

Ana Maria Mendes dos Santos Veríssimo Ferreira

# Religiosidade em alunos e professores portugueses

Tese de Doutoramento em Ciências da Educação

UNIVERSIDADE ABERTA  
2005



Ana Maria Mendes dos Santos Veríssimo Ferreira

# Religiosidade em alunos e professores portugueses

Tese de Doutoramento em Ciências da Educação  
na especialidade de  
Educação Intercultural

Orientador: **Professor Doutor Félix Fernando Monteiro Neto**

**UNIVERSIDADE ABERTA**  
**2005**

## AGRADECIMENTOS

Tendo consciência da dificuldade de agradecer a todos os que me apoiaram nesta caminhada, gostaria de destacar o meu sincero agradecimento:

Ao Professor Doutor Félix Fernando Monteiro Neto, pela sua rigorosa e cuidada orientação, disponibilidade, confiança e incentivo, promovendo sistematicamente a minha auto-estima.

À doutora Maria da Conceição Pinto, pela amizade e trabalho em conjunto.

Aos autores das escalas originais por todo o apoio e disponibilidade manifestada.

Às escolas e a todos os colegas e amigos professores que possibilitaram a execução deste trabalho e aos alunos participantes neste estudo.

Ao meu filho Luís Alexandre, ao Philip, à Dr<sup>a</sup> Maria dos Anjos Carapau e à Dr<sup>a</sup> Tabita pelo apoio nas traduções.

À Universidade Aberta de Lisboa pela possibilidade de realização deste doutoramento.

Ao Ministério da Educação pela atribuição da equiparação a bolseiro.

À minha família pelo apoio incondicional, em especial aos meus filhos.

Ao meu marido pela incansável colaboração, nomeadamente pelo acompanhamento técnico de design, paginação e impressão.

## RESUMO

Esta tese pretende analisar a religiosidade em alunos e professores, sendo a religiosidade entendida como o grau de ligação ou aceitação que cada indivíduo tem face à instituição religiosa (Alston, 1975) e à forma como põe em prática as crenças e os rituais (Shafranske e Malony, 1990). Para medir a religiosidade foram utilizados diversos instrumentos – a escala de Atitudes face ao Cristianismo, a escala de Orientação Religiosa, a escala de Internalização Religiosa Cristã, a escala do Bem-estar Espiritual e a escala Comportamental da Religiosidade, que foram validados para a população portuguesa.

O trabalho foi organizado em duas partes – o enquadramento teórico e estudos empíricos. No enquadramento teórico foram focados diversos aspectos da religiosidade, a influência das variáveis socio-psicológicas e a religiosidade, o envolvimento social e o bem-estar.

No que se refere à segunda parte, foram realizados três estudos – o estudo piloto (com 323 alunos do ensino superior) que teve como principal objectivo validar em Portugal os instrumentos a utilizar nos estudos finais, um estudo sobre a religiosidade com 602 alunos e um sobre a religiosidade numa amostra de 743 professores. Nos estudos finais foram analisadas as influências de diversas variáveis nas medidas de religiosidade em estudo, podendo dizer-se que o género, a idade, a prática religiosa e a frequência da igreja influenciam a religiosidade, as alunas e as professoras mais velhas e crentes praticantes, que frequentam a igreja com mais assiduidade têm níveis mais altos nas atitudes face ao cristianismo, na orientação intrínseca, na identificação, no bem-estar religioso e nos comportamentos religiosos do que os alunos e os professores.

No estudo realizado com alunos verificou-se que as raparigas com atitudes mais favoráveis ao cristianismo sentem-se menos sós; os intrínsecos são mais satisfeitos com a vida e têm mais ansiedade face à morte; os extrínsecos são menos felizes, mais sós e mais ansiosos face à morte; os alunos com maior nível de identificação têm maior ansiedade face à morte; os introjectivos são menos satisfeitos com a vida e menos felizes, sendo mais sós e mais ansiosos face à morte; os alunos com maior bem-estar religioso e bem-estar existencial são mais satisfeitos com a vida e mais felizes e sentem menos solidão; os que tem mais bem-estar existencial também têm menos ansiedade

face à morte; as raparigas com maiores médias nos comportamentos religiosos são mais felizes.

No estudo com professores - os que manifestaram atitudes mais favoráveis face ao cristianismo, os mais intrínsecos, com maiores níveis de identificação, bem-estar e comportamentos religiosos são mais satisfeitos com a vida e mais felizes; os extrínsecos e os introjectivos são os mais sóz; as atitudes face ao cristianismo e o bem-estar existencial têm correlações negativas com a solidão; os professores com atitudes mais favoráveis face ao cristianismo, orientados intrínseca ou extrinsecamente face à religião e com maiores níveis de identificação e introjecção demonstraram ser mais ansiosos face à morte.

Verificou-se que existem correlações positivas entre as atitudes face ao cristianismo, a orientação intrínseca, a identificação, o bem-estar religioso e os comportamentos religiosos.

Palavras-chave: religiosidade, atitudes, comportamentos, orientação intrínseca e extrínseca, identificação, introjecção, bem-estar religioso e existencial.

## ABSTRACT

This thesis tries to analyse the student and teacher's religiousness. This religiousness is seen like a connection degree or acceptance that each one has to the religious institution (Alston, 1975) and to the way each one puts in to practice faiths and rituals (Shatranske e Malony, 1990). To measure the religiousness several instruments were used – Attitude toward Christianity Scale, Age Universal Religious Orientation Scale, Christian Religious Internalization Scale, Spiritual Well-being Scale and the Behavioural Religiosity Scale that were validated to the Portuguese population.

The work was organized in two parts – the theoretical framing and empiric studies. In the theoretical framing several aspects of the religiousness were studied, the influence of social and psychological variables and religiousness, social involvement and well-being.

In the second part, three studies were done – the pilot study (with 323 students of the college) that had as the principal aim to validate in Portugal the instruments to use in the final studies, one study about religiousness with 602 students and one about religion in a sample of 743 teachers. In the final studies the influences of several variables were analysed in the religiosity's measures under study and we can say that gender, age, religious practice and frequency of the church influence religiousness, the oldest female students and teachers and practicing believers that frequent church with more assiduity have higher levels in the attitudes toward Christianity, intrinsic orientation, identification, religious well-being and in religious behaviours than male students and teachers.

In the accomplished study with students, it was found that the girls with attitudes more favourable to Christianity feel less alone; the intrinsic are more satisfied with life and have more anxiety toward death; students with higher religious and existential well-being are more satisfied with life, happier and feel less loneliness; the ones that have more existential well-being have also less anxiety toward death; the girls with higher averages in religious behaviours are happier.

In the study with teachers – the ones that manifest more favourable attitudes toward Christianity, the more intrinsic, with higher levels of identification, well-being and religious behaviours are more satisfied with life and happier; the extrinsic and introjectives are more alone; the attitudes toward Christianity and the existential well-

being have negative correlations with loneliness; the teachers with more favourable attitudes toward Christianism, guided intrinsic and extrinsically toward religion and with higher levels of identification and introjection showed to be more anxious toward death.

We have concluded that there are positive correlations between the attitudes toward Christianity, intrinsic orientation, identification, religious well-being and religious behaviours.

Key words: Religiousness, attitudes, behaviours, intrinsic and extrinsic orientation, identification, introjection, religious well-being and existential well-being.

## RÉSUMÉ

Cette thèse de doctorat a l'intention d'analyser la religiosité entre élèves et professeurs, étant la religiosité envisagée comme le degré de liaison ou d'acceptation que chaque individu a vis-à-vis l'institution religieuse (Alston, 1975) et, aussi bien, la forme par laquelle elle met en pratique les croyances et les rites (Shafranske et Malony, 1990). Pour mesurer la religiosité on été employés plusieurs instruments: l'échelle des Attitudes face aux Doctrines Chrétiennes, l'échelle d'Orientation Religieuse, l'échelle d'Internalisation Religieuse Chrétienne, l'échelle du Bien-être Spirituel et l'échelle Comportementale de la Religiosité, qui ont été validées dans le contexte de la population Portugaise.

Ce travail a été conçu en deux parties: d'abord, l'encadrement théorique et, en suite, des études empiriques. Dans l'encadrement théorique, plusieurs questions ont été envisagées sur la religiosité, l'influence des variables socio psychologiques de l'influence et de la religiosité ; l'engagement social et le bonheur.

Quant à la deuxième partie, trois études ont été réalisées — une étude pilote (avec 323 élèves universitaires) qui a eu comme but principal la validation de ces instruments au Portugal, et qui seront utilisés aux études finales, une étude sur la religiosité (avec 602 élèves) et une troisième, au sujet de la religiosité (avec 743 professeurs).A la fin du travail, les influences de plusieurs variables sur les mesures de la religiosité étudiées ont été analysées et on peut dire que l'âge, la pratique religieuse et la fréquentation de l'église influencent la religiosité, les élèves et les professeurs plus âgés et croyantes fidèles qui fréquentent l'église, avec plus d'assiduité ont des niveaux plus élevés dans leurs attitudes face au christianisme, dans l'orientation intrinsèque, dans l'identification, dans le bonheur et dans les comportements religieux que ceux des étudiants et des enseignants.

Dans une étude menée avec des élèves, celle-ci a montré que les filles ont des attitudes plus favorables au christianisme, car elles se sentent moins seules ; les intrinsèques sont plus satisfaits avec leur vie et sont plus anxieux vis-à-vis la mort ; les extrinsèques sont moins heureux, ils se sentent plus seuls et plus anxieux vis-à-vis de la mort, les élèves qui ont un niveaux d'identification plus élevé sont moins anxieux vis-à-vis la mort ; les introjectifs sont moins contents avec la vie et moins heureux, ils se sentent plus seules et plus anxieux vis-à-vis de la mort ; les élèves avec un plus grand bonheur religieux sont plus heureux avec la vie et ils se sentent moins seuls ; ceux qui ont un plus grand bien-être existentiel démontrent aussi moins

d'anxiété vis-à-vis de la mort ; les filles avec des niveaux plus élevés face aux comportements religieux sont plus heureuses.

Quant aux études à l'égard des professeurs, ceux qui ont démontré des attitudes favorables face au christianisme, les plus intrinsèques, avec des niveaux d'identification, bonheur et de comportements religieux, sont ceux qui sont, non seulement les plus satisfaits avec la vie, mais les plus heureux ; les extrinsèques et les introjectifs sont ceux qui se sentent les plus seuls ; les attitudes face au christianisme et le bien-être existentiel présentent des corrélations négatives avec la solitude ; les professeurs qui présentent des attitudes plus favorables face au christianisme, orientés intrinsèquement ou extrinsèquement vis-à-vis de la religion et avec des niveaux plus élevés d'identification et d'introjection démontrent avoir plus d'anxiété vis-à-vis de la mort.

On a trouvé des corrélations positives entre les attitudes chrétiennes, l'orientation intrinsèque, l'identification, le bien-être et les comportements religieux.

Mots-clé : religiosité, attitudes, orientation intrinsèque et extrinsèque, identification, introjection, bien-être religieux et existentiel.

## ÍNDICE

Agradecimentos

Resumo

Abstract

Resumé

Índice Geral

Índice de Quadros e Figuras

INTRODUÇÃO.....23

PARTE I – ENQUADRAMENTO TEÓRICO.....33

CAPÍTULO 1 – RELIGIOSIDADE.....37

1.1. Conceitos e Medidas.....40

1.1.1. Multidimensionalidade da religiosidade.....40

1.1.2. Religiosidade e Espiritualidade.....44

1.1.3. Medidas de religiosidade.....48

1.2. Atitudes e Crenças.....50

1.2.1. Atitudes face à religião.....51

1.2.2. Crenças.....53

1.2.3. Orientação Religiosa.....56

1.2.4. Internalização religiosa.....62

1.3. Comportamento religioso.....65

1.3.1. Fundamentos e contexto do comportamento religioso.....65

1.3.2. Prática religiosa e frequência da igreja.....69

1.3.3. Experiências religiosas.....72

1.3.4. Abordagens atribucionais do comportamento religioso.....75

CAPÍTULO 2 – RELIGIÃO E A INFLUÊNCIA DAS VARIÁVEIS

SOCIO-PSICOLÓGICAS.....83

2.1. Religião e Género.....85

2.2. Religião e Idade.....91

2.2.1. Religião na Infância.....91

2.2.2. Religião na Adolescência.....	97
2.2.3. Religião na Idade Adulta.....	101
3.2.4. Religião na Velhice.....	103
2.3. Influência da família.....	111
2.4. Religião e Personalidade.....	118
CAPÍTULO 3 – RELIGIÃO, ENVOLVIMENTO SOCIAL E BEM-ESTAR.....	123
3.1. Envolvimento Social e Religião.....	125
3.1.1. Altruísmo.....	126
3.1.2. Perdão.....	129
3.1.3. Preconceito.....	132
3.1.4. Crime e delinquência.....	134
3.2. Religião e Bem-Estar.....	137
3.2.1. Religião e Satisfação com a Vida.....	137
3.2.2. Religião e Felicidade.....	139
3.2.3. Religião e Saúde.....	142
3.2.4. Religião e Ansiedade face à morte.....	146
3.2.5. Religião e Solidão.....	149
PARTE II – ESTUDOS EMPÍRICOS.....	153
CAPÍTULO 4 – ESTUDO PILOTO.....	157
4.1. Problemática.....	159
4.2. Metodologia.....	162
4.2.1. Amostra.....	162
4.2.2. Instrumentos.....	163
4.2.2.1. Escala de Atitudes face ao Cristianismo.....	165
4.2.2.2. Escala de Orientação Religiosa.....	167
4.2.2.3. Escala de Internalização religiosa Cristã.....	168
4.2.2.4. Escala da Satisfação com a Vida.....	169
4.2.2.5. Escala da Solidão.....	170
4.2.2.6. Escala de Ansiedade face à morte.....	171

4.2.3. Procedimento.....	172
4.3. Resultados.....	173
4.3.1. Atitudes face ao Cristianismo.....	173
4.3.2. Orientação Religiosa.....	176
4.3.3. Internalização religiosa.....	179
4.3.4. Intercorrelações entre as medidas religiosas.....	184
4.4. Discussão.....	185
CAPÍTULO 5 – RELIGIOSIDADE NOS ALUNOS.....	187
5.1 Problemática.....	189
5.2. Metodologia.....	192
5.2.1. Amostra.....	193
5.2.2. Instrumentos.....	196
5.2.2.1. Escala Comportamental da Religiosidade.....	197
5.2.2.2. Escala de Bem-Estar espiritual.....	197
5.2.2.3. Escala da Felicidade.....	198
5.2.3. Procedimento.....	199
5.3. Resultados.....	199
5.3.1. Atitudes face ao Cristianismo.....	199
5.3.2. Orientação Religiosa.....	207
5.3.3. Internalização Religiosa Cristã.....	215
5.3.4. Bem-Estar Espiritual.....	224
5.3.5. Comportamentos Religiosos.....	233
5.3.6. Intercorrelações entre as medidas religiosas.....	238
5.3. Discussão.....	241
CAPÍTULO 6 – RELIGIOSIDADE NOS PROFESSORES.....	245
6.1. Problemática.....	247
6.2. Metodologia.....	251
6.2.1. Amostra.....	251
6.2.2. Instrumentos.....	252
6.2.3. Procedimento.....	253
6.3. Resultados.....	253
6.3.1. Atitudes face ao Cristianismo.....	254

6.3.2. Orientação Religiosa.....	265
6.3.3. Internalização Religiosa Cristã.....	277
6.3.4. Bem-Estar Espiritual.....	291
6.3.5. Comportamentos Religiosos.....	304
6.3.6. Intercorrelações entre as medidas religiosas.....	313
6.4. Discussão.....	319
CONCLUSÃO.....	321
Referências Bibliográficas.....	331

## ÍNDICE DE FIGURAS E QUADROS

### Cap. 1

Figura 1 - Algumas Abordagens Multidimensionais ao Estudo da Religião Individual.....	42
Quadro 1 – Crenças religiosas em Inglaterra e nos Estados Unidos.....	55
Figura 2 - Características da religião Intrínseca, Extrínseca e de Demanda.....	58

### Cap. 2

Figura 3 - Modelos de idade.....	101
----------------------------------	-----

### Cap. 3

Quadro 2 - Correlações de variáveis de personalidade com a felicidade.....	141
--	-----

### Cap. 4

Figura 4 - Percentagem de respondentes por sexo.....	162
Figura 5 - Frequência da igreja por sexo.....	163
Quadro 3 - Itens da Escala de Atitudes face ao Cristianismo, suas médias e desvios-padrão, correlações itens/escore total (excepto o próprio item) e saturações factoriais.....	174
Quadro 4 – Médias e Desvio-Padrão dos escores da Escala de Atitudes face ao Cristianismo, segundo o sexo e a frequência da igreja.....	175
Quadro 5 – Correlações entre a Escala de Atitudes face ao Cristianismo e as outras medidas psicológicas.....	175
Quadro 6 - Médias e Desvio-Padrão da Escala de Orientação Religiosa.....	177
Quadro 7 - Itens da Escala de Orientação Religiosa, saturações factoriais e correlações Item/sub-escala.....	178
Quadro 8 – Média e Desvio-Padrão da Orientação Intrínseca e da Orientação Extrínseca, segundo o sexo e a frequência da igreja.....	178
Quadro 9 – Correlações entre a Escala de Orientação Religiosa e as outras medidas psicológicas.....	179
Quadro 10 – Médias e Desvios-Padrão dos itens da Escala de Internalização Religiosa Cristã.....	180
Quadro 11 – Itens da Escala de Internalização Religiosa Cristã e suas saturações, e correlações itens score total (excepto o próprio item) dos factores.....	181
Quadro 12 – Médias e desvios-Padrão dos escores da Identificação e da Introjecção, segundo o sexo e a frequência da igreja.....	182
Quadro 13 – Correlações entre a Escala da Internalização Religiosa e as outras medidas psicológicas.....	183
Quadro 14 – Inter correlações entre as medidas religiosas.....	184

**Cap.5**

Quadro 15 - Quadro de Caracterização geral dos alunos.....	193
Quadro 16 A - Quadro de Caracterização dos alunos do ensino superior.....	194
Quadro 16 B - Quadro de Caracterização dos alunos do ensino secundário.....	195
Quadro 17 – Médias, Desvio-Padrão, Correlações e Saturações Factoriais da escala de Atitudes face ao Cristianismo.....	200
Quadro 18 – Médias e Desvio-Padrão dos escores da Escala de Atitudes face ao Cristianismo, segundo o género.....	202
Quadro 19 – Médias e Desvios-Padrão da Escala de Atitudes face ao Cristianismo, segundo a religião, a frequência da igreja e a prática religiosa, na escala total e por género.....	203
Quadro 20 - Comparação Múltipla da Prática Religiosa da Escala de Atitudes face ao Cristianismo.....	204
Quadro 21 - Comparação Múltipla da Frequência da Igreja da Escala de Atitudes face ao Cristianismo.....	205
Quadro 22 – Correlações entre a Escala de Atitudes face ao Cristianismo e as outras medidas psicológicas.....	206
Quadro 23 – Médias e desvio-padrão da escala de orientação religiosa.....	207
Quadro 24 - Itens da Escala de Orientação Religiosa, saturações factoriais e correlações Item/sub-escala.....	209
Quadro 25 – Média e Desvio-Padrão da Orientação Intrínseca e da Orientação Extrínseca, segundo o sexo e a frequência da igreja .....	210
Quadro 26 – Média e Desvio-Padrão da Orientação Intrínseca e da Orientação Extrínseca, segundo a religião, a frequência da igreja e a prática religiosa.....	211
Quadro 27 - Comparação Múltipla da Frequência da Igreja na Orientação Intrínseca.....	213
Quadro 28 - Comparação Múltipla da Prática Religiosa na orientação intrínseca.....	213
Quadro 29 - Comparação Múltipla da Prática Religiosa na orientação extrínseca.....	214
Quadro 30 – Correlações entre a Escala de Orientação Religiosa e as outras medidas psicológicas.....	214
Quadro 31 – Média e Desvio-Padrão da escala De Internalização Religiosa Cristã.....	215
Quadro 32 – Itens da Escala de Internalização Religiosa Cristã e suas saturações, e correlações itens-score total (excepto o próprio item) dos factores.....	218
Quadro 33 – Médias e Desvio-Padrão dos escores da Identificação e da Introjecção, segundo o sexo e a frequência da igreja.....	219
Quadro 34 – Média e Desvio-Padrão da Introjecção e da Identificação, segundo a religião, a frequência da igreja e a prática religiosa.....	219
Quadro 35 - Comparação Múltipla da Frequência da Igreja na Identificação.....	221
Quadro 36 - Comparação Múltipla da Prática Religiosa na Identificação.....	222
Quadro 37 - Comparação Múltipla da Prática Religiosa na Introjecção.....	222
Quadro 38 – Correlações entre a Escala da Internalização Religiosa e as outras	

medidas psicológicas.....	223
Quadro 39 - Médias e Desvio-Padrão da Escala de Bem-Estar Espiritual.....	224
Quadro 40 - Itens da Escala de Bem-Estar Espiritual, saturações factoriais e correlações Item/sub-escala.....	227
Quadro 41 – Média e Desvio-Padrão Bem-Estar Religiosos e do Bem-Estar Existencial, segundo o género.....	228
Quadro 42 – Média e Desvio-Padrão do Bem-estar Religioso e do Bem-estar Existencial, segundo a religião, a frequência da igreja e a prática religiosa.....	229
Quadro 43 - Comparação Múltipla da Frequência da escala de Bem-Estar Religioso.....	231
Quadro 44 - Comparação Múltipla da Prática Religiosa no Bem-Estar Religioso.....	231
Quadro 45 – Correlações entre a Escala do Bem-estar Espiritual e as outras medidas psicológicas.....	232
Quadro 46 - Itens da Escala Comportamental da Religiosidade, suas médias e desvios-padrão, correlações itens/escore total e saturações factoriais.....	233
Quadro 47 – Médias e desvios-padrão da Escala Comportamental da religiosidade, segundo o género.....	234
Quadro 48 – Médias e Desvios-Padrão dos escores da Escala Comportamental da Religiosidade, segundo a religião, a frequência da igreja e a prática religiosa.....	234
Quadro 49 - Comparação Múltipla da Prática Religiosa da Escala Comportamental da Religiosidade.....	236
Quadro 50 - Comparação Múltipla da Frequência da Igreja da Escala de Atitudes face ao Cristianismo.....	236
Quadro 51 – Correlações entre a Escala Comportamental da Religiosidade e as outras medidas psicológicas.....	237
Quadro52 – Inter-correlações entre as medidas de religiosidade.....	238
Quadro 53 – Inter-correlações entre as medidas de religiosidade nos rapazes.....	239
Quadro 54 – Inter-correlações entre as medidas de religiosidade nas raparigas.....	240
 <b>Cap. 6</b>	
Quadro 55 – Caracterização da amostra de professores.....	252
Quadro 56- Itens da Escala de Atitudes face ao Cristianismo, suas médias e desvios-padrão, correlações itens/score total e saturações factoriais.....	254
Quadro 57 – Médias e desvios-Padrão dos escores da Escala de Atitudes face ao Cristianismo, segundo o género e o estado civil.....	258
Quadro 58 – Médias e desvios-Padrão dos scores da Escala de Atitudes face ao Cristianismo, segundo as categorias de idade.....	259
Quadro 59 – Médias e Desvios-Padrão dos da Escala de Atitudes face ao Cristianismo dos professores no activo ou aposentados e segundo o nível de ensino.....	260
Quadro60 – Médias e Desvios-Padrão dos escores da Escala de Atitudes face ao Cristianismo, segundo a religião, a frequência da igreja e a prática religiosa.....	261

