para a formulação é a de que indivíduos não apenas adotam uma identidade pessoal como pessoas singulares, mas também formam uma identidade social que reflete suas vinculações, filiações e sentimentos de pertencas a vários grupos. E desde que indivíduos pertencem a vários grupos, eles possuem múltiplas representações do self ou do “si-mesmo”.

James (1892), um dos pioneiros da Psicologia afirma que um homem tem o mesmo número de “si-mesmo” sociais quantos indivíduos há que o reconhecem e que têm uma imagem dele. Como os indivíduos que têm essas imagens se ordenam naturalmente em

classes, podemos dizer praticamente que o indivíduo tem tantos “si-mesmo” sociais diferentes quantos grupos distintos de pessoas cujas opiniões lhe importam. Enquanto isso, Mead (1934, 1963) defende que os “si-mesmo” se constituem no processo social, sendo reflexos deste modelo de comportamento organizado que ele apresenta e que os indivíduos adotam em sua respectiva estrutura.

Antecipando-se a eventuais questionamentos sobre a negação do individual devido à ênfase no social, é bom frisar que tudo isto não é incompatível com o fato de que todo “si-mesmo” tem sua própria individualidade, seu modelo único. Portanto, a origem social, a constituição e a estrutura comum dos “si-mesmo” não excluem grandes diferenças e variações entre eles, e não proíbem a individualidade mais ou menos distinta que cada “si-mesmo” possui de fato.

Por outro lado, Deschamps (2009) afirma que a identidade pode ser concebida como um fenômeno subjetivo e dinâmico resultante de uma dupla constatação de semelhanças e de diferenças entre si mesmo, os outros e alguns grupos. Do ponto de vista da Psicologia Social, diversos processos permitem explicar o fenômeno, intervindo na elaboração de conhecimentos e de crenças sobre si mesmo, sobre os outros, assim como sobre os grupos de pertença e de não pertença dos indivíduos.

A identidade social entendida a partir dos vínculos dos indivíduos a grupos bem definidos e permanentes – família, vizinhança, etnia, trabalho – passa então a ser constituída privilegiadamente pela associação com grupos sociais categoriais, menos constantes, mais claramente submetidos à ação do tempo, da história, das circunstâncias. Grupos categoriais ou categorias sociais são imagens sociais que acompanham os indivíduos para além de seus vínculos orgânicos com qualquer um daqueles grupos (Carvalho, 2002)

De todas as formulações teóricas sobre a identidade social, é a teoria da identidade social (TIS) de Tajfel (1978) e Turner (1979) e a teoria da auto-categorização (Turner, 1987, 1999) que focalizam nas diferentes condições, pelas quais questões de identidade são afetadas pelos grupos aos quais as pessoas pertencem. Há um substancial corpo de pesquisa reportando o fenômeno que ilustra o poderoso impacto da identidade social das pessoas em suas percepções, emoções e comportamentos (Taylon & Doria, 1978). Esta capacidade da identidade social de falar a vários níveis de análise é o que lhe dá um papel central da teorização de processos sociais.

Desta forma, identidade social pode ser usada para descrever: (a) A auto-estrutura de indivíduos na medida em que são definidos pelas membezias categoriais (Reid & Deaux, 1996; Rosenberg & Gara, 1985; Stryker, 1987). (b) O caráter das relações intergrupais (Tajfel & Turner, 1979). (c) O relacionamento do indivíduo com uma estrutura social mais ampla (Breakwell, 1993; Moscovici, 1988).

Camino e Torres (2011) resumem a TIS como surgida de uma noção de identidade que traduz a consciência que o sujeito possui de pertencer a uma categoria ou grupo social concreto, junto com o significado emocional dessa pertença. O motor dos processos individuais neste contexto é a necessidade dos indivíduos de conseguir uma identidade social positiva, e assim, estabelecem comparações sociais, nas quais se diferenciam positivamente dos outros grupos. Os processos de favorecimento do endogrupo e de desfavorecimento do exogrupo seriam, então, as conseqüências naturais das dinâmicas grupais descritas.

O impacto da teoria da identidade social (TIS) tem sido profundo, espalhando centenas de estudos e dúzias de bons livros (Hogg & Abrams, 1988; Turner & Giles, 1981, Worchel, Morales, Paez & Deschamps, 1998), inclusive as formulações teóricas dela

derivadas e que tratam de comportamento intergrupar (Tajfel, 1982), o qual acontece quando indivíduos pertencentes a um grupo interagem, individualmente ou coletivamente, com outro grupo ou com seus membros em termos de sua identificação grupal. Sherif (1966)

Nos anos 1970, segundo Tajfel (1981) houve um aumento de interesse em comportamento intergrupar, tais como LeVine e D.Campbell (1972), Ehrlich (1973), Kidder e Stewart (1975), Austin e Worchel (1979), Turner e Gilles (1981) e principalmente Billig (1976), o mais extenso em sua amplitude histórica e crítica. Parte destes estudos de então é desdobrou-se em muitas pesquisas confirmatórias de fenômenos intergrupais já tratados e em outros casos, pesquisas exploratórias foram realizadas para fins de descobrir fenômenos ainda não compreendidos e teorizados.

A amplitude de produção de teses, dissertações e pesquisas sobre identidade social e processos intergrupais é imensa, tanto na Europa como nos Estados Unidos, mas também aqui no Brasil. Para Vala (2011) este espaço reflexivo e metodologicamente diversificado da Psicologia Social, com eixos orientados teórica e metateoricamente, também engloba o Brasil e a América Latina.

### **3. Crenças Grupais, Sexualidade e Religiosidade: Revisão da Literatura Acadêmica**

Obviamente, que seria improvável abarcar este universo acadêmico no presente trabalho, porém com o intuito de expressar o estado da arte nas pesquisas específicas sobre Crenças Grupais Normativas relativas à Sexualidade da perspectiva da Religiosidade no âmbito da Psicologia Social, foi feito um apanhado das teses, dissertações e pesquisas assim enquadradas.

O ponto de partida deste trabalho foi a realização de uma primeira revisão de literatura nos bancos de teses, periódicos e artigos científicos (<http://servicos.capes.gov.br/capesdw> e [www.scielo.br](http://www.scielo.br)) em algumas visitas no período de 01 de junho de 2009 a 31 de julho de 2009, tanto no campus da UFPB, como no campus da Universidade Presbiteriana Mackenzie, em São Paulo, onde este pesquisador desenvolve seu doutoramento em Teologia.

A escolha por estas duas fontes se deu em decorrência da legitimidade que ambas possuem no meio acadêmico, assim como pela inviabilidade de sistematizar todas as outras fontes existentes, já que este não é o objetivo do estudo. A descrição que se segue observou qual o foco de análise das teses e dissertações e artigos publicados acerca do tema deste trabalho junto às referidas fontes.

Neste primeiro momento, foram encontrados 6.642 itens tendo como referência palavras como “religião”, “sexualidade”, “crenças”, “valores”, “atitudes” e “normas”. A princípio influenciada pela incipiência desta presente dissertação, percebe-se o largo espectro da amostra de itens, bem como uma quantidade indesejada de itens.

Considerando que o trabalho lança um olhar mais específico sobre a adesão a crenças cristãs normativas sobre a sexualidade humana, uma série de filtros foi executada com o fim de reduzir aos itens de interesse da pesquisa e assim, alguns destes itens foram excluídos de antemão, por se encontrarem em áreas catalogadas sem qualquer relação com a proposta de estudo. Permaneceram, porém, as áreas de Ciências Sociais, Ciências Sociais, História, Filosofia, Psicologia, Antropologia, Religião e Teologia.

Esta revisão foi repetida no período de 30 de abril a 10 de maio de 2011, quando 33 novos itens foram acrescentados aos mais 51 da primeira revisão, utilizando-se os mesmos critérios. Finalmente, uma revisão final foi realizada em junho do corrente ano, para

ratificação de que, ao ser apresentada, esta dissertação expressasse o real estado da arte neste tema.

O sumário desta revisão de literatura sobre o estado da arte acerca do assunto foi de fundamental importância para consolidar a convicção deste pesquisador em relação à importância do presente estudo, o qual se insere numa região fronteiriça da temática, como já foi mencionado, integrando na perspectiva da Psicologia Social um assunto de real relevância para a academia e também para a sociedade brasileira.

Este trabalho justifica-se pelo aspecto inovador da abordagem adotada, que é justamente a de analisar alguns processos intergrupais no grupo categorial dos evangélicos, além do estudo principal que trata da dinâmica de adesão a crenças cristãs normativas sobre a sexualidade, a partir da realidade dos grupos estudados.

As possibilidades de utilização da análise conceitual do resumo teórico apresentado, e do estudo empírico, que serão tratados a seguir, são concretas. Neste sentido, o estudo pode servir de ponto de partida para futuras pesquisas e trabalhos, tanto na abrangência da Psicologia Social, como em estudos da Sociologia da Religião.

Existe um enorme campo de possibilidades no estudo das crenças normativas e, particularmente, naquelas que são próprias dos grupos religiosos. Além disso, o crescimento dos evangélicos no Brasil e a importância cada vez maior deste segmento na sociedade, junto com os prováveis pontos de divergência com o restante da sociedade no que tange à ética vivenciada em aspectos da sexualidade, trazem, indubitavelmente, um prognóstico de grande demanda por estudos semelhantes.

Quanto ao estudo empírico em si, os resultados encontrados a ser tratados a seguir, também podem ser úteis em tentativas de compreensão da temática, a partir de novos procedimentos e análises estatísticas. É clara a necessidade de desenvolver núcleos de

estudos acadêmicos sobre os comportamentos sexual e religioso, de preferência integrados, e numa perspectiva interdisciplinar, assim como hoje já se encontra para estudos do comportamento político. Um dos desafios é o de formar pesquisadores em Psicologia Social da Religião.

A aplicação prática do estudo se refere, a princípio, ao universo religioso das igrejas evangélicas, através de seus líderes e membros, no que trata da própria programática de integração grupal, através de suas atividades, e das relações intergrupais com outros subgrupos evangélicos e na dimensão interreligiosa, que podem ser tremendamente beneficiadas.

No que se relaciona à própria sociedade, a relevância deste estudo é indicada pelo próprio debate da relação de um Estado laico como o brasileiro e as instituições religiosas sob a proteção deste Estado. Recentes questões no campo desta relação demonstram a necessidade da sociedade, a partir da academia, compreender o universo religioso com suas crenças e normas sociais.

O benefício desta apreensão do campo semântico religioso também poderá ser sentido na calibragem e redirecionamento das políticas públicas na educação e na saúde, quando valores e crenças religiosas precisarem ser levadas em conta na operacionalização de programas e iniciativas.

## **Capítulo II**

### **A Adesão a Crenças Cristãs Normativas sobre a Sexualidade: o Estudo Empírico.**

## **1. Objetivos e Expectativas:**

**1.1. Objetivo Geral** – analisar alguns dos fenômenos psicossociais que influenciam a adesão dos jovens evangélicos a Crenças Cristãs Normativas sobre a Sexualidade.

De acordo com a literatura anteriormente analisada, a Adesão a Crenças Grupais é um forte elemento de expressão da integração do indivíduo ao Grupo (Bar Tal, 1990; Bem, 1970; Kruglanski, 1989; Deschamps, 2009).

Neste sentido, é bastante razoável supor que aspectos da dinâmica grupal, que se expressam na dinâmica psicológica do indivíduo, tais como: a sua Identidade Social, a sua integração efetiva ao Grupo e o seu sentimento de inserção efetiva nas atividades e na dinâmica do grupo estejam fortemente relacionados à Adesão a Crenças Normativas desse Grupo (Bar Tal, 1986, 1998; Homans, 1950; Tuomela, 1992).

Na mesma proporção, é também razoável supor que tal Adesão seja influenciada pela experiência concreta com o Comportamento Normatizado. Tal suposição já tem sido estabelecido pela vasta literatura acerca da Coerência Cognitiva como fator de organização psicológica do indivíduo e da Auto-percepção (Festinger, 1956, 1957), de igual modo que a tradição behaviorista e de condicionamento verbal que se desenvolve a partir dos estudos de Bem e da Teoria da Auto-Percepção (Bem, 1972, 1973; Fishbein & Ajzen, 1975).

Neste sentido, este estudo parte da suposição de que elementos da Identidade Social Religiosa e da inserção efetiva dos jovens nos grupos religiosos evangélicos, de igual modo que a experiência concreta desses jovens com a sexualidade é fatores importantes para a compreensão de sua Adesão a Crenças Cristãs Normativas sobre a Sexualidade.

Como analisado na introdução teórica, os aspectos aqui abordados pertinentes à Identidade Social remetem ao Sentimento de Pertença à Igreja, à Importância dessa Pertença e ao Sentimento de Proximidade Espiritual com os evangélicos.

Por sua vez, a integração efetiva dos indivíduos ao Grupo e o seu sentimento de inserção efetiva nas atividades e na dinâmica do grupo são aqui concebidos como a participação nas atividades costumeiras dos grupos religiosos nos quais eles se inserem.

Por fim, num contexto normativo onde a característica de regulação do comportamento sexual é fortemente marcada pelo interdito, pela proibição e pelo controle grupal, é possível supor pouca experiência sexual efetiva no que se refere à prática do intercurso sexual, restando a possibilidade de avaliar essa experiência de modo indireto, pela prática do namoro como demonstração de vínculo afetivo com vistas ao intercurso. Perguntar diretamente pelo intercurso em tal contexto poderia trazer dificuldades para o estabelecimento das relações que a presente investigação se propõe estudar, particularmente pelo efeito já reconhecido da desejabilidade social das respostas (Anastasi & Urbina, 2000; Crowne & Marlowe, 1960; Krosnick, Markus & Zajonc, 1985).

A Adesão a Crenças Cristãs Normativas sobre Sexualidade é avaliada aqui pelo julgamento da gravidade da ruptura de preceitos e prescrições nucleares à fé e à ética cristã. No caso, a heterossexualidade, a castidade pré-conjugal e a fidelidade conjugal são aspectos que podem ser considerados como doutrinários ou ideológicos propriamente ditos, mas que se referem ao comportamento sexual concreto. Esta adesão é avaliada também pela Tolerância a Relacionamentos Afetivos Interreligiosos (namoros), aspecto que não se refere ao comportamento sexual diretamente e sim a uma expectativa em relação a esse comportamento.

A partir dessas considerações, foram elaborados os seguintes Objetivos Específicos para a pesquisa.

#### 1.2. **Objetivos Específicos:**

1) Descrever o Julgamento da Gravidade de Comportamentos Sexuais Antinormativos numa amostra de jovens evangélicos.

2) Descrever a Tolerância a Relacionamentos Afetivos Interreligiosos numa amostra de jovens evangélicos.

3) Descrever o Sentimento de Pertença de jovens evangélicos às igrejas nas quais participam.

4) Descrever a Avaliação da Importância de Pertença atribuída a essa pertença.

5) Descrever a Avaliação de Proximidade Espiritual com os Evangélicos numa amostra de jovens evangélicos.

6) Descrever a Participação nas Atividades da Igreja numa amostra de jovens evangélicos.

7) Descrever a Experiência de Namoro de uma amostra de jovens evangélicos.

8) Analisar as Relações entre as Variáveis acima citadas.

9) Analisar dentre as Variáveis acima citadas as que melhor permitem predizer a Adesão a Crenças

### **1.3. Expectativas:**

Em relação ao primeiro objetivo, espera-se uma forte rejeição da amostra em relação aos comportamentos sexuais antinormativos, expressa em um julgamento da elevada gravidade destes comportamentos.

Tal expectativa decorre das características essenciais da vivência grupal religiosa, tais como alto poder normativo do grupo e a grande importância de suas crenças para a constituição da identidade e da dinâmica grupal, como discutido anteriormente a partir da teoria sobre o assunto (Tajfel, 1978; Turner, 1979, 1987, 1999).

De igual modo em relação ao segundo objetivo, espera-se uma forte rejeição da amostra no que se refere aos Relacionamentos Afetivos Interreligiosos.

Os termos usados, a partir do vocabulário religioso emanado da Bíblia, são claros ao afirmar a incompatibilidade entre “luz e trevas”, “templo do Espírito Santo” e “templo de ídolos” etc. O apóstolo Paulo, principal formulador dessa teologia da sacralidade do corpo no Novo Testamento (1ª Carta de Paulo aos Coríntios 6:19, 20) é enfático ao questionar “Não vos prendais a um jugo desigual com os incrédulos; pois que sociedade tem a justiça com a injustiça? ou que comunhão tem a luz com as trevas? Que harmonia há entre Cristo e Belial? ou que parte tem o crente com o incrédulo?” (2ª Carta de Paulo aos Coríntios 6:14 a18) para concluir que o relacionamento entre corpos deve ser no contexto da sacralidade confessional.

É razoável, então, deduzir que esta teologia conduz o jovem cristão a preferir relacionamentos afetivos intragrupais na sua própria comunidade religiosa e intergrupais nos grupos de diferentes igrejas evangélicas, ainda que não da mesma comunidade de fé, e a rejeitar ou, pelo menos, a considerar relacionamentos afetivos interreligiosos como sendo

menos sagrado e distante do ideal cristão. (Maspoli, 2006; Lotufo, 1985; Velasques, 1985; Maraschin, 1985; Cavalcanti, 1992)

Em relação ao terceiro objetivo e quarto objetivo, espera-se um forte Sentimento de Pertença, bem como uma elevada Importância atribuída a esta Pertença, por parte dos componentes da amostra. Isto decorre da importância da vivência religiosa na constituição da Identidade e dinâmica psicológica dos indivíduos na nossa cultura. (Dollahite, 1998; Emmons & Paloutzian, 2003; Bowlby, 1969; Dweck, 1999; Eidelson & Eidelson, 2003; Epstein, 1985; Fox, 2002; Higgins, 2000)

Em relação ao objetivo cinco, espera-se uma elevada proximidade espiritual dos participantes da pesquisa com relação aos evangélicos em geral.

De acordo com o que já foi discutido introdutoriamente os grupos religiosos, possuindo sistemas coletivos de significados (Beck, 1999; Durkheim, 1933; Eidelson et al., 2003; Moscovici, 1988; Silberman, 2005b; Thompson & Fine, 1999; Triandis, 1989), produzem uma realidade compartilhada (Hardin & Higgins, 1996) e definem a própria identidade do grupo (Bar-Tal, 2000), influenciando seus objetivos e comportamentos em vários níveis (Eidelson et al., 2003; Kearney, 1984; Kelman, 1999; Silberman et al., 2005; Staub, 1989; Volkan, 1990, 1997).

Estas dinâmicas intra e intergrupais já têm sido estudadas exaustivamente. Bar-Tal (1998), por exemplo, analisa a relação entre Crenças e Identidade Social, partindo da formulação de que indivíduos também formam uma identidade social que reflete suas vinculações, filiações e sentimentos de pertencimentos a vários grupos, e, portanto, possuem múltiplas representações do self ou do “si-mesmo”. Deschamps (2009) afirma que a identidade pode ser concebida como um fenômeno subjetivo e dinâmico resultante de uma dupla constatação de semelhanças e de diferenças entre si mesmo, os outros e alguns

grupos e Carvalho (2002) entende que grupos categoriais ou categorias sociais são imagens sociais que acompanham os indivíduos para além de seus vínculos orgânicos com qualquer um daqueles grupos.

Assim, é possível supor que o sentimento de pertença de um indivíduo a um grupo religioso local (igreja) embora não o conduza necessariamente e com a mesma intensidade a sentir-se próximo dos evangélicos em geral, certamente o influencia neste sentido, ou seja, é possível entender que a vinculação orgânica a um determinado grupo, ainda que mais intensa, não o impede, antes o estimula, a sentir-se mais próximo de um grupo categorial mais amplo (os evangélicos).

É razoável supor que os mais diferentes sejam percebidos como mais distantes, principalmente se o critério de identificação do grupo categorial é essencial à construção da identidade do grupo. No caso específico, o critério da identidade espiritual.

Em relação ao objetivo seis, espera-se que a participação seja bastante elevada.

Embora o significado de participação nas atividades da igreja assume conotações diferentes dentre os quais, obter a proteção ou o favor de Deus, alcançar a felicidade subjetiva ou realização pessoal e ajudar ao outro ou ativismo social, conforme demonstrou Campos-Brustello (2003), o fato inequívoco é que a idéia de nominalismo religioso é estranha e rejeitada nas comunidades evangélicas desde o nascedouro do movimento protestante-evangélico e freqüentemente denunciada e corrigida por seus líderes (Mariz e Machado, 1994; Mariano, 1995; Freston, 1994)

Assim, a participação nas atividades, normalmente nomeada de “compromisso com a igreja” é, não somente estimulada, mas exigida como forma de demonstração de saúde espiritual e consagração a Deus. Crer, para os evangélicos, significa não somente assistir aos cultos e reuniões, mas integrar-se a eles e participar ativamente na condição de

voluntário e até de liderança e coordenação. Daí, a expectativa de que a participação seja alta como forma de cumprimento dos objetivos do grupo social a que pertencem.

Em relação ao sétimo objetivo específico, não é possível estabelecer qualquer expectativa por sua característica meramente exploratória.

Em relação ao oitavo objetivo, espera-se uma forte correlação entre as variáveis aqui estudadas e a Adesão a Crenças Cristãs Normativas sobre Sexualidade.

Espera-se que as variáveis de identidade (Sentimento de Pertença, Importância da Pertença e Proximidade Espiritual com os Evangélicos) e de Participação nas Atividades da Igreja estejam positivamente correlacionadas com o Julgamento da Gravidade de Comportamentos Sexuais Antinormativos e negativamente correlacionadas com a Tolerância a Relacionamentos Afetivos Interreligiosos.

Espera-se também que a Experiência com o Namoro esteja negativamente relacionada com o Julgamento da Gravidade de Comportamentos Sexuais Antinormativos e positivamente relacionada com a Tolerância a Relacionamentos Afetivos Interreligiosos.

Como já explanado na introdução e justificado em hipóteses anteriores nesta seção de objetivos e hipóteses de trabalho, as Crenças Grupais Prescritivas tem um papel fundamental e uma importância inquestionável na Coesão grupal como autoridades epistêmicas, que exalam influência determinativa na formação do conhecimento (Bar-Tal, Raviv & Brosch, 1991; Kruglanski, 1989) construindo o poder normativo que terão sobre o grupo. As Normas de Grupo compreendidas como Crenças Prescritivas do Grupo são idéias nas mentes dos membros do grupo que podem ser formuladas na forma de declaração especificando o que os membros ou outros indivíduos deveriam fazer ou, que se espera que façam, sob determinadas circunstâncias (Homans, 1950 p.123), regulando assim o comportamento dos membros do grupo e provendo critérios para julgá-lo.

