

**Camila Satie Murata**

**A experiência do sagrado nos primeiros anos de vida:  
uma perspectiva winnicottiana**

**Uberlândia**

**2024**

**Camila Satie Murata**

**A experiência do sagrado nos primeiros anos de vida:  
uma perspectiva winnicottiana**

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial à obtenção do Título de Bacharel em Psicologia.

Orientador: Tommy Akira Goto

**Uberlândia**

**2024**

**Camila Satie Murata**

**A experiência do sagrado nos primeiros anos de vida:  
uma perspectiva winnicottiana**

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial à obtenção do Título de Bacharel em Psicologia.

Orientador: Tommy Akira Goto

Banca Examinadora

Uberlândia, 02 de Maio de 2024

---

Prof. Dr. Tommy Akira Goto (Orientador)

Universidade Federal de Uberlândia - Uberlândia, MG

---

Prof. Ms. Lucas Oliveira Mendes (Examinador)

Universidade Federal de Uberlândia - Uberlândia, MG

---

Profa. Ms. Thais Morais Lima Santos (Examinadora)

Universidade Federal de Uberlândia - Uberlândia, MG

**Uberlândia**

**2024**

## Resumo

Os fenômenos da espiritualidade e da religiosidade podem ser observados em todas as culturas e épocas, e constituem um campo relevante de interesse e pesquisa em psicologia, devido aos impactos que possuem nas relações interpessoais, no âmbito sociocultural, na constituição intrapsíquica, no bem-estar psíquico e na saúde mental das pessoas. Nesse sentido, surge o interesse em explorar quando esses fenômenos têm início, a partir de investigações a respeito do tema relacionadas ao desenvolvimento humano e a infância, contudo, as pesquisas sobre essa temática ainda se mostram escassas. Diante desse contexto, esse estudo promoverá uma discussão, a partir do método de pesquisa bibliográfica teórica sobre a possibilidade de se vivenciar a experiência do sagrado nos primeiros anos de vida, mesmo antes que a criança tenha qualquer concepção sobre o divino. Para isso recorreu-se a “Teoria do Amadurecimento” de Winnicott, como base para as reflexões acerca do fenômeno do desenvolvimento psicológico dos objetos transcendentais e da espiritualidade, a partir da investigação das bases psicodinâmicas e dos processos de constituição e amadurecimento do *self*. Os resultados apontaram diferenças conceituais, entre os autores, a respeito da experiência do "sagrado", contudo, de modos distintos, a compreendem como anterior a concepção do divino, podendo ocorrer nos primeiros anos de vida, quase como um pré-requisito para que a experiência do divino possa existir. Por fim, as pesquisas encontradas sobre a temática, são majoritariamente teóricas, assim, faz-se necessária a investigação mais profunda do fenômeno, a partir de outros métodos de pesquisa.

**Palavras-chave:** *Infância; Desenvolvimento Humano; Experiência do Sagrado; Teoria do Amadurecimento; Winnicott.*

## Abstract

The phenomena of spirituality and religiosity can be observed in all cultures and times, and constitute a relevant field of interest and research in psychology, due to the impact they have on interpersonal relationships, on the sociocultural scope, on the intrapsychic constitution, on the psychic well-being and on the mental health of people. In this sense, there is an interest in exploring when these phenomena begin, based on investigations on the theme related to human development and childhood, but research on this theme is still scarce. In this context, this study will promote a discussion, based on the method of theoretical bibliographic research, about the possibility of experiencing the sacred in the first years of life, even before the child has any conception of the divine. For this, Winnicott's "Theory of Maturation" was used as a basis for reflections on the phenomenon of psychological development of transcendent objects and spirituality, based on the investigation of the psychodynamic bases and the processes of constitution and maturation of the self. The results pointed out conceptual differences among the authors regarding the experience of the "sacred", however, in different ways, they understand it as prior to the conception of the divine, which can occur in the first years of life, almost as a prerequisite for the divine experience to exist. Finally, the research found on the subject is mostly theoretical, thus, it is necessary to investigate the phenomenon more deeply, based on other research methods.

**Keywords:** *Childhood; Human Development; Experience of the Sacred; Maturation Theory; Winnicott.*

## **SUMÁRIO**

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>5</b>
<b>MÉTODO.....</b>	<b>11</b>
<b>O desenvolvimento psicológico-religioso.....</b>	<b>13</b>
<b>A teoria do amadurecimento de D. W. Winnicott.....</b>	<b>18</b>
<b>A vivência do sagrado nos primeiros anos de vida.....</b>	<b>25</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>30</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>31</b>

## INTRODUÇÃO

As experiências religiosas e místicas podem ser observadas, na história da humanidade, em todas as culturas e épocas (Zacharias, 2010). Assim sendo, o interesse científico pela religião e pelas experiências místicas se deram pela Antropologia e pelas Ciências da Religião, áreas que antecederam a Psicologia como ciência independente. Agora, desde os primórdios dos estudos psicológicos, a espiritualidade e a religião têm constituído um campo relevante de interesse e investigação.

Pode-se dizer que a Psicologia sempre manteve interesse nesse campo específico de pesquisas, ou seja, da experiência religiosa, sendo que, de acordo com o autor Marques (2019), a denominada “Psicologia da Religião” (PR) teve seu primeiro centro de estudos em 1833, criado por Stanley Hall, na Clark University, nos Estados Unidos. Contudo, a partir de 1920, os estudos em PR tiveram um relevante declínio, por fatores diversos, principalmente devido à aproximação da Psicologia das ciências positivistas, por influência do Iluminismo, como tentativa de ser reconhecida como uma ciência independente (Marques, 2019).

Ainda, de acordo com Paiva (2018), o início do estudo psicológico científico da religião pode ser atribuído ao Wilhelm Wundt, que em sua teoria *Völkerpsychologie* (Psicologia dos Povos), estudava as grandes realizações pessoais humanas, os fatores como linguagem, mitologia e religião que moldam a consciência das pessoas de maneira única em cada sociedade. Wundt explorou ainda como as diferentes religiões formam uma psicologia coletiva e individual, e como elas refletem a história e a cultura de cada povo.

No entanto, foi no início do século XX, na Europa, que Karl Giergensohn e Werner Gruehn deram início a PR ao aplicarem fenômenos da consciência religiosa à introspecção experimental, indícios antes apontados por Wundt. Em 1914, houve a criação do primeiro periódico sobre o tema, na Escola de Dpart, denominado *Archiv für Religions-psychologie*, revista acadêmica fundada por Wundt, dedicada ao estudo psicológico da religião, explorando

temas como a experiência religiosa, crenças, práticas e sua influência na psicologia individual e coletiva, e desempenhando um papel significativo no desenvolvimento da psicologia da religião como um campo distinto de pesquisa (Paiva, 2018).

Concomitantemente, nos Estados Unidos, a PR iniciou como ciência, se desvinculando da teologia e da filosofia, pelas mãos de G. Stanley Hall e William James, que desempenharam um papel crucial na promoção de uma abordagem científica e empírica para entender o religioso e a religião, a partir da investigação das experiências religiosas e dos comportamentos associados a elas de maneira objetiva e sistemática. Assim, por algum tempo a experiência religiosa esteve entre os principais objetos de pesquisa na Psicologia, principalmente nos Estados Unidos e na Europa, porém, com a Primeira Guerra Mundial e com o seu distanciamento dos moldes da psicologia acadêmica nos Estados Unidos, houve um declínio da PR por um período significativo (Paiva, 2018). Depois desses acontecimentos, de modo geral, a Psicologia como ciência passou a olhar para as experiências religiosas e místicas de maneira reducionista ou desconsiderando-as, já que, como citado por Zacharias(2010), a ideia de uma evidência científica passou a ser vinculada aos conhecimentos obtidos a partir da metodologia científica positivista, não havendo compatibilidade com as experiências religiosas e espirituais.