Quadro 61 - Comparação Múltipla da Prática Religiosa da Escala de Atitudes face ao Cristianismo.....	263
Quadro 62 - Comparação Múltipla da Frequência da Igreja da Escala de Atitudes face ao Cristianismo.....	263
Quadro 63 – Correlações entre a Escala de Atitudes face ao Cristianismo e as outras medidas psicológicas.....	264
Quadro 64 - Médias e Desvio-Padrão da Escala de Orientação Religiosa.....	265
Quadro 65 - Itens da Escala de Orientação Religiosa, saturações factoriais e correlações Item/sub-escala.....	268
Quadro 66 – Média e Desvio-Padrão da Orientação Intrínseca e da Orientação Extrínseca, segundo o género e ao estado civil.....	269
Quadro 67 – Média e Desvio-Padrão da Orientação Intrínseca e da Orientação Extrínseca, segundo as categorias de idade.....	271
Quadro 68 – Média e Desvio-Padrão da Orientação Intrínseca e da Extrínseca, segundo a condição de estar no activo ou aposentados e o nível em que leccionam.....	271
Quadro 69 – Média e Desvio-Padrão da Orientação Intrínseca e da Extrínseca, segundo a religião, a frequência da igreja e a prática religiosa.....	272
Quadro 70 - Comparação Múltipla da Frequência da Igreja na Orientação Intrínseca.....	274
Quadro 71 - Comparação Múltipla da Prática Religiosa na orientação intrínseca.....	275
Quadro 72 - Comparação Múltipla da Prática Religiosa na orientação extrínseca.....	275
Quadro 73 – Correlações entre a Escala de Orientação Religiosa e as outras medidas psicológicas.....	276
Quadro 74 – Médias e Desvios-Padrão dos itens da Escala de Internalização Religiosa Cristã.....	277
Quadro 75 - Itens da Escala de Orientação Religiosa, saturações factoriais e correlações Item/sub-escala.....	280
Quadro 76 – Média e Desvio-Padrão da Introjecção e da Identificação, segundo o género e ao estado civil.....	281
Quadro 77 – Média e Desvio-Padrão da Introjecção e da Identificação, segundo as categorias de idade.....	282
Quadro 78 – Média e Desvio-Padrão da Introjecção e da Identificação, segundo a condição de estar no activo ou aposentado e o nível em que leccionam.....	283
Quadro 79 – Média e Desvio-Padrão da Introjecção e da Identificação, segundo a religião, a frequência da igreja e a prática religiosa.....	284
Quadro 80 - Comparação Múltipla da Frequência da Igreja na Introjecção.....	287
Quadro 81 - Comparação Múltipla da Frequência da Igreja na Identificação.....	288
Quadro 82 - Comparação Múltipla da Prática Religiosa na Introjecção.....	289
Quadro 83 - Comparação Múltipla da Prática Religiosa na Identificação.....	289
Quadro 84 – Correlações entre a Escala de Orientação Religiosa e as outras medidas psicológicas.....	290

Quadro 85 - Médias e Desvio-Padrão da Escala de Bem-Estar Espiritual.....	291
Quadro 86 - Itens da Escala de Bem-Estar Espiritual, saturações factoriais e correlações Item/sub-escala.....	295
Quadro 87 – Média e Desvio-Padrão Bem-Estar Religiosos e do Bem-Estar Existencial, segundo o género e ao estado civil.....	296
Quadro 88 – Média e Desvio-Padrão da Bem-Estar Religiosos e do Bem-Estar Existencial, segundo as categorias de idade.....	297
Quadro 89 – Média e Desvio-Padrão da Bem-Estar Religiosos e do Existencial, segundo a condição de estar no activo ou aposentado e o nível em que leccionam...	298
Quadro 90 – Média e Desvio-Padrão da Bem-Estar Religiosos e do Existencial, segundo a religião, a frequência da igreja e a prática religiosa.....	299
Quadro 91 - Comparação Múltipla da Frequência da escala de Bem-Estar Religioso.....	301
Quadro 92 - Comparação Múltipla da Prática Religiosa no Bem-Estar Religioso.....	302
Quadro 93 - Comparação Múltipla da Prática Religiosa no Bem-Estar Existencial.....	302
Quadro 94 – Correlações entre a Escala do Bem-estar Espiritual e as outras medidas psicológicas.....	303
Quadro 95 - Itens da Escala Comportamental da Religiosidade, suas médias e desvios-padrão, correlações itens/score total e saturações factoriais.....	305
Quadro 96 – Médias e desvios-Padrão dos escores da Escala Comportamental da Religiosidade, segundo o género e o estado civil.....	306
Quadro 97 – Médias e desvios-padrão dos escores da Escala Comportamental da Religiosidade, segundo as categorias de idade e percepção do estado de saúde.....	307
Quadro 98 – Médias e Desvios-Padrão dos escores da Escala Comportamental da Religiosidade dos prof. no activo ou aposentados e segundo o nível de ensino.....	308
Quadro 99 – Médias e Desvios-Padrão dos escores da Escala Comportamental da Religiosidade, segundo a religião, a frequência da igreja e a prática religiosa.....	309
Quadro 100 - Comparação Múltipla da Prática Religiosa da Escala Comportamental da Religiosidade.....	311
Quadro 101 - Comparação Múltipla da Frequência da Igreja da Escala de Atitudes face ao Cristianismo.....	311
Quadro 102 – Correlações entre a Escala Comportamental da Religiosidade e as outras medidas psicológicas.....	312
Quadro 103 – Inter relações entre as medidas religiosas.....	313
Quadro 104 – Intercorrelações entre as medidas religiosas por categorias de idade.....	315
Quadro 105 – Existe influência das variáveis socio-demográficas nas medidas de religiosidade – Sim ou não?.....	316
Quadro 106 – Existe influência da religião, prática religiosa e frequência da igreja nas medidas de religiosidade – Sim ou não?.....	317
Quadro 107 – Existem correlações entres as medidas psicológicas e as medidas de religiosidade – Sim ou não?.....	318



O interesse pelas questões religiosas está patente na história dos povos. Têm sido estudadas as diferentes manifestações da religiosidade e analisada a forma como influencia a vida das pessoas.

Há quem argumente que o estudo da religião e da religiosidade faz mais parte da sociologia do que da psicologia, mas não se poderá afirmar que a religião só é relevante para a sociologia por nos ajudar a entender porque é que as atitudes, crenças e valores se encontram numa determinada religião, cultura ou história. É preciso não esquecer que a partir do momento que a religião faz parte do indivíduo e das suas vivências, influenciando-o na sua forma de viver e interagir com o outro, terá parte legítima no estudo psicológico. Considerando a religiosidade como uma variável importante na vida das pessoas parece pertinente o seu estudo de acordo com diversas abordagens.

A complexidade em medir o envolvimento religioso, leva à existência de uma série de estudos e bastante literatura que atravessa diferentes disciplinas abordando a religiosidade sob diversas perspectivas – estudos religiosos, psicológicos, sociológicos, antropológicos e gerontológicos, havendo uma opinião comum de que a religião é um fenómeno complexo e que a religiosidade inclui comportamentos, atitudes, valores, crenças, sentimentos e experiências, sendo composta por dimensões separadas que necessitam de variada conceitualização (Taylor, Mattis, e Chatters, 1999).

Definir religião e a sua origem é tarefa difícil ou quase impossível tendo em atenção a necessidade de definir o objecto, o conceito e o interesse (Hood, Spilka, Hunsberger e Gorsuch, 1996), considerando que a religião é uma dimensão muito importante da pessoa humana (Barros, 2000), existindo naturalmente em todos os indivíduos e influenciando a sua forma de pensar, amar e viver. A religião está presente nos ritos de nascimento, na iniciação adolescencial, no casamento e na morte, marcando todas as crenças e determinando valores, motivações, experiências e comportamentos de qualquer ser humano.

Existe uma falta de consenso quanto à origem da palavra religião (Cañero e Solanes, 2002). Durante séculos o significado da palavra religião sofreu uma elaborada evolução e também foi usada com uma série de significados alternativos – práticas rituais, disposição universal para uma piedade interna, um sistema abstracto de ideias, a totalidade de todos os sistemas de crenças, uma forma de sentir, um ser imutável que está subjacente à diversidade de formas observáveis e dinâmicas.

Wullf (1997) refere que tanto se pode utilizar o termo religião no singular, quando se refere ao sentimento individual, como no plural, quando se refere a um sistema abstracto e despersonalizado.

O percurso da história da religião está cheio de contradições, de ideias e tipos de conduta aceites e condenados (Cañero e Solanes, 2002).

Desde sempre, o problema tem sido encontrar uma definição com a qual todos concordem, sabendo que a religião é vista de formas diferentes de acordo com as várias abordagens (Hood et al., 1996):

Os antropólogos e os sociólogos examinam a religião como um aspecto da cultura e pretendem saber como funcionam as suas formas institucionais, como as igrejas, sinagogas e templos estão formal e informalmente estruturados, estudando a importância da religião na ordem social e as suas funções históricas, políticas, sociais e económicas.

Os psicólogos, especialmente os psicólogos sociais, pretendem saber o que a religião significa para o indivíduo, como se expressa, como influencia as pessoas e os seus comportamentos.

A interacção entre o plano institucional e o plano individual é inevitável, tornando-os partes do fenómeno religioso, que se articula com a complexidade que existe na fé pessoal, tendo em atenção as diferentes formas de inclinação religiosa, as discussões e tentativas de saber as crenças, experiências e comportamentos religiosos.

A grande variedade religiosa existente, desde as mais naturais às grandes religiões reveladas – judaísmo, cristianismo e islamismo, dificulta também a definição do conceito.

A religião influencia o indivíduo e a sua forma de estar com os outros, determinando a história dos povos e das civilizações, provocando divergências culturais, delimitações territoriais e guerras. As questões religiosas estão sempre presentes e são de extrema importância na realidade histórica, cultural, social e psicológica, confrontando indivíduos, famílias e comunidades no quotidiano das suas vidas (Hood et al., 1996).

Muitos são os autores que estudaram e escreveram sobre o fenómeno religioso, uns fazendo abordagens muito fechadas outros apontando perspectivas mais abertas, revelando uns e outros as teorias filosóficas e socio-psicológicas em que se baseiam.

Todas as investigações são contributos importantes para a clarificação deste fenómeno multidimensional.

Muitos autores consideram absurdo colocar-se a questão da origem de um fenómeno natural ao homem (Hood et al., 1996). Barros (2000, p. 16-18) faz uma síntese das teorias defendidas por alguns autores que, com base nas suas orientações e perspectivas filosófico-(socio)psicológicas abordam a origem da religião:

Comte e o positivismo consideram três estádios de evolução dos indivíduos na sociedade numa perspectiva sequencial de estádio para estádio, iniciando pelo religioso, passando pelo metafísico ou filosófico e finalizando com o positivo ou científico;

Durkheim (funcionalismo) refere que a religião é uma criação social, ajudando a manter o tipo de sociedade funcionando como um factor de integração e coesão social;

Marx e o marxismo dizem que a religião é o “ópio do povo”, é a forma encontrada para evitar a revolta, funcionando como uma alienação;

Freud, baseado no estudo de patologias, considera a religião como uma “ilusão” e uma “neurose colectiva”, no entanto alguns dos seus seguidores na psicanálise valorizaram a religião: Jung considera-a com capacidades terapêuticas e Adler como transmitindo segurança;

Na corrente evolucionista a origem da religião está relacionada com o animismo, a feitiçaria, a magia e o culto dos mortos.

Nesta busca de conceitualização torna-se necessário fazer uma pequena perspectiva histórica percorrendo sucintamente alguns autores que influenciaram o estudo da psicologia da religião, deixando contributos que têm vindo a ser estudados ao longo dos tempos. Entre outros estudiosos da religiosidade, abordaremos William James, Sigmund Freud, Alfred Adler, Carl Jung, Gordon Allport e Erich Fromm.

William James (1842 – 1910) psicólogo e filósofo americano influenciou a psicologia da religião, sendo o seu livro “Varieties of Religious Experience” considerado o clássico trabalho neste campo. Revelou interesse pelo fenómeno religioso e tentou perceber as experiências religiosas individuais. James fez a distinção entre religião institucional e religião pessoal (individual), a primeira referindo-se a um grupo ou organização religiosa e como fazendo parte da cultura social e a segunda como a experiência individual e mística, sendo experienciada na observação da cultura, tendo demonstrado mais interesse pela compreensão das experiências religiosas individuais.

Na opinião de Barros (2000), James destaca a religião como um factor de maturidade psíquica negando o carácter patológico da religião, referindo a importância que uma opção religiosa pode ter para a pessoa na sua globalidade, proporcionando felicidade, alegria interior e um sentido de equilíbrio. James praticou uma psicologia essencialmente filosófica e um dos problemas das suas teorias foi o considerar essencialmente o factor interior não tendo em linha de conta as condicionantes socio-culturais.

Sigmund Freud (1856 – 1939) neurologista vienense, psiquiatra responsável pela psicanálise, influenciou enormemente a cultura moderna. Muitas das crenças das pessoas acerca do inconsciente, da infância e da paternidade surgiram com Freud. Nas suas teorias ele tentou explicar como somos influenciados por eventos passados e por coisas fora do nosso consciente. Freud sugere que as pessoas experienciam conflitos entre o que querem fazer (representadas pelo seu Id) e o que os pais e a sociedade lhe dizem que se deve fazer (representado pelo Superego). Estes conflitos resolvem-se melhor ou pior pelo Ego.

Em toda a sua obra, Freud demonstrou a importância que deu à religião tanto a nível pessoal como científico. Assumindo-se como um judeu ateu, considera as práticas religiosas como cerimoniais neuróticos e a religião como a neurose compulsiva da humanidade (Barros, 2000).

Freud vê a origem da religião despoletada nas relações complexas das crianças com o pai, defendendo que, por isso, em muitas culturas, Deus é visto como o “Pai do Céu”. A religião, para ele, reflecte uma tentativa de cumprir os nossos desejos (vontades) e é uma ilusão. As teorias de Freud são todas baseadas na análise de casos patológicos, não tendo feito nenhuma verificação empírica dos fenómenos.

“Na análise que faz da religião, Freud, conclui que a crença num Deus todo poderoso tem a sua origem em experiências de infância, onde a figura paterna aparece toda-poderosa e capaz de dar segurança, tranquilidade e prazer à criança, que se sente fragilizada e ameaçada diante de um mundo hostil. Com o decorrer dos anos, desenvolvendo embora uma nova concepção do mundo e dos poderes paternos, o indivíduo diante das dificuldades que a vida lhe traz sente necessidade de protecção e defesa, como em criança. O desejo de protecção paterna, aparece assim como a raiz de todas as religiões” (Martins, 2000, p. 60).

Freud dizia que a religião era uma ilusão que podia ser explicada através da psicologia, os psicólogos modernos afirmam que a religião é uma ilusão que deveriam poder explicar. Este é um novo tipo de conflito entre a ciência e a religião. A solução tradicional era que a ciência lida com o mundo material enquanto que a religião lida com o mundo subjectivo, mas os psicólogos afirmam também lidar com o mundo interior. Parece que não se consegue levar a sério as experiências dessas preocupações a fim de reconhecer o poder do comportamento simbólico, que parece exprimir uma forma de verdade naquilo que chamamos realismo simbólico (Argyle, 2005).

Alfred Adler (1870 – 1937), psiquiatra austríaco dá ênfase ao papel dos objectivos (metas) e da motivação na psicologia individual. Uma das ideias mais famosas de Adler é que nós tentamos compensar as inferioridades que nós percebemos em nós próprios. A falta de poder frequente permanece e está na raiz dos sentimentos de inferioridade. A religião entra neste contexto como a verdade do nosso acreditar em Deus que se caracteriza pela perfeição e superioridade. Por exemplo, em muitas religiões, Deus é considerado como o ser perfeito e onnipotente, e comanda as pessoas para a perfeição. Através da identificação com Deus, nós compensamos as nossas imperfeições e os sentimentos de inferioridade.

As nossas ideias acerca de Deus são importantes indicadores sobre como nós vimos o mundo. De acordo com Adler, estas ideias têm-se modificado com o tempo, assim como a nossa visão do mundo (como nos situamos nele / o nosso lugar) está a mudar.

Considerando o exemplo dado por Adler: a tradicional crença que as pessoas eram colocadas deliberadamente no mundo como Deus na última criação, tem sido substituída pela ideia que as pessoas são envolvidas pela selecção natural, mostrando uma visão de Deus (não como um ser real) como uma abstracta representação das forças da natureza. Desta forma, há uma visão de Deus muito mais geral, menos concreta e específica.

Adler dedicou a maior parte da sua obra à escrita sobre os movimentos sociais, sendo a religião importante no seu papel motivador de interacções e influenciador do ambiente social:

- mais importante do que saber se Deus existe ou não, é a ideia de Deus como um motivador, motiva as pessoas a agir, tendo essas acções reais consequências para nós e para os outros, sendo a visão de Deus importante na definição das nossas metas e na orientação das nossas interacções sociais;

- a religião é importante porque influencia o nosso ambiente social, sendo um poderoso movimento social.

A religião é importante porque exerce grande influência no nosso envolvimento social, sendo a nossa visão de Deus importante porque incorpora os nossos objectivos e as nossas interacções sociais envolvendo pessoas diferentes, de diversas origens, formações e níveis sociais. De acordo com Adler só no início a ciência teve esse fervor de promover o envolvimento de todos os segmentos da sociedade.

Carl Jung (1875 – 1961) – Durante um tempo Jung foi aluno de Freud, mas Jung não conseguiu aceitar a insistência de Freud de que as causas dos conflitos psíquicos sempre envolveriam um trauma sexual e Freud não admitia o interesse de Jung pelos fenómenos espirituais como fontes válidas de estudo em si.

Jung estava preocupado com a inter-relação entre forças conscientes e inconscientes e propôs dois tipos de inconsciente: pessoal e colectivo. Enquanto o inconsciente pessoal consiste fundamentalmente de material reprimido e de complexos, (que gostaríamos de esquecer) o inconsciente colectivo é feito de arquétipos, é uma zona ou faixa psíquica onde estariam as figuras, símbolos ou conteúdos arquetípicos de carácter universal, frequentemente expressos em temas mitológicos. É algo que está presente em todas as culturas, refere-se a eventos que todos nós partilhamos.

Jung ficou fascinado com as visões não ocidentais e procurou encontrar alguma área de concordância entre Leste e Oeste.

Barros (2000) refere a importância que Jung atribui à simbologia no comportamento religioso, sendo o símbolo interpretado pluridimensionalmente e interculturalmente. Ao contrário de Freud que só punha a ênfase na relação paterna, Jung considera fundamental a imagem simbólica e a relação com a mãe na conduta religiosa e na génese da religião.

Gordon Allport (1897 – 1967) – construiu importantes contribuições na psicologia da personalidade, estudando o conceito de características (ou traços). O seu interesse pelas diferenças entre indivíduos – psicologia da personalidade – passou para o seu trabalho na psicologia da religião. O seu livro “The individual and his religion” mostra o interesse de Allport pelas pessoas como indivíduos e ilustra como as pessoas podem usar a religião de diversas maneiras.

Barros (2000) refere que Allport consegue articular as investigações filosóficas e teóricas através de um ponto de vista científico, considerando a dialéctica entre

religiosidade intrínseca e extrínseca, aberta e fechada, madura e imatura. Sentimento religioso maduro é como Allport caracteriza a pessoa cuja aproximação à religião é dinâmica, de mente aberta e capaz de manter elos (ligações) entre inconsistências. Em contraste, religião imatura está ao serviço de si própria e geralmente representa estereótipos negativos que as pessoas têm sobre religião.

Allport e Ross apresentaram o termo “orientação” e criaram as escalas de orientação religiosa para medir estas duas aproximações à religião. A orientação religiosa intrínseca reflecte o interesse na religião em si. A orientação extrínseca face à religião é aquela em que o comportamento religioso é um meio para qualquer outro fim, para conhecer pessoas porque lhes ajuda a controlar a tensão das suas vidas.

A orientação religiosa permaneceu um ponto fundamental da psicologia da religião e vai ser abordada mais especificamente neste trabalho.

Erich Fromm (1900 - 1980 ) – Crítico de Freud e Jung, coloca a ênfase nos aspectos sociais como condicionadores do desenvolvimento psicológico. Vê a sociedade como configuradora da personalidade. Fromm situa-se entre as teorias de Marx e Freud, conjugando as duas perspectivas numa procura de relações entre o carácter psicológico e social; entre a religião e o carácter; e entre as atitudes religiosas e as estruturas da personalidade.