Em relação ao objetivo nove, espera-se que os aspectos mais importantes na determinação do julgamento da gravidade dos comportamentos antinormativos sejam a Importância Atribuída à Pertença ao grupo, o Sentimento de Pertença ao Grupo e a percepção de Proximidade Espiritual com os Evangélicos, nesta ordem.

Espera-se também que os aspectos mais importantes na determinação da Tolerância a Relacionamentos Afetivos Interreligiosos sejam a Participação nas Atividades da Igreja e a Experiência com o Namoro.

A expectativa se estrutura então em dois aspectos. O primeiro é que as variáveis de identidade são mais importantes para predizer a adesão ideológica dos participantes da amostra às crenças cristãs normativas sobre a sexualidade, posto que crenças ideológicas centrais se constituem em fator fundamental para a coesão grupal, conforme já discutido (Bar Tal, 1986, 1998; Homans, 1950; Tuomela, 1992).

Por sua vez, no que se refere à tolerância a relacionamentos afetivos interreligiosos, há um aspecto claramente mais comportamental do que na análise anterior. Além disso, por se constituir numa norma mais periférica do que as crenças centrais sobre a sexualidade da perspectiva cristã, lógica semelhante se impõe, isto é, de que se ideologia é mais importante para explicar aspectos ideológicos, comportamentos são mais importantes para explicar aspectos comportamentais.

No primeiro caso, é de se supor que a adesão à norma seja mais influenciada pelos aspectos identitários, havendo, então, uma congruência entre as normas sobre a sexualidade e as crenças acerca da pertença ao grupo; a identificação com o grupo determinaria a adesão à norma. Como desdobramento lógico, a coesão grupal é preservada através da incorporação das crenças do grupo, especialmente aquelas crenças prescritivas. No caso contrário, a ruptura ameaçaria o grupo.

No segundo caso não estão em jogo diretamente nem a identidade, nem a coesão do grupo, tampouco a própria aceitação do indivíduo pelo grupo. A normatividade, neste caso, ainda que se refira a tolerar ou não tolerar a ruptura de normas e prescrições do grupo, diz respeito a normas não tão centrais, nucleares, normas que podem ser consideradas como mais periféricas do que as anteriores. Por outro lado, esta normatividade está sendo avaliada num nível bem mais comportamental que a anterior: concordar com um comportamento antinormativo é essencialmente diferente de avaliar a gravidade desse comportamento. A concordância envolve a decisão de permitir, de aproximar-se de quem assim se comporta ou de admitir a realização de tal comportamento. De modo oposto, o julgamento da gravidade envolve uma abstração conceitual e um lidar meramente simbólico com o normatizado. Concordar implica ação; avaliar a gravidade é mera reflexão. O primeiro verbo é do universo conativo, o segundo do universo cognitivo. Este é do campo dos princípios, enquanto que aquele é do campo da realidade.

Desse modo, o maior compromisso efetivo com o grupo, através de comportamentos concretos como a participação nas atividades, seria mais importante para a determinação da adesão a crenças normativas expressa em termos comportamentais. E a maior identificação com o grupo seria mais importante para a determinação da adesão a crenças normativas expressa em termos ideológicos.

É também razoável supor que a experiência pessoal com o comportamento normatizado, neste caso, a quantidade de namoros do indivíduo, também exerça um papel mais importante na adesão às crenças expressas em termos comportamentais. A literatura tem demonstrado o poder dessensibilizador do comportamento e seus efeitos sobre as crenças, seja na vertente da cognição e da consonância cognitiva entre comportamentos e crenças (Festinger, 1956, 1957), seja na vertente da autopercepção e do condicionamento

instrumental, como aspectos determinantes dos ajustes das autodescrições ou discursos autoreferentes ao próprio comportamento, por parte dos indivíduos (Bem, 1972, 1973; Fishbein & Ajzen, 1975)

Assim, numa regra geral, quanto mais adesão, mais identidade e, por conseguinte, quanto mais identidade, mais adesão. Entretanto, quando a normatização não é tão importante para a identidade do grupo e a sua coesão, quando se refere a aspectos mais periféricos do sistema de crenças grupais, é a inserção efetiva, o compromisso efetivo com o grupo, assim como a experiência concreta com o comportamento normatizado, no caso, com o namoro, que desempenham um papel mais importante.

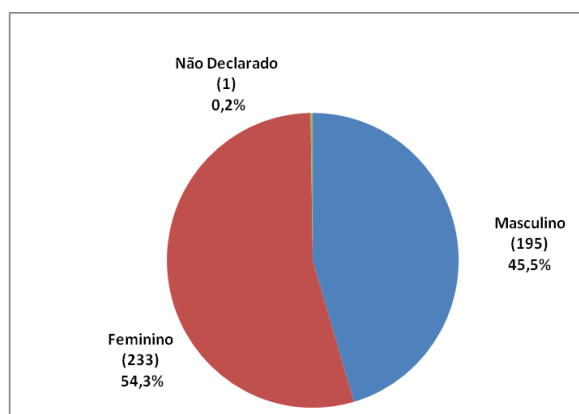
Assim, quando as crenças são mais importantes, nucleares, ou seja, mais centrais ao grupo, os aspectos de identidade são diretamente afetados, enquanto que quando as crenças são mais periféricas, o compromisso efetivo com o grupo, assim como o contato com o comportamento normatizado é que são mais importantes.

## **2. Método**

### **2.1. Amostra**

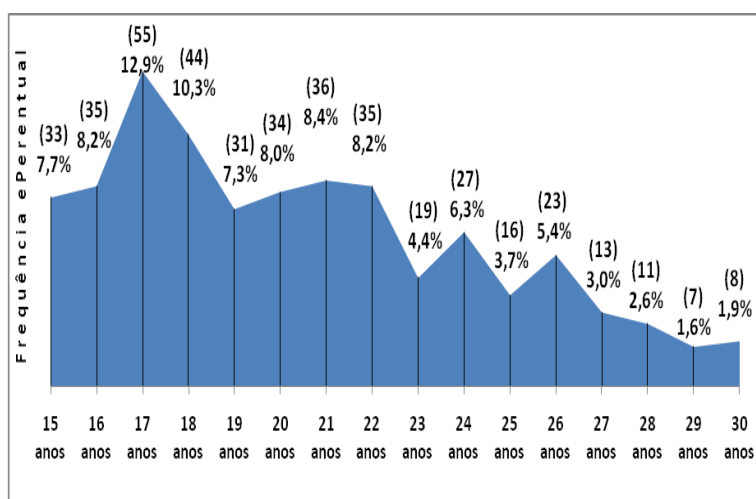
A amostra do tipo não probabilístico por conveniência (Mattar, 2001; Cozby, 2003) se constituiu de 429 sujeitos, de ambos os sexos, entre 17 a 30 anos, escolhidos entre frequentadores de igrejas evangélicas da cidade de João Pessoa, no Estado da Paraíba, Brasil, que estavam presentes nos momentos das coletas de dados e que voluntariamente concordaram em participar da pesquisa.

Adotou-se como regra de exclusão os seguintes aspectos: ser casado, declarar-se de outras religiões ou não se considerar evangélicos e situar-se fora da faixa etária de 17 a 30 anos. Aqueles indivíduos que se enquadraram nestas regras de exclusão foram excluídos da amostra.



*Figura 1 – Distribuição em Dados Brutos e Percentagens dos Participantes em função do Sexo (n=429)*

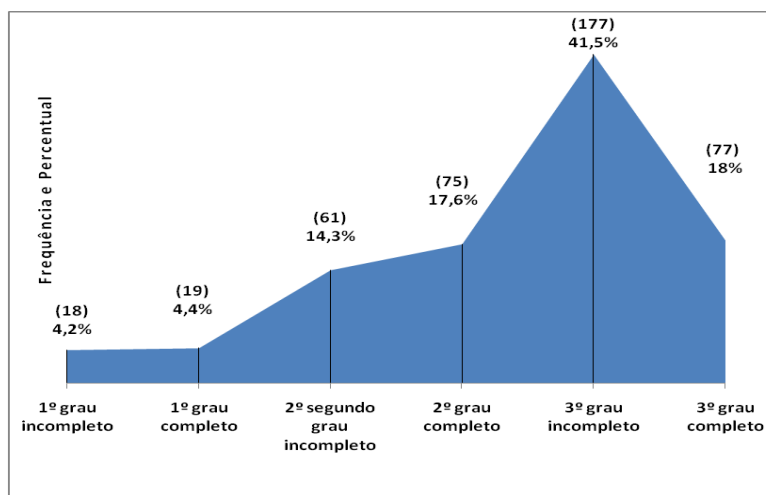
A amostra foi composta, quanto ao sexo por de 233 mulheres (54,3%), 195 homens (45,5%), tendo um sujeito não declarado o sexo, conforme *Figura 1* acima.



*Figura 2 - Distribuição em Dados Brutos e Percentagens dos Participantes em função da Idade. Considera-se cada ano (n=427)*

Dos 429 sujeitos, dois não declararam a idade e, por isso, foram desconsiderados para fins desta análise específica, restando 427 respondentes. A distribuição por idade encontra-se descrita na *Figura 2* acima.

A distribuição percentual dos sujeitos quanto à idade demonstra a concentração etária da amostra nas idades de 17 a 22 anos com uma frequência de 235 sujeitos, equivalente a mais da metade da amostra, ou seja, 55,1%. Na faixa de 23 a 30 anos encontram-se 124 sujeitos, equivalente a 28,9%. Finalmente, na faixa com menor frequência – a de 15 a 19 anos – encontra-se 68 sujeitos, equivalente a 15,9% da amostra.



**Figura 3 - Distribuição em Dados Brutos e Percentagens dos Participantes em função da Escolaridade. (n=427)**

No que se refere à escolaridade, dos 429 sujeitos, dois não declararam a escolaridade e, por isso, foram desconsiderados para fins desta análise específica, restando 427 sujeitos. A distribuição por escolaridade encontra-se descrita na *Figura 3*.

A distribuição demonstra uma maior concentração da amostra na faixa de 3º grau completo e incompleto, com 254 respondentes, equivalente a 59,5%. A segunda faixa de maior concentração é a de 2º grau completo e incompleto, com 136 respondentes,

equivalente a 31,9% e a faixa de menor concentração a de 1º grau completo e incompleto com 37 respondentes e 8,6%. Conclui-se, então, que a amostra possui um elevado nível de escolaridade.

**Tabela 1 - Distribuição em Dados Brutos e Percentagens, da renda familiar dos Participantes. (n=339)**

<b>Faixa de Renda Familiar Aproximada</b>	<b>n</b>	<b>%</b>
1º Quartil: De 200,00 a 1.500,00	86	25,6
2º Quartil: De 1.520,00 a 3.000,00	90	26,6
3º Quartil: De 3.100,00 a 5.600,00	79	23,4
4º Quartil: De 6.000,00 a 30.000,00	84	24,8
<b>Total</b>	<b>339</b>	<b>100,0</b>

Quanto à renda familiar, dos 429 participantes 90 omitiram este dado configurando 21% da amostra total, tendo sido desconsiderados para fins desta análise específica. A renda familiar média da amostra é de R\$ 4.458,51 com um desvio padrão de 4206,15 e uma moda situada em R\$ 5.000,00. O valor mínimo na distribuição é de R\$ 200,00 e o valor máximo de R\$ 30.000,00.

Estratificando-se a amostra em quartis se obtém uma distribuição de renda com um grande equilíbrio entre as diversas faixas de renda, como se pode observar na Tabela 1 acima. Estes dados permitem concluir que apesar a grande dispersão da renda da amostra e do fato de que três quartos da amostra situam-se na faixa de renda de até dez salários mínimos, há certo equilíbrio na organização desses dados quando se considera apenas os limites superiores e inferiores da distribuição. Considerando-se as classes de renda, esta variável distribui-se de modo razoavelmente harmônico; considerando-se, por outro lado, os valores nominais e as medidas de tendência central da renda da amostra pode-se concluir por uma grande dispersão e uma concentração da amostra nas faixas de renda mais baixas

**Tabela 2 - Distribuição em Dados Brutos e Percentagens, da filiação religiosa dos Participantes.**

	<b>n</b>	<b>%</b>
<b>Batista Tradicional</b>	147	34,3
<b>Presbiteriana – Protestante</b>	104	24,2
<b>Pentecostal-Renovada</b>	71	16,6
<b>Neo-Pentecostal</b>	107	24,9
<b>Total</b>	<b>429</b>	<b>100</b>

A filiação religiosa dos participantes da foi avaliada como aquela que o indivíduo considerou como “sua igreja”, independentemente do local onde se encontrava quando da coleta dos dados ou da sua eventual frequência a eventos, encontros, cultos, reuniões e programações de outras igrejas, pois a frequência a mais de uma igreja é um fenômeno muito comum entre evangélicos, especialmente nesta faixa etária, de modo que a análise da filiação religiosa só pode ser aquela considerada pelo respondente.

Além disso, a vinculação formal a uma determinada igreja, através da inclusão no seu rol de membros para fins institucionais tem-se tornado cada vez mais enfraquecida, motivada por múltiplos fatores, especialmente em igrejas neo-pentecostais, algumas das quais nem sequer tem um rol de membros formalmente estabelecido, conforme Ribeiro (2000) e Mariz e Machado (1994).

Desse modo esta característica da amostra foi aferida pela resposta à seguinte pergunta: “*Qual igreja você considera ‘sua’ igreja?*”.

A *Tabela 2* acima descreve a distribuição dos participantes no que se refere à Filiação Religiosa. As respostas obtidas foram reunidas em quatro tipos de filiação em função das denominações evangélicas encontradas na amostra, conforme segmentação já utilizada em outras pesquisas (Mariano, 1999, 2004; Machado, 2002; Macedo, 2007):

Os batistas tradicionais foram agrupados considerando-se a pertença declarada às igrejas batistas da Convenção Batista Brasileira ou Paraibana ou Igrejas Batistas não

afiliadas, mas que se consideram evangélicas protestantes ou herdeiras do anabatismo e, portanto, precursoras do protestantismo do século XVI. Os presbiterianos e protestantes foram agrupados considerando-se a pertença declarada às igrejas protestantes afiliadas à Igreja Presbiteriana do Brasil, bem como anglicanos, luteranos, metodistas e outros grupos do protestantismo histórico.

Os pentecostais e renovados foram agrupados considerando-se a pertença a igrejas pentecostais propriamente ditas, assim como aquelas oriundas ou fortemente influenciadas pelo movimento de renovação espiritual dos anos 1960 em diante, que guardam com as pentecostais semelhanças litúrgicas e doutrinárias baseadas nos dons do Espírito Santo, entre outras. Os neopentecostais foram agrupados considerando-se a pertença a igrejas surgidas nos últimos 30 anos com forte ênfase no uso de Rádio e TV como meios de propagação da mensagem e cultos e reuniões caracterizadas pela pregação da teologia da prosperidade, além de dons espirituais e exorcismos.

Como se pode notar na Tabela 3, cerca de um terço dos participantes declarou-se pertencente à denominação batista, cerca de um quarto declarou-se pertencente a denominações presbiteriana-protestantes e um quarto dos participantes declarou-se vinculado a igrejas neopentecostais e pouco mais de um sexto dos participantes declaram-se vinculadas a igrejas pentecostais e renovadas.

Pode-se concluir que a amostra é composta, de modo razoavelmente equilibrado, por integrantes dos principais grupos denominacionais representativos da religiosidade evangélica no Brasil.

## **2.2. Instrumentos**

Para alcançar os objetivos propostos para este estudo, foi utilizado na coleta de dados, um questionário impresso com questões estruturadas.

A primeira página do questionário foi composta de uma Folha de Rosto com identificações gerais da Universidade Federal da Paraíba, do Departamento de Psicologia e uma introdução com apresentação do questionário, especificando a “pesquisa sobre sexualidade e religião” como seu tema, enfatizando os aspectos de voluntariedade, anonimato e confidencialidade e detalhando instruções de preenchimento por parte do respondente.

Nesta mesma página, solicitava-se dos participantes as seguintes informações: dados demográficos como idade, sexo, escolaridade, renda familiar. Além destas informações, o questionário abordava os seguintes elementos:

### **1. Experiência com o Namoro:**

Foram incluídas duas perguntas, que tratavam do tipo e da quantidade de relacionamentos de namoro dos respondentes, consideradas para o estudo como variáveis antecedentes que permitiria avaliar o comportamento normatizado pelo conjunto de crenças dos respondentes.

### **2. Identidade Religiosa:**

Para analisar a identidade religiosa dos participantes buscou-se avaliar o Sentimento de Pertença à igreja da qual o participante se sentia integrante, a Importância desta

Pertença, bem como a Proximidade Espiritual percebida pelos participantes em relação aos Evangélicos e aos Não-Evangélicos.

Para aferir o Sentimento de Pertença usou-se a seguinte pergunta:

De 0 a 10, sendo 10 “o maior sentimento de pertencer”, o quanto você se sente pertencente a (fazendo parte de) sua igreja?

0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10

Para aferir a Importância da Pertença usou-se a seguinte pergunta:

De 0 a 10, sendo 10 “a maior importância”, o quanto é importante para você fazer parte de sua igreja?

0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10

Para aferir a Proximidade Espiritual com os Evangélicos e Não Evangélicos usou-se as seguintes perguntas:

De 0 a 10, sendo 10 “o mais próximo”, o quanto você se sente espiritualmente próximo dos...

	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
... Evangélicos Históricos Tradicionais (membros de igrejas surgidas na Reforma Protestante do século 16 e que mantêm a formalidade nos cultos, reuniões e no modo de atuarem nas suas diversas atividades)											
... Evangélicos Históricos Modernos (membros de igrejas surgidas na Reforma Protestante do século 16 e que modernizaram a programação dos cultos e reuniões, bem como o modo de atuarem nas suas diversas atividades)											
... Evangélicos Renovados Tradicionais (membros de igrejas originalmente históricas que passaram a crer no Batismo do Espírito Santo e nos dons espirituais e mantêm as tradições nos usos e costumes de vestimentas, diversões etc.)											
... Evangélicos Renovados Modernos (membros de igrejas históricas que passaram a crer no Batismo do Espírito Santo e nos dons espirituais e que se modernizaram nos usos e costumes de vestimenta, diversões etc.)											
... Evangélicos Pentecostais Tradicionais (membros de igrejas pentecostais surgidas no século 20 que crêem no Batismo do Espírito Santo e nos dons espirituais e mantêm as tradições nos usos e costumes de vestimentas, diversões)											
... Evangélicos Pentecostais Modernos (membros de igrejas pentecostais do Século XX que crêem no Batismo do Espírito Santo e nos dons espirituais, mas são flexíveis nos usos e costumes relacionados à vestimenta, diversões etc.)											
... Neo-Pentecostais (membros de igrejas surgidas nos últimos 30 anos; crêem no Batismo do Espírito Santo, dons espirituais e na prosperidade material como sinal da bênção divina e usam bastante TV e Rádio para divulgar suas atividades)											
... Católicos Romanos (membros da Igreja Católica Romana, inclusive os da renovação carismática, que acreditam no papa como representante máximo de Deus na terra, na mediação de Maria e dos santos e na salvação pela fé e obras)											
... Ateus, Agnósticos, Sem Religião (pessoas não filiadas a qualquer religião, que não crêem em Deus ou não sabem ao certo se Deus existe ou não e também aqueles que vivem na prática como se Deus não existisse)											
... Espíritas (adeptos de centros espíritas que seguem a doutrina de Alain Kardec, incluindo a crença na reencarnação, na comunicação com pessoas mortas e na salvação pela caridade)											
... Umbandistas ou do Candomblé (adeptos de terreiros de umbanda ou de candomblé, ou ainda de práticas espiritualistas como invocação de espíritos, comunicação com entidades espirituais, orixás etc.)											

### 3. Participação nas Atividades da Igreja

Para aferir a Participação nas Atividades da igreja foram apresentadas aos participantes avaliações da intensidade da participação em três tipos de atividades costumeiras da dinâmica religiosa, como expostas a seguir:

Indique a frequência com que você participa de cultos de “sua” igreja:

☐ Mais de 3x por semana ☐ 3x por semana ☐ 2x por semana ☐ 1x por semana ☐ De vez em quando

Com que frequência você participa ou participou de eventos (congressos, encontros etc.) de “sua” igreja:

Na Paraíba? ☐ Nunca ☐ Só uma vez ☐ Poucas vezes ☐ Muitas vezes ☐ Sempre

No Nordeste? ☐ Nunca ☐ Só uma vez ☐ Poucas vezes ☐ Muitas vezes ☐ Sempre

Nacionais? ☐ Nunca ☐ Só uma vez ☐ Poucas vezes ☐ Muitas vezes ☐ Sempre

Assinale o grau de sua participação nas equipes, ministérios, sociedades etc. de “sua” igreja?

Quanto à participação nas reuniões:

☐ Nunca Participei ☐ Só Participei Uma Vez ☐ Participei Poucas Vezes ☐ Participei Muitas Vezes ☐ Participo Sempre

Quanto à colaboração efetiva (ajudar nas atividades):

☐ Nunca Colaborei ☐ Só Colaborei Uma Vez ☐ Colaborei Poucas Vezes ☐ Colaborei Muitas Vezes ☐ Colaboro Sempre

### 4. Adesão a Crenças Cristãs Normativas sobre Sexualidade.

Para avaliar a adesão a crenças cristãs normativas sobre a sexualidade, consideradas no estudo como variáveis critério ou dependentes, foi solicitado aos respondentes analisar a Gravidade de Comportamentos Sexuais Antinormativos, expressa em diversas situações que diziam respeito a comportamentos tais como: masturbação, ficar, traição, e homossexualidade. Estas situações foram apresentadas da seguinte forma:

De 0 a 10, sendo 10 “o mais grave”, em quanto você avalia a gravidade das seguintes situações:

Ficar com alguém...	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
... sem ter um relacionamento fixo de namoro.											
... mesmo tendo outro relacionamento fixo de namoro.											
... mesmo sendo casado											
... do mesmo sexo											
Namorar fixo com alguém...	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
... e ter mais um(a) namorado(a) fixo(a) (Relacionamentos Heterossexuais)											
... de outro sexo e ao mesmo tempo, ter um relacionamento homossexual											
... num relacionamento homossexual											
Masturbar-se...	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
... pensando em seu(sua) próprio(a) namorado(a)											
... pensando em outra pessoa que não é seu(sua) namorado(a) fixo(a)											
... pensando em outra pessoa sem ter namorado(a) fixo(a)											
... sem pensar em ninguém e sem ter namorado(a) fixo(a)											
Manter um relacionamento...	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
... heterossexual fora do casamento											
... homossexual fora do casamento											
... de casamento homossexual											

As situações acima relacionadas remetem às três principais crenças cristãs sobre sexualidade: Castidade Pré-Conjugal, Fidelidade Conjugal e Heterossexualidade.