Todavia, passada a motivação positivista inicial da Psicologia, notou-se um retorno da PR na Europa, após a Segunda Guerra Mundial, culminando na fundação da *Associação Europeia de Psychologists of Religion* em 1979, que organizou diversos simpósios internacionais sobre o tema. Posteriormente, em 2003, no Simpósio de Glasgow, na Escócia, foi oficialmente criada a *International Association for the Psychology of Religion*, que deu continuidade aos simpósios organizando congressos bienais em diversos países europeus (Paiva, 2018).

Por outro lado, nos Estados Unidos, a retomada da PR se deu em 1950, a partir do livro *The Individual and his Religion*, de Gordon Allport. Posteriormente, constituiu-se a “Associação dos Psicólogos Católicos da Religião”, que passou a fazer parte da *American Psychological Association*, sendo denominada *Psychology of Religion* (APA Division 36) em 1979, depois passando a ser denominada *Psychology of Religion and Spirituality*. Em 2003, é registrado o *International Journal for the Psychology of Religion*, responsável por apresentar ao longo dos anos a situação da PR em vários países (Paiva, 2018). Nesses últimos anos, várias universidades, inclusive brasileiras, possuem centros de pesquisas ou pesquisadores que estudam a PR, dando origem a bibliografias especializadas (Becker & Silva, 2016).

Segundo Becker e Silva (2016), desde os primórdios das investigações nessa área, tem-se observado uma interseção marcada por conflitos teóricos entre a prática psicológica e as questões religiosas. No entanto, é notável que a temática tenha adquirido crescente importância e destaque ao longo das últimas décadas, emergindo como objeto central de estudo e pesquisa, especialmente no âmbito clínico e no campo da saúde.

No contexto da clínica, a religiosidade e a espiritualidade se mostram muito relevantes, uma vez que são dimensões subjacentes ao ser humano e impactam nas relações interpessoais, no âmbito sociocultural e também na constituição intrapsíquica do indivíduo, em suas crenças, valores e comportamentos (Henning-Geronasso & Moré, 2015). Ainda, pode-se afirmar que a religiosidade e espiritualidade impactam no bem-estar psíquico e na saúde mental das pessoas, podendo ser tanto benéficas quanto maléficas, sendo a compreensão do papel desse fenômeno na vida do paciente, em psicoterapia, essencial e conseqüentemente um tema significativo de investigação da área (Henning-Geronasso & Moré, 2015).

No Brasil, o surgimento da PR teve fortes influências europeias. Aproximadamente em 1950 foi criado a “Associação de Psicologia Religiosa” em São Paulo, enquanto na PUC-SP, o psicólogo holandês Theo van Kolck, era diretor de um Departamento de Psicologia da

Religião. Na mesma época, no Rio de Janeiro, as primeiras pesquisas empíricas, no país, eram empreendidas na área na PUC-RJ. Já a inserção da PR nas universidades públicas, USP, UFMG e UnB, se deu em meados de 1980, onde foram ofertadas disciplinas primeiro na pós-graduação, depois na graduação, sendo a PR tema de algumas dissertações, teses e pesquisas. Em 1998, foi constituído o Grupo de Trabalho “Psicologia & Religião”, da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia (ANPEPP), que posteriormente assumiu a realização dos seminários bienais “Psicologia e Senso Religioso”, responsável por dar origem a grande parte da literatura especializada em PR no país. Um pouco mais tarde, houve a criação do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social da USP e do Laboratório de Psicologia Social da Religião, sendo campos mais específicos de pesquisa e publicação em PR (Paiva et al., 2009).

Ainda, no Brasil, de acordo com Paiva et al. (2009), de 1956 a 2005, foi possível perceber um crescente aumento do número de publicações em PR ao longo das décadas, assim como em todas as áreas da psicologia, com exceção da década de 1970, momento em que houve um decréscimo da PR no país, devido a questões políticas. No geral, os temas abordados em PR eram diversos e havia uma predominância conceitual, apesar de ser notado um crescimento do número de pesquisas empíricas e aplicadas na área.

No contexto das pesquisas brasileiras pode-se dizer que essa temática é recente na história da psicologia nacional e ainda se mostram limitadas, já que se tem uma exploração de um fenômeno complexo. Adicionalmente, devido ao crescente interesse e questionamentos em torno da espiritualidade, têm surgido indagações sobre o momento em que esse fenômeno se estabelece na vida humana. Como resultado, tem-se observado um aumento nas pesquisas sobre o tema durante o período da infância, embora, atualmente, tais investigações ainda estejam em estágio inicial (Becker & Silva, 2016).

Diante disso, para melhor compreensão do tema, faz-se necessário diferenciar alguns termos, a partir de suas definições, já que, muitas vezes, os fenômenos: “espiritualidade”, “religiosidade” e “religião”, são utilizados como sinônimos, apesar de existirem diferenças substanciais entre os mesmos (Vasconcellos, 2005). Assim, de acordo com Dias e Safra (2015), a “espiritualidade” seria um conceito mais amplo, ligado à experiência, à atribuição de sentido à própria existência, sendo norteadora de questões relacionadas ao sentido de vida, não necessariamente estando ligada a alguma religião ou entidade. O termo “religiosidade” estaria ligado a uma relação pessoal e singular, com algo que é transcendente ao ser humano, que é superior, diferente da “religião”, que se relaciona com um conjunto de crenças, dogmas e princípios compartilhados por grupos, que contém práticas específicas e ritos regulares, além dos sentimentos de respeito e dever a ser cumprido, que determinam um modo de conduta da vida (Dias & Safra, 2015; Vasconcellos, 2005).

Como citado por Becker e Silva (2016), apesar de ser comum a vivência simultânea desses três fenômenos, a espiritualidade seria um conceito anterior, que se relaciona propriamente com a experiência humana, produtora de sentido e mudança pessoal, levando à integração consigo mesmo e com outras pessoas. Dessa forma, a religiosidade e a religião podem estar contidas na espiritualidade, mas nunca sê-la (Vasconcellos, 2005).

Agora outros conceitos relevantes a serem diferenciados dos supracitados, seriam os de experiência do “sagrado” e experiência do “divino”. Popularmente, esses conceitos são utilizados fazendo referências à religião ou à religiosidade e apesar de se relacionarem e poderem existir concomitantemente, também possuem diferenças essenciais. A dimensão do sagrado pode ser compreendida, de acordo com Croatto (2004), a partir da relação existente entre dois âmbitos: o dos Deuses (Deus) e o dos seres humanos. Essa realidade absoluta e misteriosa, que transcende o mundo, mas também se mostra como real, se expressando e se

manifestando a partir dele e nele, seria o que se chama de sagrado. Em contrapartida, a dimensão do divino se relaciona com a consciência de seres divinos e divindades.

Na acepção de Safra (1998), a dimensão do sagrado é concebida a partir das experiências vivenciadas que proporcionam a transformação do *self*, por meio do encanto, podendo o sentimento religioso ser uma forma de busca pelo sagrado. Entretanto, a dimensão do sagrado pode ser criada a partir de experiências diversas, podendo ser religiosas, mas não necessariamente sendo. Dessa forma, uma importante característica de diferenciação, seria o fato de que é comum encontrar no sentimento religioso, o sentimento de reverência ao Outro Absoluto, diferente da vivência do sagrado, em que a consciência de um outro não se mostra como relevante (Safra, 1998). O divino, diferentemente, "é concebido como o elemento absoluto, no qual sempre é possível ver refletido o próprio estilo de ser e no qual, se estaria eternamente, na experiência de júbilo e de encanto" (Safra, 1998, p.150). A experiência do divino, diferente da do sagrado, se relaciona com divindades, Deuses, mas também não estando ligada a uma religião obrigatoriamente.