Fromm diferencia a religião autoritária (controlada por um poder superior) e a religião humanista (centrada no homem e tendo o amor, a razão e a liberdade como valores). Aprofunda o significado do ritual religioso não tendo a visão patológica de Freud e não admitindo a existência de Deus, o que põe em causa a existência de uma religião humanista como defende.

A psicologia pode ensinar-nos muito acerca da religião. A psicologia compreende os seres humanos e considera-os pelo uso de vários modelos ou metáforas. Nenhum desses modelos parece adaptar-se às experiências humanas de alegria e amor, desespero e culpa ou experiências religiosas de reverência, sacrifício e salvação. A psicologia da religião encontra-se numa posição estranha pois ao usar os métodos da psicologia parece conduzir inevitavelmente a uma interpretação da religião que é redutora, materialista, em que tudo se explica em termos de experiências da infância, da privação social, do medo da morte ou das necessidades cognitivas. Mas essas explicações não são completamente bem sucedidas, e alguns bem conhecidos psicólogos não enveredaram por esse caminho, como William James (1902) que

considerava a religião como algo exterior ao homem e que as experiências religiosas não podiam ser explicadas através da psicologia. Jung também achava que os arquétipos são mais do que projecções humanas. O estudo da psicologia da religião não leva necessariamente à explicação da religião. Alguns cientistas sentem que a sua ciência e fé estão em conflito, lidam com isto movendo-se para um tipo de crença mais metafórico (Argyle, 2005).

Face à diversidade de informação e à complexidade do fenómeno da religiosidade parece pertinente “lançar estudos empíricos sobre crenças, atitudes e comportamentos das pessoas religiosas” (Barros, 2000, p.10).

Considerando esta necessidade apresento esta tese de doutoramento cujo objectivo de investigação é estudar a religiosidade em alunos e professores portugueses.

O trabalho encontra-se dividido em duas partes: o Enquadramento Teórico e os Estudos Empíricos, para além da Introdução e da Conclusão.

Na primeira parte são apresentados três capítulos resultantes da análise dos estudos efectuados sobre os temas. Assim, o 1º capítulo aborda a religiosidade, as atitudes e crenças religiosas, a orientação e os comportamentos religiosos. As crenças são centrais para a religiosidade dos indivíduos, mas as crenças religiosas são diferentes dos outros tipos de crenças, são atitudes expressas em imagens, usando metáforas e acompanhadas de certas emoções. A maioria das pessoas não considera que a fé consiste num conjunto de crenças, sendo mais vista como uma relação com Deus. Há também uma componente emocional nas crenças: são mais do que cognições, a admiração, a reverência, o amor e a esperança fazem parte da fé religiosa. Para muitas pessoas, sobretudo pessoas com mais estudos, mais velhas e não fundamentalistas, as crenças religiosas são consideradas metaforicamente, com diferentes graus de desmistificação. As metáforas servem para expressar ideias difíceis ou abstractas usando modelos mais familiares. Esses modelos podem ser entidades terrenas, como o próprio pai, ou algo mais de outro mundo. O crescimento da compreensão religiosa pode consistir na descoberta dos símbolos apropriados para expressar as experiências religiosas. A afirmação de uma proposição verbal dá apenas uma pequena ideia daquilo que vai na mente da pessoa que faz a afirmação (Argyle, 2005).

No 2º capítulo são focados os aspectos que se referem à religiosidade e à influência das variáveis socio-psicológicas (género, idade – religião na infância, na adolescência, na idade adulta e na velhice, a influência da família e a personalidade).

No que se refere à socialização, a aprendizagem social das crenças e atitudes religiosas, os estudos referem que os efeitos dos pais, dos grupos de pares e da educação são tão importantes na religião como na aquisição de quaisquer outras atitudes. Pode explicar porque é que há diferenças individuais na religião, que não podem ser tomada em consideração por diferenças na personalidade (Argyle, 2005).

Religiosidade, envolvimento social e bem-estar é a abordagem feita no 3º capítulo, sendo focados os aspectos relacionados com o envolvimento social (altruísmo, perdão, preconceito, crime e delinquência) e a influência da religiosidade na satisfação com a vida, felicidade, saúde, ansiedade face à morte e solidão. São analisados os benefícios da religião para os indivíduos. Os membros das igrejas são mais felizes do que os não membros, o efeito é maior nos mais velhos e para os membros das igrejas que estão muito seguros das suas crenças. Há alguns efeitos na saúde. A cura pela religião tem um efeito na saúde subjectivo, mas nenhum efeito na saúde física, podendo no entanto, haver alguma melhoria a longo termo. Há alguma relação entre a religião e uma boa saúde mental, sobretudo para os muito religiosos, e para estes a religião pode anular os efeitos de acontecimentos stressantes não controláveis. A religião tem algum sucesso em gerar boa disposição. Nas sociedades modernas, os membros das igrejas dão mais dinheiro para a caridade. Há pouco efeito sobre o crime, apesar de haver algum efeito sobre as bebidas e as drogas. Grande parte das religiões têm tentado limitar o comportamento sexual, e os membros parecem ter menos sexo extra-matrimonial e pré-nupcial. Os membros têm um comportamento mais virado para a ajuda, por exemplo através de trabalho voluntário. A religião produz benefícios para a sociedade através da coesão e apoio social e efeitos morais para os cuidados aos outros e o altruísmo (Argyle, 2005).

Em geral, há muitos efeitos positivos na religião e alguns fortes. Parte da explicação dos benefícios da religião é que as comunidades religiosas dão um grande apoio social. A relação com Deus pode ser sentida numa forma similar.

O efeito negativo mais sério da religião é o preconceito, não apenas relativamente a grupos minoritários étnicos como também membros de outras religiões, outras igrejas. Os mais preconceituosos são os membros de grupos fundamentalistas. A principal razão parece ser o facto de os membros de grupos religiosos terem relações

sociais muito próximas entre si como resultado dos rituais e crenças partilhadas, tendo como efeito o distanciamento relativamente aos outros grupos. O medo da morte, a gestão do terror, cria também a necessidade da companhia daqueles que partilham as mesmas crenças e evitar aqueles que não as partilham (Argyle, 2005).

Na segunda parte são apresentados três estudos que constituem os três capítulos desta investigação. No capítulo 4 é apresentado o estudo piloto feito com alunos do ensino superior, sendo apresentados os objectivos, definida a problemática, caracterizados a amostra e os instrumentos utilizados. São depois apresentados os resultados que se prendem essencialmente com a validação da escala de orientação religiosa e de outras medidas de religiosidade que serão necessárias para a fundamentação das opções tomadas para os estudos finais. O capítulo 5 apresenta o estudo final sobre a religiosidade nos alunos dos ensinos superior e secundário e no capítulo 6 o estudo final sobre a religiosidade nos educadores de infância e professores dos diferentes níveis de ensino. Em todos os estudos são caracterizadas as amostras e os instrumentos e apresentados os resultados de acordo com as medidas utilizadas – atitudes face ao Cristianismo, orientação religiosa, internalização religiosa cristã, bem-estar espiritual e comportamentos religiosos.

## Parte I Enquadramento Teórico

Capítulo 1 Religiosidade

Capítulo 2 Religião e a influência das variáveis sócio-psicológicas

Capítulo 3 Religião, envolvimento social e bem-estar

Após ter sido feita, na introdução, uma abordagem geral sobre a importância da religião na vida das pessoas ao longo da história e as perspectivas desenvolvidas na psicologia da religião, a primeira parte deste trabalho a que se chamou Enquadramento Teórico apresenta e define o quadro conceptual em que se desenvolve esta investigação. Encontra-se dividido em três capítulos: A religiosidade, A religiosidade e a influência das variáveis pessoais e sociais e Religiosidade e Bem-estar.

No primeiro capítulo são abordados os conceitos e as medidas da religiosidade, considerando a sua multidimensionalidade, sendo feita também uma relação entre as diferenças e as semelhanças entre a religiosidade e a espiritualidade. Apresentam-se algumas das medidas utilizadas para medir a religiosidade, especificando em alguns casos a importância dos estudos desenvolvidos. São apresentadas as questões teóricas relacionadas com as atitudes e as crenças, sendo focada a orientação religiosa como uma das mais pertinentes abordagens e conceitos desenvolvidos na investigação em psicologia da religião e a internalização, como a forma de interiorização das crenças. O comportamento religioso é também um tema desenvolvido neste capítulo sendo especificados os fundamentos e os contextos dos comportamentos religiosos, analisada a prática religiosa e a frequência da igreja, especificadas as experiências religiosas e feitas algumas abordagens atribucionais do comportamento religioso.

O segundo capítulo analisa a influência das variáveis pessoais e sociais na religiosidade, sendo estudada a relação entre a religiosidade e o género e a religiosidade e a idade (na infância, na adolescência, na idade adulta e na velhice). É abordada também a influência da família no desenvolvimento religioso. As relações entre a religiosidade e o género e a religiosidade e a personalidade também são analisadas.

No terceiro capítulo são focados os temas relacionados com o envolvimento social, sendo especificado o caso do altruísmo, do perdão, do preconceito, do crime e delinquência. A religiosidade e o bem-estar é o tema geral abordado na segunda parte do terceiro capítulo, nomeadamente, as relações entre a religiosidade e a saúde, a felicidade, a satisfação com a vida, com a ansiedade face à morte e com a solidão.

Estes três capítulos, no seu conjunto, constituem a fundamentação teórica da investigação desenvolvida tendo sido equacionadas e levantadas as questões gerais em estudo nesta tese.

## Capítulo 1 Religiosidade

1.1. Conceitos e medidas

1.2. Atitudes e crenças

1.3. Comportamento religioso

A religião é vista (por sociólogos e antropólogos) como uma instituição, um importante elemento cultural que é definido em termos de algum grupo supra individual, categoria ou organização - uma igreja, seita, ou culto; os “crentes”, os “escolhidos”. Esta colectividade tem uma história que justifica a sua existência, e essa história está associada a doutrinas teológicas; a Bíblia ou outros escritos sagrados; e os dogmas, liturgias, rituais e quaisquer práticas e crenças da igreja que o grupo considere espiritualmente significantes. De um ponto de vista psicológico, é este o contexto para a expressão religiosa individual. É a base das crenças religiosas de um indivíduo, bem como a referência para o pensamento e comportamento aceitável ou inaceitável, que todos os sistemas religiosos defendem como o fundamental para viver “a vida correcta”. (Hood et al., 1996).

Um ponto crucial que devemos enfatizar é que os psicólogos da religião não estudam a religião na sua essência mas sim a relação das pessoas com as suas crenças. Deste modo os psicólogos começam a investigar nesta área, construindo medidas de religião pessoal, medidas que se chamaram de religiosidade (Cañero e Solanes, 2002).

Os termos religião e religiosidade são usados quase indiferentemente em alguns estudos não existindo consenso sobre os diversos conceitos e definições de religiosidade de um indivíduo, referindo-se frequentemente ao grau de ligação ou aceitação que cada indivíduo tem face à instituição religiosa – frequência da igreja, participação nas actividades e o grau de aceitação dos líderes da igreja (Alston, 1975) e à forma como põe em prática as crenças e rituais de uma igreja ou organização religiosa (Shafranske e Malony, 1990).

Quanto mais importante é algo para uma pessoa, mais ele a personaliza e encontra formas de distinguir as suas ideias das perspectivas dos outros. As diferentes abordagens à religião mostram alguns desses aspectos, evidenciando, ao longo da história, a importância da religiosidade, tanto individual como culturalmente.

A religiosidade é estudada na interligação de vários aspectos, começando pela tentativa de encontrar o seu conceito e especificando as suas demonstrações comportamentais. Para se estudar a religiosidade torna-se necessário o conhecimento de crenças, sentimentos, emoções, acções, e experiências do indivíduo, que são, no fundo as respostas interiores a um dado sistema exterior.

“A ideia de que a religião é a fé numa doutrina que ensina como salvamos almas obedecendo ao Criador não é universal. As sociedades têm crenças diferentes conforme as culturas” (Carvalho, 2002, p. 395).

A obtenção do valor da religiosidade de cada indivíduo pode depender do envolvimento emocional, comportamental ou cognitivo de cada um, através dos estádios da fé e da percepção e atitude que cada pessoa tem face à sua religião (Van Wicklin, 1990).

Na opinião de Clark e Dawson (1996) a religiosidade pessoal é um ponto de partida para encontrar diferenças no julgamento moral porque toda a ideologia religiosa se baseia muito no julgamento (certo ou errado) dos comportamentos de cada indivíduo. Para estes autores, a religiosidade pessoal deve ser entendida como uma força social com base num papel de desenvolvimento ético, tendo provado a evidência de diferenças no julgamento ético de pessoas com motivações religiosas diferentes e que existe uma influência religiosa forte na avaliação ética individual. Vários modelos de julgamento ético consideram a importância da influência religiosa, referindo que a religião, o ambiente cultural e as experiências pessoais influenciam as percepções, as alternativas encontradas e as consequências das situações, assim como as normas deontológicas e teológicas.

De acordo com o modelo de Hunt e Vitell (1986), a religiosidade pessoal influencia o julgamento ético de três maneiras: primeiro, como a formação das normas deontológicas pessoais é feita em função das convicções e práticas religiosas, as bases individuais diferem; segundo, as relações entre as normas deontológicas e teológicas podem ser influenciadas pela importância relativa de cada ponto de vista filosófico individual dentro do complexo processo de ajuizar; terceiro, a religiosidade pode impor limitações na consideração de ações alternativas.

Neste capítulo são analisados os conceitos de religiosidade de acordo com diversas perspectivas, assim como as medidas utilizadas para os medir, são focadas as atitudes e as crenças, a orientação, a interiorização religiosa e os comportamentos, sendo especificados os fundamentos e o contexto, a prática e as abordagens atribucionais dos comportamentos religiosos.

## 1.1. Conceitos e Medidas

Existem várias abordagens ao estudo da religião individual, algumas das quais já foram focadas na introdução para contextualizar de uma forma geral este estudo. Neste capítulo serão tratadas especificamente, sendo referenciados os autores que defenderam essas teorias e dimensões.

Há uma grande variedade de conceitos de religiosidade e espiritualidade na literatura sobre psicologia da religião, constando essa análise neste capítulo.

Um problema na literatura sobre os assuntos de religiosidade e de espiritualidade é a confusão acerca do que querem dizer precisamente os dois termos, que tipo de significado podem as pessoas atribuir e qual a diferença entre eles, são sinónimos ou será que eles têm diferentes dimensões?

Por último, é feita uma explanação de diversas medidas utilizadas na psicologia da religião justificando a necessidade de operacionalizar o conceito de religiosidade que é o tema geral deste primeiro capítulo.

### 1.1.1. Multidimensionalidade da religião individual

Allport considera as seguintes características de uma religiosidade adulta (Barros, 2000, p. 54): - a diferenciação – progressiva riqueza de sentimentos e comportamentos; - autonomia dinâmica – motivações de ordem superior para responder às interrogações existenciais das pessoas; - consequencialidade – coerência ética nas diversas condutas; - globalização hierárquica – todos os outros valores estão subordinados aos valores religiosos que dão um sentido totalizante e integrador a tudo; - carácter heurístico – a religião torna-se uma “tarefa aberta” que possibilita o desenvolvimento e enriquecimento contínuo do indivíduo.

Vários autores têm tentado conceptualizar e provar empiricamente a natureza multidimensional da religiosidade, encontrando diversas dimensões possíveis, entre os quais duas grandes dimensões similares às distinções intrínseca e extrínseca de Allport e Ross (1967), as distinções assumida/comprometida e consensual de Allen e Spilka (1967).

A religiosidade intrínseca/comprometida envolve uma procura pessoal relevante pela verdade que pode ser aplicada à vida; a religiosidade extrínseca/consensual envolve um sistema orientado por leis, fechado cognitivamente que procura ganhos exteriores da experiência religiosa. Hood et al.(1996) consideram estes tipos de conceptualização, as mais empíricas e úteis definições até agora.

Apresenta-se um quadro representativo das diferentes abordagens multidimensionais que têm influenciado o estudo da religiosidade, embora umas mais consistentes do que outras tanto em termos teóricos como empíricos.

### Quadro 1 - Algumas Abordagens Multidimensionais ao Estudo da Religião Individual

---

Religião Empenhada	<p><u>Allen e Spilka (1967)</u>            “Utiliza uma perspectiva filosófica abstracta: as múltiplas ideias religiosas são relativamente claras no seu significado e uma estrutura de compromisso aberta e flexível relaciona a religião com actividades diárias” (p.205)</p>
Religião Consensual	<p>“Vaga, indiferenciada, bifurcada, neutralizada” (p.205).            Uma fé pessoalmente conveniente e cognitivamente simplificada.</p>
Religião Intrínseca	<p><u>Allport (1966)</u>            “considera a fé como o valor supremo no seu próprio direito. É orientada em direcção a uma unificação de ser, leva seriamente o mandamento de irmandade, e luta para transcender todas as necessidades centradas no próprio.” (p.455).</p>
Religião Extrínseca	<p>“estritamente utilitária: útil para o próprio dando segurança, estatuto social, consolação e apoio ao estilo de vida escolhido por um indivíduo”.</p>
Religião de Meios	<p><u>Batson e Ventis (1982)</u>            “A religião é um meio para outros fins” (p.151)</p>
Religião Final	<p>“A religião, em si própria, é um fim derradeiro.” (p.151)</p>
Comportamento religioso	<p><u>Clark (1958)</u>            “Uma autêntica experiência interior do divino</p>

primário	combinada com quaisquer esforços que o indivíduo precise de fazer para harmonizar a sua vida com o divino.” (p.23).
Comportamento religioso secundário	“Um levar a cabo muito rotineiro e não inspirador... uma obrigação” (p.24).
Comportamento religioso terciário	“É uma questão de rotina religiosa ou convenção aceite sob a autoridade de outra pessoa.” (p.25).
<u>Fromm (1950)</u>	
Religião Autoritária	“A principal virtude deste tipo de religião é a obediência, o seu maior pecado a desobediência.” (p.35).
Religião Humanista	“Este tipo de religião está centrado no Homem e na sua força... a virtude é a realização pessoal, não obediência.” (p.37).
<u>Glock (1962)</u>	
Dimensão Experimental	“O indivíduo religioso irá... atingir um conhecimento directo da derradeira realidade ou irá vivenciar emoção religiosa.” (p.S-99).
Dimensão Ideológica	“O indivíduo religioso vai acreditar apenas em certas crenças.” (p.S-99).
Dimensão Ritualística	“Práticas religiosas específicas [são] esperadas dos aderentes religiosos.” (p.S-99).
Dimensão Intelectual	“O indivíduo religioso será informado e reconhecível sobre as doutrinas básicas da sua fé e os seus escritos sagrados.” (p.S-99).
Dimensão Consequente	“O que as pessoas deveriam fazer e as atitudes que deveriam ter como consequência da sua religião.” (p.S-99).
<u>Hunt (1972)</u>	
Religião Literal	“Considerar qualquer afirmação religiosa como verdadeira sem de alguma maneira a questionar.” (p.43).
Religião Antiliteral	Uma simples rejeição das afirmações religiosas literais.
Religião Mitológica	Uma reinterpretação de afirmações religiosas para procurar os seus significados simbólicos mais profundos.
<u>James (1902/1985)</u>	
Mente Sã	“Uma fé social, optimista, feliz e extrovertida: “a tendência de olhar para todas as coisas e ver que são boas” (p.78)
Alma Doente	Uma fé de pessimismo, pena, sofrimento, e de reflexão introvertida: “o caminho que considera todas estas

experiências do mal como algo essencial” (p.36)

Ortodoxia Doutrinal	<u>Lenski (1961)</u> “Salienta a aprovação intelectual das doutrinas prescritas” (p.23)
Devoção	“Enfatiza a importância da comunhão privada e pessoal com Deus” (p.23)
Orientada pela Culpa, extra punitiva	<u>McConahay e Hough (1973)</u> “Crença religiosa centrada na raiva de Deus como está relacionada com outras pessoas... salienta o castigo para os prevaricadores” (p.55).
Orientada pela Culpa, intra punitiva	“A sensação pessoal de nenhum valor e de maldade... uma manifesta necessidade de castigo e a convicção que ele inevitavelmente virá” (p.56).
Orientada pelo Amor, centrada no próprio	Crença “orientada em direção ao perdão pelos pecados do próprio.” (p.56).
Orientada pelo Amor, centrada em outros	Crença que “salienta a humanidade comum de todas as pessoas como criaturas de Deus, e o carinho de Deus... relacionada com a redenção de todo o mundo” (p.56).
Orientada pela Cultura, convencional	“Valores que são mais teologicamente do que culturalmente orientados” (p.56).

---

Fonte: Hood et al., 1996, pp.11 e 12

Todas as abordagens constatarem e apontam para a complexidade da fé religiosa, e as classificações são baseadas em diferentes critérios. Como referenciam os autores do quadro (Hood et al. 1996) umas salientam os motivos das pessoas religiosas, outras salientam o pensamento e a cognição ou traços da personalidade relacionados com a fé.

### 1.1.2. Religiosidade e Espiritualidade

Para muitos, a espiritualidade é experienciada e expressa-se através da compreensão religiosa convencional, mas a concepção contemporânea ocidental de espiritualidade separa-a da religião, tendo uma história curta (Hill e Hood, 1999).

De acordo com Hood et al. (1996) a espiritualidade é um conceito inatingível ainda que muitos tenham tentado capturar a essência do termo. Espiritualidade tem sido referida (Beck, 1986) como um estado interno do ser, ou a força de dentro de uma pessoa. Beck (1986) sugere também que a espiritualidade intensifica e aprofunda a

experiência interna e que a pessoa espiritual é caracterizada por ter alguns traços como consciência, uma perspectiva larga e holística, integração, maravilha, gratidão, esperança, coragem, energia, separação, aceitação, amor e bondade.