Na mesma direção, também foram feitas questões que versavam sobre a Tolerância a Relacionamentos Afetivos Interreligiosos, uma vez que a rejeição a esse tipo de relacionamento afetivo é fortemente normatizado nos grupos religiosos evangélicos, conforme já discutido anteriormente neste estudo.

Quatro tipos de relacionamento afetivos interreligiosos foram apresentados: com católico romano, com espírita, com umbandista ou do candomblé e com ateu ou sem religião, excluindo-se obviamente o namoro com evangélico.

No questionário, esta variável foi estruturada da seguinte maneira:

De 0 a 10, sendo 10 “concordo totalmente”, em que grau você concorda com...

A. O namoro entre um(a) evangélico(a) e alguém...	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
a. Católico Romano?											
b. Espírita?											
c. Umbandista ou do Candomblé?											
d. Ateu ou Sem religião?											

### 2.3. Procedimentos

Foi feita uma avaliação prévia do instrumento construído através de dois testes-piloto aplicados em duas ocasiões distintas, durante reuniões de jovens na Igreja Presbiteriana de Tambaú, com cerca de 30 participantes em condições semelhantes àquelas que seriam posteriormente usadas na efetiva coleta de dados.

Os testes-piloto tiveram por objetivo averiguar a clareza e a adequação dos itens do instrumento e a reação dos participantes a ele, pelo que após a aplicação houve discussões com os respondentes, incluindo observações e sugestões de alteração, tendo sido

incorporadas à forma final do instrumento. A igreja onde os testes-piloto foram realizados foi posteriormente excluída da amostra definitiva.

A coleta dos dados propriamente dita foi realizada no período de novembro de 2010 a março de 2011 em Eventos e Encontros, inclusive Retiros Espirituais e Acampamentos de 10 igrejas evangélicas da cidade de João Pessoa, Paraíba, mediante autorização dos responsáveis legais pelas instituições religiosas.

A escolha dos sujeitos foi feita mediante os critérios de inclusão e de exclusão já descritos anteriormente e a aplicação do instrumento foi feita individualmente. A escolha das igrejas, onde foram feitas as coletas de dados, seguiu a orientação apresentada no texto que descreve a amostra desta pesquisa e obedeceu ao critério da disponibilidade e conveniência dos líderes das igrejas contatadas. Convém salientar que não houve qualquer rejeição por parte dos líderes contatados pelo pesquisador. As igrejas nas quais se aplicou o questionário estão relacionadas com as respectivas frequências de participantes da pesquisa na Tabela 3, a seguir:

**Tabela 3: Igrejas onde foram coletados os dados com respectivas frequências brutas e relativas de participantes**

<b>Local de Aplicação</b>	<b>n</b>	<b>%</b>
Igreja Assembléia de Deus	15	3,5
Igreja Batista Cidade Viva	32	7,5
Igreja Batista Jardim Cidade Universitária	34	7,9
Igreja Evangélica Batista	54	12,6
Igreja Internacional da Graça de Deus	31	7,2
Igreja Presbiteriana da Torre	35	8,2
Igreja Presbiteriana Memorial	35	8,2
Igreja Primeira Igreja Batista	68	15,9
Igreja Primeira Presbiteriana	49	11,4
Igreja Sara Nossa Terra	76	17,7
<b>Total</b>	<b>429</b>	<b>100,0</b>

*Nota: Local de aplicação refere-se não necessariamente ao templo ou ao momento do culto no templo da igreja, mas a eventos, reuniões, encontros etc. promovidos pela igreja em locais diversos.*

### **3. Resultados:**

Nesta sessão são apresentados os resultados encontrados, a partir das análises estatísticas dos dados coletados nos questionários respondidos pelos participantes do estudo. Primeiramente, serão apresentados os dados relativos às variáveis relacionadas à Adesão a Crenças Cristãs sobre Sexualidade; em seguida, serão apresentados os dados relativos às variáveis de Identidade Social Religiosa. Na sequência, será analisada a Participação nas Atividades da Igreja, variável que se supõe fortemente associada com a identidade. Posteriormente, serão analisados dados relativos à experiência dos indivíduos com o comportamento normatizado, isto é, a Experiência com o Namoro avaliada pela Quantidade de Namoros experimentada pelos participantes. Numa última parte, serão discutidas as relações entre estas variáveis.

#### **3.1. Análise da Adesão a Crenças Cristãs Normativas sobre Sexualidade:**

Como exposto anteriormente, a Adesão a Crenças Cristãs Normativas sobre Sexualidade foi avaliada através de duas variáveis, a primeira pertinente a um conjunto de julgamentos acerca da gravidade de comportamentos sexuais antinormativos e a segunda pertinente à tolerância a relacionamentos afetivos religiosos.

Os dados obtidos a partir dos itens correspondentes ao julgamento da gravidade dos comportamentos sexuais antinormativos foram submetidos a uma Análise Fatorial Exploratória pelo Método dos Eixos Principais fixando-se um Fator, com a finalidade de analisar a possibilidade de construção de um indicador que representasse, através da

agregação das respostas aos itens dispersos, uma medida adequada da Adesão a Crenças Cristãs sobre Sexualidade. Os resultados desta encontram-se dispostas na Tabela 4 a seguir.

**Tabela 4 - Análise Fatorial dos itens de julgamento da gravidade de comportamentos anti-normativos: Carga Fatorial, Comunalidades (h2) e Médias e Desvios-padrão**

Comportamentos Anti-Normativos	Carga Fatorial	h2	Média (DP)
Namorar com alguém num relacionamento homossexual.	0,930	0,86	8,9 (2,8)
Namorar com alguém de outro sexo e ter um relacionamento homossexual.	0,921	0,85	9,1 (2,7)
Manter um relacionamento homossexual fora do casamento.	0,907	0,82	9,1 (2,7)
Ficar com alguém do mesmo sexo.	0,903	0,82	9,0 (2,8)
Manter um relacionamento de casamento homossexual.	0,894	0,80	8,9 (2,9)
Masturbar-se pensando em alguém que não é seu(sua) namorado(a).	0,880	0,77	8,5 (2,9)
Ficar com alguém mesmo tendo outro relacionamento de namoro.	0,863	0,75	8,8 (2,7)
Ficar com alguém mesmo sendo casado.	0,832	0,69	9,1 (2,7)
Masturbar-se pensando em outra pessoa sem ter namorado(a) fixo(a).	0,818	0,67	8,3 (3,1)
Manter um relacionamento heterossexual fora do casamento.	0,796	0,63	9,0 (2,8)
Namorar com alguém e ter mais um(a) namorado(a) (Rels. Hetero).	0,719	0,52	8,9 (2,7)
Masturbar-se pensando em seu(sua) próprio(a) namorado(a).	0,708	0,50	8,1 (3,1)
Masturbar-se sem pensar em ninguém e sem ter namorado(a).	0,686	0,47	7,8 (3,4)
Ficar com alguém sem ter um relacionamento de namoro.	0,523	0,27	6,9 (3,2)
Variância explicada total		67,3 %	
Valor próprio (eigenvalue)		9,426	
Média e desvio-padrão do fator		8,5 (2,4)	
Alpha de Cronbach		0,96	

*Nota: Análise de Eixos Principais, fixando um fator; saturação mínima aceitável: 0,30; KMO = 0,922*

Como se pode notar na Tabela 4 acima, o índice KMO (0,922) e o teste de esfericidade de Bartlett [ $\chi^2$  (91) = 7476,560  $p < 0,001$ ] são considerados meritórios, justificando desta forma a realização da Análise. De acordo com os critérios apresentados, pode-se verificar a existência de um fator que agrupou os 14 itens, o qual explica 67,3 % da variância total dos dados. Este único fator obteve um índice de consistência interna  $\alpha = 0,96$  (Alpha de Cronbach) sendo considerado excelente. Percebe-se na solução fatorial, que há grande uniformidade no padrão de resposta aos itens frente aos conteúdos contidos na escala.

Considerando o conjunto de crenças cristãs sobre a sexualidade como contendo a Crença 1 (heterossexualidade), a Crença 2 (castidade pré-conjugal) e a Crença 3 (fidelidade conjugal), conforme discutido na introdução teórica, pode-se afirmar que os itens com conteúdo de homossexualidade apresentam carga fatorial mais forte perante a dimensão latente, os itens com conteúdo implicando em adultério ou traição, caracterizadores de relações interpessoais surgem como o segundo subagrupamento de maiores cargas fatoriais perante a dimensão latente, ao passo que os itens que abrangem uma dimensão meramente privada e individual, apresentam menor contribuição na constituição do traço latente.

Ao se comparar médias e desvios-padrão dos itens de cada subagrupamento de conteúdos, confirma-se a mesma leitura que se inicia na observação das cargas fatoriais, sendo possível ordenar os conteúdos: (1) homossexualidade, (2) traição e adultério e (3) comportamento privado e individual, respectivamente, em grau de relevância para a avaliação da Adesão às Crenças Cristãs Normativas sobre Sexualidade, conforme Tabela 5 a seguir:

**Tabela 5 - Julgamento da Gravidade de Comportamentos Anti-Normativos – Itens ordenados segundo Crenças Cristãs Normativas sobre a Sexualidade (Médias e DP)**

Itens	Média	DP
<b>Itens Pertinentes à Crença 1</b>		
Namorar fixo com alguém num relacionamento homossexual.	8,987	2,850
Namorar fixo com alguém de outro sexo e ao mesmo tempo, relacionamento homossexual.	ter um 9,146	2,716
Manter um relacionamento homossexual fora do casamento.	9,123	2,731
Ficar com alguém do mesmo sexo.	9,022	2,817
Manter um relacionamento de casamento homossexual.	8,992	2,853
<b>Itens Pertinentes à Crença 2</b>		
Masturbar-se pensando em outra pessoa que não é seu (sua) namorado(a) fixo(a).	8,497	2,985
Ficar com alguém mesmo tendo outro relacionamento fixo de namoro.	8,759	2,741
Ficar com alguém mesmo sendo casado.	9,126	2,700
Masturbar-se pensando em outra pessoa sem ter namorado(a) fixo(a).	8,294	3,071
Manter um relacionamento heterossexual fora do casamento.	9,007	2,772
Namorar fixo com alguém e ter mais um(a) namorado(a) fixo(a) (Relacionamentos Heterossexuais).	8,928	2,726
<b>Itens Pertinentes à Crença 3</b>		
Masturbar-se pensando em seu(sua) próprio(a) namorado(a).	8,059	3,065
Masturbar-se sem pensar em ninguém e sem ter namorado(a) fixo(a).	7,839	3,423
Ficar com alguém sem ter um relacionamento fixo de namoro.	6,881	3,233

Como se pode notar, do mesmo modo que ao considerar-se as cargas fatoriais dos itens, os itens pertinentes à Crença 1 possuem médias mais elevadas e dispersão menor; os itens pertinentes à Crença 3 possuem médias menores e dispersão maior e os itens pertinentes à Crença 2 ficam numa posição intermediária. Isto indica que os primeiros possuem uma contribuição maior para o fator de adesão às crenças e são aspectos com uma consistência maior nesta adesão, ao passo que os últimos posicionam-se de modo inverso, apresentando menor intensidade e consistência nesta adesão.

Sendo assim, a homossexualidade traz consigo a maior quantidade de itens com alta carga fatorial que explica a compreensão dos respondentes da amostra de que se trata de um

comportamento antinormativo. Os comportamentos relacionados à traição e adultério, isto é, que envolvem prejuízo em relações interpessoais, por sua vez, trazem consigo também uma alta carga fatorial que explica o entendimento dos respondentes da amostra de que se trata de um comportamento antinormativo. Finalmente, os comportamentos da esfera privada ou individual, que não envolvem obrigatoriamente prejuízos às relações interpessoais, têm a menor carga fatorial nos itens contribuintes para a análise.

Tais aspectos provavelmente podem ser explicados, por questões de ordem social e religiosa, inclusive receio de punição institucional ou social. Estudos e análises posteriores precisarão ser desenvolvidos, a fim de averiguar estas questões.

Após estas considerações relativas às características emergidas da análise fatorial procedeu-se a construção de um indicador de Adesão a Crenças Cristãs Normativas sobre Sexualidade, a partir do estabelecimento de um escore médio obtido da soma de todos os catorze itens acima descritos.

Como se pode notar este indicador, representado pela média (8,5) do desvio padrão (2,4) do fator, apresenta um alto nível de concordância com a antinormatividade dos comportamentos relacionados nos itens, podendo ser usado nas análises seguintes como um forte indicador da Adesão a Crenças Cristãs Normativas sobre Sexualidade.

Assim, a análise desses dados demonstra que o primeiro objetivo desse estudo foi alcançado e que as expectativas a ele relativas foram confirmados, uma vez que a amostra apresentou uma forte normatividade expressa pelos resultados estatísticos analisados.

Nas expectativas deste estudo quanto a este objetivo, supunha-se uma forte rejeição da amostra em relação aos comportamentos sexuais antinormativos, expressa em um julgamento da elevada gravidade destes comportamentos. Esta expectativa foi confirmada, uma vez que ficou demonstrado que os participantes consideram que, num grau

decrecente, comportamentos associados à homossexualidade, à falta de castidade e à infidelidade são comportamentos rejeitados, a partir das crenças cristãs normativas sobre sexualidade que possuem.

Esta conclusão coaduna-se com pesquisas sobre o tema desenvolvidas por Campos-Brustelo (2003), Bonfim Filho et al (2009), Machado (1996, 1997), Petersen (1998) e Lewgoy (2009), que, demonstram o alto índice de rejeição a comportamentos associados à homossexualidade em amostras com membros de grupos evangélicos.

Toledo-Francisco (2002) também distingue temas como métodos contraceptivos e divórcio como sendo mais aceitáveis pelos evangélicos, ao contrário de homossexualidade e infidelidade conjugal, considerados como menos aceitáveis pelos evangélicos por serem percebidos com maior teor antinormativo.

Em pesquisa recente através de email com uma amostra de aproximadamente 72 mil pessoas, um conhecido portal de notícias e material evangélico, o Genizah – em parceria com o BEPEC – Bureau de Pesquisa e Estatística Cristã e com a Akna Survey – fornecedora de plataforma de pesquisa online, chegou a conclusões semelhantes, na medida em que seus resultados apontaram para a mesma direção: julgamento de maior antinormatividade em relação à homossexualidade e a relacionamentos sexuais ilícitos (adultério e traição) decrescendo para práticas sexuais privadas (masturbação). (Genizah, 2011)

Em relação aos dados obtidos a partir dos itens correspondentes à Tolerância a Relacionamentos Afetivos Interreligiosos é possível perceber o julgamento de concordância dos participantes em relação a quatro tipos de namoro interreligioso (com católico romano, com espírita, com umbandista e do candomblé e com ateus e sem religião).

Como se pode notar na Tabela 6 abaixo, todos os tipos de relacionamentos afetivos interreligiosos são fortemente rejeitados, notando-se também que a maior distância de rejeição relaciona-se a fiéis das religiões afrobrasileiras (umbanda e candomblé).

Estes julgamentos sociais são fortemente consistentes, como se observa pelo Alpha de Cronbach relacionado nesta Tabela, o que autorizou a construção de um Indicador de Tolerância a Relacionamentos Afetivos Interreligiosos pela soma e média dos quatro itens. Este indicador apresenta um comportamento semelhante ao dos itens isolados com uma média de 1,7 e um desvio padrão de 2,30, o que implica em uma elevada rejeição a este tipo de relacionamento afetivo.

**Tabela 6 – Tolerância a Relacionamentos Afetivos Interreligiosos**

<b>Itens</b>	<b>Média</b>	<b>DP</b>
Namoro com Católico Romano	3,4	3,34
Namoro com Espírita	1,4	2,56
Namoro com Umbandista e do Candomblé	0,8	2,20
Namoro com Ateu e Sem Religião	1,25	2,56
<b>Total dos Itens</b>	1,7	2,30
<b>Alpha de Cronbach</b>	0,88	

*Nota: a escala variou de 0 a 10, sendo 10 a maior concordância.*

Os resultados são bem coerentes com o que se espera de uma amostra como a deste estudo, uma vez que o chamado “namoro misto” é tradicionalmente rejeitado no meio evangélico, inclusive com ministros que se negam a officiar casamentos desta natureza. Sendo assim, esta variável é um forte indicador de Adesão a Crenças Cristãs Normativas sobre Sexualidade, mesmo que não verse diretamente sobre o comportamento sexual e sim sobre um aspecto a ele pertinente.

A análise dos resultados demonstra também que o segundo objetivo foi alcançado e as expectativas foram confirmadas. A amostra demonstrou a forte rejeição a todos os tipos de relacionamentos afetivos interreligiosos, notadamente em relação a fiéis das religiões afrobrasileiras (umbanda e candomblé).

A confirmação da suposição nas expectativas deste estudo quanto ao Objetivo Específico dois de que haveria uma forte rejeição da amostra, no que se refere aos Relacionamentos Afetivos Interreligiosos, pode ser confirmada, principalmente pela histórica doutrinação cristã sobre a conservação da sacralidade do corpo através de relacionamentos afetivos vivenciados exclusivamente entre membros da mesma confissão evangélica.

Ficou claro que os participantes consideram que, de modo geral, embora num grau decrescente, os relacionamentos afetivos interreligiosos com fiéis de religiões afrobrasileiras (candomblé e umbanda), com espíritas, e até com católicos romanos, não se compatibilizam com as normas cristãs sobre sexualidade. Digno de nota é que relacionamentos afetivos antirreligiosos com ateus ou sem religião são praticamente tão rejeitados pelos participantes da amostra como relacionamentos semelhantes com espíritas.

Esses achados empíricos se harmonizam com pesquisas empreendidas por Maspoli (2006), Lotufo (1985), Velasques (1985) Maraschin (1985) e Cavalcanti (1992), que tratam da recorrência de alta rejeição a relacionamentos interreligiosos no meio evangélico.

No que se refere aos fiéis do candomblé e da umbanda, é possível supor que o contexto de conflitos religiosos recentes através do uso intenso de programas de TV, especialmente entre pentecostais e neopentecostais, exibindo exorcismos de pessoas tomadas por supostos orixás e entidades associadas ao culto afrobrasileiro, venha a salientar esta rejeição.

Por outro lado, a diminuição de conflitos religiosos entre evangélicos e católicos, juntamente com o compartilhamento de agendas religiosas em temas como homossexualidade, aparentemente suavizam a rejeição de evangélicos a terem relacionamentos afetivos com católicos romanos.

Além disso, dos quatro grupos religiosos, os católicos romanos e os evangélicos são os únicos com história em comum. Por conta disto, provavelmente os participantes da amostra percebem os católicos, dentro do espectro religioso definido, tão cristãos como eles mesmos, ou, pelo menos, mais próximos de suas convicções e valores religiosos.

Estes resultados, especialmente em relação aos fiéis das religiões afrobrasileiras, andam exatamente na mesma direção de outros achados de pesquisas e trabalhos sobre o tema, (Macedo, 2007; Brandão, 2004; Mariano, 1999 e Schultz, 2009).

### **3.2. Análise das Variáveis Relativas à Identidade Social Religiosa**

Como exposto anteriormente, a Identidade Social Religiosa foi avaliada através de três variáveis: a primeira relativa ao Sentimento de Pertença à igreja da qual o indivíduo faz parte; a segunda relativa à Importância atribuída a esta Pertença; e a terceira relativa à Proximidade Espiritual com os Evangélicos.

Na análise da identidade dos respondentes do presente estudo, a pergunta “*O quanto você se sente pertencente (fazendo parte de) a sua igreja?*” objetivou medir o sentido de pertença dos membros da amostra aos seus respectivos grupos religiosos.

De acordo com a definição clássica de identidade de Tajfel, a identidade social é parte do autoconceito de um indivíduo, decorrente do conhecimento que tem de sua

pertença a um grupo, associado a um determinado significado emocional e valorativo desta pertença (Tajfel, 1981/1983, p.290).

O conceito de identidade social é assim operacionalizado em termos multidimensionais, incluindo o emocional, em termos estruturais e de regulação das próprias estratégias e condutas (Hinkle et al., 1989; Monteiro, Lima & Vala, 1991; Ellemers, Kortekaas & Ourwerkerk, 1999; Cameron, 2004). Além disso, outros autores destacam o papel fundamental do afeto em geral nas expressões de lealdade e identificação ao grupo (Branscombe, Ellemers, Spears & Doosje, 1999; Deaux, 2000), conforme já descrito neste trabalho. Assim sendo, o sentimento de pertença foi considerado como condição *sine qua non* para inclusão do respondente na amostra.

A Figura 4 a seguir apresenta a distribuição da frequência dos escores do Sentimento de Pertença na amostra:

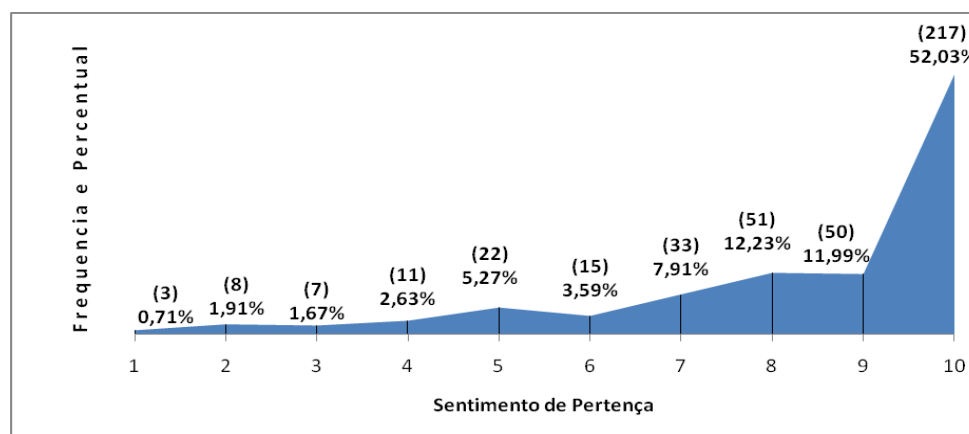


Figura 4 – Sentimento de Pertença n= 417.

Nota1: no eixo vertical o valor de frequência está entre parêntesis e o percentual logo abaixo.

Nota 2: a escala variou de 0 a 10, sendo 10 o maior sentimento de pertença; para a análise acima 3 sujeitos que apresentaram escore 0 foram retirados.

Como se pode notar na Figura 4, 87,8% dos respondentes (366 respondentes) apresentam um forte sentimento de pertença (6 a 10) em relação ao seu grupo religioso, sendo o valor prevalente da amostra (moda) o valor máximo (10) correspondente a 217

respondentes ou 52,03% da amostra. A média da amostra foi 8,4 com desvio padrão de 2,24.