Com esses breves esclarecimentos pode-se deduzir que a experiência religiosa ou o sentimento religioso, possui grande importância na experiência psicológica e conseqüentemente no desenvolvimento humano, constituindo assim, um fértil campo de estudos psicológicos. Essa relevância se evidencia também principalmente quando se considera, conforme Amatuzzi (1998), o contexto da psicoterapia, uma vez que, em grande parte dos casos de acompanhamento psicoterápico, percebe-se que o tema religioso emerge de forma mais explícita, principalmente quando se alcançam pontos centrais da constituição psicológica.

Além disso, conforme Winnicott (1969/1975b), para que um indivíduo desenvolva a capacidade de "acreditar em" e ter experiências na dimensão da espiritualidade, é necessário que, anteriormente, ele tenha experimentado um bom desenvolvimento psíquico e,

consequentemente, desenvolvido recursos internos que permitam tais experiências. Assim, o desenvolvimento do espaço potencial na infância - um espaço onde a ilusão de onipotência ainda é nutrida e onde o indivíduo pode explorar sua criatividade e fantasias, mesmo na vida adulta - é iniciado a partir de experiências iniciais que são suficientemente boas. É nesse estágio que a espiritualidade encontraria sua raiz.

Diante desse contexto, esse estudo promoveu uma discussão teórica sobre a experiência religiosa e o desenvolvimento psicológico, mais especificamente sobre a possibilidade de se vivenciar a experiência do sagrado nos primeiros anos de vida, mesmo antes que a criança tenha qualquer concepção sobre o divino. Para isso recorreu-se a “Teoria do Amadurecimento” de Donald Woods Winnicott, como base para as reflexões acerca do fenômeno do desenvolvimento psicológico dos objetos transcendentais e da espiritualidade, a partir da investigação das bases psicodinâmicas e dos processos de constituição e amadurecimento do *self*.

## **MÉTODO**

Para a realização do presente estudo foi utilizado o método de pesquisa bibliográfica teórica, em que o levantamento e a análise dos dados sobre o tema investigado é desempenhado por meio do exame da bibliografia científica já produzida sobre o assunto (Lima & Miotto, 2007). Dessa maneira, após a escolha do tema de pesquisa e a elaboração da questão problema a ser investigada, foi realizada, de acordo com Lima e Miotto (2007), a “Investigação das Soluções”. Essa fase foi composta por dois momentos distintos: o primeiro referente ao levantamento bibliográfico e o segundo momento em que as informações contidas na bibliografia foram levantadas.

Desse modo, inicialmente foram buscados os principais estudos acerca dos fenômenos: espiritualidade e religiosidade, numa perspectiva psicológica e posteriormente

foram buscadas produções sobre o tema no período da infância ou que tratavam sobre o desenvolvimento humano. Além disso, para o melhor entendimento da experiência do sagrado nos primeiros anos de vida, a Teoria do Amadurecimento de D. Winnicott e os trabalhos de Safran a respeito do tema foram uma das principais produções trabalhadas.

Na sequência, para a compreensão e análise das informações provenientes da bibliografia levantada, a leitura das referências selecionadas destacou-se como o principal recurso empregado para identificar e analisar os dados obtidos. Foi necessário conduzir essa leitura de cinco maneiras distintas, a fim de garantir a obtenção das informações em cada estágio da pesquisa. Sendo assim, as técnicas de leitura utilizadas foram, inicialmente: a. "Leitura de Reconhecimento do Material Bibliográfico", para identificar os materiais que pudessem abordar o tema de pesquisa; b. "Leitura Exploratória", para selecionar superficialmente os materiais com informações úteis para o estudo e c. "Leitura Seletiva", para eleger os materiais que, de fato, se relacionavam diretamente com o objetivo da pesquisa. Posteriormente, foram utilizadas a "Leitura Reflexiva ou Crítica", momento em que o material foi criticamente estudado, para que fosse possível compreender e organizar as informações obtidas, e a "Leitura Interpretativa", etapa em que a pesquisadora relacionou as informações encontradas na bibliografia com o problema de pesquisa formulado (Salvador, 1981).

Assim, após a pesquisa bibliográfica foi se elaborando uma "Análise Explicativa das Soluções", a partir da análise crítica, da associação de ideias, da comparação dos elementos do material selecionado e da busca por respostas referentes ao objetivo da pesquisa. Por fim, chegou-se a uma "Síntese Integradora", como resultado do processo de investigação e reflexão, momento em que são propostas indagações ou possíveis soluções para o problema de pesquisa (Lima & Miotto, 2007). É válido destacar que a bibliografia foi buscada apenas na língua portuguesa, incluindo como principais fontes: artigos, dissertações, teses e livros.

## **1. O desenvolvimento psicológico-religioso.**

O desenvolvimento humano, principalmente em termos fisiológicos, sempre foi uma questão que despertou o interesse de diversas áreas e conseqüentemente desencadeou várias produções a respeito do tema, mas, de acordo com Silva (2018), havia uma dicotomia entre as teorias que focavam nas estruturas orgânicas e as que davam ênfase ao ambiente. Posteriormente, houve a superação dessa dicotomia, fazendo com que os estudos a respeito do desenvolvimento passassem a abordar a relação entre organismo e ambiente, e o que emergia exclusivamente nesse espaço interativo, evidenciando a importância de se considerar tanto os aspectos biológicos, quanto os culturais e sociais no desenvolvimento humano. Mesmo assim, há uma lacuna relevante quando se fala da dimensão cultural e espiritual, suas possíveis influências no desenvolvimento humano e suas particularidades e transformações ao longo da vida (Silva, 2018).

Apesar da diversidade de expressões religiosas, o caráter de universalidade da religião sugere a existência de um elemento biopsicológico sensível a ela (Silva, 2018). Surge, então, uma indagação crucial, conforme abordado por Silva (2018), se poderíamos afirmar que a religiosidade/espiritualidade é um fenômeno inerente ao ser humano e, se assim for, se expressaria necessariamente em seu desenvolvimento? De acordo com o autor, o processo de interação e as pesquisas interacionistas são essenciais para o entendimento do desenvolvimento humano, porém as pesquisas nessa área enfrentaram uma dicotomia de fundo cartesiano, entre uma "natureza animal" relacionada com os instintos, os impulsos e as necessidades fisiológicas, e um entorno social. Ainda, constatou-se que essa separação era insustentável, uma vez que as funções fisiológicas mais básicas sofriam influência do contexto social, ao mesmo tempo que as funções psicológicas superiores dependiam de um suporte biológico, havendo relações de influência mútua.

Também é possível dizer que, diferente dos outros animais, o ser humano apresenta uma instabilidade congênita, no sentido de não possuir uma "programação biológica" de comportamentos, o que faz com que se crie estruturas não orgânicas que estabeleçam um ritmo e uma estabilidade às vivências orgânicas: as instituições sociais. Uma das instituições sociais organizadoras mais antigas seria a "religião" (Silva, 2018).