Booth (1984) refere que a espiritualidade é um aspecto elementar da personalidade e é o que habilita o crescimento de valores positivos e criativos no ser humano.

Têm sido sugeridos vários modelos para descrever a essência do termo. Ingersol (1994) propôs um modelo de espiritualidade que incorporava sete dimensões: significado, concepção de divindade, relação, mistério, jogo, experiência e uma dimensão integrativa. Elkins, Hedstrom, Hughes, Leaf e Saunders (1988) propuseram um modelo que consistia em nove componentes da espiritualidade, incluindo dimensões que tocam nos conceitos de transcendência, missão de vida, consciência da sacralidade, sacralização da vida, altruísmo, idealismo, consciência do trágico, e outros. Estes dois modelos de espiritualidade enfatizam os processos internos e dão pouca atenção à externalidade ou a actividades demonstrativas.

Alguns autores manifestaram as suas opiniões sobre a distinção entre espiritualidade e religiosidade. Shafranske e Gorsuch (1984) acreditam que a espiritualidade transcende as organizações religiosas ou as convicções e os costumes. Eles acreditam que a religião serve para alimentar a espiritualidade de muitos indivíduos e provê uma estrutura para compreender e expressar esta espiritualidade. Outros sugerem que a espiritualidade é uma expressão pessoal que pode ou não ter origem numa organização religiosa (Elkins, et al., 1988). Booth (1984) diz que a espiritualidade não se refere necessariamente à religião, embora muitos indivíduos relacionem exclusivamente a espiritualidade com religião. Beck (1986) sugeriu que há diferença entre espiritualidade e religião naquelas religiões caracterizadas por uma instituição formal, considerando que a espiritualidade descreve uma interior forma de ser. Visto de uma maneira diferente, a espiritualidade pertence a uma experiência interior ou uma expressão pessoal que pode ter ou não origem numa organização religiosa (Shafranske e Malony, 1990) considerando que a religiosidade é um ajuste que cada um faz e que é construído através das experiências. Legere (1984) refere especificamente que espiritualidade não é a mesma coisa que religião – para ele, espiritualidade tem que se fazer com experiência e a religião tem que se fazer com a conceptualização dessa experiência; espiritualidade foca o que acontece no coração e religião tenta codificar e captar essa experiência num sistema.

Numa abordagem diferente desta, Turner, Lukoff, Barnhouse e Lu (1995) também tentaram explicar o que distingue a espiritualidade da religiosidade, focando os problemas religiosos que as pessoas podem experimentar.

Zinnbauer, Pargament, Cole, Rye, Butter, Belavich, Hipp, Scott, e Kadar (1997) procuraram desvendar estas distinções entre espiritualidade e religiosidade e apresentaram três principais resultados dos estudos que realizaram: a maioria dos participantes percebe a distinção entre espiritualidade (o mais informal e personalizado aspecto da fé) e religiosidade (as mais formalizadas e institucionalizadas manifestações de fé); a maioria dos indivíduos tende a incorporar ambos (espiritual e religioso) nas suas vidas e os inquiridos tendem a distinguir-se mais em termos da religiosidade do que da espiritualidade.

Teórica e empiricamente existem várias diferenças nas definições e conceptualizações entre espiritualidade e religião. Muitas investigações vêem estes termos como concepções distintas enquanto outros vêem mais similaridades entre os termos. Considerando de uma forma mais ampla, Basinger (1990) mostra que, quando se medem aspectos da experiência humana, incluindo os aspectos religiosos há problemas relacionados com o significado dos termos ou frases para os quais os indivíduos são questionados para responder. O que parece importante, especificamente quando se considera a proliferação de definições elas abundam na pesquisa da literatura, que explora o que as pessoas acreditam e as características são associadas com a espiritualidade e a religião, assim como os significados associados a estes termos. Isto parece particularmente verdadeiro no trabalho pastoral em que as percepções dos não peritos (isto é, pessoas que não estão activamente comprometidas em ler e investigar este assunto) têm interesse em que o significado dos termos seja juntado.

Numa tentativa de clarificar estes construtos na população em geral, Cook, Borman, Moore e Kundel (2000) fizeram um estudo com estudantes universitários sobre as percepções que tinham sobre as designações de pessoa espiritual e de pessoa religiosa, tendo concluído que foram usados muitos traços positivos para descrever ambas, sendo dada mais ênfase a actividades intelectuais e paz interna nas pessoas espirituais e mais ênfase nas características externas e físicas das pessoas religiosas. Cook et al. (2000) projectaram um estudo em que foram seleccionados dois grupos de estudantes universitários com o objectivo de conceberem um mapa com as suas percepções e construções sobre o significado de uma pessoa espiritual e de uma pessoa religiosa. Um claro entendimento sobre a possível distinção é que as pessoas tinham

uma noção exacta quando escolhiam diferenciar os termos. Pretendia-se clarificar as características que as levava a distinguir os dois termos em estudo. Feitas as comparações foram encontradas semelhanças e diferenças entre os itens e os mapas de conceitos. Uma forte semelhança foi a inclusão de muitas características positivas para descrever tanto as pessoas espirituais como as pessoas religiosas. Estas características incluíam o perdão e virtudes particulares nas relações interpessoais e no carácter. O mapa que caracteriza as pessoas espirituais inclui itens e grupos de traços com maior ênfase no intelectual, demonstrada por introspecção, sabedoria e agrupamentos de pensamento perspicazes. Estas dimensões não parecem ser avaliadas no mapa que descreve as pessoas religiosas. Também o mapa que descreve as pessoas espirituais avalia com maior ênfase a paz interior, indicada por itens de satisfação e serenidade, e referiram a espiritualidade como aspectos internos e pessoais. O mapa religioso refere um pouco os aspectos do carácter da pessoa, mencionando características como calmas e seguras, mas aparecendo com menos predominância do que nas pessoas espirituais.

O mapa descreve as pessoas religiosas com características externas e físicas (aparência limpa e bem tratadas), aparecendo um grupo de valores tradicionais que não aparece nas pessoas espirituais. Na análise geral do mapa de conceitos a religião aparece vista pelas pessoas como sendo mais externa e superficial do que a espiritualidade.

Ambos os mapas contêm uma gama de dimensões que foca a relação entre o sobrenatural e a transcendente natureza de Deus e foca as relações com as outras pessoas, aparecendo também uma dimensão que se prende com relações interpessoais negativas. De acordo com a descrição de Beck (1986), focada anteriormente, também este estudo desenvolvido por Cook et al. (2000) as pessoas espirituais são caracterizadas pela serenidade e paz interior, enquanto que nas pessoas religiosas aparece mais a devoção e a humildade perante Deus. As pessoas espirituais foram caracterizadas, exclusivamente, com características internas, enquanto que as pessoas religiosas foram caracterizadas, ligeiramente mais, com características externas.

Estas distinções encontradas nos estudos de Cook et al. (2000), em que a maioria dos inquiridos considera que há diferenças entre os dois conceitos, parecem coincidir muito com a distinção entre os dois tipos de religiosidade descrita por Allport e Ross (1967) e Allen e Spilka (1967), isto é, as descrições de espiritualidade e das pessoas espirituais são semelhantes com a dimensão intrínseca / empenhada, enquanto as descrições de religiosidade e de pessoas religiosas são semelhantes à dimensão da religiosidade extrínseca / consensual. Outras das conclusões apresentadas no estudo de

Cook et al. (2000) é que foram encontrados mais itens para caracterizar as pessoas espirituais do que as religiosas, levando-os a sugerir que o conceito de espiritual é mais amplo e abrangente do que o de religioso. Hood et al. (1996) também consideram que definir espiritualidade é mais complexo e ambíguo.

Em alternativa, Pargament (1999) contesta a polarização da religião e da espiritualidade em institucional e individual e recomenda que a religião seja o mais amplo construto que cerca a espiritualidade, embora isso possa contrariar a opinião popular.

Cook et al. (2000), diferenciam as pessoas espirituais das religiosas e referem que as pessoas mais espirituais têm características internas e as pessoas mais religiosas revelavam ter características mais externas, sendo da opinião que a espiritualidade é mais parecida com a dimensão intrínseca da religiosidade, enquanto que a religião é mais consensual, revelando as pessoas religiosas ter características da dimensão extrínseca. Estes autores focalizaram os seus estudos baseando-se na convicção que a religião é mais externa e superficial do que a espiritualidade.

### **1.1.3. Medidas de religiosidade**

A necessidade de operacionalizar o conceito de religiosidade leva à existência de vários questionários que analisam o compromisso religioso – a força das crenças das pessoas nas doutrinas da igreja e também a frequência com que frequentam os serviços da igreja e/ou noutras actividades (Hood et al., 1996).

A forma como as pessoas respondem aos questionários sobre as suas atitudes, crenças, experiências e acções tem sido muito importante para a análise da sua religiosidade. Todos os autores que têm investigado sobre estas questões têm tentado criar teorias e justificações para as definições operacionais que usam, sendo assim testadas diversas abordagens que têm contribuído para apoiar as teorias sobre o funcionamento da religião pessoal.

Muitos estudos têm sido feitos sobre a religiosidade dos indivíduos, existindo assim muitas medidas já testadas e validadas com diversos grupos e em vários países e culturas. Hill e Hood (1999) fizeram uma compilação de escalas, utilizadas por diversos autores para medir a religiosidade, tendo-as agrupado por capítulos que versam diversos temas – convicções religiosas, atitudes, orientação, desenvolvimento, compromisso,

experiência, espiritualidade, misticismo, conceito de Deus, fundamentalismo, perdão e vida após a morte. Estas medidas estão focalizadas na religião cristã e particularmente no protestantismo, sendo escalas que medem de diferentes formas as atitudes, as crenças e o comportamento religioso. Neste levantamento de instrumentos apresentados por Hill e Hood (1999), existem escalas sobre: *crenças e práticas religiosas* – pretendem medir o que é que uma pessoa acredita ou pratica, um entendimento efectivo sobre a religião coloca frequentemente a importância na convicção, doutrina, ou credo em relação à qual uma pessoa está entendendo o sagrado e o divino. Frequentemente as crenças são acerca das práticas religiosas.

*atitudes religiosas* – a maior parte dos estudos feitos sobre as atitudes religiosas que se basearam em diversas medidas criadas para a sua avaliação incluem crenças acerca do valor da religião na sociedade, o papel da igreja e a intervenção de Deus no mundo.

*orientação religiosa* - o desenvolvimento da escala de orientação religiosa por Allport e Ross foi provavelmente o que animou a investigação empírica em psicologia da religião, havendo diversas investigações e modificações da escala original.

*desenvolvimento religioso* - a experiência religiosa não é estática, há mudanças com o tempo, havendo medidas para avaliar o desenvolvimento religioso nas diversas idades, no propósito ou significado da vida, ou na consciência do envolvimento divino na vida quotidiana.

*envolvimento e compromisso religioso* – são usadas as tradições religiosas, analisadas as questões da ênfase religiosa dada nas famílias.

*experiência religiosa* – a dimensão da fé possibilitada pela experiência religiosa é considerada central e é o que distingue a religiosidade nas pessoas, deve reconhecer-se o papel poderoso que os sentimentos têm em religião.

*valores religiosos/morais e características pessoais* – frequentemente as pessoas referem que o seu sistema de valores é influenciado pela sua fé religiosa e a maior parte das tradições religiosas transmitem o sistema de valores e define linhas de desenvolvimento de carácter pessoal e estas são medidas que relacionam esses vários aspectos.

*aspectos multidimensionais da religiosidade* – medidas que abordam as crenças, as experiências, as consequências morais, o conhecimento religioso, o envolvimento e o compromisso religioso, são escalas que avaliam as várias dimensões.

*confrontação e resolução de problemas* – estes instrumentos dizem respeito a aspectos que têm preocupado muitos psicólogos como a importância da fé e o papel do envolvimento religioso como fonte de confrontação com os problemas da vida.

*espiritualidade e misticismo* – nos anos 80 e 90 surgiram várias pesquisas com medidas de espiritualidade, as medidas incluem escalas de experiências místicas, fenómeno central da espiritualidade, utilizam também definições de Deus e não se limitam às religiões ocidentais. Associam também questões de bem-estar.

*conceito de Deus* – o conceito de Deus é analisado sob várias perspectivas, de acordo com características paternas ou maternas, a sua imagem e influência, aceitação e benevolência.

*fundamentalismo religioso* – o fundamentalismo é difícil de definir e caracterizar, conjugando a rigidez, o dogmatismo e o estilo reaccionário das suas convicções religiosas.

*morte e vida após a morte* – para muitas pessoas é importante a preocupação com a morte e a convicção na vida após a morte, as medidas focam a inevitabilidade da morte, os múltiplos factores que influenciam a ansiedade face à morte e as reacções emocionais que as pessoas experienciam com a morte.

*intervenção divina* – as experiências religiosas funcionam primeiramente como a explanação do sistema que ajuda a perceber as coisas que acontecem, as medidas focam o mecanismo de atribuições e a procura de saber.

*perdão* – o perdão é um tema central na teologia cristã, sendo conceptualizado como um construto multidimensional envolvendo componentes cognitiva, afectiva e comportamental.

*religião institucional* – a natureza institucional da religião é uma importante parte da religiosidade tendo, estas medidas acesso ao papel da igreja na experiência religiosa, ao clima e à satisfação congregacional.

*construtos relacionados* – há muitas medidas com interesse para a psicologia da religião como locus de controlo, auto-estima, dogmatismo, autoritarismo que estudam benefícios e implicações de ser religioso.

## 1.2. Atitudes e Crenças

Após ter sido feita esta explanação dos tipos de medidas religiosas, especificamos mais pormenorizadamente os conceitos de atitudes e crenças religiosas, de orientação e interiorização religiosas.

As crenças são muitas vezes assumidas como sendo o centro da religiosidade individual (Argyle, 2005), no entanto em algumas tradições religiosas as crenças têm um papel muito reduzido. Bellah (1970) refere que a religião não consiste nas convicções religiosas excepto para os intelectuais do mundo ocidental porque nas religiões orientais as crenças são pouco importantes.

Na opinião de Carvalho (2002) a atitude religiosa é uma organização relativamente estável de crenças, sentimentos e tendências comportamentais em relação a uma ou várias religiões.

### 1.2.1. Atitudes face à religião

Segundo Allport (1954, citado por Neto, 1998, p. 501) “as atitudes indicam-nos o modo como pensamos e sentimos em relação a pessoas, objectos e questões do meio circundante. Para além disso podem permitir prever como agiremos em contacto com os alvos das nossas crenças. A um nível mais geral o conceito de atitude está relacionado com graves questões sociais como são os problemas de preconceito e de discriminação”.

As três componentes da atitude religiosa são: a componente cognitiva, composta por um conjunto de crenças; a afectiva, com a experiência religiosa; e a componente da conduta (comportamental) com os rituais (Cañero e Solanes, 2002).

De acordo com Barros (2000) a atitude religiosa deve comprometer a pessoa numa autêntica conversão, desenvolvendo o seu dia-a-dia de acordo com a religião e a fé que professa, funcionando como estruturadora da personalidade do indivíduo. Parecendo coincidir com as dimensões fundamentais da personalidade e com os interesses humanos, o sentimento religioso forma-se através de interpretações do passado, do indivíduo e do mundo e das suas relações interpessoais e comunitárias e a religião integra o passado, o sagrado e o profano, conflitos e soluções e modelos de vida. Allport (1950, citado por Barros 2000, p.130) “distingue três momentos na formação das atitudes, presentes também na religião: assimilação do passado,

diferenciação que se opera no conflito e imitação dum modelo”. Nestes três momentos devem ser considerados a conversão, a integração do sagrado e do profano e a identificação com um modelo que dará sentido de pertença a um grupo ou comunidade.

Francis (1987) considera a atitude uma predisposição, podendo predizer os comportamentos e desenvolveu uma Escala de Atitudes face ao Cristianismo que foca a percepção das pessoas sobre a religião cristã, fazendo referências a Deus e a Jesus, à Bíblia, ao rezar e à igreja, usadas como uma medida genérica e unidimensional sobre o interesse face à religião. A escala foi desenvolvida durante a década de setenta e foi aplicada a crianças, adolescentes e adultos. A fidelidade e validade da escala assentam em numerosos estudos realizados por Francis e outros autores em diversos países (Inglaterra, Irlanda, Escócia, Austrália, Canadá, Quênia, Nigéria, Estados Unidos da América) e com diversas amostras. Foram efectuados também investigações que relacionaram as atitudes face ao cristianismo com muitos outros construtos psicológicos – felicidade, satisfação com a vida, altruísmo, saúde, personalidade, experiência e orientação religiosa.

As atitudes religiosas e as crenças em estudantes universitários foram estudadas ao longo de mais de 50 anos. Hasting e Hoge (1970) referem que as atitudes e as práticas religiosas em estudantes universitários eram mais ortodoxas e fortes nos anos 50 do que nos anos 30, mas debilitaram-se a partir dos anos 50. Jones (1970) concluiu que as atitudes face à religião dos jovens da faculdade eram menos favoráveis em 1967 do que nos anos 30 e 40. Ele também declarou que este declínio no compromisso religioso tinha acontecido desde o meio da década de 50 e que se tinha dado após ter havido um leve aumento nos anos 40. Hoge (1994) disse que os estudos sobre as atitudes religiosas com estudantes da faculdade mostraram que o tradicional envolvimento religioso de estudantes foi relativamente forte nos anos 20, que ficou debilitado nos anos 30, tendo havido ligeiras subidas perto de 1940 e um ponto máximo entre 1952 – 1955. A partir do meio dos anos 50, o envolvimento religioso foi constantemente enfraquecendo até aos anos 60 e 70.

Hastings e Hoge (1976) concluíram que a tendência continuou nos anos 70 e pela 1ª vez documentaram um dramático declínio na vida religiosa dos estudantes católicos. Estes dados mostram o contínuo padrão de “troca liberal” através de um grande número de estudantes criados como católicos e protestantes tenham trocado para um liberal protestantismo, ético mas não teológico cristianismo, e para nenhuma preferência religiosa.

Roozen (1979) notou uma diminuição na taxa de desistentes (observados os frequentadores e não frequentadores americanos da igreja) e uma mudança para melhor na taxa de reentrada. Estes dados apoiam a sugestão de mudança de tendência no fim dos anos 70. Cox (1984) declarou que não havia muitos anos que o mundo estava cheio de profecias medonhas acerca do futuro da religião.

McAllister (1985) fez uns estudos para verificar se havia mudança de atitudes religiosas em raparigas ao longo dos 4 anos de frequência da faculdade. O autor indicou que as estudantes que entraram em 1979 e que participaram no estudo (usando o mesmo instrumento), aparentavam ter atitudes mais positivas em relação à religião do que os estudantes que entraram anteriormente. As experiências anteriores à entrada da faculdade eram vistas como importantes mas pareciam mais importantes as experiências vividas durante os anos de faculdade. Isto sugere que as estudantes tiveram experiências significativas durante os anos de faculdade. A segunda diferença foi encontrada no item que analisa a frequência da igreja nos últimos seis meses. As mais velhas frequentaram menos a igreja do que as novas. A terceira diferença foi encontrada entre os sujeitos, que frequentavam o primeiro e o último ano da faculdade relativamente à questão do rezar. As mais velhas rezam menos frequentemente do que as mais novas. Não se notaram diferenças significativas no que se refere às questões relacionadas com atitudes ou comportamentos religiosos e crenças teológicas.

Astin (1977) refere que uma vez que os estudantes entram na faculdade, a tendência é claramente para uma maior secularização das atitudes e convicções religiosas. Serão estas mudanças meramente desenvolvimentais para as pessoas desta faixa etária ou a sua experiência na faculdade contribui para estas mudanças. Os resultados com a idade de entrada de estudantes sugerem que esta secularização é em parte devido à maturidade: os estudantes mais velhos mostraram menos mudança mesmo depois de controladas outras características de entrada. Enquanto os resultados sugerem que a frequência da faculdade contribui para a secularização dos estudantes, eles também indicam que a qualidade das experiências universitárias podem ser críticas na determinação de como aquela experiência afecta os valores, as atitudes e as convicções dos estudantes.

### 1.2.2. Crenças

A definição de crenças surge relacionada com o modelo de atitude (unitário ou tripartido) seguido pelos autores. Para os que seguem o modelo tripartido, consideram as crenças como a componente cognitiva das atitudes; para os que seguem o modelo unitário as crenças são entendidas como julgamentos que indicam a probabilidade subjectiva face a uma característica particular e consideram que “as crenças são cognitivas (pensamentos e ideias) enquanto as atitudes são afectivas (sentimentos e emoções).” (Neto, 1998, p. 349).

Os estudos mostram que o processo de socialização é importante na determinação das crenças das pessoas. A socialização (Hood et al., 1996) refere-se ao processo pelo qual a cultura encoraja os indivíduos a aceitar crenças e comportamentos que são normativos e esperados nessa cultura, considerando também e de acordo com vários estudos que o processo de socialização é importante na determinação das crenças religiosas actuais.

Há um elemento de compromisso na crença. As igrejas mais fundamentalistas e mais estritas são muito dogmáticas em termos de fé e insistem para que os seus membros tenham as crenças correctas. Estas igrejas têm crescido, em parte porque a sua certeza é apelativa para muitas pessoas. No entanto, a análise dos autores sugere que as crenças são algo mais do que a afirmação verbal de certas proposições, mas as outras componentes, as imagens e emoções, não estão mencionados nos credos. A certeza relativamente às crenças e experiências religiosas, falar com Deus e a religião toda em questão têm efeitos positivos. O comportamento disciplinado é bom para a saúde, casamento e sucesso ocupacional (Argyle, 2005).

As crenças têm sido estudadas ao longo das últimas décadas e de diversas formas, Thouless, em 1935 criou uma escala de medida para avaliar a certeza das crenças religiosas porque considerava que ter a certeza das suas convicções religiosas é um aspecto importante da religiosidade. A escala original (Hill e Hood Jr., 1999, pp 10-12) incluía 40 itens, 25 dos quais eram religiosos, os outros eram não religiosos e tinham a ver com pontos de vista políticos, filosóficos que obedeciam a um enquadramento histórico-cultural da época. Nestes itens religiosos são focadas diversas crenças em Deus (existe um Deus pessoal, Jesus Cristo é o filho de Deus, o mundo foi criado por Deus) tendo também as proporções contrárias, crenças na verdade da Bíblia.