Conclui-se, então, que este é uma amostra fortemente identificada com o seu grupo pelo sentimento de pertença. Pode-se afirmar que, indubitavelmente, este grupo é formado por um “núcleo duro” (*core*) do segmento, o que não é de se estranhar visto que a coleta de dados aconteceu em reuniões, eventos e encontros caracterizados por sua natureza *intracorporis* ou, via em regra, restrita a freqüentadores regulares e membros dos referidos grupos, tais como reuniões de mocidade e retiros espirituais.

Esta percepção pode ser ainda mais corroborada pela análise dos dados da questão seguinte, relativa à Importância atribuída a esta Pertença.

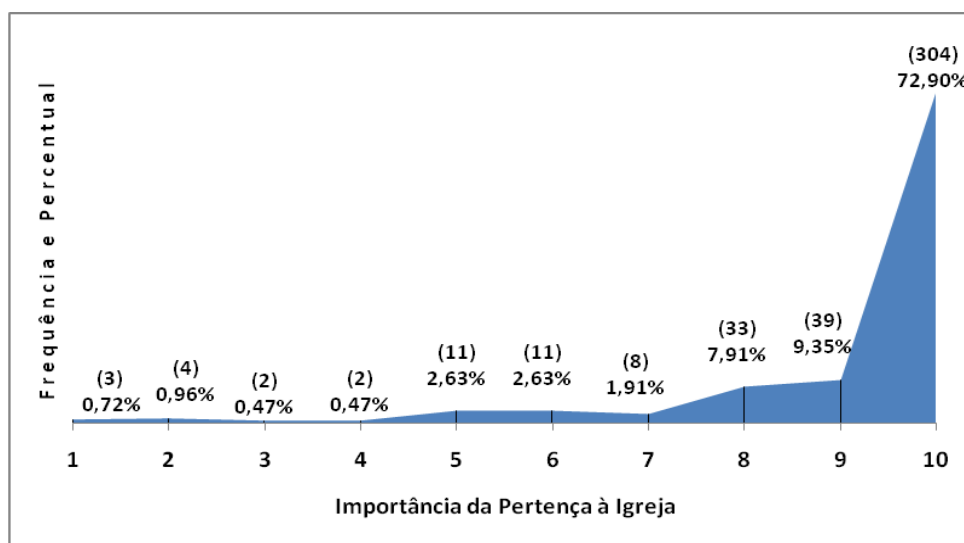


Figura 5 – Importância de Pertença n= 417.

Nota1: no eixo vertical o valor de freqüência está entre parêntesis e o percentual logo abaixo.

Nota 2: a escala variou de 0 a 10, sendo 10 a maior importância de pertença; para a análise acima 2 sujeitos que apresentaram escore 0 foram retirados.

De acordo com a Figura 5 acima, 72,90% (304 respondentes) atribuem a importância máxima na escala 1-10, os quais somados aos que atribuem de 6 a 10 – valores

da segunda metade da escala – chegam ao total de 94,70% (395 respondentes). A média de importância atribuída pela amostra foi 9,2 e o desvio padrão 1,76.

Assim, sem sombra de dúvidas, a análise desses dados evidencia uma amostra formada por jovens fortemente identificados com o seu grupo religioso pelo Sentimento de Pertença e pela Importância atribuída a esta pertença.

Buscando ainda averiguar a proximidade espiritual ou identificação dos respondentes com o seu endogrupo, os sujeitos da amostra foram questionados com uma pergunta padrão – *“De 0 a 10, sendo 10 “o mais próximo”, o quanto você se sente espiritualmente próximo de...”*, aplicada separadamente em relação a sete subgrupos dentro do segmento evangélico.

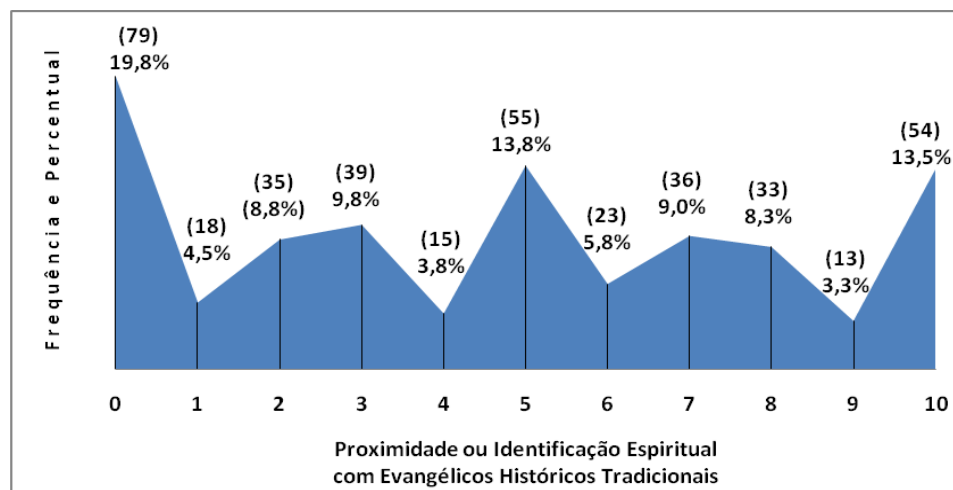
Estes subgrupos foram caracterizados no questionário, com o objetivo de operacionalizar os termos, visando clareza na compreensão e precisão nas respostas dos sujeitos da amostra, podendo ser agrupados em quatro categorias com duas subcategorias cada. São elas: Evangélicos Históricos Tradicionais (membros de igrejas surgidas na Reforma Protestante do século 16 e que mantém a formalidade nos cultos, reuniões e no modo de atuarem nas suas diversas atividades) e Evangélicos Históricos Modernos (membros de igrejas surgidas na Reforma Protestante do século 16 e que modernizaram a programação dos cultos e reuniões, bem como o modo de atuarem nas suas diversas atividades)

Evangélicos Renovados Tradicionais (membros de igrejas originalmente históricas que passaram a crer no Batismo do Espírito Santo e nos dons espirituais e mantêm as tradições nos usos e costumes de vestimentas, diversões etc.) e Evangélicos Renovados Modernos (membros de igrejas históricas que passaram a crer no Batismo do Espírito Santo

e nos dons espirituais e que se modernizaram nos usos e costumes de vestimenta, diversões etc.)

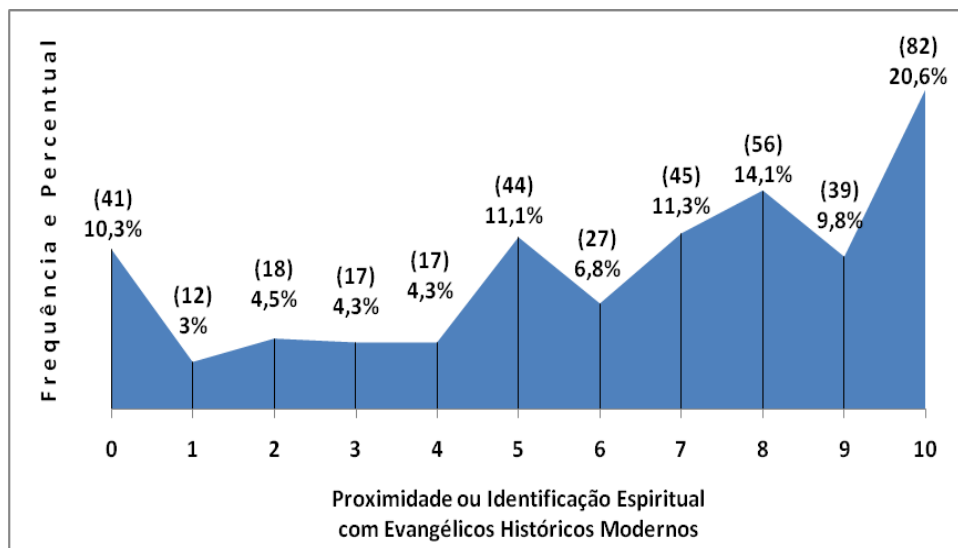
Evangélicos Pentecostais Tradicionais (membros de igrejas pentecostais surgidas no século 20 que crêem no Batismo do Espírito Santo e nos dons espirituais e mantêm as tradições nos usos e costumes de vestimentas, diversões) e Evangélicos Pentecostais Modernos (membros de igrejas pentecostais do Século XX que crêem no Batismo do Espírito Santo e nos dons espirituais, mas são flexíveis nos usos e costumes relacionados à vestimenta, diversões etc.)

Neo-Pentecostais (membros de igrejas surgidas nos últimos 30 anos; crêem no Batismo do Espírito Santo, dons espirituais e na prosperidade material como sinal da benção divina e usam bastante TV e Rádio para divulgar suas atividades). As Figuras de 6 a 12 abaixo demonstram os resultados obtidos.



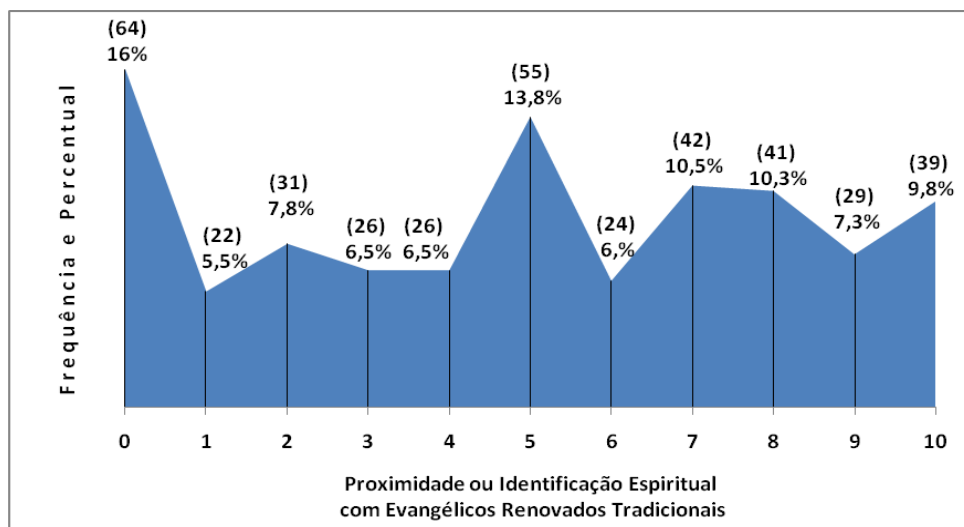
**Figura 6 – Proximidade ou Identificação Espiritual com Evangélicos Históricos Tradicionais**  
 Nota: no eixo vertical o valor de frequência está entre parêntesis e o percentual logo abaixo

Quanto aos Evangélicos Históricos Tradicionais (Figura 6), 29 respondentes (6,8%) do total da amostra não assinalaram respostas, sendo excluídos para fim da análise da questão, restando um n=400, com média de 4,6 e desvio padrão de 3,44.



**Figura 7 – Proximidade ou Identificação Espiritual com Evangélicos Históricos Modernos**  
 Nota: no eixo vertical o valor de frequência está entre parênteses e o percentual logo abaixo

Quanto aos Evangélicos Históricos Modernos (Figura 7), 31 respondentes (7,2%) do total da amostra não assinalaram respostas, sendo excluídos para fim da análise da questão, restando um n=398 com média de 6,2 e desvio padrão de 3,27.



**Figura 8 – Proximidade ou Identificação Espiritual com Evangélicos Renovados Tradicionais**  
 Nota: no eixo vertical o valor de frequência está entre parênteses e o percentual logo abaixo

Quanto aos Evangélicos Renovados Tradicionais (Figura 8), 30 respondentes (7,0%) do total da amostra não assinalaram respostas, sendo excluídos para fim da análise da questão, restando um n=399 com média de 4,9 e desvio padrão de 3,31.

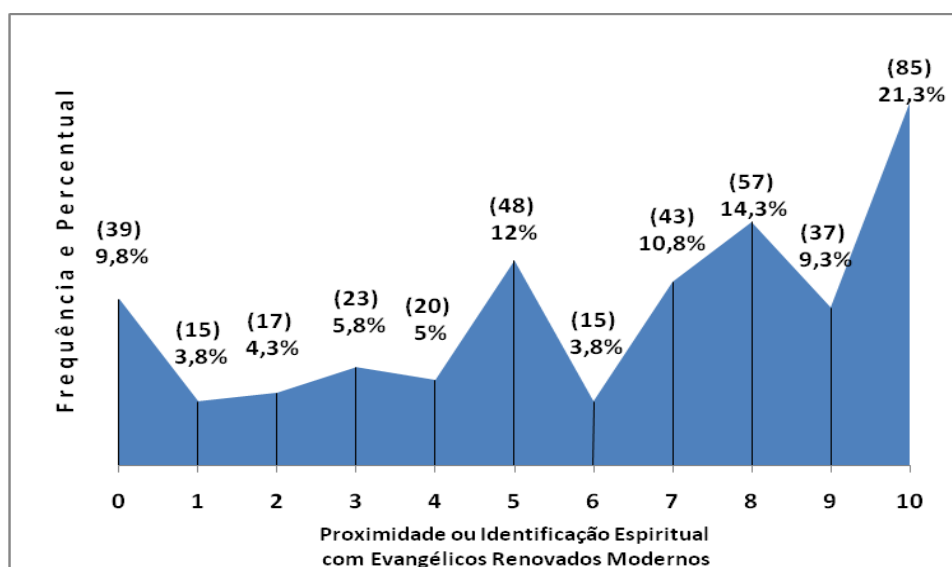


Figura 9 – Proximidade ou Identificação Espiritual com Evangélicos Renovados Modernos  
Nota: no eixo vertical o valor de frequência está entre parêntesis e o percentual logo abaixo

Quanto aos Evangélicos Renovados Modernos (Figura 9), 30 respondentes (7,0%) do total da amostra não assinalaram respostas, sendo excluídos para fim da análise da questão, restando um n=399 com média de 6,2 e desvio padrão de 3,30.

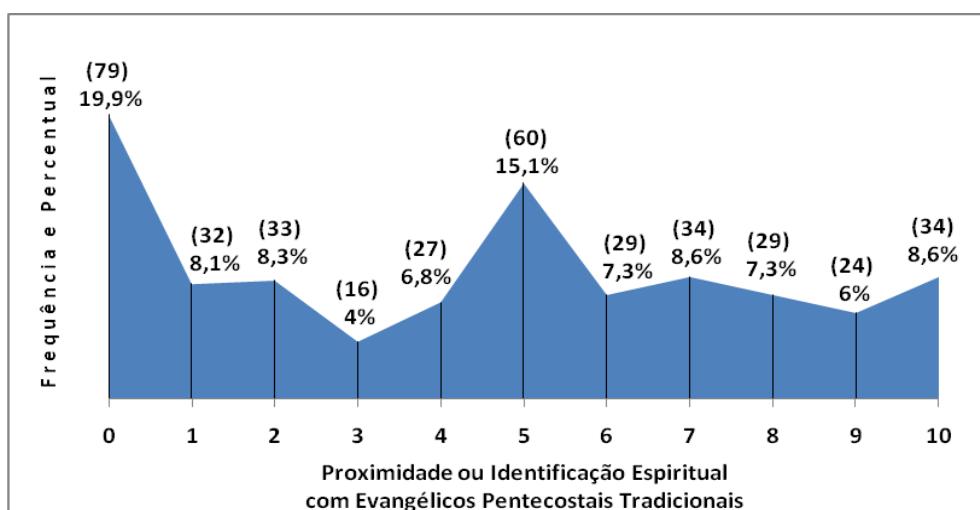
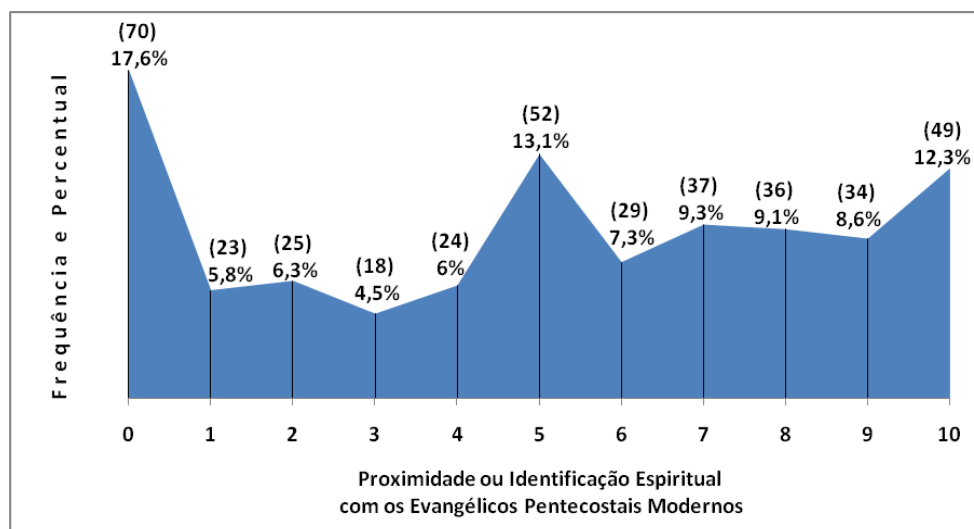


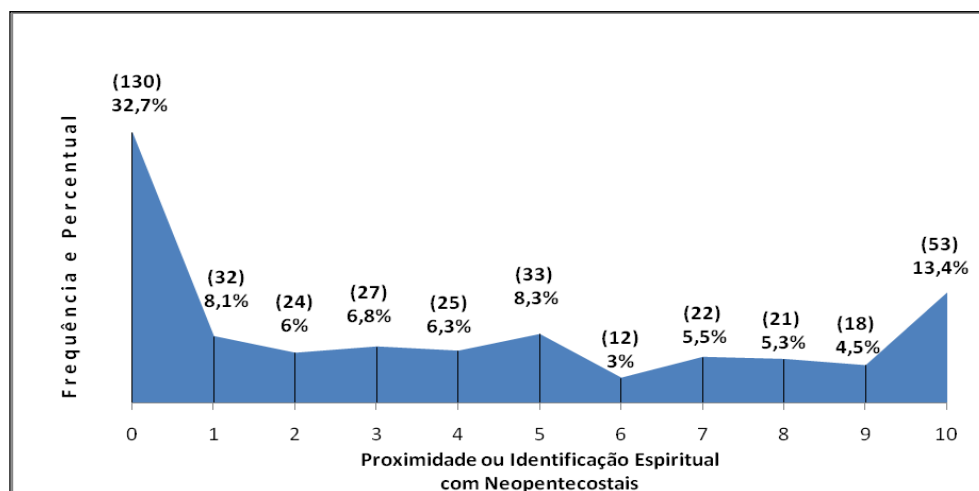
Figura 10 – Proximidade ou Identificação Espiritual com Evangélicos Pentecostais Tradicionais  
Nota: no eixo vertical o valor de frequência está entre parêntesis e o percentual logo abaixo

Quanto aos Evangélicos Pentecostais Tradicionais (Figura 10), 32 respondentes (7,5%) do total da amostra não assinalaram respostas, sendo excluídos para fim da análise da questão, restando um n=397 com média de 4,4 e desvio padrão de 3,33.



**Figura 11 – Proximidade ou Identificação Espiritual com Evangélicos Pentecostais Modernos**  
Nota: no eixo vertical o valor de frequência está entre parêntesis e o percentual logo abaixo

Quanto aos Evangélicos Pentecostais Modernos (Figura 11), 32 respondentes (7,5%) do total da amostra não assinalaram respostas, sendo excluídos para fim da análise da questão, restando um n=397 com média de 5,0 e desvio padrão de 3,45.



**Figura 14 – Proximidade ou Identificação Espiritual com Neopentecostais**  
Nota: no eixo vertical o valor de frequência está entre parêntesis e o percentual logo abaixo

Quanto aos Neopentecostais (Figura 14), 32 respondentes (7,5%) do total da amostra não assinalaram respostas, sendo excluídos para fim da análise da questão, restando um n=397 com média de 3,8 e desvio padrão de 3,71

Em se tratando de uma amostra fortemente identificada com seu grupo pelo sentimento de pertença e a importância atribuída a esta pertença, tomou-se por base que de 0 a 6 é um índice fraco de proximidade ou de identificação espiritual e que 7 a 10 representam um índice forte. Então, as seguintes análises podem ser feitas, a partir da Tabela 7 a seguir:

**Tabela 7 - Índice de Proximidade - Comparação entre Subgrupos Evangélicos**

Históricos Tradicionais			Históricos Modernos		
Índice	Frequência	Percentual Válido	Índice	Frequência	Percentual Válido
Forte (7 a 10)	136	34,10%	Forte (7 a 10)	222	55,80%
Fraca (0 a 6)	264	66,30%	Fraca (0 a 6)	176	44,30%
Moda (0)	79	19,80%	Moda (0)	82	20,60%
Renovados Tradicionais			Renovados Modernos		
Índice	Frequência	Percentual Válido	Índice	Frequência	Percentual Válido
Forte (7 a 10)	151	37,90%	Forte (7 a 10)	222	55,70%
Fraca (0 a 6)	248	62,10%	Fraca (0 a 6)	177	44,50%
Moda (0)	64	16,00%	Moda (10)	85	21,30%
Pentecostais Tradicionais			Pentecostais Modernos		
Índice	Frequência	Percentual Válido	Índice	Frequência	Percentual Válido
Forte (7 a 10)	121	30,50%	Forte (7 a 10)	156	39,30%
Fraca (0 a 6)	276	69,50%	Fraca (0 a 6)	241	60,60%
Moda (0)	79	19,90%	Moda (0)	70	17,60%
Neopentecostal					
Índice	Frequência	Percentual Válido			
Forte (7 a 10)	114	28,70%			
Fraca (0 a 6)	283	71,20%			
Moda (0)	130	32,70%			

O subgrupo que tem o mais alto índice de proximidade ou de identificação espiritual (7 a 10) é o de Históricos Modernos (55,80% - 222 respondentes) seguido por Renovados Modernos (55,70% - 222 respondentes). A moda mais alta de valor 10 (o máximo) é justamente o de Renovados Modernos (21,30% - 85 respondentes)

O subgrupo que tem o mais baixo índice de proximidade ou de identificação espiritual (0 a 6) é o de Neopentecostais (71,20% - 283 respondentes) seguido de Pentecostais Tradicionais (69,50% - 276 respondentes). A moda mais alta de valor 0 (o mínimo) é justamente o de Neopentecostais (32,70%)

A característica de “modernidade”, aparentemente associada à flexibilidade nos usos e costumes sobre vestimenta, diversões etc. afeta a proximidade ou identificação espiritual da amostra, visto que quando se compara Históricos Tradicionais com Históricos Modernos o índice (7 a 10) aumenta de 34,10% para 55,80% e esta tendência se repete nos outros segmentos (Pentecostais Tradicionais com 37,90% x Pentecostais Modernos com 55,70%; Renovados Tradicionais com 30,50% x Renovados Modernos com 39,30%).