A partir dessas reflexões, surge um novo questionamento: será possível conceber um desenvolvimento religioso, pressupondo assim a existência de uma religiosidade intrínseca ao ser humano? O psicólogo suíço Jean Piaget, segundo destaca o autor, foi o primeiro teórico a associar elementos religiosos ao desenvolvimento humano. Isso ocorre porque, na fase pré-operacional (aproximadamente dos 2 aos 7 anos), como observou Piaget, notam-se características semelhantes à experiência religiosa dos adultos, a saber: o pensamento animista (tendência de dar vida a seres não vivos e atribuir-lhes desejos, pensamentos e sentimentos), o antropomorfismo (atribuir características humanas a seres não humanos), o artificialismo (crença de que todas as coisas foram construídas/originadas por humanos ou uma operação divina similar as operações humanas) e o finalismo (tendência de direcionar e explicar eventos a partir de sua existência, como se tivessem como finalidade servi-la); o que sugere a existência de uma universalidade da religiosidade humana, ou ao menos de elementos religiosos (Silva, 2018).

Mais recentemente a pesquisa de Amatuzzi (2000) busca oferecer uma resposta à questão do desenvolvimento psicológico-religioso, sendo considerada, neste trabalho, uma das principais referências sobre o assunto, uma vez que é uma das poucas produções encontradas sobre essa temática. Assim, o autor caracteriza o desenvolvimento religioso como o desenvolvimento do indivíduo em seus questionamentos sobre o sentido último. Ademais, pode ser relacionado com o sofrimento ocasionado por eventos naturais, acasos e

eventualidades, seria o modo como o indivíduo interpreta um evento concreto a partir de sua relação com a Realidade Última.

Ainda, nos estudos de AmatuZZi (2000) estabeleceu-se uma hipótese de que o desenvolvimento religioso, seguindo outras teorias do desenvolvimento, poderia estabelecer-se em etapas, por meio de seus principais desafios e as possíveis implicações e possibilidades do enfrentamento ou não deles. Assim, a base inicial foi estabelecida na teoria de Piaget sobre o desenvolvimento humano e na construção do conceito de "eu", complementada por considerações sobre a vida adulta, conforme a teoria de C. G. Jung; e pela teoria das Necessidades Humanas de A. Maslow, que introduz uma oposição na formação do eu, denominada "eu-vida", que já está ligada a questões de um significado último. Além disso, a partir de suas experiências com grupos, AmatuZZi (2000) levou em consideração o início da adolescência e o que ele denomina de "segunda adolescência", que ocorre na vida adulta, momentos em que, de formas distintas, surgem questionamentos e mudanças significativas. Cabe salientar também, que AmatuZZi (2000) desenvolveu sua hipótese sobre o desenvolvimento psicológico-religioso a partir de três principais teorias: os Estágios de Desenvolvimento Moral de Kohlberg, que foi utilizada como base para a teoria de Fowler, os Estágios da Fé de Fowler e os cinco estágios do Julgamento Religioso de Oser e Gmünder.

A hipótese geral do desenvolvimento psicológico-religioso de AmatuZZi (2000) acabou sendo elaborada e dividida em nove etapas. A primeira é denominada "Etapa do Bebê" (0 a 1,5 ano), seu principal desafio é a elaboração da diferença entre o eu e o mundo, que de acordo com o autor, acontece a partir da experiência de Confiança Fundamental, que acontece na relação com os cuidadores que oferecem cuidados e um ambiente seguro e protetivo. Nesse momento, o que existe é uma potencialidade religiosa a partir da experiência de confiança (AmatuZZi, 2000).

A segunda etapa é a da “Criança” (2 a 6 anos), em que o desafio seria aceitar o outro enquanto autônomo e separado, a partir da linguagem como reconstrução simbólica do mundo e propiciadora de diálogos. Há o início da apropriação da religião da família por meio de símbolos, que no geral, são sentidos como externos e atribuídos poderes sobre as crianças. A terceira é a “Etapa do(a) Menino(a)” (7 aos 12 anos), o desafio central seria passar da passividade para se descobrir ativo, a partir das experiências de coragem e iniciativa, e o início do desenvolvimento da autoestima e da autoconfiança. A religião passa a ser apropriada por meio de histórias contadas, que ainda carregam um sentido exterior e de poder, mas agora pode possuir uma influência subjetiva sobre ela por meio de comportamentos (preces, obediência...) (Amatuzzi, 2000).

A quarta etapa é a da(o) “Adolescente” (13 aos 20 anos), o desafio principal seria o de passar de uma indefinição, ou definição externa, para uma definição a partir de si mesmo, por meio da Escolha Pessoal. Nesse momento, a religião, assim como vários outros elementos da vida, passa a ser questionada e pode até ser abandonada, devido a essa busca por uma verdade pessoal mais profunda e não imposta. A quinta é a “Etapa do Jovem Adulto” (dos 20 aos 30 anos), o desafio seria o de passar de uma relação superficial, para uma mais profunda, da essência concreta do outro, através da experiência da intimidade. Nesse momento, a religiosidade que se sustenta é a que passa pela fundamentação racional e experiencial da pessoa, e a partir disso pode se iniciar uma aproximação entre religião e vida (Amatuzzi, 2000).

A sexta é a “Etapa do Adulto” (30 aos 40 anos), em que o desafio central é se descobrir como gerador, como o si próprio que se expande no fruto produzido, no cuidar, a partir da vivência dessa experiência. A religião tende a se expandir criativamente interna e externamente, se aprofundando com a vida concreta da pessoa. A sétima etapa é a do “Adulto Maduro” (40 aos 60 anos), o desafio é o de descobrir um sentido pessoal para o que se faz,

através das experiências de liberdade e sentido pessoal. Na relação com a religião, pode haver a superação de elementos cristalizados e estereotipados para uma fé mais pessoal (Amatuzzi, 2000).

A oitava etapa seria a do “Adulto mais Velho” (60 aos 80 anos), em que o desafio central é o de passar para a libertação e descobrir o que é, simplesmente, viver. A religião passa a ser experimentada em uma humildade diante do mistério, havendo uma integração, ou até mesmo uma fusão experiencial, diante da religião e da vida. Viver é estar ligado à religião. A nona e última etapa é a da “Proximidade da Morte” (após os 80 anos), o desafio central dessa fase é o de passar da vida para a morte através do entregar-se. O âmbito da religião é expressado pela relação quase direta com o mistério, pois há uma entrega total e confiante ao transcendente (supremo ato religioso) (Amatuzzi, 2000).

É válido destacar que a hipótese é descrita em termos específicos de um desenvolvimento humano e seus desafios em idades aproximadas, que se não alcançado até determinado momento, pode ocorrer de maneiras distintas (ou não ocorrer), em momentos diferentes, não podendo ser generalizado. A pluralidade de infâncias, adolescências, sociedades, culturas, contextos e épocas também influenciam nesse desenvolvimento e conseqüentemente em seus possíveis (diversos e incontáveis) desdobramentos. Além disso, a vivência de experiências religiosas significativas também pode influenciar esse desenvolvimento religioso, ao mesmo tempo que ele pode se dar sem a elaboração de conceitos propriamente religiosos, havendo “a possibilidade de uma religião implícita em uma fé humana aberta a um sentido último” (Amatuzzi, 2000, p.29).

Para o pesquisador, a partir de suas experiências com grupos, tornou-se evidente a influência da religiosidade no desenvolvimento humano, quase como uma demanda natural que pode se manifestar de maneiras diversas, seja impulsionando ou dificultando esse processo. Agora, outro fator relevante seria o seu grau de enraizamento, que se relaciona com

a centralidade que possui na vida da pessoa, podendo ser mais ou menos influente. A relação se mostra também nas capacidades necessárias para cada etapa do desenvolvimento religioso e em como a religiosidade pode promovê-las (Amatuzzi, 2000).