Argyle (2005) refere que Thouless em 1935 foi o que desenvolveu mais cedo um estudo perguntado aos sujeitos a certeza que eles tinham da verdade das várias proporções.

Mais tarde, Fullerton e Hunsberger em 1982 (citados por Hill e Hood Jr, 1999, pp. 15-17) produziram e implementaram uma medida para verificar a aceitação das pessoas das crenças centrais do Cristianismo (Deus existe como Pai, Filho e Espírito Santo, Jesus Cristo é o filho divino de Deus, a Bíblia é a palavra de Deus dada para guiar o homem à graça e à salvação, Jesus nasceu da virgem, Jesus foi crucificado e a ressurreição foi a forma de perdoar os pecados dos homens).

McAllister (1985) estudou os hábitos dos estudantes universitários usando o Attitude Inventory onde os aspectos das crenças religiosas foram usados para comparar com estudos feitos ao longo dos anos. Os resultados encontrados sugeriram que esta tendência para baixar o tradicional compromisso religioso tinha cessado e que os últimos anos da década de 70 foram um ponto decisivo na tendência global observada desde os anos 20.

Foram efectuados inúmeros inquéritos em Inglaterra e nos Estados Unidos sobre o que as pessoas dizem acreditar (Greeley, 1992).

As pesquisas sobre as crenças religiosas questionam sobre se as pessoas acreditam ou não em Deus, na vida após a morte, no céu, nos milagres, no inferno, no diabo e na Bíblia como a palavra de Deus.

A crença em Deus, na vida após a morte e no céu são as crenças mais frequentes. Há grandes diferenças entre os países, os americanos parecem ter mais ter crenças religiosas que os ingleses, tais como a crença no inferno e na verdade literal da Bíblia. É de notar também que há um elevado valor das crenças mencionadas.

Neste estudo encontrou-se que as mulheres têm mais crenças religiosas que os homens. Por exemplo, na Inglaterra 76% das mulheres e 60% dos homens acreditam em Deus (Greeley, 1992). As pessoas mais instruídas acreditam menos, pois, por exemplo, nesse mesmo país 43% dos que abandonavam a escola com 19 anos ou mais acreditam em Deus contra 75% dos que a abandonam aos 15 anos ou antes. Estes inquéritos também evidenciam diferenças segundo as categorias sociais. As pessoas mais idosas também acreditam mais.

Por exemplo, 69% e 94%, respectivamente dos ingleses e dos americanos acreditam em Deus, como se pode verificar no quadro que se apresenta de seguida.

Quadro 2 – Crenças religiosas em Inglaterra e nos Estados Unidos

Crenças	Inglaterra	Estados Unidos da
	%	América %
Acreditar em Deus	69	94
Acreditar na vida após a morte	55	78
Acreditar no céu	54	86
Acreditar em milagres religiosos	45	73
Acreditar no inferno	28	71
Acreditar no diabo	28	47
Acreditar na Bíblia com a palavra actual ou inspirada de Deus	44	83

Fonte: Greeley, 1992

Mais adiante abordaremos com mais pormenor variações demográficas sobre a religião. No entanto convém sublinhar-se um dos problemas com que se defronta este género de dados: diferentes pessoas podem compreender as questões de modo diferente, pois algumas pessoas podem tomá-las à letra, outras de modo simbólico. Por exemplo, duas pessoas podem afirmar que acreditam em Deus, mas podem ter crenças muito diferentes sobre Deus.

A convicção na vida após a morte é benéfica, especialmente para os idosos, doentes ou em perigo de guerra. Mas as crenças e convicções religiosas são muito mais do que simples proposições verbais, interiormente são o compromisso emocional e modo de vida associados com as convicções (Argyle, 2005).

Os Estados Unidos são geralmente vistos como a nação mais religiosa do mundo em termos da expressão das crenças e actividades religiosas. Um estudo elaborado e realizado por Rosten (1975) mostrou que a crença em Deus é mais elevada nos Estados Unidos do que em 10 países da Europa Ocidental.

A certeza das crenças é vantajosa, produzindo bem-estar existencial, o que pode explicar a popularidade das igrejas “rígidas” nos Estados unidos e noutras partes do mundo (Argyle, 2001). Kelley (1972) comparou as estatísticas existentes de filiais rígidas e liberais na América e concluiu que as filiais rígidas tinham aumentado enquanto as liberais tinham diminuído.

As crenças adoptadas pelos indivíduos são um domínio de estudo particularmente interessante na psicologia da religião. Ryan, Rigby e King (1993), estudaram os processos através dos quais as crenças e as práticas são adoptadas pelo indivíduo e como se estabelecem na ausência de contingências externas. Para estes autores a interiorização é a forma como o indivíduo transforma uma regra ou valor externo num interno e elaboraram uma escala para estudar os dois tipos de interiorização religiosa – a introjecção e a identificação. A Escala de Interiorização Religiosa Cristã foi aplicada a estudantes portugueses do ensino superior (Ferreira e Neto, 2002b) e revelou ser um instrumento com índices de fidelidade e validade satisfatórios na população portuguesa, sendo confirmada a sua bidimensionalidade – a sub-escala da introjecção e a sub-escala da identificação, conforme se explicitará na parte empírica desta tese.

A formas como as pessoas vivem ou usam as suas convicções religiosas têm sido estudadas e analisadas por diversos autores em diversas medidas de orientação religiosa.

### **1.2.3. Orientação religiosa**

Nenhuma aproximação à religiosidade teve maior impacto na psicologia empírica da religião do que os conceitos de religiosidade intrínseca e extrínseca de Gordon Allport (Meadow e Kahoe, 1984). Perto dos anos setenta, estudos publicados utilizaram as escalas de orientação religiosa de Allport (ROS), fazendo desta uma das mais frequentemente usadas medidas de religiosidade.

Allport fez a distinção entre dois tipos de sentimentos religiosos: a religiosidade intrínseca é a religião como um firme significado em função do qual todos os aspectos da vida são compreendidos. A religiosidade extrínseca, em contraste, é a religião do conforto e da convenção social, uma auto-promoção, uma aproximação instrumental para se servir a si próprio. De acordo com Donahue (1985), Allport e Ross (1967) declararam que “a extrinsecalidade motivou a pessoa a usar a sua religião considerando que a intrinsecalidade motivou a viver a sua religião”.

O esquema proposto por Allport e os seus alunos tem sido muito proveitoso em estimular a pesquisa. As investigações sobre orientação intrínseca e extrínseca foram revistas em vários livros de textos da psicologia da religião (Batson e Ventis, 1982,

Meadow e Kahoe, 1984, Paloutzian, 1981) e embora tenham sido frutíferas elas não avaliaram o número de assuntos relevantes nem as correlações e interações das sub-escalas intrínseca e extrínseca, o que foi depois feito por Donahue (1985) usando as técnicas de meta-análise e tentando explicar o número de resultados incompatíveis.

A concepção parcialmente paralela da personalidade-cognitiva introduzida por Allen e Spilka (1967) – orientações religiosas “empenhada” e “consensual” – são, em parte complementos da formulação de Allport, aparentemente com grande sobreposição entre as perspectivas intrínseca e empenhada, mas com consideravelmente menos correspondência entre as formas extrínseca e consensual (Allen e Spilka, 1967). Isto foi inicialmente notado por Fleck e, em seguida, por Kirkpatrick, que salientou que as escalas extrínsecas mais largamente usadas eram multidimensionais, sendo compostas por duas sub formas que ele designou de “bem-estar pessoal” e “bem-estar social”(Fleck, 1981 e Kirkpatrick, 1989). Pequenas escalas foram desenvolvidas para investigar todas estas tendências. Para os nossos objectivos, referimo-nos frequentemente às formas de fé “intrínseca/empenhada” e “extrínseca/consensual”, mas a terminologia das orientações religiosas “intrínseca” e “extrínseca” está mais firmemente estabelecida.

As orientações extrínseca e intrínseca representam padrões cognitivos, motivos, e formas de comportamento. Alguns prefeririam agrupá-los sob a categoria de personalidade. A religião extrínseca é descrita como “estritamente utilitária: útil para o próprio dando segurança, estatuto social, consolação e apoio ao estilo de vida escolhido por um indivíduo” (Allport, 1966). A religião intrínseca “considera a fé como o valor supremo no seu próprio direito. É orientada em direcção a uma unificação de ser, leva seriamente o mandamento de irmandade, e luta para transcender todas as necessidades centradas no próprio... Um sentimento religioso deste tipo enche a vida inteira com motivação e sentido.”(Allport, 1966).

O psicólogo social C. D. Batson da Universidade de Kansas também examinou a dimensão intrínseca-extrínseca. Ele afirma que quando foi pela primeira vez sujeita a medição, uma característica muito significativa da concepção de Allport foi esquecida – nomeadamente, “uma abordagem aberta e crítica às questões existenciais”(Batson, Schoenrade, and Ventis, 1993). Depois de um número de tentativas para medir o que Batson nomeou de religião de “procura/demanda”, ele recentemente assentou numa

estrutura tridimensional: (1) prontidão para enfrentar questões existenciais sem reduzir a sua complexidade; (2) autocrítica e a percepção da dúvida religiosa como algo positivo; e (3) abertura à mudança. Apesar de cada um destes domínios ser avaliado por quatro itens, a forma mais recente da escala de Demanda combina todos os 12 itens num só instrumento (Batson e Schoenrade, 1991 a e b).

Pargament (1991) conduziu uma análise meio-fim destas orientações e concluiu que todas três são meios para certos fins apesar de ambos (meios e fins) diferirem entre eles próprios. A grande maioria das pessoas revela diferentes graus de orientação intrínseca, extrínseca e de demanda em relação à religião. Em alguns, uma ou outra forma pode claramente dominar, mas para a maioria das pessoas o problema será a extensão da sua inclinação a uma ou outra direcção.

Quadro 3 - Características da religião Intrínseca, Extrínseca e de Procura

Religião Intrínseca	Religião Extrínseca	Religião de Procura
Devota; forte compromisso pessoal; universalista; ética; salienta o amor pelo próximo	Religião de conveniência; invocada em crises, quando necessária	Prontidão para enfrentar questões existenciais; nenhuma redução complexidade na vida; resiste a respostas tradicionais, mas procura pela “verdade”
Não egoísta, altruísta, humanitária	Etnocêntrica, exclusivista, restrita a membros, chauvinista, provincial	Possibilidade de conflito religioso “pré-intrínseco”
Estrutura para a vida de todos os dias; enche a vida de significado/sentido	Expediente; não integrada a vida diária	Autocrítica
Fé tem muita importância; aceite sem reservas; doutrina completamente seguida	Fé e crença são superficiais; crenças selectivamente mantidas	Dúvida religiosa é positiva
Fé de enorme significância: um bom final, valor supremo, resposta final	Utilitária: meios para outros fins, é em serviço de outras necessidades pessoais e sociais	Aberta a mudança
Pessoas vistas individualmente	Vê as pessoas em termos de categorias sociais – sexo, idade e estatuto	Preocupação com princípios morais
Alta auto-estima	Auto-estima baixa ou confusa	Anti-preconceituosa, humanitária
Deus afectuoso e clemente	Deus severo e punitivo	Pode reflectir conflito e ansiedade geral, mas construtivamente.
Aberta a experiências religiosas intensas; vê a morte positivamente	Vê a morte negativamente; sentimentos de impotência, controlo externo	
Sentimentos de poder e competência		
Anti-preconceituosa		

Fonte: Hood et al., 1996, p.25

As três formas de fé individual discutidas anteriormente - intrínseca/ empenhada, extrínseca/consensual, e de procura/demanda - podem também ser encaradas como motivadas por preocupação, controlo e estima. A ideia de Allport da fé intrínseca é como sentimento que preenche “toda uma vida com motivação e significado” e que a procura da verdade está, explicitamente dirigida para a busca do significado último.

Os conceitos de religiosidade intrínseca e extrínseca sofreram um grande desenvolvimento antes de serem operacionalizados, tendo os primeiros estudos empíricos publicados uma base de evidência bastante escassa, surgindo, por isso, diversos investigadores que fizeram avaliações preliminares dos conceitos. O primeiro foi Hunt e King (1971) que apresentaram a ideia de extrínseco como um conceito de utilidade, considerando a orientação intrínseca como sendo muito metafísica. Dittes (1971) fez outra revisão, declarando que o conceito de intrínseco e extrínseco contém um pesado julgamento externo de valor, acusando Allport de negligenciar a conceptualização e as pesquisas de persistentemente negligenciarem e resistirem ao desenvolvimento multidimensional.

No entanto, os estudos feitos anteriormente – os três estudos da escala feita por Allport e Ross (1967), o de Fegin (1964) e o de Hood (1970) fizeram notar que Intrínseco e Extrínseco eram dimensões separadas.

Depois destas primeiras críticas foram realizadas muitas investigações que utilizaram os conceitos, tendo Donahue (1985) apresentado uma meta-análise onde fez a revisão da literatura publicada em inglês desde o final de 1982 que fizessem referência aos conceitos de orientação intrínseca e extrínseca. O objectivo desse trabalho de análise foi aplicar aos dados pelos investigadores as seguintes perguntas: - Qual a relação entre Intrínseco e Extrínseco? Quais são os factores que influenciam as correlações entre eles? Qual a correlação dos dois construtos considerados individualmente? Que tipo de variáveis faz as relações de cada um dos dois construtos e o que revelam estas relações no que diz respeito à natureza do intrínseco e do extrínseco? Qual a utilidade da tipologia quádrupla Allport-Hood? É o poder do aumento preditivo devido a dois construtos bipolares? Será que os desenvolvimentos conceptuais trouxeram alguma luz adicional no Intrínseco e Extrínseco?

Os conceitos de orientação religiosa intrínseca e extrínseca foram originalmente considerados para acabar num continuum bipolar, mas em termos empíricos, a dúvida instalou-se na caracterização desta forma (Donahue, 1985).

Feagin (1964) fez a análise dos itens da escala de orientação religiosa de Allport, estudando as sub-escalas em separado. Apesar de haver muitos investigadores que recusavam aceitar esta lógica religiosa, Allport insistia em apresentar as escalas para representar opostos bipolares. Como resultados dos dados recolhidos por Allport, ele apresentou uma ampliação da aproximação bipolar original, com uma tipologia quádrupla:

- aqueles que concordam com os itens da escala intrínseca e discordam com os itens da escala extrínseca são chamados os intrínsecos;

- os que discordam da escala intrínseca e concordem com os itens da escala extrínseca são chamados extrínsecos;

- os que concordam com os itens de ambas as escalas são chamados os religiosos indiscriminados;

- e os que discordam com os itens de ambas as escalas são chamados os indiscriminados anti-religiosos (Donahue, 1985).

Embora Allport e Ross (1967) tenham desenvolvido inicialmente um procedimento de contagem que excluía a categoria não religioso, Hood (1970) propôs a classificação em quatro grupos com base em divisões medianas. Este procedimento foi seguido desde então pela maioria dos investigadores que usam a tipologia.

Os principais resultados da meta-análise realizada por Donahue (1985) no que diz respeito à religiosidade intrínseca e extrínseca são: a) Amostras que consistem em respondentes com orientação teológica conservadora parecem exibir uma provável correlação negativa entre a religiosidade intrínseca e a extrínseca do que os outros; b) A religiosidade extrínseca tende a estar positivamente correlacionadas com as características avaliadas negativamente e não se correlaciona com as crenças e compromisso religioso; c) A orientação intrínseca tende a não ser correlacionada com as medidas de características negativas e a correlacionar-se positivamente com as medidas de religiosidade; d) A tipologia quádrupla baseada nas divisões das duas escalas é pouco usada quando as variáveis dependentes são religiosas por natureza mas com variáveis não religiosas produzem resultados curvilíneos observados com outras medidas de religiosidade.

Na opinião de Donahue (1985) existem diversos conceitos associados com a religiosidade intrínseca e extrínseca nos documentos escritos por Allport. A orientação intrínseca relaciona tudo da vida, é integrativa e unificadora, madura, sem preconceitos, promove a saúde mental e associa-se à tolerância e à frequência regular da igreja. A orientação extrínseca é compartimentada, preconceituosa e provoca exclusão, é imatura, dependente, instrumental e utilitária, e procura o conforto e a segurança, está associada à frequência irregular da igreja e a mecanismos de defesa e de fuga.

Já discutimos as três formas de fé que conceptualmente e operacionalmente dominaram a pesquisa na psicologia da religião. Estas são orientações: intrínseca (intrínseca/empenhada), extrínseca (extrínseca/consensual), e de procura em direcção a uma religião pessoal. A pesquisa é bastante conclusiva que estas inclinações representam maneiras muito diferentes de relacionamento com a fé individual e também de ver e responder ao mundo (Batson et al., 1993; Wulff, 1991). Estão também associadas com diferentes padrões de atribuições a si próprio, a outros, e à religião. Fanáticos intrínsecos/empenhados atribuem principalmente características positivas à sua divindade, vendo Deus como carinhoso, benevolente, e clemente: esta e também uma divindade envolvida em assuntos humanos, sobre quem as pessoas podem sempre estar dependentes e confiar (Spilka e Mullin, 1977). Pelo contrário, à medida que as tendências extrínsecas e consensuais aumentam, aumentam também as atribuições a Deus como irado, severo, e vingativo. Auto-atribuições paralelas às que são feitas à divindade, na perspectiva intrínseca sobre si próprios como poderosos, enquanto que a perspectiva extrínseca atribui uma impotência relativa a si próprios (Spilka, 1977). Os primeiros parecem considerar-se mais fortes em relações de controlo colaborativas com o seu Deus; os últimos estão mais inclinados a colocarem-se numa associação de baixo poder e condescendente com Deus (Pargament, Kennell, Hathaway, Grevengoed, Newman, e Jones, 1988).

Foi descoberto que as preocupações enfáticas são uma correlação positiva da fé intrínseca, enquanto que uma orientação extrínseca foi ligada a preconceitos, separação, e sentimentos de objecção em relação a outros (Donahue, 1985). De uma forma semelhante, os extrínsecos julgam as pessoas pelo seu estatuto, enquanto que os intrínsecos estão interessados neles como indivíduos (Spilka e Mullin, 1977). Por outras palavras, atribuições intrínsecas a outros tendem ser positivas; atribuições extrínsecas tendem ser negativas.

Em relação às atribuições, imaginamos opostos nas suas formas extremas. Fé extrínseca/consensual está ligada a uma perspectiva do próprio como relativamente desamparado. Os extrínsecos sentem que o mundo é um lugar perigoso. Deus é apenas procurado em alturas de crise e de problemas, mas de outra maneira a divindade não está envolvida na vida – fora da vista e fora da mente. É necessário relembrar que, em regra, os indivíduos religiosos não são nem estritamente intrínsecos/empenhados nem estritamente extrínsecos/consensuais; eles, invariavelmente, possuem e expressam ambas as orientações, e podem fazê-lo igualmente ou podem inclinar-se mais sobre uma abordagem do que sobre a outra, devendo ser considerada a natureza de cada situação em que a religião é relevante. De qualquer forma parece ser evidente que os intrínsecos verão mais circunstâncias como implicando os significados que a religião transmite que os extrínsecos.

Existem outras formas de medir a orientação fora do paradigma intrínseco e extrínseco que se referem especificamente aos processos de interiorização religiosa que vamos abordar de seguida.

#### **1.2.4. Interiorização religiosa**

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

O conceito de vários tipos de interiorização tem sido explorado empiricamente em vários domínios: Ryan e Connell (1989) desenvolveram uma medida de interiorização para comportamentos de realização académica, e uma escala de interiorização para comportamentos sociais, cujos resultados suportaram a diferença entre a introjecção e os estilos mais auto-determinados da auto-regulação (identificação); há também estudos feitos na área do desporto, na política (Vallerand e Reid, 1990) e sugerem que as variações no estilo de interiorização ou na adopção de crenças e práticas pode ter um impacto significativo nos comportamentos, atitudes e no bem-estar psicológico. Os estudos que examinaram a influência da identificação nos domínios da educação, desporto e nas relações interpessoais, mostraram que a

identificação está associada a relações positivas, explicando os benefícios de uma maior forma de autodeterminação, havendo uma forte relação entre a identificação e a motivação intrínseca (Losier e Koestner, 1999). Referem também que estilos parentais que promovam a autonomia promovem também o desenvolvimento da identificação nas crianças e nos jovens, tendo estas melhores resultados e relações na escola.

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

Em quase todas as culturas são as crenças e as práticas de natureza religiosa que representam as formas de expressão da espiritualidade e que em conjunto servem a variedade de funções psicológicas. Estas funções incluem a explicação do desconhecido (Goodenough, 1986), protecção contra o terror da morte (Solomon, Greenberg e Pyszczynski, 1991) e de uma forma geral, fornecendo um sistema de significados partilhados e práticas sociais (Becker, 1962; Berger, 1969).

Apesar das funções comuns atribuídas, os sistemas de crenças religiosas variam largamente em conteúdo e nas práticas (Smart, 1969). Em grande parte as crenças religiosas específicas são mantidas através da transmissão cultural naquilo que é passado às novas gerações, cujos membros individuais devem adoptar as crenças e as práticas transmitidas como suas. As religiões devem ser internalizadas pelos membros de uma determinada cultura tanto para sobreviver como para fornecer valor funcional aos seus aderentes (Ryan et al., 1993).

A socialização, de acordo com Hood et al. (1996), refere-se ao processo pelo qual a cultura encoraja os indivíduos a aceitar crenças e comportamentos que são normativos e esperados nessa cultura, envolvendo, por vezes, um processo de interiorização pelo qual o indivíduo transforma um anterior regulamento ou valor externamente prescrito num interno. Considera também, que vários estudos empíricos mostram a importância do processo de socialização na determinação das crenças religiosas actuais, sugerindo, para além das cinco fontes teóricas de religiosidade

(teorias da privação, do status, da localização, da fé e do papel da cultura), outras fontes específicas que foram sugeridas como determinantes do compromisso religioso: Ryan et al. (1993) argumentam que a culpa e o medo determinam a religiosidade e Burris et al. (1994) referem que a solidão prediz a religiosidade.