Destarte, é razoável supor que a “modernidade” evoca idéias como “flexibilidade”, “prazer”, “descontração” etc., que são construtos bastante atraentes para uma amostra composta por jovens de 17 a 30 anos.

Outro aspecto a destacar é a grande rejeição apresentada pela amostra em relação ao grupo dos neopentecostais. Observa-se que os dados relacionados a este grupo obedecem a um padrão claramente distinto dos demais. A menor identificação é observada neste grupo (71,2%) com uma moda no escore zero, correspondendo a quase um terço dos respondentes (32,7%). Vê-se, então, que a amostra percebe-se muito pouco identificada espiritualmente com os neopentecostais.

Estes dados evidenciam a existência de uma complexidade na forma como a identificação espiritual é atribuída entre os diversos grupos componentes da religiosidade evangélica, caracterizando uma identificação não monolítica ao que se refere à natureza espiritual desta identificação. Ainda que se tenha observado uma identificação muito forte quando a semântica desta identificação estruturava-se em relação ao Sentimento de

Pertença e a Importância da Pertença à igreja da qual o respondente fazia parte, nota-se aqui que, quando a semântica da identificação transita para o campo da espiritualidade (com implicações místicas e doutrinárias), o padrão de identificação tende a ser mais difuso, menos unívoco.

Provavelmente, estes dados evidenciam a percepção dos demais grupos evangélicos por parte dos respondentes como exogrupos e não como endogrupos. Haveria aqui muito provavelmente uma dinâmica do tipo “nós-eles”. É quase certo que, num contexto de identificação que enfatize uma identidade doutrinária, espiritualista, ideológico-religiosa, não se obtenha nestes grupos religiosos o reconhecimento dos outros como iguais e, conseqüentemente, como grupo de pertença e sim como grupos de comparação.

A implicação destes questionamentos remete à impossibilidade de construção de um indicador de proximidade espiritual com os evangélicos resultante da mera soma e média dos itens avaliados. Sendo assim, procedeu-se a uma comparação de cada grupo evangélico específico (históricos, pentecostais-renovados e neopentecostais) com os participantes integrantes destes mesmos grupos. Isto significa dizer que a proximidade espiritual foi avaliada considerando-se apenas os grupos correspondentes à pertença dos respondentes, ou seja, a identidade de cada grupo consigo mesmo. Desse modo, garantiu-se que a atribuição de proximidade espiritual foi feita com o grupo de pertença e não de comparação.

Foi assim construído o indicador de “Proximidade Total com os Evangélicos” com um  $n=374$ , apresentando 55 respondentes excluídos da amostra por causa de escore zero, conforme já discutido anteriormente, média de 2,2 e desvio padrão de 0,86. Esse indicador foi submetido a um procedimento de redução dos resultados válidos a quatro classes, com o

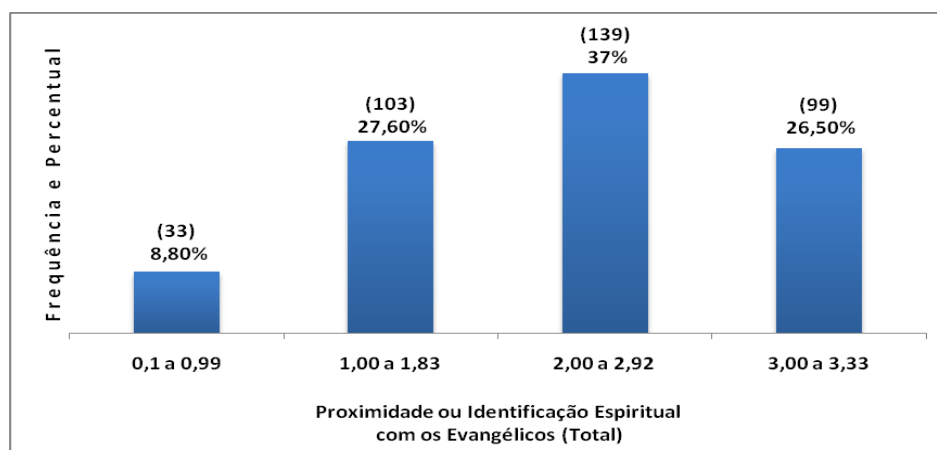
objetivo de uma compreensão mais clara de sua natureza, conforme descrição (classe, proximidade, frequência e percentual)

Classe 1 - 0,1 a 0,99 – 33 respondentes 8, 8% da amostra

Classe 2 - 1,00 a 1,83 – 103 respondentes – 27,6% da amostra

Classe 3 - 2,00 a 2,92 – 139 respondentes – 37% da amostra

Classe 4 - 3,00 a 3,33 – 99 respondentes – 26,5% da amostra



*Figura 15 – Proximidade ou Identificação Espiritual com Evangélicos (Total)*

*Nota: no eixo vertical o valor de frequência está entre parêntesis e o percentual logo abaixo*

Na Figura 15 acima, apresenta-se a distribuição destas classes de resultados. Nota-se que a concentração do índice de proximidade total com os evangélicos permite a observação da força do índice de proximidade espiritual da amostra, o que nos leva a concluir que a amostra revela um grupo de respondentes que se sente, em geral, fortemente próximo aos evangélicos, entendidos aqui como seu grupo de pertença espiritual.

Assim, a análise desses dados demonstra que os objetivos 3, 4 e 5 desse estudo foram alcançados e que as expectativas a eles relativas foram confirmadas.

A amostra apresentou um forte sentimento de pertença em relação ao seu grupo religioso, com uma média alta e uma baixa dispersão, expressa nos resultados estatísticos analisados, bem como um índice muito alto de importância atribuída à pertença.

Como já discutido anteriormente, a amostra tem características de se constituir de participantes que formam o núcleo dos seus grupos religiosos respectivos, sendo possível concluir que entre eles provavelmente estão alguns dos líderes destes grupos, além daqueles que seriam denominados como os mais assíduos freqüentadores e mais comprometidos, tanto ideologicamente, como pragmaticamente falando.

Desta forma, o forte sentimento de pertença apresentado, bem como o alto índice de importância atribuída a esta pertença, poderiam ser atribuídos justamente ao poder de influência destes chamados líderes e membros prototípicos do grupo.

Conforme a literatura sobre o assunto (Hogg & Vaughan, Fielding & Hogg, 1997; Platow & van Knippenberg, 2001; Turner, 1991) líderes prototípicos encontrados no núcleo mais central do grupo são fatores determinantes tanto para a identidade social do grupo, como para sua coesão, o que tem relação direta com o sentimento de pertença e a importância atribuída à pertença.

Estes estudos são corroborados com pesquisas no Brasil entre jovens e adolescentes em relação às razões para se unir e fazer parte de igrejas. Os achados indicam que algumas das principais razões estão diretamente relacionadas a fatores concernentes ao sentimento de pertencer ao grupo religioso e à importância deste grupo na formação da identidade do indivíduo e do próprio grupo, conforme a literatura disponível (Hardin & Higgins, 1996; Bar-Tal, 2000; (Eidelson et al., 2003; Kearney, 1984; Kelman, 1999; Silberman et al., 2005; Staub, 1989; Volkan, 1990, 1997).

Neste sentido, Campos-Bustello (2003), a partir de uma amostra com jovens freqüentadores da Assembléia de Deus e da Universal do Reino de Deus em São Paulo, alista entre as principais razões para pertencer a estes grupos religiosos, a socialização em

grupo e o sentimento de fazer parte de algo maior e mais significativo do que a própria individualidade,

No contexto da amostra do presente estudo, então é possível compreender o forte sentimento de pertença como partindo tanto da influência social intragrupal de líderes prototípicos, devido ao próprio perfil dos participantes claramente identificados com o grupo religioso, bem como da própria identidade grupal e do relacionamento do indivíduo com uma estrutura social mais ampla (Breakwell, 1993; Moscovici, 1988)

No que se refere ao terceiro aspecto do estudo relacionado à identidade social religiosa (sentimento de proximidade espiritual com os evangélicos), as respostas dos participantes e a análise feita a partir destes dados, permitem concluir que, de modo geral, a expectativa de encontrar uma elevada proximidade espiritual dos participantes da pesquisa com relação aos evangélicos em geral foi alcançada e a hipótese confirmada. Entretanto, a discussão sobre a complexidade desse achado é muito importante para este estudo e estudos futuros.

A discussão presente na literatura disponível sobre os grupos religiosos, como sistemas coletivos de significados (Beck, 1999; Durkheim, 1933; Eidelson et al., 2003; Moscovici, 1988; Silberman, 2005b; Thompson & Fine, 1999; Triandis, 1989) e como *loci* de dinâmicas intra e intergrupais (Bar-Tal, 1998), se constituem como pano de fundo teórico dos achados do presente estudo e são novamente lembradas neste ponto para clarificar esta presente discussão dos resultados.

Na medida em que Carvalho (2002) demonstra as relações entre vínculos grupais orgânicos entre grupos face a face e suas respectivas categorias sociais mais amplas, é preciso compreender então, que os participantes deste estudo são membros tanto de igrejas

locais (face a face) como se sentem próximos, em diferentes níveis, à categoria dos evangélicos em geral.

Assim, é possível supor que o forte sentimento de pertença encontrado na amostra em relação grupo religioso local (igreja) dos participantes, embora não seja determinante para a proximidade geral com os evangélicos, possa influenciá-lo, conforme já foi discutido anteriormente.

Todavia, os achados mostraram que esta proximidade não é monolítica, e é bem mais complexa do que se imaginava a princípio. A suposição de que os mais diferentes seriam percebidos como mais distantes, e assim também no sentido diverso, não abarca ainda a complexidade na forma como a identificação espiritual é atribuída entre os diversos grupos componentes da religiosidade evangélica.

Daí, a impossibilidade de construção de um indicador de proximidade espiritual com os evangélicos resultante da mera soma e média dos itens avaliados e a necessidade de comparação de cada grupo evangélico específico (históricos, pentecostais-renovados e neopentecostais) com os participantes integrantes destes mesmos grupos.

É possível supor, a ser comprovado em estudos futuros, que tanto a característica plural do fenômeno identitário dos grupos auto-denominados evangélicos, como a própria semântica desta proximidade possam estar envolvidas nesta complexidade. Se estas possibilidades se confirmarem, então é possível discutir que se deva a fenômenos intergrupais do endogrupo x exogrupos dentro da própria categoria evangélica.

### **3.3. Análise da Participação nas Atividades da Igreja**

Para aferir a Participação nas Atividades da igreja foram apresentadas aos participantes avaliações da intensidade da participação em três tipos de atividades costumeiras da dinâmica religiosa: a participação nos cultos da igreja, a participação em eventos, congressos e encontros, e a participação e colaboração em organização de eventos, ministérios, sociedades etc.

Os itens utilizados para esta avaliação são itens comportamentais, correspondendo à frequência com que certos comportamentos foram realizados pelos participantes. Neste sentido, não é de se esperar consistência interna na escala, uma vez que os indivíduos podem ter mais facilidade num tipo de comportamento e não noutro, não sendo razoável a expectativa de consistência na frequência dos comportamentos avaliados.

Como descrito acima no capítulo do método, esta variável foi avaliada através de seis itens que variavam numa escala de 1 a 5, sendo 1 “nunca participei” ou “nunca colaborei” e 5 participação ou colaboração total. Os itens com menor média de participação foram aqueles referentes à participação em congressos e encontros a nível regional e nacional (1,9 e 1,5 respectivamente), enquanto que os itens com maior média de participação foram participação nas reuniões de equipes e ministérios e sociedades da igreja e colaboração nas atividades da igreja (3,9 e 3,7 respectivamente).

Para a construção do indicador de participação os itens foram somados, obtendo-se uma média de participação de 17,3 com um desvio padrão de 5,0. Os escores extremos da escala variaram de zero (nenhuma participação) a trinta (participação máxima).

Estes resultados permitem concluir que os participantes apresentam um elevado nível de participação, principalmente naquelas atividades que caracterizam um maior

compromisso com a igreja local, o que indica que a amostra apresenta um elevado envolvimento efetivo com os seus grupos de pertença religiosa, confirmando assim a expectativa relacionada ao objetivo em questão.

Ainda que seja possível compreender que, conforme já discutido no capítulo introdutório que fundamentou teoricamente esta pesquisa, a Religião, da perspectiva do fiel, é fundamentalmente uma característica pessoal, ela também precisa ser vista, da perspectiva do fiel e, principalmente, do grupo, como um Sistema de Crença e de Significação estável ao longo do tempo, tanto em seus aspectos afetivos e emocionais (Edwards, 1746/1959; Hutch, 1978; Watts, 1996; Hill, 1999; Hill & Hood, 1999), como em seu papel normativo (Emmons & Paloutzian, 2003), através do estabelecimento de objetivos e planos de atividades, de ordenação comportamental e normativa sobre os membros dos grupos religiosos (Bowlby, 1969; Dweck, 1999; Eidelson & Eidelson, 2003; Epstein, 1985; Fox, 2002; Higgins, 2000; Higgins & Silberman, 1998; Janoff-Bulman, 1992; Janoff-Bulman & Frieze, 1983; Kelley, 1955; Lerner, 1980; Silberman, 1999, 2003, 2004; Stark & Bainbridge, 1985).

Assim, é possível supor que a integração e o envolvimento comprometido da amostra do estudo com o seu grupo religioso decorrem, ideologicamente, de duas ênfases doutrinárias típicas do grupo evangélico.

A primeira refere-se ao “sacerdócio universal dos crentes”, isto é, a doutrina de que a relação humana com o divino é essencialmente individual, não mediada por sacerdotes hierarquicamente dispostos como intermediários entre o crente e Deus. Assim a idéia de “clero” e “laicato” fica restrita ao horizonte semântico religioso do catolicismo romano (Maclean, 1972; Congar, 1972; Kraemer, 1958; Küng, 1967; Calvino, 1966; Milner, 1970; Silva e Lopes, 2007; Nascimento Filho, 1999).

Conquanto perceba-se uma ênfase mais moderna, especialmente dentro do pentecostalismo e neopentecostalismo em certa hierarquização com a profusão de títulos eclesiásticos como “apóstolo”, “bispo” etc., não faz parte da compreensão do povo evangélico em geral, a idéia de que cabe ao líder a tarefa de tudo fazer no escopo das atividades da igreja.

Destarte, o desenvolvimento dos dons e talentos concedidos por Deus e a Ele dedicados situa-se no contexto de praticar a fé, através da participação efetiva nas atividades propostas.

Em segundo lugar, este envolvimento nas atividades também decorre do aspecto missional da fé evangélica, que engloba tanto a evangelização dos que não são evangélicos, como a ação social transformadora do ser humano na sua integralidade, também conduz ao envolvimento e compromisso com atividades que se propõe a cumprir a missão da igreja e, individualmente, do sujeito para quem é dito que “Deus tem um propósito na vida de cada um” e “Todo crente tem pelo menos um dom a ser usado na obra de Deus”. (Mendonça, 1990, 2008)

Conforme já discutido, embora o significado de participação nas atividades da igreja assume conotações diferentes, o ativismo religioso é estimulado entre os evangélicos, tanto por razões espirituais (agradar a Deus), como por motivos religiosos (expansão e influência do grupo religioso).

### **3.4. Análise da Experiência com Namoro.**

No que se refere à Experiência com o Namoro, foi feita aos respondentes a seguinte pergunta: “*Atualmente, você está...*” com as possíveis respostas sendo:

- “*Com namorado(a) fixo(a)*”, que corresponde na pesquisa a estar comprometido(a) em um relacionamento exclusivo com uma pessoa.
- “*Ficando*”, que corresponde na pesquisa a não estar comprometido(a) em um relacionamento exclusivo e estar “experimentando” situações de relacionamento não comprometido com mais de uma pessoa, seja simultaneamente ou sucessivamente.
- “*Sem namorado(a), mas paquerando*”, que corresponde na pesquisa a não estar comprometido(a) em um relacionamento exclusivo com uma pessoa, mas estar procurando uma pessoa para ter um relacionamento exclusivo com ela ou experimentar uma situação de relacionamento não comprometido com esta pessoa.
- “*Nem namorando, nem paquerando*”, que corresponde a simplesmente não estar, no momento, se relacionando ou estar interessado(a) em se relacionar, isto é, estar indisponível e desinteressado por quaisquer relacionamentos

Da amostra, 17 respondentes, isto é, 4% não declararam sua condição em relação ao namoro, e, por isso, foram desconsiderados para fins desta análise específica, restando um total de 412 respondentes.

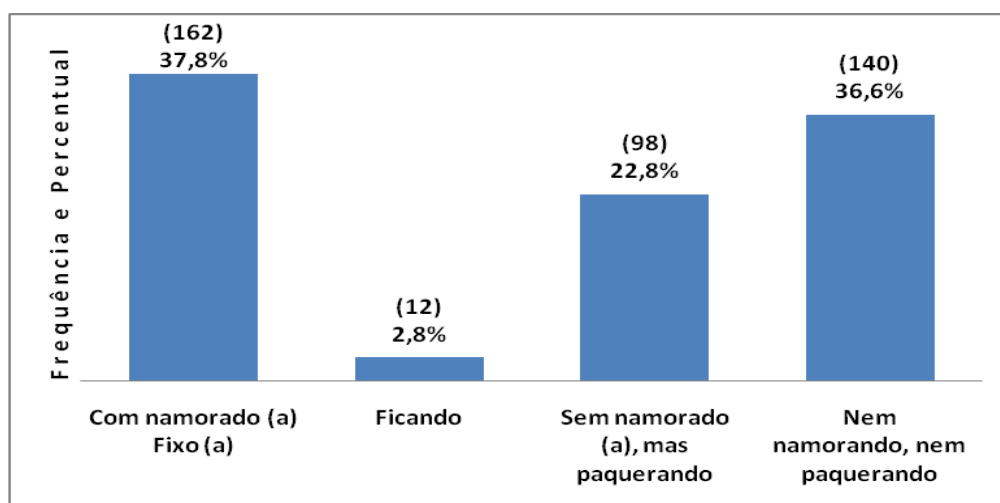
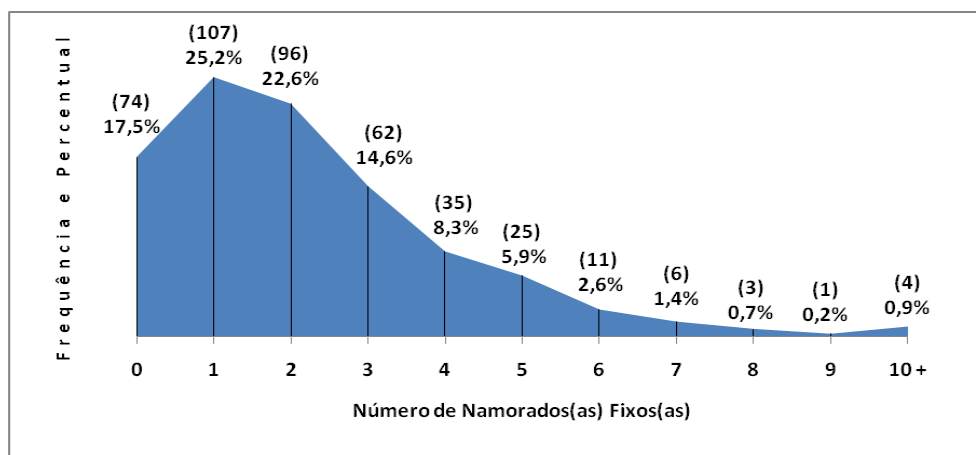


Figura 16 – Situação em Relação ao Namoro (n=412 – 100% percentual válido)

Nota: no eixo vertical o valor de frequência está acima entre parêntesis e o percentual logo abaixo

Como se pode observar na Figura 16 acima e demonstram que 63,4% estão envolvidos ou buscando estar envolvidos em algum tipo de relacionamento (namoro, paquera ou ficar) sendo que 40,6% estão efetivamente namorando ou ficando. O grupo que não está envolvido em qualquer tipo de relacionamento (namoro, paquera ou ficar) compreende 36,6% da amostra. Observa-se, portanto, um perfil conservador, característico de uma amostra típica de jovens evangélicos, pois o percentual dos participantes envolvidos com um tipo de relacionamento mais liberal, o ficar, é praticamente insignificante, ao passo que um acentuado percentual da amostra mantém-se sem nenhum envolvimento ou relacionamento afetivo.

Foi indagado também aos respondentes acerca da Quantidade de Namoros, através da seguinte pergunta “Até o presente momento, quantos namorados(as) fixos você já teve?”. As possibilidades de respostas estavam expressas numa escala variando de 0 a 10 ou mais. Da amostra, apenas cinco respondentes não declararam sua condição em relação à quantidade de namorados(a) fixos(as), e, por isso, foram desconsiderados para fins desta análise específica.



**Figura 17 – Quantidade de Namorados(as) Fixos(as) (n=424 – 100% percentual válido).**  
 Nota: no eixo vertical o valor de frequência está acima entre parêntesis e o percentual logo abaixo

Os resultados estão expressos na Figura 17 acima. Nota-se que 17,5% dos respondentes nunca tiveram experiência com namoro; Nota-se também que uma pequena parte da amostra (menos de 12%) namoraram mais de quatro vezes. Por sua vez, a grande maioria da amostra (70,7%) vivenciou de 1 a 4 namoros(as) fixos(as).

A média de namoros na amostra total foi de 2,2, com um desvio padrão de 1,92. A mediana da distribuição foi 2 e a moda 1. Percebe-se assim uma confirmação do perfil conservador da amostra no que se refere à quantidade de namoros.

### **3.5. Análise da Correlação das Variáveis**

A medição de correlação, que se pretende neste estudo, é definida por Garson (2009) como uma “uma medida de associação bivariada (força) do grau de relacionamento entre duas variáveis”. Para Moore (2007), “A correlação mensura a direção e o grau da relação linear entre duas variáveis quantitativas” (Moore, 2007).

O coeficiente de correlação de Pearson, também chamado de "coeficiente de correlação produto-momento" ou simplesmente de "p de Pearson" mede o grau da correlação e a direção dessa correlação - se positiva ou negativa entre duas variáveis de escala métrica (intervalar ou de razão). É comum atribuir exclusivamente a Karl Pearson o desenvolvimento dessa estatística, porém Stanton (2001) lembra que a origem desse coeficiente remonta a o trabalho conjunto de Karl Pearson e Francis Galton (Stanton, 2001).

Este coeficiente, normalmente representado por  $\rho$  assume apenas valores entre -1 e 1. Se o  $\rho = 1$ , significa uma correlação perfeita positiva entre as duas variáveis. Se  $\rho = -1$ , significa uma correlação negativa perfeita entre as duas variáveis - Isto é, se uma aumenta,

a outra sempre diminui e se  $\rho = 0$ , significa que as duas variáveis não dependem linearmente uma da outra.