Também seria importante elencar algumas considerações sobre a pesquisa de Amatuzzi, a saber: o trabalho abordado não se insere na linha de produção empírica e há uma limitação temporal importante, já que o artigo foi escrito há mais de vinte anos. Além disso, compreende o processo de desenvolvimento humano de uma maneira linear, escalonada e ascendente, premissa que em outras teorias psicológicas são consideradas problemáticas. Os processos de interação no desenvolvimento humano em outras teorias passam a ser compreendidos de maneira não linear, a partir de sua complexidade interativa entre as variáveis: biológicas, socioculturais e as percepções da pessoa (Silva, 2018). Assim, embora haja pesquisas que abordem as características religiosas no desenvolvimento humano, frequentemente isso ocorre por meio de adições teóricas a estudos pioneiros na área, os quais nem sempre se integram organicamente a eles, resultando muitas vezes em uma sobreposição teórica em vez de uma verdadeira integração. Como resultado, elementos da teoria original que são incompatíveis com as suposições sobre a religiosidade no desenvolvimento humano podem ser desconsiderados.

## **2. A teoria do amadurecimento de D. W. Winnicott.**

Nesse momento será feita uma breve introdução acerca da teoria do amadurecimento de Winnicott, intitulado "A Teoria do Amadurecimento de D. W. Winnicott", que reúne as principais produções do autor, para que seja possível compreender alguns de seus conceitos e contribuições, que serão utilizados na próxima seção.

Sendo assim, a teoria do amadurecimento de Winnicott, é fundada a partir de duas concepções básicas: o bebê nasce com uma tendência inata à integração e há uma

dependência contínua de um ambiente facilitador. Inicialmente, o bebê encontra-se não-integrado, sendo a dupla mãe-bebê (cuidador<sup>1</sup>-bebê) uma unidade, dependendo absolutamente do ambiente (que nesse primeiro momento é o cuidador), necessitando de cuidados e de total dedicação a ele. Somente a partir dos cuidados iniciais essenciais, o bebê poderá caminhar rumo à integração espacial e temporal de seu corpo e sua psique (Dias, 2017).

Dessa forma, o ambiente inicial (unidade mãe-bebê/cuidador-bebê), não é considerado nem externo nem interno, fazendo com que a realidade seja constituída no âmbito inter-humano. Somente a partir dessa relação se dará a possibilidade da integração, da constituição do Eu, da realidade intrapsíquica e da realidade externa. Contudo, se fala de uma tendência, inata à integração, e não de uma determinação, ou seja, ela não acontece naturalmente, mas a partir de um ambiente facilitador que forneça cuidados suficientemente bons. No decorrer do amadurecimento a exigência desses cuidados ambientais vai se modificando, passando por quatro estágios: dependência absoluta do ambiente, dependência relativa do ambiente, rumo à independência e estágio de independência relativa (Dias, 2017).

Destaca-se a importância dos estágios primitivos, já que nesses momentos são constituídas as bases da existência. Desse modo, inicialmente, o bebê está envolvido na resolução de três tarefas: integração no tempo e no espaço, alojamento gradual da psique no corpo e início das relações objetais, que necessitam dos respectivos cuidados específicos e que devem ser oferecidos pelo cuidador: *holding* (segurar ou sustentar), *handling* (manejar) e apresentação de objetos, para que essas tarefas possam ser resolvidas com sucesso (Winnicott, 1965/1983a). Enquanto essas tarefas estão sendo realizadas, há uma quarta: a constituição do si-mesmo, que ocorre por meio da repetição contínua de pequenas experiências de integração,

---

<sup>1</sup> O termo "cuidador" será utilizado uma vez que a principal figura de cuidado do bebê, que na teoria winnicottiana é particularmente apontada como a mãe, também pode ser exercida por outras pessoas, pensando em diferentes contextos e configurações familiares (Patricio & Minayo, 2020).

permitindo que o bebê, gradualmente, avance em direção à formação de uma unidade integrada.

Ao discorrer sobre a saúde psíquica, Winnicott faz alusão à conquista do estatuto unitário a partir das três tarefas iniciais básicas, porém essa conquista não é completamente coesa e livre de conflitos. Dias (2017) apresenta um exemplo interessante em sua obra ao comparar o bebê não a um carro, que é pré-determinado e chega a um destino também pré-determinado, mas sim a uma estrada, que vai se formando a partir dos trechos anteriores. Logo, amadurecer não é o mesmo que progredir, de modo linear, uma vez que sempre envolve a possibilidade de regredir, de perder conquistas e reconquistá-las várias vezes. Entretanto, não se pode negar o fato de que algumas conquistas são como pré-requisitos para outras, havendo consequências quando a conquista anterior não é alcançada.

Ademais, em sua teoria, Winnicott (1965/1983a) promove alguns esclarecimentos sobre os conceitos de *psique* e *soma*, que possuem diferenças operacionais, mas que estão intimamente inter-relacionados. O *soma* refere-se ao corpo vivo, o qual é personalizado por meio da elaboração imaginativa (anterior ao que no futuro será chamado de imaginação) pela psique, enquanto a psique abrange tudo o que não é soma. De acordo com o autor, a integração da *psique* no corpo não se dá automaticamente, sendo também uma conquista que pode ou não acontecer.

Winnicott (1965/1983a) distingue também a hereditariedade, no sentido da herança humana da tendência à integração, dos elementos biológicos. A tendência inata à integração não é redutível à herança genética, porque, segundo ele, não se pode afirmar que uma pessoa que não apresenta doenças ou lesões físicas primárias, terá sucesso em suas tarefas para o amadurecimento pessoal. Para o autor, nada está determinado, o amadurecimento é um fenômeno complexo que inclui seu potencial, o ambiente facilitador e a sorte, se dando em um tempo e espaço próprios.

Além disso, outro fenômeno essencial para a conquista da integração, seria a experiência pessoal. Fica claro que as experiências variam de acordo com o amadurecimento e o momento em que o indivíduo está, contudo, somente o que passa por essa via pessoal pode ser tido como real. Assim, o indivíduo precisa adquirir a capacidade para a experiência, por meio do ambiente facilitador, desse modo, deve-se desde o início propiciar ao bebê a possibilidade de habitar inicialmente em seu mundo subjetivo - regido pela ilusão de onipotência -, se relacionando com a espontaneidade e a criatividade originária (Dias, 2017; Winnicott, 1969/1975).

Para Winnicott (1969/1975), a criatividade originária é inerente ao ser humano, estando ligada ao modo como o indivíduo se relaciona com diferentes sentidos de realidade, sem perder o contato com seu mundo pessoal imaginativo, com o sentido pessoal de sua existência e com a capacidade de criar o mundo. Para que o bebê possa exercer essa criatividade, é necessário que a ilusão de onipotência seja mantida, no sentido de poder criar o que necessita sem ter consciência da ajuda que foi necessária para isso, sendo essa uma tarefa do cuidador na adaptação absoluta. Assim, o bebê desenvolverá a crença de que o mundo pode conter o que ele necessita, tendo como resultado uma esperança na relação entre a realidade interna e externa, entre sua capacidade de criar e o mundo (Winnicott, 1969/1975).

A passagem gradual do bebê da dependência absoluta para a relativa também faz parte das etapas iniciais do amadurecimento. Sendo assim, para que isso ocorra, a desadaptação gradual da mãe (cuidador) é essencial para iniciar o processo de desilusão do bebê, de rompimento da unidade mãe-bebê (cuidador-bebê) e conseqüentemente a separação que levará a integração e a possibilidade de relacionar-se com o mundo externo. Todavia, a desilusão só pode ocorrer a partir da capacidade anterior de ilusão. Desse modo, segundo Winnicott (1965/1983b), o que o bebê deixa para trás ao amadurecer, não é a ilusão básica, que permanece na saúde, mas a ilusão de onipotência. Também é relevante destacar a

importância de manter aberta a possibilidade de retorno a estágios mais primitivos, já que a regressão pode ocorrer em qualquer momento da vida, sendo essa uma necessidade que dura para sempre.