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

Recentes pesquisas sugerem que os efeitos religiosos podem variar de acordo com a região e com variáveis de contexto (Ellison, 1994, Musick, 1996), parecendo, por isso pertinente fazer estes estudos em Portugal.

Neste trabalho dois tipos de interiorização são estudadas – a introjecção e a identificação, derivando as suas definições e conceptualização da teoria da autodeterminação (Decy e Ryan, 1985) que descreve a interiorização em termos de um subjacente continuum de autonomia, existindo vários graus. A introjecção representa a forma de interiorização em que as práticas são mantidas dependendo da auto-aprovação, culpa e da auto-estima, os comportamentos introjectivos são realizados porque cada indivíduo tem de os ter ou porque não os tendo pode resultar em ansiedade, culpa ou perda de auto-estima (Ryan e al., 1993, p.587). Identificação, por outro lado, representa uma maior regulação da interiorização nos comportamentos individuais experimentados voluntariamente ou auto-determinados. As crenças e as práticas associadas à identificação são experienciadas como um valor pessoal e um indivíduo percepção-as como emanando de si próprio. Assim, a introjecção representa uma interiorização parcial das crenças, caracterizada pelas pressões dos outros e do próprio, enquanto a identificação representa a adopção das crenças como valores pessoais. Este estudo de Ryan et al. analisou estes dois tipos de interiorização da religião e as suas relações com a orientação religiosa e a saúde mental. Os autores referem que os diferentes tipos de interiorização são mais evidentes no caso de crenças religiosas que podem ser adoptadas de uma forma rígida ou flexível. Os sistemas religiosos podem ser adoptados devido ao medo, à culpa ou a pressões sociais mas também devido aos seus significados e conteúdos. Quanto mais interiorizada estiver a religiosidade melhor a pessoa compreende os seus comportamentos como determinados apenas por ele próprio. Ao contrário, a religiosidade mais introjectada faz com que as pessoas tenham

comportamentos porque devem tê-los ou porque podem gerar ansiedade ou culpa se não tiverem determinadas condutas.

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

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

Os diferentes estilos de interiorização e orientação religiosas são observados através dos diferentes comportamentos religiosos dos indivíduos.

### **1.3. Comportamento religioso**

O comportamento religioso inclui tanto as questões que se relacionam com o comportamento organizacional (ex: frequência da igreja) como a não organizacional (ex: rezar), são diferentes tipos de comportamento religioso que se relacionam com os comportamentos sociais e individuais das pessoas e a forma como vivem a sua religiosidade (Moberg, 1990).

A adoração em grupo, com a direcção de um padre, num local sagrado, com canções, é central para a religião desde as religiões primitivas. Os rituais são formas de comportamento simbólico, que exprimem crença e têm como objectivo influenciar Deus ou produzir cura. São uma forma importante de expressar crenças, através de comportamento simbólico e de gerar experiências religiosas. A motivação psicológica para a adoração não é clara mas tem efeitos claros sobre sentimentos positivos e aumenta a coesão social. Um aspecto comum dos rituais religiosos são os sacrifícios, actualmente são essencialmente simbólicos. A interpretação psicológica dos sacrifícios ainda é algo obscura, podendo ser um caso de troca com o objectivo de chegar à

salvação, evitar o castigo ou a neutralização da agressão na sociedade. Um benefício do ritual é muitas vezes a cura, sendo este um dos principais objectivos da religião. Os símbolos não verbais são muito utilizados nestes rituais e funcionam de modo complexo. Referem a partes do corpo e acções, como o vinho representa o sangue, lavar com água para purificação. Referem também grupos sociais (Argyle, 2005).

Rezar é normalmente um acto pessoal e que acontece mais frequentemente naqueles que estão doentes, em perigo ou desesperados.

Alguns rituais religiosos são ritos de passagem, em que os indivíduos passam de um estado para outro como o casamento, funeral, e ritos de iniciação. Uma segunda fase destes ritos, tem sido observada pois gera um estado religioso especial de comunidade, um estado ideal de amor, igualdade e harmonia.

A religião é um fenómeno social. A partir das sociedades primitivas, os rituais religiosos têm sido feitos em grupo e geram sentimentos positivos dentro dos grupos.

Considera-se pertinente, neste trabalho analisar com mais pormenor os fundamentos biológicos e psicológicos do comportamento religioso, os contextos em que têm lugar e diversos tipos de comportamentos, frequência da igreja e prática e experiências religiosas.

### **1.3.1. Fundamentos e contexto do comportamento religioso**

Quando a psicologia começou a desenvolver-se como campo de estudo, já existia na filosofia, na ciência, e na mente popular uma longa tradição de especulação quanto às origens do comportamento humano. Os Gregos forneceram bases quer para a tradição empírica que via todo o conteúdo mental como produto da aprendizagem, quer para uma herança paralela que salientava a doutrina das ideias inatas. Apesar de mais tarde os empiristas ingleses Locke, Berkeley e Hume terem enfatizado a primeira, o trabalho de Darwin e dos seus seguidores deu ímpeto à ideia de inerentes fontes de motivação, cognição, e comportamento. No final do século XIX, estas noções biologicamente baseadas, dominavam a maioria do pensamento Ocidental sobre a essência da humanidade (Hood et al., 1996).

O reavivar da tradição empírica pelo comportamentalismo do início do século XX gerou fortes ataques às explicações instintivas. A dificuldade em tratar instintos

especificamente religiosos impeliu alguns psicólogos a considerarem a religião como um produto de vários instintos e/ou emoções.

O comportamento religioso situa-se entre a biologia, a psicologia e a sociologia - existe um esbatimento gradual desde as ideias que consideram a religião como uma pura criação da natureza para uma postura completamente ambiental que apenas considera a fé como aprendida num ambiente social. A antiga escola escocesa de clérigos/psicólogos que escreveram antes de William James possuía essa perspectiva, e sentia que uma investigação exaustiva da natureza iria revelar a activa mão trabalhadora de Deus, por detrás do comportamento. A revolução Darwiniana retirou a divindade desta esfera, e deixou a psicologia com um substrato biológico ao qual o behaviorismo sentiu que as acções humanas podiam ser referidas. Um século de escritos e pesquisa sobre as bases fisiológicas do comportamento diz-nos que a percepção, aprendizagem, cognição, motivação têm raízes biológicas; todavia há um apreciável hiato entre os tópicos da psicologia social, aos quais a religião pertence, e as correlações neuromusculares das ideias e respostas criadas na interacção entre as pessoas. Ter raízes biológicas não limita necessariamente as potencialidades humanas, porque muito, se não a maior parte do conteúdo e processo da percepção, motivação e conhecimento é o resultado da aprendizagem e da experiência (Hood et al., 1996).

Temos então de considerar que o comportamento religioso pode ter origem na natureza e educação, sendo pertinente considerar a importância da psicologia do desenvolvimento, o que especificaremos mais à frente no trabalho.

No que se refere aos fundamentos psicológicos para o comportamento religioso, Hood et al. (1996) apresentam dois grupos: a tradição defensiva/protectora e a tradição crescimento/realização.

A tradição defensiva/protectora foi abordada ao longo dos anos de acordo com diversas perspectivas e enquadramentos, sendo a primeira a questão de encarando o medo - a necessidade de significado e controlo - é fundamentalmente baseado no hedonismo e necessidade de realização pessoal. Tem sido parte de uma antiga e duradoura herança filosófica/psicológica que remota da Grécia antiga, e é uma que prevalece como a posição dominante na psicologia contemporânea. Em aplicações destas ideias à religião, a base motivadora foi teorizada como fraqueza e inadequação humana. Quando as pessoas não conseguem perceber o que se passa, e não são capazes de controlar a situação, o medo frequentemente sobressai; por conseguinte o medo é considerado como a origem da religião.

Nesta tradição coloca-se também a questão de como é que o medo estimula a religião. Quando as pessoas estão realmente com medo de alguma coisa, elas frequentemente confrontam-se com circunstâncias incertas, ambíguas, e com falta de significado. Ou, se a situação é clara, têm falta de um sentido de controlo e de domínio; são impotentes. Não é surpreendente que os humanos lutem para tornar o ambíguo em claro, o duvidoso e o indeterminado em certo. As pessoas procuram maneiras de tirar um significado da vida, para os fazer ter uma sensação de controlo, para tornar o futuro previsível, e especialmente para assegurar um resultado positivo. A religião oferece tais possibilidades através de escrituras, teologias, oração, liturgia, e cerimónia.

A ansiedade, a culpa e a carência também são vistas por alguns autores como um dos fundamentos para a religião no Mundo. Ao procurar pelas origens da religião na psicologia individual somos confrontados com o seguinte problema: Todos nós nascemos em famílias que preponderantemente representam a principal tendência cultural da sociedade à qual pertencemos. Isto significa que o sistema religioso dominante será transmitido às crianças pelos pais, irmãos, semelhantes, e inumeráveis instituições. Este é tipicamente aceite, e torna-se um aspecto integral da personalidade das crianças. A ansiedade baseada na realidade provém de fontes de perigo reais, objectivas e independentes no mundo, e estas são prováveis de ser fontes poderosas de religião. Esta é uma fé que se estabelece no percurso normal de crescimento na sociedade. Ansiedade moral relaciona-se com a angústia que se sente quando alguém quebra os códigos aprendidos de bom comportamento. Ansiedade neurótica refere-se a extremas e inapropriadas expressões de medo, tensão e preocupação que acompanham o comportamento de uma maneira que a maioria das pessoas consideraria normal. As formas morais e neuróticas de ansiedade podem ser uma função do historial religioso.

Para muitas pessoas, a ansiedade moral baseada em sentimentos de culpa desperta preocupações religiosas. «Desviar-se do caminho correcto» pode fazer surgir um sentimento de culpa considerável, que só pode desaparecer voltando à religião. Conversões, experiências religiosas intensas, e outros sinais que implicam um fortalecimento da fé, têm sido relatados como resposta a tais motivações. (Argyle e Beit-Hallahami, 1975).

De acordo com a teoria da privação total, as limitações, fraquezas e deficiências humanas tomam formas variadas que um sistema religioso ajuda a aliviar. Segundo Glock, as formas de privação “económicas”, “sociais”, “do organismo”, “éticas” e “psíquicas” podem estimular a actividade religiosa (Glock, 1964).

O segundo grupo dos fundamentos psicológicos do comportamento humano, diz respeito à tradição do crescimento/realização e a religião como crescimento e realização globais sugere que em todas as circunstâncias as pessoas tentam utilizar as suas capacidades ao máximo, e para crescer e melhorar em todas as oportunidades, em vez de simplesmente resolverem problemas. Maslow (1964) utiliza o conceito de actualização-própria, expresso como “experiências limite”, para aqueles momentos muito especiais de esclarecimento intelectual e emocional, e vê esses momentos a partir dos quais não só religiões podem ser construídas, mas também filosofias de qualquer tipo, considerando que a experiência limite pode ser o modelo da revelação religiosa ou da iluminação e conversão religiosas.

Johnson (1959) faz uma abordagem à perspectiva de crescimento e fala de “funções produtivas da fé”, tais como a integração da personalidade, melhoramento pessoal e a união de crentes. As psicologias humanistas apoiam a ideia de que as pessoas têm potencial para criar, crescer, desenvolver, progredir, e tornarem-se mais competentes e hábeis., tendo este tema de esclarecimento, melhoramento, e elevação maior aceitação a um nível popular.

A religião como crescimento motivador e cognitivo refere-se principalmente à criação de significado, dando ênfase à motivação e à cognição Maddi (1970) afirma que “o problema último da psicologia motivacional é compreender como o Homem procura e encontra significado. Nuttin (1962) sugere uma necessidade fundamental composta de auto-preservação e auto-desenvolvimento que acontece “nalgumas tendências religiosas universais da espécie humana”.

A religião como hábito é a simples presunção que a religião não é nada mais que um fenómeno aprendido. As pessoas nascem em estruturas sociais nas quais a religião já existe, e é aprendida formal e informalmente. Esta é a posição de B.F. Skinner e daqueles que advogam um comportamentalismo mais ou menos puro.

Apesar da perspectiva de William James em relação à religião ser muito mais do que um produto de simples aprendizagem, de um modo crítico ele poderia ter tido em mente a maneira como a maioria das pessoas parece adquirir e expressar a sua fé mecanicamente. Pais ensinam-no aos seus filhos e estas lições são reforçadas pela sociedade através do facto que nascimentos, casamentos, mortes, e virtualmente todos os acontecimentos pessoais ou sociais notáveis são solenizados por instituições, rituais, linguagem, e conceitos religiosos. Esta é uma religião habitual, uma religião mecânica, uma religião conveniente. É uma fé à qual é esperado que todos dêem consentimento

reverente, mas uma que de outra forma não irá interferir com a vida pessoal das pessoas. É uma religião de irreflexão, hábito automático.

Tendo sido analisados os fundamentos biológicos e psicológicos do comportamento religioso, temos que reconhecer que a religião sempre foi uma força poderosa em todas as culturas conhecidas, não podendo nós, nesta análise desprezar a influência do contexto.

A este nível, a tarefa de compreender a influência da religião na cultura dos povos é deixada aos historiadores, antropólogos, e sociólogos. Eles dizem-nos que a religião é ensinada intencionalmente, activamente, e formalmente – e, também de modo influente, passivo, subtil e informal. Infunde virtualmente todas as actividades e ambientes humanos. Algumas pessoas podem rejeitar “a fé de seus pais”, mas a maioria aceita-a com variações que reflectem a experiência individual num clima de mudança social (Hood et al., 1996).

O contexto familiar e social modela os comportamentos, transmitindo e ensinando a fé de diferentes formas, conforme já foi anteriormente abordado. Os comportamentos da família e a sua religiosidade tende a passar de pais para filhos, perpetuando as mesmas práticas religiosas.

### **1.3.2. Prática Religiosa**

Analisa-se agora a importância da prática religiosa de uma forma geral, especificando-se a influência da frequência da igreja na vida das pessoas. As práticas e os rituais religiosos fazem parte de todas as religiões em todo o mundo, sendo importante na análise da religião como um fenómeno social. Muitos rituais religiosos tomam a forma de ritos de passagem, quando há mudanças individuais ou relacionais (nascimento, casamento, morte). Outras práticas têm a ver com os rituais que são feitos para expressar as ideias e os sentimentos religiosos que são a adoração e o sacrifício que fazem referência a seres e experiências religiosas, sendo algumas vezes acompanhadas por música, danças e mensagens verbais. A adoração é um tema central da actividade religiosa que em conjunto com os rituais cantados e dançados produzem grande estimulação. A reverência pelo altar e outros objectos sacramentais revelam o respeito

(temor) pelo sagrado. A oração pode ser vista como uma estratégia de reforço, funcionando como forma de melhorar a saúde e aumentar o bem-estar (Argyle, 2005).

Num estudo realizado com jovens portugueses de diferentes grupos étnicos, Pinto (2004) refere que existem diferenças na amizade e nos diferentes estilos de amor em relação à prática religiosa. Os crentes praticantes têm níveis mais altos na amizade.

Na investigação desenvolvida por Witter, Stock, Okun, e Haring (1985) concluíram que a frequência da igreja tinha fortes e consistentes correlações com vários aspectos da felicidade e do bem-estar. Poloma and Pendleton (1991) encontraram que a frequência da igreja se correlaciona com a satisfação com a vida, a felicidade e bem-estar existencial, mais do que outras variáveis religiosas como o rezar e as crenças. Os benefícios de um maior envolvimento e frequência da igreja são maiores para os que estão sós, aposentados, velhos ou com pouca saúde.

Foi também encontrado que as comunidades da igreja estão muito fechadas. Kaldor (1994) estudou os frequentadores da igreja na Austrália e refere que 24% disseram que os amigos mais íntimos deles/delas pertenceram à sua igreja, e outros 46% tiveram alguns amigos nos grupos da igreja.

Ellison e George (1994) encontraram uma forte correlação entre a frequência da igreja e os laços fora da família, frequência dos contactos sociais e o índice de apoio social recebido. Os quatro tipos de apoio são essencialmente dar presentes, negócio ou conselho financeiro, manutenção de casa ou consertos, e fazendo compras ou incumbências.

Os serviços da igreja e outras actividades religiosas dão lugar a emoções positivas bastante fortes que podem ou não ser reflectidas em felicidade. Numa pesquisa das emoções produzidas por diversas actividades de lazer, Argyle (2005) conclui que a igreja obteve níveis elevados em alegria, menores do que dançar, mas mais elevados do que ouvir música. Argyle e Hills (2000) investigaram a natureza das emoções positivas na igreja e concluíram que existiam três factores que as afectam, mostrando algumas das características clássicas da prática e experiência religiosa, como transcendência, o misticismo e um forte factor social. Há alegria ou outros elementos de bem-estar em cada um dos factores. No entanto, os níveis de felicidade apresentados pelos membros da igreja não foram muito altos comparados com os que frequentavam clubes de desporto (por exemplo). Uma possível explicação é que a maioria dos frequentadores da igreja fazem-no uma vez por semana, enquanto desportistas e jogadores podem fazer diariamente essas actividades que lhes dão prazer e felicidade. A frequência de emoções

positivas é mais importante do que a intensidade da felicidade (Diener, Emmons, Larsen, e Griffin, 1985).

Há perspectivas salientadas em diversos estudos que sugerem que a participação religiosa e a convicção conduzem a uma melhor saúde mental, reduzindo os níveis de stresse (Ellison et al., 2001). A religião e a frequência da igreja podem influenciar comportamentos individuais e escolha de estilos de vida por uma série de razões: a interiorização de normas religiosas e mensagens morais, o medo de castigo divino, a ameaça de sanções sociais, o desejo de aprovação dentro da comunidade religiosa e a falta de aprovação para os comportamentos desviantes ou certas actividades imorais (Ellison, 1994; Grasmick, Bursik e Cochran, 1991).

Consistente com esta linha de argumentação, há estudos que juntaram convicção e participação religiosa e, em alguns casos, padrões de afiliação religiosa com a capacidade de evitar comportamentos negativos para a saúde (álcool, tabaco, drogas, práticas sexuais de risco), analisando a influência e o risco de certos problemas de saúde (Cochran, Beeghley e Bock, 1998; Koenig, George, Meador, Blazer, e Ford, 1994, 1998). Envolvimento religioso pode encorajar moderação em todas as coisas, podendo, assim, reduzir a probabilidade de outras formas de comportamento de risco - jogo, divertimento, padrões de sono irregulares, (Hoffmann, 2000; Mechanic, 1990; Wallace e Forman, 1998). Envolvimento religioso é associado com mais baixas taxas de desarmonia matrimonial e divórcio (Call e Heaton, 1997; Ellison, Bartkowski e Anderson, 1999; Glenn, 1982), conflitos intergeracionais (Pearce e Axinn, 1998) e outros problemas românticos e de família.

Antonovsky (1987) e outros observadores sugerem que a participação religiosa privada e a convicção em vida eterna podem conferir uma sensação grande de coerência do mundo que podem render benefícios de saúde mental importantes. Podem ser fortalecidas as estruturas religiosas pela experiência regular de rituais, actividades de adoração e outra série de eventos espirituais para os quais os participantes concedem significado sagrado (Idler, 1987; Idler e Kasl, 1997; Williams, 1994).

Uma outra perspectiva de argumentação sugere que os efeitos saudáveis do envolvimento religioso e os seus resultados na saúde mental são originados em parte pelos recursos sociais que existem nas comunidades religiosas. Vários estudos referem que a saúde beneficia da frequência da igreja devido ao papel das congregações como fonte de integração e apoio social (Pescosolido e Georgianna, 1989). Existem diversos

estudos que focam especificamente a ajuda da frequência da igreja em diversos aspectos, focados na religião e altruísmo.

A literatura teórica nesta área sugere que indivíduos que regularmente assistem a serviços religiosos podem beneficiar de convicções religiosas fortalecidas por experiências espirituais mais ricas, assim como de sentimentos de otimismo e paz (Ellison e Levin, 1998; Levin e Chatters, 1998).

Os mesmos sentimentos de bem-estar são também muito referidos nos que relatam as suas experiências religiosas.

### **1.3.3. Experiência religiosa**

De acordo com Hood et al. (1996) a primeira dificuldade no estudo da experiência religiosa é particularmente a definição de “experiência” o que ao nível do senso comum é algo mais do que uma acção ou um comportamento, mas experiência também não é só pensamento ou crença; as pessoas tentam equacionar a experiência com emoções ou sentimentos. A experiência refere-se de uma forma geral, à maneira de reagir ou de ser, não podendo ser reduzida a alguma das suas partes. Experienciar é vivenciar e identificar alguns aspectos da vida.

Os psicólogos consideraram que se podiam identificar as experiências religiosas como todas as experiências que se enquadravam dentro das tradições de fé. A experiência religiosa é tão variada como as interpretações que os indivíduos podem ter para as suas vidas. O que é religioso numa tradição pode não ser noutra, o que limita as definições e os tipos de experiências religiosas às interpretações que se podem fazer. Há assim “múltiplos aspectos presentes, sendo alguns predominantes nessa experiência, como os elementos sensório-motores ou cognitivo-afectivo-comportamentais” (Barros, 2000, p. 131). A experiência de ser religioso varia através das tradições e de acordo com as diferentes religiões, tendo múltiplas formas de se exprimir, sendo a oração uma dessas formas e o misticismo um aspecto ou dimensão da experiência religiosa (Barros, 2000).

A ocorrência de experiências religiosas é uma das principais raízes da religião, como sendo algo de importante fora do mundo físico. Nas sociedades primitivas adaptou a forma de tabus, um sentimento do sagrado. William James estudou as

experiências religiosas através de experiências raras e intensas de pessoas religiosas famosas do passado. Alister Hardy e outros (1979) descobriram que essas experiências não são assim tão raras e concluíram através da análise de inquéritos sociais que 34% da população já teve alguma experiência religiosa intensa. Elas podem ser mais suaves e mais comuns, como as que se podem sentir na Igreja ao domingo.