Para Cohen (1988), valores entre 0,10 e 0,29 podem ser considerados pequenos; escores entre 0,30 e 0,49 podem ser considerados como médios; e valores entre 0,50 e 1 podem ser interpretados como grandes. Dancey e Reidy (2005) apontam para uma classificação ligeiramente diferente:  $r = 0,10$  até  $0,30$  (fraco);  $r = 0,40$  até  $0,6$  (moderado);  $r = 0,70$  até  $1$  (forte).

É importante frisar que uma das propriedades da correlação de Pearson é a não diferenciação entre variáveis dependentes e independentes. Assim, o valor da correlação entre os dois eixos (X e Y) é de mão dupla. Schield (1995) lembra que a correlação não se aplica a distinção de causalidades simples ou recursiva, isto é, dificilmente se pode afirmar quem varia em função de quem. Simplesmente pode-se dizer que há semelhanças entre a distribuição dos escores das variáveis.

A tabela 8 a seguir demonstra a correlação de Pearson entre as variáveis antecedentes ou de predição e as variáveis conseqüentes ou de critério.

**Tabela 8 – Coeficiente de Correlação de Pearson (bi-caudais) entre as Variáveis do Estudo**

	Número de Namorados	Participação em Atividades	Sentimento de Pertença à Igreja	Importância da Pertença	Proximidade Total com Evangélicos	Julgamento de Comportamentos Antinormativos
Participação em Atividades	-0,064					
Sentimento de Pertença à Igreja	- 0,030	0,407 (**)				
Importância da Pertença	0,047	0,197 (**)	0,524 (**)			
Proximidade Total com Evangélicos	- 0,118 (*)	0,227 (**)	0,279 (**)	0,174 (**)		
Julgamento de Comportamentos Antinormativos	- 0,128 (*)	0,171 (**)	0,220 (**)	0,170 (**)	0,098	
Tolerância a Relacionamentos Afetivos Interreligiosos	0,116 (*)	- 0,204 (**)	- 0,345 (**)	- 0,296 (**)	- 0,172 (**)	- 0,116(*)

\*\* Correlação significativa ao nível de 0,01 (bi caudal)

\* Correlação significativa ao nível de 0,05 (bi caudal)

Como se pode notar na Tabela 8 acima, as variáveis que indicam adesão a crenças normativas sobre sexualidade (gravidade do comportamento antinormativo e tolerância a relacionamentos interreligiosas) estão correlacionadas negativamente, mas esta é uma correlação muito fraca, o que indica que os que atribuem maior gravidade para os comportamentos antinormativos são os que possuem uma menor tolerância a relacionamentos afetivos interreligiosos.

Isto significa que estas duas medidas de adesão a crenças estão correlacionadas de modo coerente, a maior adesão numa implica numa maior adesão em outra, ou seja, os que são mais normativos em relação ao comportamento sexual também são mais normativos quanto aos relacionamentos interreligiosos.

Entretanto, a pequena força da correlação permite questionar a extensão, a dimensão dessa coerência na medida em que era de se esperar uma correlação bem mais forte devido à própria natureza das variáveis, que refletem a mesma adesão a normas grupais.

Provavelmente, a pouca força da correlação deve-se a diferença em importância ou em hierarquização entre os dois conjuntos de normas aqui expressos. Se a adesão a normas como heterossexualidade, castidade e fidelidade conjugal representa a própria adequação ao núcleo duro da doutrina cristã no que se refere à sexualidade, a tolerância a relacionamentos afetivos interreligiosos não desempenha o mesmo papel, situando-se numa posição mais periférica no conjunto de crenças e normas fundamentais à vida cristã.

Neste sentido, poderia ser bastante razoável esperar que mesmo aqueles mais conservadores e rígidos na obediência às normas centrais (heterossexualidade, castidade e fidelidade) pudessem apresentar uma grande flexibilidade em relação a uma norma mais periférica. E isto é provavelmente o que ocorre no caso.

As variáveis relativas à identidade social religiosa (sentimento e importância de pertença e proximidade com os evangélicos) também se correlacionam positivamente de modo a permitir concluir que a maior identificação em uma das medidas está correlacionada à maior identificação nas demais medidas de identidade. Observa-se, então, que do mesmo modo que na adesão a crenças, uma coerência entre estas variáveis.

Entretanto, a força destas correlações varia de fraca a moderada, sendo mais fracas as correlações entre a proximidade com os evangélicos e as duas outras medidas de identidade. Observa-se uma associação bastante razoável entre a pertença e a importância dessa pertença; mas, a proximidade percebida em relação aos evangélicos não está associada tão fortemente a pertença e a importância da pertença.

Ao considerar-se a natureza distinta dessas variáveis pode-se obter alguma indicação dessa diferença na intensidade da associação. As variáveis de pertença dizem respeito à identidade com um grupo concreto, de relação face a face, no qual o indivíduo

participa de modo efetivo e rotineiro; já a proximidade em relação aos evangélicos situa-se numa dimensão mais abstrata, constituindo-se na avaliação de um grupo categorial.

Por sua vez, como já foi discutido acima, na constituição dos indicadores de proximidade em relação aos evangélicos, o fato de ter-se reunido dois grupos categoriais, cuja percepção pela amostra revelou-se claramente diferenciada, os grupos tradicionais e modernos, pode ter introduzido uma terceira dimensão de comparação, na qual os participantes se diferenciam, a oposição a uma vida eclesiástica tradicionalista ou modernizante. É provável, então, que muito do “ruído estatístico” entre as variáveis, que se expressa na pouca força desta associação, deva-se a esse aspecto metodológico.

A participação nas atividades da igreja e o número de namorados, por sua vez, não possuem qualquer associação, o que era de se esperar, pois não há qualquer sentido supor que a participação em atividades da igreja por parte de alguém tenha qualquer relação, seja positiva ou negativa, com o número de namorados deste mesmo participante. Portanto, o resultado obtido, isto é, de não haver relação entre as variáveis, coaduna-se com a lógica simples do próprio significado das variáveis.

Note-se ainda que, em relação à participação em atividades da igreja há uma correlação positiva com cada uma das variáveis de identidade, indicando que uma maior participação efetiva na igreja, um maior compromisso com a igreja está associado a uma maior identidade social religiosa. Apesar disso, a força dessa associação é bem pequena como nos outros casos já analisados.

Já em relação a o número de namorados, encontra-se associado apenas à proximidade total com os evangélicos, numa correlação negativa e muito fraca. Este pode ser considerado um achado acidental, uma vez que não há porque supor que esta relação tenha qualquer relação com a identidade social religiosa.

Nas expectativas deste estudo, supunha-se uma associação positiva entre a adesão a normas cristãs sobre sexualidade e a identidade social religiosa. Esta expectativa foi confirmada, uma vez que tanto o julgamento de gravidade dos comportamentos antinormativos, quanto à tolerância a relacionamentos afetivos interreligiosos encontram-se associados com as variáveis de identidade social religiosa, como se verifica na Tabela 8. Esta associação só não se faz presente entre o julgamento de comportamentos antinormativos e a proximidade total com os evangélicos.

Neste caso, sentir-se mais identificado com a igreja implica em considerar mais grave a ruptura da norma cristã sobre a sexualidade e concordar menos com os relacionamentos antirreligiosos, ou seja, ter mais identidade é ser mais normativo, aderir mais à norma. Novamente, a pouca força das relações se observa.

Por sua vez, quem mais participa nas atividades da igreja também é mais normativo. Uma maior participação implica em uma avaliação de maior gravidade da ruptura da norma e uma menor concordância com os relacionamentos afetivos interreligiosos.

Ao mesmo tempo, quando considerado o número de namorados, observa-se o fenômeno exatamente oposto a este, ou seja, uma maior experiência com o namoro está associada a uma menor atribuição de gravidade à ruptura da norma e uma maior tolerância aos relacionamentos afetivos interreligiosos – um maior número de namoros associa-se a uma menor normatividade.

Assim, poderíamos afirmar que a identidade social religiosa e a participação são pró normativas, do mesmo modo que o número de namorados é antinormativo. Como um dos objetivos do trabalho é prever a normatividade pela identidade, como a norma é uma crença grupal e a identidade amplifica o sentimento de pertença ao grupo e os processos de categorização do grupo, do mesmo que a participação no grupo, então se infere que quanto

mais identidade e participação, mais normatividade. Em contraposição, a experiência com o comportamento normatizado pode ter um papel de ajuste atudinal e de regulação cognitiva, trabalhando assim no sentido oposto à identidade e à participação.

Entretanto, observa-se a pouca força das correlações encontradas. É provável que, apesar das relações observadas se comportarem como as expectativas elaboradas em relação a elas na maioria dos casos, a complexidade dessas relações, associada às limitações de método quanto à operacionalização de cada uma das variáveis, tenham colaborado para o enfraquecimento das associações entre a identidade social religiosa, a participação em atividades, o número de namorados e a normatividade, aqui apresentadas.

Se, por um lado, é possível concluir que os objetivos propostos para esta análise específica foram atingidos, com uma correspondente confirmação das expectativas elaboradas para a maioria dos dados, por outro lado, impõe-se reconhecer a necessidade do aprofundamento da compreensão destas relações em novos estudos e em novas formas de instrumentalização e operacionalização dos problemas aqui analisados.

Por exemplo, deve-se dar uma atenção particular em novos estudos às próprias diferenças entre os subgrupos evangélicos, que produzem índices de proximidade diferentes do sujeito quando se analisa grupo a grupo - históricos, renovados-pentecostais e neopentecostais.

Por sua vez, a existência de correlações fracas nas análises indica a possibilidade de estar relacionada às dificuldades em trabalhar com abstrações, o que é comum em estudos da Psicologia sobre atitudes, crenças e valores, nos quais costumeiramente encontram-se correlações fracas. E assim, nestes casos, a riqueza das análises não estaria em detalhes estatísticos, mas na semântica dos valores e das crenças, e na característica de indicação de tendências que tais estudos assumem.

. E agora, resta mais uma questão a ser abordada. Num modelo explicativo como este adotado, quais os elementos ou variáveis que teriam mais peso ou força? Os elementos de identificação concreta (sentimento de pertença e importância)? Os elementos de identificação abstrata (proximidade com os evangélicos)? Os elementos comportamentais de envolvimento concreto com o grupo (participação nas atividades) e com o comportamento normatizado (experiência com o namoro)?

O que seria mais importante: variáveis de identidade num contexto concreto? Variáveis de identidade num contexto de categorias mais abstratas? Variáveis de comportamento do envolvimento concreto e participativo no grupo? Enfim, o que estaria subjacente ao problema, a identidade infradeterminada ou a identidade supradeterminada?

E a experiência com o fato normatizado? A quantidade de contatos com o fenômeno afetaria a percepção, seja sensibilizando em alguns casos, seja dessensibilizando em outros? Uma hipótese possível é que ela dessensibilizaria o indivíduo em relação à normatização. Seria este mesmo o seu efeito?

Para resolver estas questões, numa tentativa de fornecer elementos para comprovar as hipóteses de trabalho, resolveu-se considerar o conjunto das variáveis aqui analisadas num procedimento estatístico de regressão múltipla.

A Regressão Múltipla (RM) é definida por Tabachnick e Fidell (1996) como um conjunto de técnicas estatísticas que possibilita a avaliação do relacionamento de uma variável dependente com diversas variáveis independentes. O resultado final de uma RM é uma equação da reta que representa a melhor predição de uma variável dependente a partir de diversas variáveis independentes. Esta equação representa um modelo aditivo, no qual as variáveis predictoras somam-se na explicação da variável critério.

No modelo aqui considerado, as variáveis antecedentes são Sentimento de Pertença à igreja, Importância da Pertença à igreja, Proximidade Espiritual com os Evangélicos, Número de Namoros e Participação Efetiva em Atividades das Igrejas, enquanto as variáveis critério são Julgamento da Gravidade de Comportamentos Sexuais Antinormativos e Tolerância às Relações Afetivas Interreligiosas, ambas indicadoras da adesão às crenças cristãs normativas sobre a sexualidade. Cada uma destas duas últimas variáveis será considerada num modelo preditivo independente.

Será analisado a seguir o modelo correspondente ao aspecto da adesão a crenças cristãs normativas sobre sexualidade definido pelo julgamento de gravidade dos comportamentos sexuais antinormativos. A Tabela 9 a seguir apresenta os resultados da análise de regressão linear múltipla pelo método *Stepwise*, relativa a este modelo.

**Tabela 9 - Regressão Múltipla (método *Stepwise*) para análise das relações entre sentimento de pertença, importância de pertença, proximidade espiritual com os evangélicos, número de namoros e participação em atividades da igreja (vars. de predição), e julgamento da gravidade de comportamentos sexuais antinormativos (var. critério).**

Variáveis Antecedentes	$\beta$	T	Sig.
Importância da Pertença	0,15	2,355	P < 0,05
Sentimento de Pertença	0,13	2,138	P < 0,05
Número de Namoros	- 0,12	- 2,247	P < 0,05
Participação nas Atividades da Igreja	0,08	1,419	N Sig
Proximidade total com Evangélicos	0,02	0,359	N Sig
Proporção de variância explicada:	$R^2_{\text{(ajustado)}} = 0,07 \text{ (7\%)}$		
Teste Estatístico: (probabilidade associada ao $R^2$ )	$F_{(3/346)} = 9,085; P < ,0001$		

Observa-se na Tabela 9 que a variável que mais contribui para o julgamento da gravidade dos comportamentos sexuais antinormativos é a Importância da Pertença ( $\beta = 0,15$ ), seguida da variável Sentimento de Pertença ( $\beta = 0,13$ ), ambas relacionadas de forma positiva com a variável critério; a variável Número de Namoros ( $\beta = - 0,12$ ) também

contribui para a variável critério, só que negativamente. A participação nas atividades da igreja e a proximidade com os evangélicos não exercem papel de importância em relação ao julgamento da gravidade dos comportamentos sexuais antinormativos. Observa-se também que o modelo testado explica apenas 7 % da variância dessa variável.

Os resultados que demonstram, em ordem decrescente, a pertença e a importância da pertença como as variáveis preditoras que mais contribuíram para a explicação da variável critério do julgamento da gravidade estão dentro do esperado nas hipóteses de trabalho quanto a este objetivo, embora tenha ficado de fora uma terceira variável que estava na hipótese, no caso a proximidade espiritual com os evangélicos. Porém é saliente observar que o modelo testado tem uma explicação de variância muito baixa, o que o torna um modelo frágil para esta análise.

Dois aspectos se impõem na análise deste resultado. Em primeiro lugar, a confirmação da hipótese em relação a o sentimento e à importância da pertença permite concluir que o que leva os participantes da amostra a julgarem como mais grave um determinado comportamento antinormativo, são os aspectos de identidade social. É o caso da intensidade do sentimento de pertença ao grupo, que é caracteristicamente, um grupo face a face, bem como a importância atribuída a este sentimento, e não ao fato de se sentirem mais próximos do grupo categorial dos evangélicos.

Um segundo aspecto da análise refere-se à ausência de importância da variável de proximidade com os evangélicos no modelo explicativo proposto. Este ponto leva à conclusão lógica de que, para os participantes da amostra, a realidade do grupo categorial não parece ter uma maior importância no julgamento da gravidade do comportamento antinormativo. Simplesmente, os participantes não levariam em grande consideração esta

variável quando se tratasse de julgamento de comportamentos antinormativos semelhantes aos aqui estudados.

Vê-se dinâmicas diferentes em relação ao grupo local e ao grupo categorial. O que está em jogo aqui é o julgamento de um comportamento antinormativo e ele decorre dos aspectos de identidade vinculados ao grupo local e não dos aspectos de identidade relacionados ao grupo categorial mais abstrato.

Este achado coaduna-se com o que se tem na literatura sobre a normatividade grupal. Cohen e Hill (2007) tratam do individualismo e coletivismo nas adesões a crenças grupais comparando dois grandes grupos categoriais: os judeus e os protestantes na América do Norte, em relação a experiências de normatização de participantes de grupos locais (face a face). Citando trabalhos de Hill (1999); McCrae, (1999); Tarakeshwar, Stanton, & Pargament, (2003), eles consideram que escolhas de adesão normativa por parte de grupos locais de protestantes tendem a ser não necessariamente relacionadas às mesmas opções tomadas pelo conjunto categorial de protestantes, enquanto que o contrário acontece com os judeus, para o quais as adesões normativas locais expressam grande semelhança com as adesões normativas categoriais. Talvez esta mesma lógica se imponha na análise dos dados do presente estudo.

Assim, os participantes da amostra julgam um comportamento antinormativo baseado nas crenças normativas do seu grupo de pertença e não com base à proximidade que tem em relação aos evangélicos em geral.

Caminhando em outra direção, Carvalho (2002), ao tratar da substituição do imaginário pelo virtual na identidade social, defende a teoria de que a virtualização torna grupos categoriais semelhantes a grupos face a face, inclusive no processo de coesão grupal

e de conformidade às normas, tornando-as igualmente fortes tanto no grupo local, quanto na categoria em que se insere.

Aparentemente, neste estudo os efeitos previstos na hipótese de Carvalho não se confirmaram, visto que a proximidade com os evangélicos não se revelou relevante para o julgamento do comportamento antinormativo.

A outra expectativa relacionada a este último objetivo do trabalho era de que os aspectos mais importantes na determinação da Tolerância a Relacionamentos Afetivos Interreligiosos seriam a Participação nas Atividades da Igreja e a Experiência com o Namoro.

Para se verificar a confirmação dessa hipótese, será analisado a seguir o modelo correspondente ao aspecto da adesão a crenças cristãs normativas sobre sexualidade definido pela tolerância a relacionamentos afetivos interreligiosos. A Tabela 10 a seguir apresenta os resultados da análise de regressão linear múltipla pelo método *Stepwise*, relativa a este modelo.

**Tabela 10- Regressão Múltipla (*método Stepwise*) para análise das relações entre sentimento de pertença, importância de pertença, proximidade espiritual com os evangélicos, número de namoros e participação em atividades da igreja (vars. de predição), e tolerância a relacionamentos afetivos interreligiosos (var. critério).**

Variáveis Antecedentes	$\beta$	T	Sig.
Sentimento de Pertença	- 0,20	- 3,180	P < 0,01
Importância da Pertença	- 0,15	- 2,640	P < 0,01
Participação nas Atividades da Igreja	- 0,13	- 2,336	P < 0,05
Número de Namoros	0,08	1,622	N Sig
Proximidade total com Evangélicos	- 0,07	- 1,440	N Sig
Proporção de variância explicada:	$R^2_{\text{(ajustado)}} = 0,13$ (13%)		
Teste Estatístico:	$F_{(3/346)} = 19,391$ ; P < ,0001		
(probabilidade associada ao $R^2$ )			

Observa-se na Tabela 10 que a variável que mais contribui para a tolerância a relacionamentos afetivos interreligiosos é o Sentimento de Pertença ( $\beta = - 0,20$ ), seguido de Importância da Pertença ( $\beta = - 0,15$ ) e logo a seguir, a Participação nas Atividades da Igreja ( $\beta = - 0,13$ ), todas relacionadas de forma negativa com a variável critério. As variáveis Número de Namoros e a Proximidade com os Evangélicos não exercem papel de importância em relação à tolerância a relacionamentos interreligiosos. Observa-se também que o modelo testado explica apenas 13 % da variância dessa variável.

Neste segundo modelo, as variáveis de identidade social – Sentimento de Pertença e Importância da Pertença – são as variáveis preditoras que mais contribuem para a explicação da variável critério. As expectativas anteriormente formuladas, neste caso, não foram confirmadas, uma vez que a importância dessas variáveis não era esperada. Por sua vez, observa-se também das variáveis comportamentais, cuja importância era esperada para este modelo, apenas a Participação nas Atividades da Igreja revelou-se significativa.

O primeiro aspecto que precisa ser tratado é o significado do sinal negativo neste caso. Segundo os resultados, o maior sentimento de pertença, a maior importância dessa pertença e a maior participação nas atividades da igreja explicariam a menor tolerância a relacionamentos interreligiosos. Quanto mais pertencente ao grupo, quanto mais importante for esta pertença e quanto mais participativo nas atividades da igreja, menos tolerante a relacionamentos interreligiosos.

Conforme discutido anteriormente, no caso de uma operacionalização da adesão a crenças normativas em termos comportamentais e no caso de crenças mais periféricas ao sistema de crenças do grupo, o que se esperaria seria uma maior importância da congruência cognitiva e do reforço dessa congruência, ao invés dos aspectos psicossociais vinculados aos fenômenos identitários. Entretanto, o que se vê no caso é a força dos

aspectos identitários, embora haja alguma importância do aspecto comportamental da participação efetiva nas atividades da igreja.

É possível supor que, em parte, esta lógica deve-se aos efeitos da doutrinação normativa costumeiramente presente nas atividades da igreja, às quais os participantes da amostra comparecem e se envolvem, comprovando assim o poder da influência nos processos intragrupais de coesão e normatividade, bem como em referência ao favorecimento do endogrupo e ao desfavorecimento dos exogrupos, como já tratado na análise destes resultados e amplamente comprovado na literatura sobre processos intergrupais incluídos na fundamentação teórica do estudo.

Dois outros aspectos ainda precisam ser mencionados. O primeiro é que este modelo, à semelhança do primeiro, tem um índice baixo de explicação da variância da variável (13%) e, por conseguinte, fragiliza o modelo em análise.

O segundo diz respeito ao fato de que a experiência com o namoro ficou de fora do modelo explicativo no que tange a ser uma variável preditora, embora fizesse parte da hipótese de trabalho. Aparentemente, para os participantes da amostra, a experiência com o namoro, operacionalizada pela quantidade de namoros não explica o fato de serem eles mais ou menos tolerantes a relacionamentos interreligiosos.

Isto poderia levar à inferência, por via inversa, que não há processo de dessensibilização face à experiência concreta com o fenômeno, sobre o qual os participantes avaliam sua própria tolerância, no caso de relacionamentos antirreligiosos.

Poder-se-ia supor também que, neste caso, a congruência poderia ser lida como entre as crenças do grupo e as normas do grupo e não entre o comportamento do indivíduo e as normas do grupo. Essa leitura remete também à desimportância do aspecto comportamental, restando um maior destaque ao meramente cognitivo.

Mas, talvez, o que efetivamente se observe aqui seja o equívoco no entendimento da natureza periférica das normas relativas aos relacionamentos antirreligiosos. De fato, eles talvez não sejam periféricos e sim tão centrais e tão importantes para a coesão do grupo, quanto às demais crenças aqui estudadas.