Outros fenômenos indispensáveis ao amadurecimento humano, seriam os da transicionalidade, que são conquistados através da realização da tarefa de entrar em contato com a realidade externa, que tem início na primeira mamada teórica. Como pré-requisito para que ocorra e possam ser usufruídos em seus benefícios e significados, é necessário que o bebê tenha tido a realidade fundada e experienciada primeiro no mundo subjetivo (Winnicott, 1969/1975b). Somente assim, o bebê poderá começar a se relacionar com a realidade externa pela via da criatividade e posteriormente, vai se deparar com a sua existência do mundo, com o novo desafio de se relacionar com a realidade externa sem a perda da criatividade originária e da espontaneidade pessoal.

Assim, os fenômenos transicionais funcionam como facilitadores da passagem do relacionar-se com a realidade subjetiva para o relacionar-se com a realidade objetivamente percebida. Mas onde surgem os fenômenos transicionais? De acordo com Winnicott (1969/1975b), eles emergem da área de ilusão de onipotência e se iniciam quando o processo de desilusão já começou. Esses fenômenos dão continuidade a ilusão, apesar de haverem modificações no sentido da onipotência, além disso têm como característica o apego, que pode ser observado nos objetos transicionais que dão início a capacidade de simbolização.

Agora, como surgem os objetos transicionais? E como eles facilitam essa passagem? Muitos bebês elegem algum objeto de predileção (uma pelúcia, uma boneca, uma fraldinha, etc...), que já podem ter um sentido pré-transicional, quando além de proporcionarem satisfação oral e excitação, é possível reconhecer a capacidade de criar do bebê, de originar, se tornando cada vez mais possível reconhecer um objeto não-eu (Winnicott, 1969/1975b). Os objetos se tornam indispensáveis e insubstituíveis nos momentos de angústia e tensão, assim o

objeto transicional representa a transição do bebê de um estado em que está ainda misturado com a mãe (cuidador), para um em que se relaciona com ela, como algo separado e externo a ele. É a fonte, o que torna possível o contato da *psique* com a realidade. Por exemplo, por ainda não possuir a capacidade de abstração para compreender algumas situações, como a ausência do cuidador, o bebê necessita de um objeto físico (transicional), que o represente, para que experiencie também concretamente a sensação de que há algo dele com ele e que em breve ele retornará.

Se essa experiência for permitida, com o tempo os fenômenos transicionais tornam-se difusos e se espalham pelo território intermediário entre o mundo interno e o externo (Winnicott, 1969/1975b). A capacidade de adotar um objeto transicional ilustra que a integração está em curso, na medida em que o amadurecimento exige que algo do mundo externo seja inserido na área de onipotência do lactente. Assim, algumas características do mundo externo começam a ser incorporadas à experiência do bebê, iniciando-se assim o processo de quebra da onipotência; o objeto se adapta, porém não de maneira absoluta, como faz a mãe (cuidador). Agora, ao invés de ser o objeto, o bebê passa a possuir o objeto, fazendo com que a transicionalidade marque a quebra da unidade mãe-bebê (cuidador-bebê).

O lactente cria o espaço potencial, que é a área inicial de separação entre ele e a mãe (cuidador). Justamente nesse espaço é que ocorrem os fenômenos transicionais, que funcionam, simultaneamente, como símbolo de separação e de união, representando aquilo ou aquele que está sendo separado. A atividade simbólica aqui presente, traz amplitude à experiência, uma vez que o símbolo da união é mais amplo do que a união em si. A transicionalidade só se dá a partir da criação desse espaço, e essa capacidade só é possível pelo amadurecimento, que promove a capacidade dos seres humanos de criar mundos e transitar entre eles (Dias, 2017).

O espaço potencial será a terceira área de experiência e nele ficarão guardadas as características dos fenômenos transicionais originais: não se dando nem na realidade psíquica interna, nem na externa e não sendo delírio, nem objetividade. Seria uma área neutra, em que a experiência não seria contestada, não havendo necessidade de separar fatos de fantasias (Dias, 2017).

Posteriormente, com a tendência ao amadurecimento, esses dois sentidos de realidade deixam de ser suficientes e o bebê passa a ser empurrado para a direção da realidade externa compartilhada, em que se tudo ocorrer bem, poderá passar para o uso dos objetos. Assim, o bebê precisará desenvolver uma nova capacidade: usar objetos. Logo, o bebê precisará começar a considerar o objeto como externo, separado, independente dele e conseqüentemente fora do seu controle onipotente (Winnicott, 1969/1975a).

O caráter de externo é dado ao objeto pelo próprio lactente a partir da destruição do objeto, operação em que o objeto é expulso do mundo subjetivo, que ao existir independente do bebê, pode ser usado. Essa destruição desempenha o papel de construção da realidade, colocando os objetos para fora do mundo subjetivo. A partir do momento em que o objeto sobrevive aos ataques, significando que possui existência independente, dois fenômenos ocorrem: destruição do objeto na fantasia inconsciente e colocação para fora da área de projeções, sendo essa uma das conquistas mais difíceis do amadurecimento (Winnicott, 1969/1975a).

Por fim, no estado “Eu Sou”, o bebê conquistaria a unidade, um eu integrado, com algum tipo de identidade estabelecida e uma integração espaço-temporal. Entretanto, é válido destacar que a integração nunca será um estado garantido, mas essa conquista se dá como uma condição a partir da qual a vida pode ser vivida, abrindo possibilidade para os próximos estágios do amadurecimento (Dias, 2017).

### 3. A vivência do sagrado nos primeiros anos de vida...

A espiritualidade, como está sendo apresentada, engloba uma variedade de experiências humanas, incluindo práticas religiosas convencionais e experiências místicas pessoais. Ao examinar como a busca de significado e a transcendência afetam e impactam os processos psíquicos no desenvolvimento humano, a Teoria do amadurecimento de Winnicott pode fornecer uma perspectiva crítica e esclarecedora sobre essas experiências. Isso porque: "A perenidade do infantil que habita cada adulto é uma das maiores contribuições psicanalíticas, tanto para a clínica quanto para a compreensão de eventos biográficos e históricos. Nesse sentido, um campo significativo para a Psicologia da Religião" (Wondracek, 2017, p.71).

Tradicionalmente o fenômeno da espiritualidade era compreendido na Psicanálise como resultado dos mecanismos de defesa dos indivíduos diante das angústias da vida, sendo no geral, uma visão limitada. Nesse sentido, a teoria de Winnicott foi considerada um divisor de águas na abordagem psicanalítica da religião, pois passa a olhar para os fenômenos religiosos de uma maneira não patológica, havendo uma ampliação de sentidos e possibilidades (Wondracek, 2017).

A teoria do amadurecimento humano de Winnicott, mais especificamente sobre os fenômenos transicionais, representa uma significativa evolução na perspectiva da clínica psicanalítica tradicional. Esta teoria transcende a concepção convencional de que a expressão simbólica por excelência é a "fala", dando lugar à simbolização das experiências da pessoa por meio da articulação em imagens e atos que representam sua experiência subjetiva. Assim, "A situação analítica é abordada como um campo de interação contínua entre a desconstrução do campo representacional do paciente e novas articulações simbólicas de seu *self*" (Safra, 1998, p.149). Em meio a esse diálogo, o paciente pode vir a aprender seu próprio modo e

estilo de ser, entrando no campo da transicionalidade, área em que cria símbolos e ações sociais.