“Uma forma de experiência religiosa é a oração, havendo múltiplas formas de se exprimir” (Barros, 2000, p.132). As experiências religiosas, intensas ou suaves, embora variadas, contêm certos aspectos como um sentido de transcendência assim como o misticismo ou o imanente. Estas experiências têm uma componente social, um sentido de fusão social, atitudes positivas perante os outros e aspectos sensoriais, como de luz, calor ou um sentido de presença. As tradições culturais e a transmissão de tradições religiosas afectam a natureza das experiências (Argyle, 2005).

De acordo com Hood et al. (1996), o clássico trabalho de Williams James “The Varieties of the Religious Experiences” influenciou a forma de entender e estudar a experiência religiosa, revelando simpatia em basear a sua definição nas formas extremas da experiência religiosa, sempre com a presença da divindade, individual e solitária, minimizando as crenças e os comportamentos. James (1985) e Hardy (1979) afirmaram o valor evidente das experiências religiosas pelo menos como hipóteses que sugestionam uma grande variedade de experiências transcendentais.

Hood et al. (1996, p.186 e 187) apresentam um trabalho desenvolvido por Hardy (1979) com o objectivo de definir experiências religiosas cujas conclusões os autores apresentam num quadro de classificação e percentagens. No quadro existem divisões e sub-divisões das experiências religiosas encontradas. Apresentamos de seguida, os tipos de experiência que obtiveram maiores percentagens (considerámos todas as que estavam acima de 15%):

- Experiências sensoriais (com 17 tipo de experiências distribuídas por visuais, auditivas, de tacto e olfacto) das quais as “visões” foram as mais referidas (18,1%);
- Percepções extra-sensoriais (com 5 tipos de experiências);
- Alterações comportamentais: poderes sobrenaturais (com 4 tipo de experiências);
- Elementos cognitivos ou afectivos (com 22 tipos de experiências, sendo os que apresentam maiores percentagens: “estado de segurança, protecção e paz”

(25,3%), sensação de alegria, felicidade e bem-estar (21,2%), sensação da presença (não humana) (20,2%), sensação de certeza, clareza e esclarecimento (19,5%), sensação de direcção, vocação, inspiração (15,8%);

- No desenvolvimento de experiências intra e interpessoais (com 9 tipos de experiência, tendo a “mudança súbita para uma sensação nova de consciência” 17,5%);
- Padrões dinâmicos na experiência (4 positivos e construtivos, do qual o que tem maior percentagem é “a iniciativa sentida para além do eu, graça” com 32,3% e 1 negativo ou destrutivo);
- Experiências de sonho;
- Antecedentes da experiência (21 tipos de antecedentes, tendo sido “a depressão e o desespero” apontado com maior frequência (18,4%);
- Consequências da experiência (com 3 itens considerados), a “sensação de um propósito ou novo significado para a vida” foi o item mais escolhido com 18,5%.

Apesar de surgirem algumas descrições de experiências religiosas negativas, as mais referenciadas são boas e podem resolver os problemas.

Para Boisen assim como para James, não é a natureza da experiência mas sim os resultados que a definem como religiosa (Hood et al., 1996). As experiências religiosas, assim como algumas experiências patológicas são acompanhadas de uma grande desarmonia pessoal, havendo uma diferença: o resultado. Uma experiência religiosa marca o sucesso da resolução de um conflito definido em termos transcendentais. Esta fórmula James - Boisen relaciona-se bem com as perspectivas teológicas e psicológicas, nas quais os limites do conceito de transcendência são relativos. Esta fórmula em que a experiência religiosa é a resolução conseguida do descontentamento é básica para a maior parte das tradições de fé. As particularidades do descontentamento e resoluções são fornecidas pela teoria do papel, que não só permite tradição, texto e interpretações apropriadas para facilitar experiências religiosas dentro da tradição de fé, mas permite também estudos longitudinais necessários para testar a fórmula James-Boisen.

Práticas religiosas comuns, oração e meditação têm sido estudadas em termos de correlações fisiológicas e psicológicas, analisando os conteúdos subjectivos destas experiências.

Num estudo sobre experiências religiosas mais intensas, que acontecem raramente e em isolamento, foi concluído que resultam sentimentos positivos (Argyle, 2005). Poloma e Pendleton (1991) referem que as experiências religiosas que ocorrem durante o rezar produzem maior bem-estar existencial e felicidade.

Mas, muito se tem investigado sobre as experiências religiosas, aparecendo alguns estudos mais polémicos que se referem ao induzir dessas experiências e às experiências místicas e anómalas.

Pahnke (1966) induziu experiências religiosas por meio de drogas e os efeitos numa perspectiva positiva foram descritos como alegria, bem-aventurança e paz. As drogas psicadélicas mantêm o interesse, apesar dos impedimentos legais para o desenvolvimento de pesquisas. O facto de que a imaginação religiosa pode ser facilitada por drogas psicadélicas no apropriado local e enquadramento assegura a relevância contínua das técnicas de psicologia da religião para alterar estados de consciência (Hood et al., 1996).

Greeley (1975) refere que aqueles que tiveram clássicas experiências místicas descrevem-nas como se fossem um banho de luz. A experiência mística continua a ser uma preocupação central para os que estudam literatura conceptual e empírica sobre as experiências religiosas. Também fornecem uma base experimental que pode requerer séria atenção para os que têm tais experiências (Hood et al., 1996).

McClenon (1990) tem argumentado que a uniformidade dos relatórios obtidos de uma vasta variedade de experiências anómalas sugere que a determinação cultural destas interpretações pode contar para menos variação do que muitos supõem. Embora os cientistas sociais possam não oferecer provas para alegações de experiências místicas também não podem negar a possibilidade de que a religião contém verdades e que tais verdades podem ser tão necessárias para a experiência como a mais restrita alegação de que a crença em tais verdades é necessária. Poucas pessoas têm estas experiências místicas sem acreditar “à priori” na sua possibilidade ou convertendo-se à sua verdade depois do facto.

Experiência religiosa e imaginação religiosa têm sido estudadas, e tidas em consideração as alterações do estado de consciência, havendo necessidade de mais investigação empírica sobre estes fenómenos – a glossolália, as alucinações, a visualização de imagens – sendo a experiência mística uma preocupação central na investigação teológica, filosófica, histórica e psicológica.

Em todo o tipo de experiência religiosa, seja mais ou menos comum, os indivíduos e os investigadores sentem necessidade de saber a razão porque acontece, a causa a que é atribuída, parecendo assim, interessante analisarmos algumas abordagens atribucionais dos comportamentos religiosos.

#### **1.3.4. Abordagens atribucionais do comportamento religioso**

As abordagens atribucionais são as que estão mais ligadas à psicologia social e constituem uma perspectiva teórica que tem sido muito útil ao estudo da psicologia da religião. A pesquisa baseada nas inferências que pretendem explicar a razão dos acontecimentos ocorrerem ou as disposições das pessoas, tem motivado muitos dos estudos dos comportamentos religiosos. “As atribuições desempenham um papel importante no comportamento social” (Neto, 1998, p. 266). O processo ou processos de atribuição estão relacionados com a explicação - inicialmente por causalidade de pessoas, coisas, e eventos, e expressam-se em afirmações ou/e ideias que atribuem alguns papéis e influências a vários factores situacionais e de disposição.

O psicólogo Fritz Heider (1958) propôs uma teoria sobre as relações interpessoais na qual afirmou que as pessoas tentam explicar as situações sociais em termos das características daqueles que interagem em determinados ambientes e da natureza do ambiente em si. Há um processo de organização, interpretação e explicação das interrelações que se desenvolvem de acordo com os diversos ambientes. Heider (1958) afirmou que a ordenação e a classificação podem ser consideradas um processo de atribuição.

##### *1.3.4.1. Motivações*

As motivações básicas subjacentes à maior parte do pensamento e comportamento religiosos são a necessidade do significado, controlo e auto – estima (Hood et al., 1996), embora haja outros elementos activadores, que dependem da situação.

A questão da motivação para a religião relaciona-se com as formas de fé e de orientação já anteriormente falada – intrínseca, extrínseca e de procura que são motivadas pela preocupação, pelo controlo e estima. A fé intrínseca é vista como a

procura da verdade e como o sentimento que preenche e dá significado à vida. A fé extrínseca com a sua ênfase na utilidade, trata explicitamente de controlo. Uma análise mais profunda destas orientações religiosas revela ligações entre estas motivações. Clark (1958) refere que a religião, mais do que qualquer outra função humana, satisfaz a necessidade de significado para a vida.

Todos os indivíduos procuram prever e /ou controlar os resultados dos eventos que os afectam quando se sentem ameaçados de males ou dores (Seligman, 1975). Este facto tem sido relacionado pelos teorizadores e investigadores da atribuição como novidade, frustração ou falha, perda de controlo, e restrição da liberdade individual (Wortman, 1976). Pode ser que as pessoas ganhem uma “sensação” de controlo por terem uma explicação do que está a acontecer, e serem capazes de prever o que vai suceder, mesmo se o resultado for desagradável.

Outra fonte de motivação de atribuições que tem sido justificada por muitas investigações é a auto-estima. Bulman e Wortman (1977) sugerem que as pessoas atribuem causalidade com o objectivo de manter ou aumentar a auto-estima. A auto-estima é também consequência da presença de significado e de sentido de controlo. A necessidade de auto-estima, como a necessidade de domínio (controlo), insere-se na tradição defensiva/protectora (focada anteriormente).

As atribuições são desencadeadas quando os significados estão pouco claros, o controlo é fraco, e a auto-estima está posta em causa, estando estes factores interrelacionados (Hood et al., 1996). Por exemplo, a pesquisa sobre o conceito de alienação - de que ausência de significado e de poder são o componente maior - confirma fortemente a correspondência entre sentimentos de controlo e percepções do mundo com explicação e sentido da situação do próprio indivíduo (Spilka, 1976). Da mesma forma, a auto-estima é o corolário do significado e do controlo (Becker, 1973).

#### *1.3.4.2. Atribuições religiosas e naturalistas*

Após terem sido referenciadas as três fontes de motivação das atribuições, deve ter-se em consideração que o indivíduo pode atribuir as causas dos acontecimentos a uma larga variedade de referentes (ao próprio, a outros, ao acaso, a Deus, ou aos outros). As atribuições podem ser classificadas em duas categorias: naturalista e religiosa. A maioria das pessoas, em quase todas as circunstâncias, usa inicialmente explicações naturalistas (Lupfer, Brock, e DePaola, 1992), existindo probabilidade de se mudar para atribuições religiosas quando as naturalistas não satisfazem a necessidade de

sentido, controlo e auto-estima. As atribuições religiosas dependem de uma grande variedade de características situacionais e pessoais (Spilka, Shaver, e Kirpatrick, 1985), sendo a tarefa identificar e compreender essas influências que contribuem para a criação de atribuições religiosas. De acordo com Watson, Morris e Hood (1990), as atribuições de indivíduos intrinsecamente religiosos diferem daqueles que estão extrinsecamente orientados. Gorsuch e Smith (1983) examinaram as bases das atribuições a Deus e Lupfer e os seus colegas (1992), investigaram um número de possibilidades situacionais e pessoais que afectam atribuições religiosas e seculares. Hunsberger (1983) centrou-se nas influências que entram neste processo.

Lupfer et al. (1992) falam de “sistemas de crença de significado”, conceito que salienta a adequação de explicações naturalistas versus explicações religiosas. Outra possibilidade que reintroduz questões de significado e controlo diz respeito ao grau de ambiguidade e de perigo que os acontecimentos transportam, essas situações que envolvem uma grande ambiguidade e perigo podem ter maior probabilidade de provocar explicações religiosas.

Tendo em conta o medo com que o poder de Deus é considerado, as pessoas podem compreender um papel para a divindade apenas quando estão envolvidos acontecimentos de grande importância. Ocorre um desastre, e a companhia de seguros define-o como um “acto de Deus”. Um jovem morre inesperadamente, e é considerado como uma expressão da “vontade de Deus”. Apesar da ciência ter fornecido interpretações naturalistas detalhadas do nascimento, morte, e das razões da fortuna e fracasso, derrota, e vitória, para a maioria das pessoas ainda permanece uma sensação do miraculoso nos acontecimentos raros e únicos que podem mudar de grande forma a vida delas. Se alguém está a sofrer de uma doença muito grave, ou está em estado terminal, atribuições e suplícius a Deus parecem bastante apropriados. Instâncias de absolvição quando tudo parecia perdido são frequentemente considerados como sinais da piedade, compaixão, favor e perdão de Deus. Então atribuições são uma função da importância do acontecimento, mas a subjectividade da importância não pode ser esquecida.

Se existe uma tendência para fazer atribuições a Deus, é que as pessoas raramente culpam Deus pelas más coisas que lhes acontecem. As atribuições feitas a Deus são predominantemente positivas (Johnson e Spilka, 1991). Apesar das atribuições positivas a Deus prevalecerem, algumas pessoas sentem que estão a ser punidas pelos seus pecados e fazem assim atribuições negativas, mas isto é relativamente raro.

Claramente, a valência dos acontecimentos influencia as atribuições religiosas, mas precisamos de saber mais sobre porque e sob que circunstâncias são feitas atribuições positivas ou negativas à divindade. A ideia que a relevância pessoal pode deduzir mais atribuições religiosas ganhou apoio, mas não consistentemente. Parece estar envolvida em interações com outras variáveis, portanto é necessária pesquisa adicional para acabar com estas ambiguidades (Spilka e Schmidt, 1983).

Sabemos que situações médicas produzem mais atribuições religiosas do que circunstâncias sociais ou económicas; pode ser que os domínios do último dos dois, histórica e culturalmente, foram largamente associados a explicações naturalistas (Spilka e Schmidt, 1983). Além disso, as instituições religiosas foram bastante adversas à glorificação do dinheiro e riqueza.

Quando as pessoas estão em grandes dificuldades em qualquer domínio, é comum que procurem ajuda divina. A questão pode, no entanto, girar à volta da clareza dos significados e da sensação de controlo que um indivíduo tem em várias situações. A religião pode preencher o vazio de melhor forma quando o indivíduo não consegue perceber porque é que as coisas acontecem, como são, e tem falta de controlo – por outras palavras, quando a ambiguidade e o perigo são maiores.

Para além da teoria das atribuições, existe literatura que considera também a importância do papel da religião, referindo Wikstrom (1987) a importância da religião e da experiência religiosa para fornecer modelos e papéis para um certo tipo de ordem conceptual. É estabelecida uma figura de referência na qual as acções e cognições de um indivíduo estão estruturadas por um papel religioso. É-nos dito que quando uma figura de referência é activada, estímulos que de outra maneira não iriam ser notados são, não só observados mas também combinados e atribuídos a um ‘outro’ vivo e actuante - a Deus ( Wikstrom, 1987). Van der Lans (1987) mostra como esta teoria de papel ajuda a prever vários aspectos da experiência religiosa. Isto podia ser coordenado com a teoria de Proudfoot e Shaver (1975) sobre atribuição e experiência religiosa.

#### *1.3.4.3. Influências situacionais e disposicionais*

O processo atribucional, e o que valoriza a importância do papel da religião, são produtos de interações entre “factores situacionais” externos e “factores disposicionais” internos (Magnusson, 1981). Por outras palavras, todo o pensar e o

comportamento religioso ocorrem num contexto interpessoal, institucional, e socio-cultural do qual as situações fazem parte.

Analisando as influências situacionais que contribuem para a criação das atribuições, é de referir que durante muitos anos, a pesquisa socio-psicológica e de atribuição enfatizou o papel dos factores situacionais e de ambiente na determinação de pensamento e comportamento (Ross e Nisbett, 1991). A maioria das experiências, crenças, e comportamentos religiosos estão sujeitos aos caprichos das circunstâncias imediatas. Schachter (1964) afirma que o indivíduo classifica os seus sentimentos em termos do seu conhecimento da situação imediata. Dienstbier (1979) referiu-se a esta classificação como “teoria da atribuição emocional”, de forma a explicar como é que as pessoas definem as causas dos estados emocionais quando existe ambiguidade. Proudfoot e Shaver (1975), usaram a mesma ideia para indicar as bases da experiência religiosa. A pesquisa sugere que até três quartos das experiências religiosas intensas ocorrem quando indivíduos estão envolvidos em actividades religiosas ou em ambientes religiosos (Spilka e Schmidt, 1983). Há muitas razões para acreditar que os factores pessoais também têm que ser considerados (Epstein e O’Brien, 1985), como há uma necessidade de compreender as atribuições em geral, em vez de só aquelas que apenas envolvem emoção ou ambiguidade, Spilka, Shaver e Kirkpatrick (1985) chamaram esta abordagem de “teoria de atribuições gerais.”

As influências situacionais que temos estado a referir dependem de factores contextuais e dos factores que caracterizam o acontecimento, variando o grau em que as situações são estruturadas, salientando a natureza do acontecimento que está a ser explicado. As situações podem ser estruturadas pelo local em que as actividades ou avaliações ocorreram (por ex: ambiente de igreja ou de não igreja; a presença de outros que se sabe serem religiosos, tais como o clero; ou a participação em actividades religiosas, tais como rezar ou venerar). A presença de tais circunstâncias deve deduzir atribuições religiosas, e, como notado em cima, isto é obviamente verdadeiro quando experiências religiosas intensas ou místicas ocorrem. Certamente se outras pessoas estão presentes e estão religiosamente envolvidas, as suas acções deveriam ajudar na selecção de uma interpretação religiosa. Poder dizer-se que a “disponibilidade” de explicações religiosas é aumentada por tais factores.

As influências religiosas, em situações religiosas aumentam a probabilidade de se fazerem associações religiosas ou de se estimularem ideias religiosas (Fiske e Taylor, 1991). Pesquisa feita mostrou que estar simplesmente presente numa instituição

religiosa pode não ser suficiente (Spilka e Schmidt, 1983). Centros para actividade comunitária, igrejas e sinagogas efectuam uma grande variedade de funções.

No que se refere aos factores que caracterizam o acontecimento, as atribuições religiosas podem ser afectadas pela natureza ou carácter do acontecimento que está a ser explicado. Podemos considerar os seguintes factores: (1) a importância do que ocorre; (2) se o acontecimento é positivo ou negativo; (3) se o acontecimento ocorre à pessoa que atribui ou a outra pessoa; e (4) o domínio do acontecimento (social, político, económico, médico, etc.). Estes factores afectam a intensidade e a frequência de se fazer atribuições religiosas, e pensamos que são influentes a ponto de aumentarem o significado, controlo, e auto-estima.

Além do local dos acontecimentos e dos seus contextos na teoria de atribuição, é óbvio que os seres humanos são uma parte indispensável do processo de atribuição; eles fazem as atribuições. A forte ênfase no individualismo na sociedade faz-nos olhar para as pessoas como se agissem independentemente do que os circunda. Tal como os acontecimentos ocorrem em contextos, as pessoas existem sempre nos seus espaços de vida individuais, e estes variam com o tempo e local. Uma experiência religiosa que ocorre numa igreja pode ter repercussões diferentes de uma outra que ocorre quando o indivíduo está sozinho no cume de uma montanha. A resposta pessoal é, surpreendentemente, dependente da situação.

As características individuais influenciam a disposição fazendo-nos reagir de diferentes formas face à religião. Estes factores pessoais podem organizar-se em três categorias: os antecedentes pessoais ou historial, as questões cognitivas e linguísticas e os aspectos relacionados com a personalidade.

Considerando os factores que se referem ao historial, a grande maioria dos indivíduos durante a infância é exposta a ensinamentos religiosos em casa e por semelhantes e adultos nas escolas, igrejas, e comunidades. Estas lições de infância frequentemente persistem durante a vida toda, e são expressas pelo uso de conceitos religiosos numa larga variedade de circunstâncias. Uma observação comum sugere que quanto mais forte for o historial espiritual de um indivíduo, maior é a possibilidade que ele manifeste experiências religiosas intensas e que se submeta a uma conversão (Clark, 1958). Frequência de ida à igreja, conhecimento de uma fé, importância das crenças religiosas, e a persistência de ideias religiosas por muitas décadas são correlações de uma socialização religiosa antecedente (McGuire, 1990) Por outras palavras, quanto mais a casa e a família na qual um indivíduo foi criado sejam moderadamente religiosas

ou ortodoxas, maior é a probabilidade que o indivíduo faça atribuições religiosas mais tarde na vida.

No que se refere aos factores cognitivos/linguísticos, as atribuições dependem de uma linguagem que esteja disponível que permita e apoie o pensamento segundo certas linhas (Hood et al., 1996). A relevância da linguagem é bem demonstrada por estudos que mostram que indivíduos religiosos possuem uma linguagem religiosa e usam-na para descrever a sua experiência. Ao indivíduo que está a manifestar uma experiência o significado parece ser, em parte, uma função da linguagem e vocabulário disponíveis ao indivíduo, e isto claramente diz respeito ao historial/antecedentes e interesses do indivíduo.

Os factores de personalidade/atitude incluem uma grande variedade de factores, dos quais se tem falado tanto na questão das atitudes como mais à frente na abordagem feita da religião e personalidade. Schaefer e Gorsuch (1991) propuseram uma “teoria multivariada de crença-motivação da religião” num esforço para integrar as ideias e noções de pesquisa frequentemente dispersas que associam as características pessoais e atitudes à religião. Nestes estudos, os investigadores consideraram como domínio a religião e destacaram para o estudo três sub-domínios que são: a motivação religiosa, crenças religiosas, e o estilo religioso de resolução de problemas. Dependendo das variáveis escolhidas para representar estes sub-domínios, pode haver espaço para argumentar sobre se está na presença de um factor de motivação ou de um cognitivo. Infelizmente, a maioria dos trabalhos neste campo não foi tão rigorosa como Gorsuch e os seus colaboradores na definição de variáveis. Por exemplo, muitos factores de “personalidade” foram examinados em relação à religião. Entre estes encontram-se a auto-estima, o locus de controlo, o conceito de um mundo justo, e a forma de fé pessoal. Todos os quatro factores parecem possuir uma qualidade de motivação, no entanto os últimos dois envolvem fortemente sistemas de crença. A teoria de Schaefer-Gorsuch implica uma necessidade de distinguir os componentes de motivação dos componentes de crença, ou de identificar um terceiro domínio que se sobrepõe (Hood et al., 1996).