Entretanto, não se pode deixar de ter em vista que todos os resultados aqui apresentados, devido aos baixos indicadores de ajuste dos modelos e às fracas correlações encontradas, podem estar contaminados pela ação de outros aspectos que a análise aqui feita não contempla.

Por exemplo, uma suposição bastante razoável é que haja diferenças em relação às crenças aqui tratadas, determinadas pelas diferenças de gênero em relação a amplos aspectos da sexualidade, como de resto já tem demonstrado a literatura sobre o tema. Isto levaria à necessidade de estudar a influência desta variável (o gênero) nas relações aqui apresentadas. Supõe-se aqui ser bastante razoável esperar que estas relações se dêem de modo distinto no grupo das mulheres e no grupo dos homens.

Seria também bastante razoável supor que diferenças no modo pessoal de como a vivência religiosa se expresse também exerça alguma influência nas relações aqui estudadas. Concretamente, formas variadas e específicas de experimentar a vivência religiosa – mais ou menos, mística; mais ou menos, individualista; mais ou menos, fundamentalista; mais ou menos, autônoma, etc., podem afetar, seja mediando, seja moderando, o poder preditivo das variáveis de identidade, assim como das variáveis comportamentais no modelo aqui proposto.

Outro aspecto que exerceria o mesmo papel moderador ou mediador seria a própria natureza da identidade grupal dos evangélicos. Como discutido anteriormente, esta identidade pode ter uma característica mais mística ou uma característica mais institucional,

pertinentes à vivência pessoal da própria religiosidade; da mesma forma, pode ter uma vivência mais individualista ou mais coletivista, pertinentes à vivência pessoal da própria dinâmica grupal.

Como demonstra Hervieu-Léger (2000) a adesão a crenças normativas no mundo protestante se estabelece no contexto da relação do indivíduo com o divino e o sagrado e não do grupo com o divino e o sagrado, saindo-se assim de uma relação grupal identitária para uma relação mais pessoal. Segundo esse autor, seria mais apropriado entender este aspecto como originado na diferenciação entre duas formas: a religião ritual, que requer do fiel cuidadosa observação de práticas prescritas, e a religião íntima, que requer, seja de forma mística, seja de forma ética, a apropriação pessoal e permanente de verdades religiosas por cada crente.

Isto posto, o que parecem indicar os resultados deste estudo é, em verdade, a grande complexidade da temática aqui abordada e a necessidade de complexificar o modelo e considerar a possibilidade de sua expressão de modo multidimensional e não de modo unívoco ou unidimensional. Sendo assim, estes dados apontam para o desafio de ampliar as possibilidades de análise, de considerar a existência de um número maior de determinantes do fenômeno e de respeitar a necessidade de considerar, nos modelos, as interferências e influências acima mencionadas.

## Considerações Finais

Considerando o fato de que um trabalho de pesquisa se estende *ad infinitum*, busca-se construir algumas reflexões sobre este produtivo e enriquecedor exercício aqui desenvolvido, a título de cumprimento parcial do requisito para a conclusão do Mestrado em Psicologia Social na UFPB.

A partir de um breve cotejamento das principais conclusões a que se pode chegar neste trabalho, é possível também tecer alguns comentários a guisa de fechamento da reflexão teórica e do exercício empírico.

O primeiro aspecto se relaciona com a ousadia de tratar da temática dupla da Sexualidade e Religiosidade, a qual se revelou como uma tarefa enorme e, felizmente, inacabada. Por mais que se tentasse neste estudo restringir o campo de abrangência da análise, cada uma destas duas dimensões já seria digna de ser incluída nos trabalhos de Hércules.

Simplesmente, há conteúdo demais, pesquisas demais e análises demais a fazer tanto sobre o campo da Sexualidade como no da esfera religiosa; ainda mais com a facilidade que a internet oferece em termos de consulta do que se está produzindo sobre o mesmo assunto, inclusive com abordagens metodológicas diferentes. Assim, fica a impressão que até mesmo mais uma revisão de literatura feita neste exato instante em que redijo estas considerações finais, poderia revelar novos nuances as análises feitas.

Indubitavelmente o lato conhecimento do orientador deste trabalho sobre a temática das Crenças Grupais colaborou imensamente para que, ao final, aspectos que certamente teriam sido deixados de lado pelo pesquisador, fossem incluídos na análise com bastante relevância e importância para o resultado final.

Portanto, há muito ainda o que se estudar sobre Sexualidade e Religiosidade, inclusive com a análise de outros aspectos levantados pelo instrumento utilizado que, propositadamente, ficaram para estudos futuros. As informações contidas no banco de dados utilizado na pesquisa empírica são de grande valor e, certamente, serão utilizadas.

Certamente, algumas ponderações a respeito do modelo teórico construído na tentativa de compreender a Adesão a Crenças Cristãs Normativas sobre a Sexualidade, precisam ser feitas.

De certa forma, a compreensão da própria dinâmica grupal, tão rica e complexa, acrescentou um desafio a mais, no sentido de apropriação por parte do pesquisador de um conteúdo teórico em contínua renovação. Crenças grupais é um aspecto desta dinâmica intergrupal que tem futuro acadêmico em termos de pesquisa, simplesmente pelo fato de que, paralelamente à globalização em seus múltiplos sentidos e dimensões, cada vez mais se multiplicam grupos orgânicos, categoriais, dentre os quais, aqueles que subsistem virtualmente.

Estudar Crenças grupais, por conseguinte, é desafiador não apenas na compreensão de toda a formulação teórica que já foi feita, mas principalmente quando o pesquisador se dedica a realizar experimentos e pesquisas sobre suas múltiplas aplicações advindas da demandas reais da sociedade.

Não restaram dúvidas, entretanto, que o caminho para a compreensão da forma como o sistema de Crenças grupal expressa a adesão normativa por parte dos indivíduos, especialmente sobre a Sexualidade da perspectiva da Religiosidade, é o mais apropriado para futuros trabalhos. Parodiando a frase tantas vezes utilizada, “o futuro está nas crenças grupais”.

Por exemplo, como compreender os efeitos sobre as Crenças grupais religiosas, devido aos avanços tecnológicos e às mudanças sociais que permitem múltiplas afiliações religiosas, inclusive entre os evangélicos, de modo que a membresia formal a uma determinada igreja não é mais critério para estabelecer vinculação formal? Que influência os líderes prototípicos destes grupos religiosos terão, ou não terão mais, sobre a normatização dos seus fiéis, visto que não se pode mais dizer a multiplicação de líderes religiosos considerados como autoridades epistêmicas é muito grande atualmente no país? É comum hoje um evangélico receber doutrinação, inclusive de natureza normativa, de três ou quatro autoridades, seja na TV e na Internet, seja em diferentes locais de reunião.

Hoje, já é possível perceber um forte senso de utilitarismo e consumismo na relação dos jovens evangélicos com a igreja local, fato este que talvez esteja por trás de certos achados não totalmente compreendidos por este pesquisador neste trabalho, conforme tratado nos resultados. O individualismo tão característico do ocidente cristão e do protestantismo estaria chegando ao seu ápice na vivência dos evangélicos no Brasil, impulsionado pelos efeitos da alta modernidade?

Na percepção da Sexualidade especificamente, como predizer que efeitos na consistência e constância das Crenças normativas dos evangélicos serão sentidos nos próximos anos, especialmente nas futuras gerações, no momento em que mudanças legais são implementadas, supostamente na tentativa de sintonizar o arcabouço jurídico do país a certas demandas de minorias altamente organizadas e ativas? Tenderá o Brasil a uma polaridade como hoje se vê principalmente nos EUA ou haverá contemporização com mudanças na estrutura do sistema de Crenças dos evangélicos?

É possível prever, a partir do modelo apresentado, que haverá muito estudo e trabalho a ser feito. Todavia, como compreender este chão que é o grupo, no qual os

indivíduos se movem e existem, e mudam e passam a existir de formas tão diferentes, na virtualização de suas relações interpessoais e intergrupais e na plasticidade de suas Crenças?

Pensando em termos práticos, é intenção deste pesquisador dar uma feição menos formal ao presente estudo, transformando-o em ferramenta útil para a compreensão destes fenômenos aqui estudados, por parte daqueles que necessariamente não tenham, nem desejem ter, o aporte teórico necessário para este tipo de análise.

Assim, este trabalho, trocado em miúdos, pode ser útil como manual de compreensão destas dinâmicas intergrupais no entendimento dos processos e variáveis envolvidas na adesão a Crenças grupais normativas, que em sua própria natureza parecem ser tão abstratas.

Diante dos resultados encontrados, o modelo teórico proposto parece ser razoavelmente adequado na análise da percepção da adesão a crenças grupais normativas, mas não seria adequado para a explicação da percepção da amostra, haja vista que a proporção de variância explicada ( $R^2$ ) apresentou índices baixos tanto nas situações propostas.

Provavelmente, serão necessárias outras estratégias estatísticas que tratem dos extremos do espectro evangélico para analisar a adesão a crenças, comparando-os nas suas tipificadas e não necessariamente, como foi tentado neste estudo, com uma amostra tão coesa que demonstre tão baixa variância. Seria razoável supor que resultados diferentes seriam achados, se assim for adotados estas mudanças de delineamento da parte empírica em futuras pesquisas? Algo a se pensar.

Por exemplo, pode-se pensar na construção de novos instrumentos a ser utilizados em futuros estudos incluam certos aspectos que, talvez o atual não contemplou. Talvez seja

necessária a comparação de grupos de amostras diferentes, inclusive com participantes de outras religiões.

Há de se pensar em considerar certas variáveis, como o gênero dos participantes, o tempo de prática religiosa etc., como melhor preditores das hipóteses em futuros estudos. Mais ainda. Certamente será preciso compreender que talvez por trás destes não-achados haja hipótese que remetam à própria origem e desenvolvimento da religiosidade cristã e especificamente evangélica.

Por fim, é preciso salientar a necessária interdisciplinaridade em futuros estudos, não apenas porque é uma tendência preponderante na academia nos dias de hoje, como também por ser realmente importante outros olhares integrados sobre o mesmo fenômeno que, se renovado por novas perspectivas, nunca deixará de ser uma das grandes questões da existência humana.

## Referências

- Abdo C.H.N., Oliveira Jr W.M., Moreira Jr E.D., Fittipaldi J.A.S. (2002) Perfil sexual da população brasileira: Resultados do Estudo do Comportamento Sexual do Brasileiro (ECOS). *Revista Brasileira de Medicina*. 59(4): 250-7.
- Adorno, T. W., Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D. J., & Sanford, R. N. (1950). *The authoritarian personality*. New York: Harper and Row (pp. 228)
- Ågotnes, T., & Alechina, N. (2007). Full and relative awareness: A decidable logic for reasoning about knowledge of unawareness. In *TARK '07: Proceedings of the 11th conference on theoretical aspects of rationality and knowledge*, New York, NY, USA (pp. 6–14). ACM.
- Albright C.R., Ashbrook J.B. (2001). *Where God Lives in the Human Brain*. Naperville, IL: Sourcebooks
- Aldenderfer, M. S. & Blashfield, R. K. (1984). *Cluster analysis*. Beverlys: Sage.
- Allport, G. W. (1950). *Individual and his religion: A psychological interpretation*. New York: Macmillan.
- Allport, G. W. (1954) *The Nature of Prejudice*. Boston, Addison-Wesley.
- Allport, G. W., & Ross, J. M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality & Social Psychology*, 5, 432–443.
- Alvaro, J.L & Garrido, A. (2003) *Psicologia Social: Perspectivas Psicológicas y Sociológicas* – Madrid: McGraw Hill
- Appleby, R.S. (2000) *The ambivalence of the sacred: religion, violence, and reconciliation*. New York, NY. Rowman and Littlefield
- Araujo, M.L. (1997) *Sexo e Moralidade: o Prazer como Transgressão no Pensamento Católico*. Londrina: Editora UEL.
- Arruda, A.(2002). Teoria das representações sociais e as questões de gênero. *Cadernos de Pesquisa*, n. 117, 127-147.
- Aumann, R. (1999). Interactive epistemology I: Knowledge. *International Journal of Game Theory*, 28, 263–300.
- Balmer, R. (1994). "American fundamentalism: The ideal of femininity." *Fundamentalism and Gender*: 47-62.
- Baltag, A., & Smets, S. (2006). Conditional doxastic models: A qualitative approach to dynamic belief revision. In G. Mints & R. de Queiroz (Eds.), *Proceedings of WOLLIC 2006*. *Electronic notes in theoretical computer science* (Vol. 165).
- Bar-Tal, D. (2000) Group Beliefs as an Expression of Social Identity. In S.Worchel, J.F.Morales, D.Páez & J.C. Deschamps (Eds.) (1998). *Social Identity: International Perspectives* (99-113). London: Sage.

- Batson, C. D. and Schoenrade, P. (1991) “Measuring religion as quest: 1) Validity concerns”. *Journal for the Scientific Study of Religion* , 30(4): 416-429.
- Batson, C. D., Shoenrade, P., and Ventis, W. L. (1993) *The religious experience: A social-psychological perspective*. New York: Oxford University Press.
- Beck, U. (1999) *World risk society*. Cambridge: Polity Press, 1999.
- Beit-Hallahmi B, Argyle M. (1997). *The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience*. London: Routledge
- Bellah, R. N., Madsen, R., Sullivan, W. M., Swidler, A., & Tipton, S. M. (1985). *Habits of the heart: Individualism and commitment in American life*. Berkeley: University of California Press.
- Bem, D.J. (1973) *Convicções, atitudes e assuntos humanos*. São Paulo, EPU
- BEMFAM. Sociedade Civil Bem-estar Familiar no Brasil. (1999). *Adolescentes, jovens e a Pesquisa Nacional sobre Demografia e Saúde. Um estudo sobre fecundidade, comportamento sexual e saúde reprodutiva*. Rio de Janeiro.
- Berger, P. (1985). *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus.
- Beyer, P. (1994). *Religion and Globalization*. London. Sage.
- Brandão, C. R. (2004). *Fronteira da Fé – alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje*. *Estudos Avançados*, 18(52), 261-288.
- Brandão, C.R. (1998) *Ser católico: dimensões brasileiras; um estudo sobre a atribuição através da religião*. In: Sanchs, Viola et al. *Brasil & USA: Religião e Identidade Nacional*, RJ, Graal: 1998; p 27-58
- Brandenburger, A. (2007). *The power of paradox: Some recent developments in interactive epistemology*. *International Journal of Game Theory*, 35, 465–492.
- Bredariol, C. *Sexualidade e Religião: Depoimentos de Mulheres em Diferentes Denominações Religiosas*. Dissertação de mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação, em Educação, na Universidade Estadual Paulista, Unesp Câmpus de Marília, para obtenção de título de mestre em Educação.
- Brown, P. (1990) *Corpo e Sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Camino, L., Torres, A.R. , Lima, M. & Pereira, M. (2011). *Psicologia Social, Tema e Teorias*. Brasília, DF. Techno Politik
- Catalan, J.F. (1999) *O Homem e sua Religião: enfoque psicológico*. São Paulo: Paulinas.
- CCR. Comissão de Cidadania e Reprodução. (1995). *Sexualidade, saúde e direitos reprodutivos do homem*. São Paulo. (Série Debates, n. 4).
- Citelli, M. C. (2005). *A pesquisa sobre sexualidade e direitos sexuais no Brasil (1990-2002) – revisão crítica*. Centro Latinoamericano em sexualidade e direitos humanos – IMS/UERJ. Rio de Janeiro: CEPESC.

- Cohen, A. B., & Hall, D. E. (2005a). Existential beliefs, social satisfaction, and wellbeing among Catholic, Jewish and Protestant older adults. Manuscript submitted for publication.
- Cohen, A. B., Hall, D. E., Koenig, H. G., & Meador, K. (2005b). Social versus individual motivation: Implications for normative definitions of religious orientation. *Personality & Social Psychology Review*, 9, 48–61.
- Cunha, J.A. (2000) *Psicodiagnóstico V*. Porto Alegre, RS. Artmed,
- Dennett, D. (1978) *Beliefs About Beliefs*. Behavioral and Brain Sciences, Vol. 1 pp. 568-570.
- Dollahite, D. C. & Hawkins, A. J. (1998). A conceptual ethic of generative fathering. *The Journal of Men's Studies* , 7(1), 109–132
- Dretske, F (1981) The pragmatic dimension of knowledge. *Philosophical Studies*. Volume 40, Number 3, 363-378.
- Duarte, L. F. D., Jabor, J. M., Gomes, E. C., & Luna, N. (2006). Família, reprodução e ethos religiosos: subjetivismo e naturalismo como valores estruturantes. In L. F. D. Duarte, M. L. Heilborn, M. L. Barros & C. Peixoto (Orgs.), *Família e Religião* (pp. 15-50). Rio de Janeiro.
- Duarte, L. F. D. (2003) *Ethos privado e racionalização religiosa. Negociações da reprodução na sociedade brasileira. Comunicação apresentada ao Seminário "Religião e Sexualidade: Convicções e Responsabilidades"*. Rio de Janeiro: CLAM/IMS/UERJ,
- Duarte, L. F. D., Gomes, E.C., Jabor, J. & Luna, N. (2004) *Família, Reprodução e Ethos Religioso – subjetivismo e naturalismo como valores estruturantes*. Recife: Reunião Brasileira Antropologia,
- Durkheim, E. (1954) *The Elementary Forms of Religious Life*. Allen and Unwin: London
- Dweck, C. S. (1999). *Self-theories: Their role in motivation, personality and development*. Philadelphia: Psychology Press.
- Edwards J. (1746/1959). Smith JE (Ed.). *Religious Affections*. Vol. 2, New Haven, CT: Yale University Press
- Eidelson, R. J. & Eidelson, J.I. (2003) Dangerous ideas: Five beliefs that propel groups toward conflict. *American Psychologist*, Vol 58(3), 182-192.
- Emmons R.A, McCullough M.E. (Eds.). (1999). Religion in the Psychology of Personality. *Journal of Personality* 67(6): whole issue
- Emmons R.A. (1999). *The Psychology of Ultimate Concerns: Motivation and Spirituality in Personality*. New York: Guilford
- Emmons, R.A. (2005) Striving for the Sacred: Personal Goals, Life Meaning, and Religion. *Journal of Social Issues*. Volume 61, Issue 4, pages 731–745.
- Emmons, RA. & Paloutzian, RF. (2003). The Psychology of Religion. *Annual Review of Psychology*. 54:377–402

- Farr. R. M. e Moscovici, S. (org.) (1984), Social representations. Cambridge: Crunbridge Univesity Press.
- Farris, J. R. (2008). Autoridades morais no comportamento sexual humano: implicações para a religião e a psicologia. Em I. G. Arcuri & M. Ancona-Lopez (Orgs.), Temas em Psicologia da Religião (pp. 115-136). São Paulo: Vetor.
- Fernandes, R.C. (1998) Novo Nascimento: os evangélicos em casa, na Igreja e na política. Rio de Janeiro: Mauad.
- Firestone, R. (1999) Jihād: the origin of holy war in Islam. NY. Oxford University Press
- Fishbein, M., & Ajzen, I. (1975). Belief, attitude, intention, and behavior : An introduction to theory and research. Reading, Mass. ; Don Mills, Ontario: Addison-Wesley Pub. Co.
- Fishbein, M., & Ajzen, I. (1975). Belief, Attitude, Intention, and Behavior: An Introduction to Theory and Research. Reading, MA: Addison-Wesley.
- Forgas, J.P. (2000) Social Categorization: Cognitions, Values and Groups. In S. (2000) Charles (Ed). (Stereotypes and Prejudice: essential reading. Psychology Press.
- Fraser, C. & Gaskell, G. (Eds) (1990) The social psychological study of widespread beliefs. New York, NY, US: Clarendon Press/Oxford University Press. 230 pp.
- Geertz, C. (1973) "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture". In The Interpretation of Cultures: Selected Essays. New York: Basic Books, 3-30.
- George. L. K.. Ellison. C. G . & Larson. D. B. (2002) Explaining the relationships between religious involvement and health. Psychological Inquiry, 13. 190-200.
- Giddens, A. (1990) As consequências da modernidade. São Paulo: Unesp
- Giumbelli, E. (org.) (2005). Religião e sexualidade: convicções e responsabilidades, Ed. Garamond.
- Gomes, E.C (2005) Pluralismo Religioso, Sexualidade e Experiência Religiosa entre Estudantes de Ensino Fundamental e Médio. (Texto publicado In Revista Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião. V.7, n.1, Juiz de Fora)
- Gomes, E.C & Jabor, J.M. (2005) Pluralismo Religioso, Sexualidade e Experiência Religiosa entre Estudantes de Ensino Fundamental e Médio. Revista Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião. V.7, n.1, Juiz de Fora.
- Gonçalves da Silva, C., Santos, A.O., Licciardi, D.C., Paiva, V. (2008) Religiosidade, Juventude e Sexualidade, entre a autonomia e a rigidez. Psicologia em Estudo, Maringá, v. 13, n. 4, p. 683-692, out./dez.
- Gopin, M (2000) Between Eden and Armageddon – The Future of World. Oxford Press.
- Gorrsuch R.L. (1988). Psychology of religion. Annual Review of Psychology 39:201–21
- Gorsuch RL. (1984) Measurement: the boon and bane of investigating religion. American Psychologist 39:228–36

- Hall, G.S. (1904) *Adolescence: its psychology and its relations to physiology, anthropology, sociology, sex, crime, religion and education* (vol.2). Obtido em <http://psychclassics.yorku.ca/Hall/Adolescence/chap17.htm> Acesso em 08 de Janeiro de 2010.
- Hall, G.S. (1917) *Jesus, the Christ, In the Light of Psychology*. 2 vols. Garden City, New York, Doubleday.
- Hall, S.S. (2006) Parental Predictors of Young Adult's Belief Systems of Marriage. *Current Research in Social Psychology* 12-2
- Hardin C.D. & Higgins E.T. (1996). Shared reality: How social verification makes the subjective objective. R. M. Sorrentino & E. T. Higgins (Eds.), *Handbook of motivation and cognition*. Vol. 3. The interpersonal context. (pp. 28-84). New York: Guilford.
- Harding, J., Harold Proshansky, B. Kutner, and Isador Chein. (1969). Prejudice and Ethnic Relations. In G. Lindzey and E. Aronson (eds.), *The Handbook of Social Psychology*, vol. 5. Reading, MA: Addison Wesley.
- Harman, G. (1990) *The Intrinsic Quality of Experience. Philosophical Perspectives*, Vol. 4, Action Theory and Philosophy of Mind pp. 31-52 Published by: Ridgeview Publishing Company. Obtido de <http://www.jstor.org/stable/2214186> Accessed: 29/10/2010 20:41
- Heilborn, M.L., Aquino, E.M.L, Bozon, M., Knauth, D.R. (2006) *O aprendizado da sexualidade: reprodução e trajetórias sociais de jovens brasileiros*. Rio de Janeiro, RJ. Garamond
- Heilborn, M.L., Duarte, L.F.D, Barros, M.L. & et. al (2005) *Sexualidade, Família e Ethos Religioso* – Rio de Janeiro, RJ. Garamond,
- Hervieu-Léger, D. (2000) *Individualism Religious and Modern: Continuities and Discontinuities*. In D. Lyon and M. Van Die. *Rethinking Church, State and Modernity: Canada between Europe and America*. University of Toronto Press.
- Hewstone, M. (1989) *Causal Attribution: From Cognitive Processes to Cognitive Beliefs*, Oxford: Blackwell.
- Higgins, E. T. (2000a). Making a good decision: Value from fit. *American Psychologist*, 55, 1217-1230.
- Higgins, E. T. (2000b). Social cognition: Learning about what matters in the social world. *European Journal of Social Psychology*, 30, 3-39.
- Higgins, E. T., & Silberman, I. (1998). Development of regulatory focus: Promotion and prevention as ways of living. In J. Heckhausen & C. S. Dweck (Eds.), *Motivation and self-regulation across the life span* (pp. 78-113). New York, NY: Cambridge University Press.
- Hill P.C. & Hood R.W. Jr. (1999). *Measures of Religiosity*. Birmingham, AL: Religious Education Press
- Hill PC. (1999). Giving religion away: what the study of religion offers psychology. *International Journal of Psychology of Religion*. 9:229-49