Desse modo, o ícone, como imagem representativa (uma imagem sacra, por exemplo), passa a fazer parte da clínica psicanalítica compreendido através do fenômeno da transicionalidade. As imagens e as palavras passam a ser igualmente importantes como instrumentos para simbolização da subjetividade da pessoa, além de poderem se apresentar como maneiras de recuperação da criatividade, de um estilo de ser próprio, que surge a partir de experiências denominadas sagradas (Safra, 1998).

Assim, a religião habitaria, como a arte e a filosofia, nessa área denominada por Winnicott de espaço potencial, local para as realidades subjetivas, onde não há exigência de comprovações empíricas (Wondracek, 2017). O espaço potencial seria um espaço criativo que permite a existência de fenômenos justapostos, paradoxais, sendo formado pela composição entre a realidade externa e interna, que jamais poderiam ou deveriam ser resolvidos (Winnicott, 1969/1975b).

Como citado na seção anterior, de acordo com Winnicott (1969/1975a), o bebê precisa criar o objeto que vai suprir suas necessidades, tanto físicas quanto psíquicas. Somente por meio dessa experiência poderá ter condições para vivenciar suas potencialidades próprias e, ainda, é a partir da experiência intersubjetiva com a mãe (cuidador) que acontecerá a integração de suas características singulares (Safra, 1998). Portanto, o *self* constitui-se, inicialmente, a partir da criação da mãe (cuidador), que se deixa ser criada pelo bebê; a mãe (cuidador) se mostra como o primeiro ícone do *self* do bebê, assinalando a sua capacidade de criar e o potencial de desenvolvimento.

Esse primeiro encontro do bebê com sua mãe (cuidador) - "devotado comum" - é responsável por inscrever na vida psíquica do bebê a experiência estética<sup>2</sup> de encanto, que

---

<sup>2</sup> A experiência estética, de acordo com Safra (1998), se relaciona com a experiência pessoal, singular de cada um (podendo ou não ser artística), a partir da qual, por meio do criar

permite a abertura para a vivência da ilusão, iniciando, por assim dizer, a constituição da subjetividade da criança. Desse momento, a partir do encontro com o outro, existe a possibilidade de que elementos de seu *self* se inscrevam, evoluindo e se simbolizando ou não. Quando esse fenômeno não acontece, a pessoa pode experimentar a necessidade de encontrar um objeto que promova a evolução dos elementos do seu *self*, para que seja possível colocar em marcha o processo de devir do *self*, ou seja, o processo dinâmico das coisas tornarem-se outras, transformando-se (Safra, 1998).

Assim, toda vez que alguém se encontra diante da possibilidade de um determinado aspecto se constituir, na relação com o outro, como um elemento do *self*, ocorre novamente a experimentação da vivência de encanto, e essa experiência é denominada como “sagrada”. Então, de acordo com Safra (1998), na situação analítica, a experiência do sagrado é concebida por meio da vivência de encanto e das diferentes experiências que possibilitaram a metamorfose do *self*.

A experiência do sagrado na constituição do *self*, de acordo com Safra (1998), surge na realidade subjetiva, ou seja, no primeiro sentido de realidade do bebê e, somente a partir disso, haverá a possibilidade da vivência dessa experiência no futuro. A experiência do sagrado, então, está relacionada a uma experiência de encanto e reverência que surge na relação entre o *self* em desenvolvimento e o ambiente facilitador. Para Winnicott, os momentos de transição e a construção de significados são sagrados porque simbolizam a emergência e a consolidação do *self* autêntico e, por isso, pode-se afirmar que a experiência do sagrado é anterior a qualquer concepção ou representação sobre o divino (Safra, 1998).

Sendo assim:

---

(símbolos, ações, objetos...) com base em seu estilo próprio e suas experiência de vida na realidade compartilhada (cultural), a pessoa pode se identificar consigo mesma, que, necessariamente, na relação, possibilita o conhecer a si mesmo, o outro e o mundo.

Poderíamos compreender o sentimento religioso como uma tentativa de busca do sagrado, entendido como o anseio da potência de ser. O divino é concebido como o elemento absoluto, no qual sempre é possível ver refeito o próprio estilo de ser e no qual se estaria, eternamente, na experiência de júbilo e de encanto (Safra, 1998, p.150).

Mas, deve-se esclarecer aqui que existe uma diferença essencial entre o “sentimento religioso” e o “sentimento do sagrado”. De acordo com Winnicott (1969/1975), o ser humano se constitui quando cria símbolos e realidades, sendo portanto criador de sua própria vida e ícone do seu ser. O sentimento do sagrado se mostra como essencial, uma vez que se relaciona com os aspectos fundamentais do devir do seu *self*, que em situações extremas pode levar a perda da criatividade primária e a cisão entre a imaginação e o pensamento lógico. Nesse sentido, o fenômeno do sagrado se relaciona com a capacidade criativa, que é essencial para a constituição e saúde psíquica.

Destacam-se nesse contexto os fenômenos transicionais propostos por Winnicott (1969/1975b), por se relacionarem com a potencialidade da capacidade humana de criar (objetos, gestos, imagens...) e transformá-los em símbolos do *self*, transformando-se em ícone do *self*. O indivíduo experimenta uma vivência estética-existencial, ou seja, de existir a partir da criação de elementos que expressam sua experiência, ao mesmo tempo que participam da cultura humana, ou seja, da realidade compartilhada.

O campo da transicionalidade se mostra como um intercâmbio contínuo entre o sujeito e a realidade compartilhada (cultura), cuja possibilidade da pessoa criar símbolos de acordo com seu estilo próprio e suas próprias concepções e experiências de vida, leva o indivíduo a ter uma experiência estética e de transcendência (Winnicott, 1969/1975). "Experiência que se caracteriza pelo sujeito apreender o seu *self* como transcendendo a sua experiência imediata e

alcançando uma possibilidade de viver além do tempo e do espaço. Vida de relação com o outro: a inserção e a cooperação do sujeito na história do homem." (Safra, 1998, p.151).

Diante disso, é possível encontrar similaridades entre as concepções teológicas sobre o conceito de ícone e o fenômeno da transicionalidade para Winnicott. Isso significa que os símbolos teológicos e os fenômenos transicionais servem como intermediários entre o interno e o externo, ou entre o individual e o universal, e que permitem uma experiência de transcendência emocional e continuidade, criando um espaço vivencial onde a divisão entre a realidade interna e externa é temporariamente interrompida. Por isso é comum nas duas concepções a ideia de que há outras maneiras de se expressar simbolicamente tão relevantes quanto a fala, como imagens, atos e obras. Além disso, ambos levariam o sujeito a experiência estética e a experiência do sagrado, representando, assim, a capacidade criativa do ser humano, pois: "Ambos são elementos articuladores de um sentido de transcendência, veículos da concepção do Ser, frutos de um gesto litúrgico do homem" (Safra, 1998, p.151).

Winnicott possuía influências cristãs em suas obras, devido a sua vivência pessoal infantil, talvez por isso o autor acabou fazendo pontuações acerca da religião. Mas, ao mesmo tempo, suas pesquisas com os bebês conduziram ao reconhecimento de que a experiência do sagrado é um meio de expressar o verdadeiro *self* em sua criatividade e espontaneidade, e que também a prática religiosa ortodoxa pode se relacionar com um falso *self*, no sentido da doutrinação, do enrijecimento e do fazer o certo apenas para obter vantagens (Wondracek, 2017).