- Hintikka, J. (1962). Knowledge and belief: An introduction to the logic of two notions. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- [http://veja.abril.com.br/idade/exclusivo/choque\\_civilizacoes/index.html](http://veja.abril.com.br/idade/exclusivo/choque_civilizacoes/index.html)
- Hunsberger, B., & Jackson, L.M. (2005). Religion, meaning and prejudice. *Journal of Social Issues*, 61, 807-826.
- Huntington, S. (1997). O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial. Rio de Janeiro, RJ. Objetiva
- Hutch RA. (1978) Jonathan Edwards' analysis of religious experience. *Journal of Psychology and Theology*. 6: 123–31
- James W. (1902). *The Varieties of Religious Experience*. New York: Longmans
- Janoff-Bulman, R. (1992). *Shattered assumptions: Towards a new psychology of trauma*. New York: Free Press.
- Janoff-Bulman, R., & Frieze, I. H. (1987). The role of gender in reactions to criminal victimization. In R. Barnett, L. Biener, & G. Baruch (Eds.), *Gender and Stress*. NY: Free Press.
- Jastrow, J. (1927). Concepts and “isms” in Psychology. *The American Journal of Psychology*. Vol. 39, 1-4
- Jodelet, D. (Org.), *As representações sociais*. Rio de Janeiro: EdUERJ
- Johnston, D & Sampson, C. (Eds.). (1994). *Religion, the missing dimension of statecraft*. Oxford, New York
- Kelley, G. (1955) *The psychology of personal constructs*. Vol. I, II. Norton, New York. (2nd printing: 1991, Routledge, London, New York)
- Kepel, Gilles. *A revanche de Deus*. São Paulo: Siciliano, 1992.
- Koenig H.G., (Ed.) (1998). *Handbook of and Mental Health*. San Diego, CA:Academic
- Kohn, H. (1944). *The Idea of Nationalism*. New York. MacMillan.
- Krech, D. & Crutchfield, R.S, (1948) . *Theory and problems of social psychology*. New York, NY, US: McGraw-Hill. xiv, 646 pp
- LaPiere, R.T. (1934). Attitudes vs. Actions. *Social Forces*, 13. 230-237
- Leary, M., & Baumeister, R. (2000). The nature and function of self-esteem: Sociometer theory. *Advances in Experimental Social Psychology*, Vol 32.
- Leon Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance* (Stanford University Press; 1957).
- Lerner, M.J. (1980). *The belief in a just world: A fundamental delusion*. New York: Plenum Press.
- Lewgoy, B. (2009) - Do sacrifício ao bem estar. Auto-ajuda, sexualidade e psicologia na recente literatura evangélica. In A. C. Isaia, (org.). *Crenças, sacralidades e religiosidade – Entre o consentido e o marginal – Florianópolis, SC: Insular 2009*
- Lewis, B. (1990) *The Roots of Muslim Rage*. The Atlantic Monthly, New York, NY

- List, C., & Pettit, P. (2002). Aggregating sets of judgments: An impossibility result. *Economics and Philosophy*, 18, 89–110.
- Lyra, J. L. L. (1997). *Paternidade adolescente: uma proposta de intervenção*. Dissertação de Mestrado não-publicada, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.
- Machado, M.D.C (1996) *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas: Autores Associados/ANPOCS.
- Mariano, R. (1999) *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo, Loyola.
- Mariz, C. L. & Machado, M.D.C. (1998) *Mudanças recentes no campo religioso brasileiro*. Rio de Janeiro: Antropolítica, nº5, pp. 1-106.
- Marty, M.E. & Appleby, R.S. (1991) *Accounting for fundamentalisms: the dynamic character of movements*. Chicago. IL. University of Chicago Press.
- Marzal, A. (Org). (2004). *Libertad religiosa y derechos humanos*. Barcelona: J. M. Bosch Editor.
- Miller W.R., (Ed.). (1999). *Integrating Spirituality into Treatment: Resources for Practitioners*. Washington, DC: American Psychological Association.
- Miller, W.R. & Thoresen, C.E. (2003). Spirituality, religion and health: An Emerging Research Field. *American Psychologist*, 58(1), 24-35
- Morin, E & Le Moigne, J.L. *A Inteligência da Complexidade*. São Paulo: Petrópolis, 2000.
- Moscovici, S. (1988). Notes towards a description of social representations. *European Journal of Social Psychology*, 18, 211-250.
- Murawiec (2002) *L'Esprit des Nations: cultures et géopolitique*, Odile Jacob, Paris.
- Natividade, M. (2009) *Homossexualidade, Gênero e Cura em Perspectivas Pastorais Evangélicas*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* Vol. 21 nº. 61.
- Natividade, M. (2003) *Carreiras homossexuais e pentecostalismo: uma análise de biografias*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Instituto de Medicina Social/UERJ.
- Oman, D. & Thoresen, C. E. (2003). "Spiritual modeling: A key to spiritual and religious growth?" *International Journal for the Psychology of Religion* 13 (3): 149–165.
- Paiva, V. (1999). *Cenas sexuais, roteiros de gênero e sujeito sexual*. In R. M. Barbosa & R. Parker (Orgs.), *Sexualidades pelos avesso: direitos, identidades e poder* (pp. 249-269). Rio de Janeiro: Editora 34.
- Paiva, V. (2008) *A Psicologia redescobrirá a sexualidade?* PAIVA, Vera. *A psicologia redescobrirá a sexualidade?*. *Psicologia em Estudo*, vol.13, n.4 , pp. 641-651
- Paiva, V., Calazans, G., Venturi, G., & Dias, R. (2008). Idade e uso de preservativo na iniciação sexual de adolescentes brasileiros. *Revista de Saúde Pública*, 42(suplemento 1), 45-53.

- Pargament, K. I. (1992). Of means and ends: Religion and the search for significance. *International Journal for the Psychology of Religion*, 2, 201–229.
- Pargament, K.I. (1997) *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York. Guilford
- Pargament, K.I., Magyar-Russell, G, & Murray-Swank, NA. (2005). The sacred and the search for significance: Religion as a unique process. *Journal of Social Issues*, 61(4), 665-687.
- Parker, R. (1991). *Corpos, prazeres e paixões: a cultura sexual no Brasil contemporâneo*. São Paulo: Best Seller.
- Pátaro, C. S. (2007) *Pensamento, crenças e complexidade humana*. Ciências & Cognição. Vol.12: 134-149.
- Petersen, L. R. & Donnenwerth, G. V. (1998). Religion and declining support for traditional beliefs about gender roles and homosexual rights. *Sociology of Religion*, 59, 353-371.
- Richards P.S. & Bergin A.E.. (1997). *A Spiritual Strategy for Counseling and Psychotherapy*. Washington, DC: American Psychological Association
- Richards P.S., Bergin A.E., (Eds.). (2000). *Handbook of Psychotherapy and Religious Diversity*. Washington, DC: American Psychological Association
- Rokeach, M. (1968), *Beliefs, attitudes and values*. San Francisco; Jossey-Bass,
- Rott, H. (2001). *Change, choice and inference: A study of belief revision and nonmonotonic reasoning*. Oxford logic guides. Oxford: Oxford University Press.
- Ryle, G. (1980). *The concept of mind*. New York: Penguin Books. (Original publicado em 1949)
- Santos, E. S., & Mandarino, C. M. (2005). Juventude e Religião: cenários no âmbito do lazer. *Revista de Estudos da Religião*, 3, 161-177.
- Shafranske, E.P., (Ed.). (1996). *Religion and the Clinical Practice of Psychology*. Washington, DC: American Psychological Association
- Sheldon, K. M., & Kasser, T. (1995). Coherence and congruence: Two aspects of personality integration. *Journal of Personality and Social Psychology*, 68, 531–543.
- Siegel, J & Rozin, P (2003) Faith versus practice: different bases for religiosity judgments by Jews and Protestants. *European Journal of Social Psychology* Volume 33, Issue 2, pages 287–295
- Silberman, I. (2005) Religion as a Meaning System: Implications for the New Millennium. *Journal of Social Issues* Volume 61, Issue 4, pages 641–663.
- Silberman, I., Higgins, E.T., Dweck, C.S. (2005b) Religion and World Change: Violence and Terrorism versus Peace. *Journal of Social Issues* Volume 61, Issue 4, pages 761–784.
- Siqueira, M.J.T., Finkler, I., Guedes, T., Mendes, D.; Vavassori, M. (2001). Sexualidade e paternidade na adolescência: concepções de adolescentes do sexo masculino – pais e não

país – no município de Florianópolis. Relatório final de Pesquisa. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis.

- Snibbe, A. C., & Markus, H. R. (2003). The psychology of religion and the religion of psychology. *Psychological Inquiry*, 13, 229–234.
- Souza, R.C. (2009). Discursos e Práticas Fundamentalistas na Igreja Presbiteriana do Brasil (2002-2008), uma análise da pretensa equidistância dos extremos fundamentalistas e liberal. São Bernardo do Campo. Universidade Metodista de São Paulo.
- Spink, M.J. (1993) (Org.). O conhecimento no cotidiano: as representações sociais na perspectiva da psicologia social. 1ª Ed., São Paulo: Brasiliense.
- Starbuck, E. D. (1900). *Psychology of religion: An empirical study of the growth of religious consciousness*. London: Walter Scott.
- Stark, R. & Bainbridge, W. S. (1985). *The future of religion: Secularization, revival and cult formation*. Berkeley: University of California Press.
- Stark, R., and W. S. Bainbridge. (1987) *A theory of religion*. New York: Peter Lang
- Staub, E. (1989) The Roots of Evil: Social Conditions, Culture, Personality, and Basic Human Needs. *Personality and Social Psychology Review*, vol. 3 no. 3 179-192
- Steup, M. (2001). The analysis of knowledge. In E. Zalta (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Stanford: The Metaphysics Research Lab, CSLI.
- Stich, S.P. (1983) *From folk psychology to cognitive science: The case against belief*. Cambridge, MA, US: The MIT Press. xii, 266 pp.
- Thomas, W.I & Znaniecki, F. (1918). *The Polish Peasant in Europe and America: Monograph of an Immigrant Group*.
- Thompson, L. & Fine, G.A. (1999) Socially Shared Cognition, Affect, and Behavior: A Review and Integration. *Personality and Social Psychology Review* vol. 3 no. 4 278-302
- Toneli, M.J.F & Vavassori, M.B. (2004) Sexualidade na Adolescência: Um estudo sobre jovens homens. *Interações*, 9(18), 109-126.
- Triandis, H.C. (1989). The self and social behavior in differing cultural contexts. *Psychological Review* 96: 506–20.
- Tsang, J., McCullough, M. E., & Hoyt, W. T. (2005). Psychometric and rationalization accounts for the religion-forgiveness discrepancy. *Journal of Social Issues*, 61, 785-805.
- Tuomela, R. (1992) Group Beliefs. *Synthese* 91:285-318
- Turner, B.S. (2001) Cosmopolitan Virtue: On Religion in a Global Age. *European Journal of Social Theory* 2001; 4; 131
- Vande Kemp H. (1992). G. Stanley Hall and the Clark school of religious psychology. *American Psychologist* 47:290–98
- Velho, O.A.(1997)“Globalização: antropologia e religião”. *Mana – Estudos de Antropologia Social*. vol. 3, n. 1.

- Volkan, V. (1997) *Bloodlines: From Ethnic Pride to Ethnic Terrorism*. New York: Farrar, Straus, and Giroux
- Watanabe, T. H. B. (2005). Caminhos e histórias: a historiografia do protestantismo na Igreja Presbiteriana do Brasil. *Revista de Estudos da Religião*, 1, 15-30.
- Watts F.N. (1996). Psychological and religious perspectives on emotion. *International Journal of Psychology of Religion*. 6:71–87
- Weber, M. (1904/1994). *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira.
- Weber, M. (1992). *Metodologia das Ciências Sociais*. São Paulo: Cortez; Campinas: UNICAMP.
- Wink, P., Ciciolla, L.; Dillon, M. & Tracy, A. (2007) Religiousness, Spiritual Seeking, and Personality: Findings from a Longitudinal Study. *Journal of Personality* 75:5, October 2007
- Woodward, R. (2004) *Plan of Attack*. New York, NY. Simon and Schuster
- Wuthnow R. (1998). *After Heaven: Spirituality in America Since the 1950's*. Berkeley: University of California Press
- Wuthnow R. (2000). How religious groups promote forgiving: a national study. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 39:125–39
- Wuthnow R. (2003). *Creative Spirituality*. University of California Press.
- (2010) *Bíblia Sagrada*, 2ª Carta de Paulo aos Coríntios 6:14 a 18 Sociedade Bíblica do Brasil
- (2010) *Bíblia Sagrada*, 1ª Carta de Paulo aos Coríntios 6:19, 20. Sociedade Bíblica do Brasil
- [http://veja.abril.com.br/idade/exclusivo/choque\\_civilizacoes/index.html](http://veja.abril.com.br/idade/exclusivo/choque_civilizacoes/index.html)

## QUESTIONÁRIO

- Muito Obrigado!**

1. **Sua Idade:** \_\_\_\_\_ anos

2. **Você é:**     ☐ Homem     ☐ Mulher

3. **Sua Escolaridade:**     ☐ 1º grau incompleto     ☐ 1º grau completo     ☐ 2º grau incompleto     ☐ 2º grau completo

☐ 3º grau incompleto     ☐ 3º grau completo .

• **No caso do 3º grau, qual o seu Curso e em que ano ingressou na faculdade:**

\_\_\_\_\_

• **Já concluiu algum outro curso superior?**     ☐ Não     ☐ Sim.

Qual? \_\_\_\_\_

4. **Sua Renda Familiar Aproximada:** R\$ \_\_\_\_\_ **Sua Renda Pessoal Aproximada:**

R\$ \_\_\_\_\_

5. **Seu Estado Civil:**     ☐ Solteiro(a)     ☐ Casado(a)     ☐ Separado(a) ou divorciado(a)     ☐ Viúvo(a)

6. **Se você não está casado, atualmente você está:**     ☐ Com namorado(a) fixo(a)     ☐ Ficando

☐ Sem namorado(a), mas paquerando     ☐ Nem namorando, nem paquerando

7. **Até o presente momento, quantos namorados(as) fixos você já teve?**

### 1ª PARTE:

8. Há quanto tempo você freqüenta **esta igreja na qual o questionário está sendo aplicado?**

\_\_\_\_\_

9. Você freqüenta **outra igreja?** ☐ Não ☐ Sim. Qual? \_\_\_\_\_ **Há quanto tempo?** \_\_\_\_\_

10. Indique o nome da igreja que você considera **“sua” igreja**

\_\_\_\_\_

**ATENÇÃO: Nas questões 16 a 19, responda pensando na “sua” igreja**

11. Das opções abaixo, qual você considera **a melhor descrição da “sua” igreja?**

- ☐ Histórica e tradicional      ☐ Histórica e moderna      ☐ Renovada e moderna      ☐ Renovada e tradicional  
☐ Pentecostal e tradicional      ☐ Pentecostal e moderna      ☐ Neo-Pentecostal      ☐ Não Sei

12. Indique a freqüência com que **você participa de cultos de “sua” igreja:**

- ☐ Mais de 3x por semana      ☐ 3x por semana      ☐ 2x por semana      ☐ 1x por semana      ☐ De vez em quando

13. **Com que freqüência você participa ou participou de eventos** (congressos, encontros etc.) de **“sua” igreja:**

- a. **Na Paraíba?**      ☐ Nunca      ☐ Só uma vez      ☐ Poucas vezes      ☐ Muitas vezes      ☐ Sempre  
b. **No Nordeste?**      ☐ Nunca      ☐ Só uma vez      ☐ Poucas vezes      ☐ Muitas vezes      ☐ Sempre  
c. **Nacionais?**      ☐ Nunca      ☐ Só uma vez      ☐ Poucas vezes      ☐ Muitas vezes      ☐ Sempre

14. Assinale o **grau de sua participação nas equipes, ministérios, sociedades** etc. de sua igreja?

a. **Quanto à participação nas reuniões:**

- ☐ Nunca Participei      ☐ Só Participei Uma Vez      ☐ Participei Poucas Vezes  
☐ Participei Muitas Vezes      ☐ Participo Sempre

b. **Quanto à colaboração efetiva (ajudar nas atividades):**

- ☐ Nunca Colaborei      ☐ Só Colaborei Uma Vez      ☐ Colaborei Poucas Vezes  
☐ Colaborei Muitas Vezes      ☐ Colaboro Sempre

**2ª PARTE: Algumas questões a seguir mostram situações vividas algumas vezes pelos jovens. Responda o mais sinceramente possível, a cada item abaixo, em todas as opções (de “A” a “E”)**

15. De 0 a 10, sendo 10 **“concordo totalmente”**, em que grau você concorda com...

A. O namoro entre um(a) evangélico(a) e alguém...	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
e. Evangélico(a) de outra igreja Evangélica que não a dele(a)?											
f. Católico Romano?											
g. Espírita?											
h. Umbandista ou do Candomblé?											
i. Ateu ou Sem religião?											

16. De 0 a 10, sendo 10 “o maior sentimento de pertencer”, o quanto você se sente pertencente a (fazendo parte de)...

	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
a sua igreja?											
a <b>denominação</b> da qual sua igreja é filiada?											
os <b>evangélicos</b> em geral?											

17. De 0 a 10, sendo 10 “a maior importância”, o quanto é importante para você fazer parte...

	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
de sua igreja?											
da <b>denominação</b> da qual sua igreja é filiada?											
dos <b>evangélicos</b> em geral?											

18. De 0 a 10, sendo 10 “o mais grave”, em quanto você avalia a gravidade das seguintes situações:

Ficar com alguém...	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
... sem ter um relacionamento fixo de namoro.											
... mesmo tendo outro relacionamento fixo de namoro.											
... mesmo sendo casado											
... do mesmo sexo											
Namorar fixo com alguém...	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
... e ter mais um(a) namorado(a) fixo(a) (Relacionamentos Heterossexuais)											
... de outro sexo e ao mesmo tempo, ter um relacionamento homossexual											
... num relacionamento homossexual											
Masturbar-se...	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
... pensando em seu(sua) próprio(a) namorado(a)											
... pensando em outra pessoa que não é seu(sua) namorado(a) fixo(a)											
... pensando em outra pessoa sem ter namorado(a) fixo(a)											
... sem pensar em ninguém e sem ter namorado(a) fixo(a)											
Manter um relacionamento...	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
... heterossexual fora do casamento											
... homossexual fora do casamento											
... de casamento homossexual											

19. De 0 a 10, sendo 10 “o mais próximo”, o quanto você se sente espiritualmente próximo dos...

	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
... <b>Evangélicos Históricos Tradicionais</b> (membros de igrejas surgidas na Reforma Protestante do século 16 e que <b>mantém a formalidade</b> nos cultos, reuniões e no modo de atuarem nas suas diversas atividades)											
... <b>Evangélicos Históricos Modernos</b> (membros de igrejas surgidas na Reforma Protestante do século 16 e que <b>modernizaram</b> a programação dos cultos e reuniões, bem como o modo de atuarem nas suas diversas atividades)											
... <b>Evangélicos Renovados Tradicionais</b> (membros de igrejas originalmente históricas que <b>passaram a crer</b> no Batismo do Espírito Santo e nos dons espirituais <b>e mantêm as tradições</b> nos usos e costumes de vestimentas, diversões etc.)											
... <b>Evangélicos Renovados Modernos</b> (membros de igrejas históricas que <b>passaram a crer</b> no Batismo do Espírito Santo e nos dons espirituais e que <b>se modernizaram</b> nos usos e costumes de vestimenta, diversões etc.)											
... <b>Evangélicos Pentecostais Tradicionais</b> (membros de igrejas pentecostais surgidas no século 20 que crêem no Batismo do Espírito Santo e nos dons espirituais <b>e mantêm as tradições</b> nos usos e costumes de vestimentas, diversões)											
... <b>Evangélicos Pentecostais Modernos</b> (membros de igrejas pentecostais do Século XX que crêem no Batismo do Espírito Santo e nos dons espirituais, mas <b>são flexíveis</b> nos usos e costumes relacionados à vestimenta, diversões etc.)											
... <b>Neo-Pentecostais</b> (membros de igrejas surgidas nos últimos 30 anos; crêem no Batismo do Espírito Santo, dons espirituais e na <b>prosperidade material como sinal da benção divina e usam bastante TV e Rádio</b> para divulgar suas atividades)											
... <b>Católicos Romanos</b> (membros da Igreja Católica Romana, inclusive os da renovação carismática, que acreditam no papa como representante máximo de Deus na terra, na mediação de Maria e dos santos e na salvação pela fé e obras)											
... <b>Ateus, Agnósticos, Sem Religião</b> (pessoas não filiadas a qualquer religião, que não crêem em Deus ou não sabem ao certo se Deus existe ou não e também aqueles que vivem na prática como se Deus não existisse)											
... <b>Espíritas</b> (adeptos de centros espíritas que seguem a doutrina de Alain Kardec, incluindo a crença na reencarnação, na comunicação com pessoas mortas e na salvação pela caridade)											
... <b>Umbandistas ou do Candomblé</b> (adeptos de terreiros de umbanda ou de candomblé, ou ainda de práticas espiritualistas como invocação de espíritos, comunicação com entidades espirituais, orixás etc.)											