Outros temas discutidos por Winnicott incluem a criação, no contexto do Cristianismo, por exemplo, sendo proposta a hipótese de que isso se manifesta em sua obra por meio do gesto espontâneo. Esse gesto tem sua origem no *self* verdadeiro e surge no espaço potencial, no qual o indivíduo se cria a partir daquilo que é criado, para ele, pelo mundo. Também pode-se observar a influência dessas análises nos processos de destruição-sobrevivência

presentes em obras do autor, que podem se relacionar com as experiências religiosas paradoxais de morte-vida e culpa-reparação (Safra, 1998).

Por fim, tem-se que, na Teoria do amadurecimento de Winnicott, a experiência do sagrado manifesta-se presente nas interações e experiências que promovem a integração do *self* do bebê, a sensação de continuidade e autenticidade em seu desenvolvimento emocional. É um sentimento que permite a emergência e a celebração do *self* verdadeiro e criativo, permitindo uma conexão profunda com o mundo e com os outros.

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O objetivo da presente pesquisa foi promover uma discussão teórica sobre a possibilidade de se vivenciar a experiência do sagrado nos primeiros anos de vida, mesmo antes que a criança tenha qualquer concepção sobre o divino. Em vista disto, foi possível notar uma diferença conceitual, entre a compreensão da experiência do sagrado para os diferentes autores citados e semelhanças nas compreensões sobre o divino. Contudo, de maneiras distintas, compreendem a experiência do sagrado como anterior a experiência do divino, seja no sentido da necessidade de ter consciência de dois mundos (dos Deuses e dos humanos) para que seja possível a consciência de divindades, seja por meio do surgimento da experiência ainda na realidade subjetiva, se dando, portanto, nos momentos iniciais da vida do bebê, sendo anterior, ou até mesmo como uma pré-requisito, para a capacidade de concepção sobre o divino.

Logo, de acordo com as proposições de Winnicott e Safra apresentadas no presente trabalho, a experiência do sagrado, experiencial e teoricamente, é vivenciada nos primeiros anos de vida, antes da criança apresentar qualquer tipo de concepção sobre o divino ou sobre a religiosidade. Isso se dá pois, de acordo com os autores, a experiência do sagrado se relaciona com a constituição, a metamorfose do *self* e a capacidade criativa, surgindo no primeiro

sentido de realidade do bebê: a realidade subjetiva. Somente a partir dessa vivência inicial, nos primeiros anos de vida, que a própria experiência do sagrado, mas também outras, como a do divino, se tornariam possíveis no futuro, através da emergência e consolidação de um *self* autêntico.

A partir dessa pesquisa, foi possível notar que há uma escassez na literatura de trabalhos sobre os fenômenos da religiosidade e da espiritualidade (e sobre as experiências do sagrado e do divino), no campo psicológico, relacionados à infância ou ao desenvolvimento humano, até o momento, sendo esse um indicativo importante e uma das limitações da presente pesquisa. Outro aspecto relevante, seria o de que as pesquisas encontradas sobre a temática, e utilizadas neste trabalho, são majoritariamente teóricas, se mostrando como necessária a investigação mais profunda do fenômeno, a partir de outros métodos de pesquisa. Por fim, uma investigação empírica com maior rigor metodológico, poderia contribuir para a melhor compreensão da questão, sendo essa uma sugestão para possíveis pesquisas futuras.

## REFERÊNCIAS

- Amatuzzi, M. M. (2000). O Desenvolvimento religioso: uma hipótese psicológica. *Revista Estudos de Psicologia*, 17(1), 15-30.  
<https://doi.org/10.1590/S0103-166X2000000100002>
- Becker, A. P. S. & Silva, J. D. (2016). Concepções acerca da Religiosidade: a Perspectiva da Criança. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 16(3), 930-952.  
[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1808-4281201600030015](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-4281201600030015)
- Croatto, J. S. (2004). A experiência religiosa: descrição e implicações. In *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião* (2ª ed., pp. 41-77). Paulinas.

- Dias, E. O. (2017). *A Teoria do Amadurecimento de D. W. Winnicott* (4ª ed). DWW Editorial.
- Dias, P. H. C. & Safra, G. (2015). O lugar da mística na clínica psicanalítica. *Memorandum*, 28, 171-183. [seer.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/6319](http://seer.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/6319)
- Henning-Geronasso, M. C. & Moré, C. L. O. O. (2015). Influência da Religiosidade/Espiritualidade no Contexto Psicoterapêutico. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 35(3), 711-725. <http://dx.doi.org/10.1590/1982-3703000942014>
- Lima, T. C. S. & Miotto, R. C. T. (2007). Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico: a pesquisa bibliográfica. *Revista Katálysis*, 10, 37-45. <https://doi.org/10.1590/S1414-49802007000300004>
- Marques, T. G. (2019). *O desenvolvimento dos Objetos Transcendentes e da Religião fundamentado nas obras de Freud e Winnicott*. [Dissertação de Mestrado, USP - Universidade de São Paulo].
- Paiva, G. J. (2018). Psicologia da Religião: natureza, história e pesquisa. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, 21(2), 9-31. <https://doi.org/10.34019/2236-6296.2018.v21.25611>
- Paiva, G. J., Zangari, W., Verdade, M. M., Paula, J. R. M., Faria, D. G. R., Gomes, D. M., Fontes, F. C. C., Rodrigues, C. C. L., Trovato, M. L. & Gomes, A. M. A. (2009). Psicologia da Religião no Brasil: a produção em periódicos e livros. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 25(3), 441-446. <https://doi.org/10.1590/s0102-37722009000300019>
- Patricio, S. F. & Minayo, M. C. S. (2020). Por um cuidado suficientemente bom na primeira infância: algumas reflexões. *Cadernos de Psicanálise*, 42(43), 265-284. [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-6295202000020015](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-6295202000020015)

- Safra, G. (1998). A vivência do sagrado e a constituição do self. *Temas em Psicologia*, 6(2), 147-151.  
[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-389X1998000200007](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-389X1998000200007)
- Salvador A. D. (1981). *Métodos e técnicas de pesquisa bibliográfica: elaboração e relatório de estudos científicos*. (9ª ed.). Sulina.
- Silva, F. A. (2018). O que há de religioso no desenvolvimento humano: uma revisão da literatura. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, 21(2), 212-223.  
<https://doi.org/10.34019/2236-6296.2018.v21.22157>
- Vasconcellos, W. S. (2005). *A espiritualidade e o processo analítico: um olhar*. [Dissertação de Mestrado, PUCSP - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo].
- Winnicott, D. W. (1975). *O Brincar e a Realidade*. Imago. (Obra original publicada em 1969)
- Winnicott, D. W. (1975a). O uso de um objeto e relacionamentos através de identificações. In *O brincar e a realidade*. (pp. 121-131). Imago. (Obra original publicada em 1969).
- Winnicott, D. W. (1975b). Objetos transicionais e fenômenos transicionais. In *O brincar e a realidade*. (pp. 13-45). Imago. (Obra original publicada em 1969).
- Winnicott, D. W. (1983a). A integração do ego no desenvolvimento da criança. In *O ambiente e os processos de maturação*. (pp. 55-61). Artmed. (Obra original publicada em 1965).
- Winnicott, D. W. (1983b). Da dependência à independência no desenvolvimento do indivíduo. In *O ambiente e os processos de maturação*. (pp. 79-87). Artmed. (Obra original publicada em 1965).
- Wondracek, K. H. K. (2017). Winnicott e suas raízes religiosas: uma escavação biográfico-teórica. *Rever*, 17(1), 70-102.  
<http://dx.doi.org/10.23925/1677-1222.2017vol17i1a5>

Zacharias, J. J. M. (2010). Ensaio sobre psicologia e religião: uma questão do olhar. *Psicólogo*

*Informação,*

*14(14),*

171-180.

<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/psicoinfo/v14n14/v14n14a11.pdf>