Após ter sido feita uma abordagem teórica, onde se pretendeu conceptualizar a religiosidade, tanto no que se refere aos conceitos e às medidas, às atitudes e às crenças religiosas, como à orientação religiosa e ao comportamento religioso, fazemos no capítulo 2 referência às influências entre a religiosidade e as variáveis socio-psicológicas, nomeadamente o género, a idade, a família e a personalidade.

## Capítulo 2

### Religião e a influência das variáveis sócio-psicológicas

- 2.1. Religião e género
- 2.2. Religião e idade
- 2.3. Influência da família
- 2.4. Religião e personalidade

Muitas questões se podem colocar sobre o desenvolvimento religioso e as suas manifestações ao longo da vida: A religião está nos nossos genes? O sentimento religioso nasce na criança por imitação? Pode falar-se num desenvolvimento religioso considerando diversas dimensões evolutivas ou estádios, como referenciam os autores da psicologia do desenvolvimento? Quais as diferenças entre a religiosidade na infância, na adolescência e na vida adulta? De que forma a família determina a religiosidade do indivíduo? Existe diferença no comportamento religioso entre homens e mulheres?

Para além das possíveis diferenças em relação ao género e à idade, neste capítulo serão abordados também a influência da família e as questões relacionadas com a personalidade.

## **2.1. Religiosidade e Género**

Um dos dados empíricos mais consistentes na psicologia da religião, pelo menos em países cristãos, é de que as mulheres são mais religiosas que os homens. Elas são mais activas em todos os critérios, embora o sejam mais nalguns aspectos que noutros.

Vários estudos (Francis, 1987, Ferreira e Neto, 2002 a) confirmam que as mulheres são mais religiosas que os homens, tanto no que se refere à frequência da igreja como à leitura da Bíblia e ao rezar, estando de acordo com os estudos de Argyle e Beit-Hallahmi (1975). Há variações nestas diferenças de género segundo as confissões. Há maior actividade de mulheres nos Protestantes, sendo a diferença menor nos Católicos.

Há uma substancial evidência na literatura que as mulheres têm maior frequência da igreja, aderem mais fortemente às instruções da igreja e falam mais frequentemente com os padres do que os homens (Chatters e Taylor, 1989; Cornwall, 1989; Greeley, 1979; Levin, Taylor e Chatters, 1994).

Como explicar estas diferenças de género? A teoria do conflito proporciona-nos uma explicação possível. As mulheres têm mais sentimentos de culpa o que pode explicar que sejam atraídas para igrejas protestantes. A teoria da figura do pai sobre a crença em Deus pode explicar porque é que há mais mulheres que são atraídas para o Protestantismo com uma figura do pai masculino, e porque é que os homens são atraídos pelo Catolicismo em que há uma figura da mãe. Foi também evidenciado que

as mulheres trabalhadoras são menos activas na religião que as mulheres não trabalhadoras, provavelmente porque têm menos tempo ou energia. Tal pode explicar a diferença entre homens e mulheres neste âmbito. Se bem que estas explicações sejam plausíveis, há ainda outras teorias que têm sido avançadas (Argyle e Beit-Hallahmi, 1975).

Foi assumido, há muito tempo em sociologia que as diferenças de género na religiosidade são um produto de uma socialização diferenciada o que é visto como outra teoria. Thompson (1991) explanou algumas explicações para as diferenças de género na religiosidade baseadas numa socialização diferenciada, argumentando que a religiosidade é mais afectada pela orientação de género do que por se ser homem ou mulher. Ser religioso é uma experiência consonante com as pessoas com uma orientação feminina.

Thompson (1991) argumenta que se ser religioso é um atributo característico da vida das mulheres, então uma análise multivariada que controle a dimensão da personalidade da masculinidade e da feminilidade deve revelar que ser mulher deve continuar a influenciar a religiosidade. A análise dos dados resultantes de uma amostra de 358 estudantes apoia a visão que ser religioso é uma função de orientação de género.

Francis e Wilcox (1996) encontraram algumas limitações no estudo de Thompson, nomeadamente no que se refere às medidas de religiosidade utilizada e a análise feita e realizaram um estudo no Reino Unido com a escala de Atitudes face ao Cristianismo, tendo como objectivos testar a teoria de Thompson num contexto cultural diferente, analisando cinco áreas centrais da fé cristã: Deus, Jesus, a bíblia, rezar e igreja. Concluíram que as mulheres tiveram níveis de religiosidade mais elevados que os homens e que os dados suportavam a hipótese que níveis mais altos de religiosidade são uma função de orientação de género, uma função de ser feminino, suportando a tese de Thompson (1991).

Francis e Wilcox (1996) referem também que um corpo de pesquisa sugere que o clero masculino tende a reflectir um perfil de personalidade feminino, o que está de acordo com outras investigações de Francis (1991 e 1992) e de outros autores (Ekhardt, e Goldsmith, 1984, Goldsmith e Ekhardt, 1984).

Os efeitos específicos da socialização existem e ninguém duvida que as diferenças de comportamento têm origem no facto de rapazes e raparigas serem criados diferentemente. Sobre religião e socialização há o argumento tradicional que as

mulheres são criadas para serem submissas e passivas, para procriar e que estas qualidades facilitam uma aceitação religiosa e um compromisso mais provável (Suziedalis e Potvin, 1981). Existe uma associação entre as raparigas que são educadas tradicionalmente e com as características acima mencionadas com maiores níveis de religiosidade (Thompson, 1991). Semelhante ao papel de mãe que envolve mais actividades como ensinar a moralidade das crianças e querer o bem-estar físico e espiritual dos outros membros da família (Walter e Davie, 1998).

O ensino religioso dá apoio ideológico a papéis de género tradicionais e assim enquanto as mulheres são socializadas para terem determinadas características que as predispõe a maiores níveis de religiosidade (Chalfant, Beckley e Palmer, 1994).

Uma variante no tema da socialização foi proposta por vários investigadores que têm discutido a ideia que as mulheres são mais religiosas do que os homens porque elas não trabalham tanto fora de casa, tendo assim, mais tempo livre para procurar os assuntos religiosos (Iannaccone, 1990). Esta perspectiva focaliza o desenvolvimento de uma divisão de género baseada nos deveres familiares para as mulheres e nos deveres de trabalho fora de casa para os homens, ficando os assuntos religiosos a depender dos deveres familiares. Este argumento coloca uma perspectiva das diferenças de género no poder social, havendo uma falta relativa de poder experimentada pelas mulheres na sociedade, podendo influenciar a religiosidade de três modos distintos: primeiro, a socialização diferencial e uma falta de poder social conduz a um sentimento de ajuda instruído ou de submissão; segundo, uma falta de poder social está associada a uma baixa participação de mão-de-obra que foi vista como relacionada para a maior participação religiosa feminina; terceiro, o papel social subordinado das mulheres poderia levar a uma maior religiosidade como meio de conforto para compensar as aspirações bloqueadas e os maus-tratos. No entanto estudos mostraram que mulheres de carreira são tão religiosas quanto as donas de casa e ambas são mais religiosas que os seus companheiros masculinos (de Vaus, 1987; Stark, 2002). Se fosse relacionado o poder social a níveis diferenciados de religiosidade os resultados deveriam ser diferentes nas mulheres com carreira e nas donas de casa.

Thompson (1991) usando a escala de feminilidade-masculinidade, encontrou uma relação forte entre religiosidade e características de personalidade femininas. Recentemente, Sherkat (2002) encontrou uma relação forte entre orientação de género e religiosidade, concluindo que as mulheres heterossexuais e os homens homossexuais são mais religiosos que os homens heterossexuais e do que as mulheres homossexuais.

Miller e Hoffman (1995) focalizaram a análise na relação entre preferências de risco e religiosidade. A razão deste estudo prende-se com a forma como as normas seculares e as doutrinas religiosas especificam consequências sérias para os não religiosos (quem peca vai para o inferno), então quem rejeita as obrigações religiosas corre risco. Fundamentaram os seus estudos também na socialização diferencial, porque rapazes e raparigas são ensinados de forma diferente a lidar com o risco: os rapazes são educados para serem corajosos e aventureiros, enquanto, as raparigas para serem passivas e suaves (Graney, 1979; Veevers e Gee, 1986); as ocupações que envolvem risco físico estiveram historicamente definidas como ocupações masculinas e assim as tomadas de risco entre os homens e não entre as mulheres devido à socialização e aos padrões de papel de género assumidos.

Estes estudos sugerem modos distintos nos quais a socialização de género específica conduz a maiores níveis de religiosidade diferencial – características da personalidade, papéis de género tradicionais (papel de mãe, vigia familiar) e negação de papel social.

Miller e Stark (2002) analisaram a relação entre atitudes tradicionais de género e as diferenças de género nas convicções e nos comportamentos religiosos e surpreendentemente os dados não mostraram nenhuma relação entre os dois. Nos Estados Unidos verificou-se uma tendência liberal nas últimas décadas, sendo por isso possível ver se havia diferenças entre os géneros nas respostas. Na frequência da igreja tanto em 1972 como em 1988 houve um forte efeito de género. Na convicção na vida depois da morte as mulheres acreditavam mais do que os homens (tanto em 1973 como em 1998). No que se refere à oração, a frequência com que rezavam as mulheres era mais elevada do que a dos homens (tanto em 1983 como em 1998). Rejeitaram a hipótese baseada no argumento da socialização tradicional porque as diferenças de género em relação à religiosidade é mais forte no grupo dos liberais do que nos tradicionalistas.

Estudo realizado entre 1995 e 1997 sobre pesquisas de valores do mundo foi realizado em 54 nações com 73000 respondentes e são esses os dados que se apresentam em 1998.

O género afecta mais a religiosidade nos países onde a taxa de aborto é mais alta. O género afecta menos a religiosidade onde a taxa de fertilidade é mais alta. As diferenças de género são mais fortes em nações onde mais pessoas estão dispostas a

tolerar a maternidade única (se uma mulher quer ter uma criança mas ela não quer ter uma relação estável com o homem). Face a esta análise que põe em causa a importância da socialização, Miller e Stark (2002) colocaram as hipóteses em relação ao risco de ser não religioso. Eles consideraram, entre outras hipóteses que se o risco é a base para as diferenças de género na religiosidade, os efeitos deveriam ser maiores para os cristãos, muçulmanos e judeus ortodoxos e menos entre os budistas, confucionistas, xintoístas e os judeus não-ortodoxos. Os autores verificaram as hipóteses das diferenças de género com respondentes japoneses e americanos e consideraram cinco medidas de religiosidade: importância da religião para a vida da pessoa, afiliação com um grupo religioso, frequência de assistir a um serviço religioso, a importância de acreditar em Deus/sobrenatural e a convicção numa vida após a morte. Em três das cinco medidas a diferença de género é menor para os japoneses do que para os americanos (e não é significativa para os japoneses). Na convicção no sobrenatural e na vida após a morte há diferenças de género significativas em ambos os países.

Como já verificámos em diversos estudos, homens e mulheres são religiosos de forma diferente. As mulheres são em média mais religiosas em todos os aspectos começando pelos sentimentos de proximidade e orientação em relação a Deus entre os 9 e os 10 anos (76% das raparigas e 61% dos rapazes) (Taminen, 1994).

Durante e após a adolescência, as mulheres têm sentimentos de culpa e isto pode explicar a grande proporção de mulheres nas igrejas mais fundamentalistas, que enfatizam mais a culpa e o pecado.

A imagem que homens e mulheres têm de Deus também é diferente, as mulheres têm de Deus é mais como amor, conforto, perdão e cura, enquanto os homens vêem Deus nem como homem nem como mulher (Yeaman, 1987).

Erikson (1958) argumentou que enquanto os homens vêem um Deus transcendente, as mulheres vêem um Deus imanente, vindo de dentro delas próprias, experimentando uma rendição passiva a Deus. Erikson vê as mulheres de uma forma mais fundamentalista na religião enquanto o desenvolvimento religioso de Luther inclui a descoberta passiva de uma atitude receptiva perante Deus (Zock, 1997).

As mulheres valorizam mais o social do que os aspectos individuais da religião. Elas vêem Deus como o que se preocupa, que é íntimo e que perdoa (Reich, 1997).

Em algumas igrejas evangélicas americanas foi desenvolvido um “enclave de mulheres” que é uma parte da igreja para os serviços e actividades das mulheres. As

mulheres têm uma forma especial de experiências religiosas que estão ligadas a este tipo de actividades onde elas têm autoridade. Aqui elas têm experiências regenerativas que as autorizam a renovar as suas vidas (Brasher, 1997).

Psicólogos feministas especularam sobre a possibilidade do efeito de diferenças biológicas entre os sexos e as suas experiências religiosas.

Há uma coisa que diz respeito aos homens e em que eles têm sido mais activos na religião, desde sempre que é a sua função de padres. Desde sempre até aos nossos dias os líderes dos novos movimentos religiosos têm sido sempre homens. No entanto, no século XX a situação mudou um pouco com algumas mulheres a liderar em movimentos religiosos na Índia, África e Brasil (Clarke, 1993) e na igreja de Inglaterra e na Americana Baptista. Isto não foi expandido à igreja Católica Romana nem aos judeus que não mostraram qualquer sinal de mudança.

Muita literatura refere que a religião e em particular o cristianismo, perpetua os papéis de género tradicionais e a desigualdade (Stover e Hope, 1984; Dhruvarajan, 1988).

Uma questão que é pertinente realçar é a relação do género com as funções profissionais religiosas. Alguns estudos têm sido feitos sobre os papéis das mulheres dentro das organizações religiosas, especialmente sobre o preconceito de género em relação às posições de liderança nas igrejas (Ebaugh, Lorence, e Chafetz, 1996).

Na igreja católica, embora haja irmandades de freiras, estas sempre tiveram menos poder e prestígio que os padres. Os lugares hierarquicamente mais altos são e sempre foram limitados aos homens. As relações de poder entre homens e mulheres têm prevalecido no judaísmo e no protestantismo, embora se notem algumas cedências a pressões face aos modernos movimentos de profissionalização religiosa de mulheres. Estudos revelam que as mulheres ocupam sempre os níveis profissionais mais baixos, não tendo as mesmas oportunidades que os homens no acesso às carreiras ministeriais. Existem mesmo alguns estudos sobre a desigualdade entre homens e mulheres, sendo estas hostilizadas com frequência pelos seus colegas. Em muitos grupos religiosos conservadores é muito difícil uma mulher afirmar-se profissionalmente devendo só desempenhar o seu papel em casa como esposa e mãe, tendo que negar a sua sexualidade, e devendo reconhecer-se como inferior ao marido (Hood et al., 1996). Estes últimos anos testemunharam uma consciência e sensibilidade crescentes para os

assuntos relacionados com abusos de crianças e conjugais, sendo declarado com frequência que os fundamentalistas mantêm um papel patriarcal autoritário demonstrando taxas elevadas de abuso.

Durante as últimas décadas, o gênero esteve entre os tópicos mais populares no estudo psicossociológico da religião mas as relações da religiosidade com a idade tem sido também muito estudada.

## **2.2. Religiosidade e Idade**

Uma das primeiras questões que se colocam é a origem da religiosidade: se o sentimento religioso é inato ou é aprendido. Barros (2000, p. 92) refere que “há certamente uma predisposição, se não inata, ao menos natural, da criança para ser religiosa. Mas a tendência não se desenvolverá se não for estimulada pelo meio”, sendo pertinente analisar a influência dos pares e da família no desenvolvimento religioso das crianças e dos jovens.

Outra das questões é de que forma a idade influencia a religiosidade dos indivíduos, considerando que os estudos comprovam existirem efeitos de geração já que os adolescentes e jovens adultos são menos religiosos que os adultos mais velhos (Hood et al., 1996).

### **2.2.1. Religiosidade na Infância**

Na opinião de Hood et al. (1996) a conceptualização da identidade religiosa das crianças, moralidade, fé, imagens de Deus e oração emerge em estádios paralelos aos estádios piagetianos.

O resultado de numerosas investigações confirmou a utilidade dos estádios cognitivos de Piaget para a compreensão de vários aspectos do crescimento religioso, caracterizado por uma mudança da incapacidade para compreender os conceitos religiosos no começo, passando por uma religião muito egocêntrica até a um

entendimento da religião limitado ao concreto e finalmente a uma religiosidade mais abstracta e complexa.

Barros (2000) considera importante o desenvolvimento psicológico e em particular o cognitivo-afectivo para a génese e evolução da religiosidade referindo também o papel determinante do ambiente, principalmente o ambiente familiar. Refere que, de acordo com as épocas e as diversas correntes psicológicas se acentuaram os factores de personalidade internos do sujeito ou os factores ambientais. As crianças que inicialmente identificam a comunidade religiosa como a que se restringe à sua família e aos seus amigos de catequese, começa a pouco e pouco a alargar o seu sentimento de pertença religiosa num âmbito mais alargado que se integra numa comunidade institucional – a igreja.

As concepções teóricas do crescimento religioso em geral (Elkind, 1970 e Golgman, 1964) e da moral (Kolberg, 1964) e o desenvolvimento da fé (Fowler, 1991) foi aparentemente estimulada pelas formulações de Piaget (Hood et al., 1996). Contudo, têm surgido outras concepções teóricas não piagetianas na psicologia da religião. Taminen (1994) dirigiu a atenção para a experiência religiosa das crianças e Kilpatrick (1992) mostrou o potencial da teoria da ligação para se perceber melhor aspectos do crescimento religioso.

Elkind (1961) sugeriu que a religião é um resultado natural do desenvolvimento mental tal como as raízes biológicas do intelectual e crescem em interacção com as experiências individuais. Ele estudou o conceito que as crianças têm sobre a sua religião, tendo feito três estudos separados onde colocou uma série de questões a crianças judias, católicas e protestantes sobre o seu entendimento da sua identidade e ideias religiosas. Concluiu que o desenvolvimento das ideias religiosas das crianças parecia ser paralelo ao conceito piagetiano dos estádios cognitivos:

- dos 5 aos 7 anos as crianças pareciam pensar que a sua afiliação era absoluta, tinha sido ordenada por Deus e não podia ser mudada;

- uns anos mais tarde (entre os 7 e os 9 anos) as ideias religiosas estão realmente mais concretas. A afiliação religiosa é determinada pela família;

- no estádio seguinte do desenvolvimento religioso (dos 10 aos 14 anos), as crianças aparentemente começam a perceber algumas das complexidades das práticas e rituais religiosos.

Elkind concluiu que as crianças não são capazes de abstrair como os adultos e perceberem a religião antes dos 11 ou 12 anos.

Goldman (1964) trabalhou com crianças inglesas para observar se a teoria do desenvolvimento cognitivo de Piaget se aplicava ao desenvolvimento religioso, referindo que nos seus estudos confirmou esse paralelismo.

Kolberg (1964) estudou a teoria do desenvolvimento moral que tem servido de base a muitos estudos sobre a moralidade infantil e adulta. “A teoria cognitivo-estruturalista de Kolberg, que se veio progressivamente a impor, supõe a existência de tendências universais no desenvolvimento moral, opondo-se assim ao relativismo ético cultural, às teorias psico-sociológicas que explicam o evoluir moral em termos de interiorização das normas parentais e culturais, e à interpretação puramente biológica dos estádios.” (Barros, 2000, p.86).

Kolberg (1964) é muito claro, referindo que a moral e o desenvolvimento religioso estão totalmente separados e não devem ser confundidos, estando enganados os que pensam que os princípios básicos morais dependem de uma ou qualquer religião, referindo que não encontrou diferenças no desenvolvimento moral entre católicos, protestantes, judeus, budistas e ateístas.

O conhecimento moral inclui a distinção entre o bem e o mal, e ser capaz de tomar decisões morais quando há conflito de considerações diferentes. A questão que se coloca é saber se a religião melhora tais competências morais. Normalmente isto mede-se ao colocar problemas morais às pessoas e analisar como elas os resolveriam. Piaget, em 1932 foi pioneiro nesta área, analisando o comportamento das crianças. Dos 4 aos 7 anos, eles julgam o bem e o mal dos actos através das consequências e da conformidade ou não com as regras parentais. Aos 10 anos, consideram as intenções assim como as consequências. O esquema de influência do desenvolvimento moral foi criado por Kohlberg (1969) e propõe seis fases de desenvolvimento das crianças:

A – Baseadas na conformidade com regras exteriores e consequências para o comportamento do eu: Fase 1 – baseada na obediência e no castigo e Fase 2 – seguimento de regras porque acredita-se que é para o nosso próprio bem.

B – Baseadas na interiorização de regras e preocupação pelos outros e pela sociedade: Fase 3 – ser uma boa pessoa e ganhar o apreço dos outros e Fase 4 – seguir as regras e cumprir o seu dever para com a sociedade.

C – Baseadas em valores e princípios universais: Fase 5 – as regras e leis são parte do contacto social e podem ser mudadas, desde que a vida e a liberdade permaneçam intactas e Fase 6 – seguir princípios éticos universais de justiça e equidade de direitos.

Através de um teste baseado em três histórias com dilemas morais pede-se a opinião sobre o que se deveria fazer. A recolha de respostas é algo subjectivo.

Esperamos sempre que quem obtém resultados mais elevados nestas medições se comportem com mais moralidade, mas Blasi (1980) verificou através da análise de 75 estudos sobre este assunto, que a escala previu comportamento moral apenas nalgumas áreas. Tinha sucesso para a delinquência e comportamento pró-social. Nas áreas da honestidade e fazer batota, era variável e a escala não previa desobediência. A razão para estes efeitos fracos pode ter a ver com o facto de que as situações sociais podem levar as pessoas a níveis diferentes dos habituais.

Krebs et al. (1991) descobriu que os julgamentos dos conflitos da vida real reproduzem resultados num nível abaixo da escala de Kohlberg. Uma crítica feita a Kohlberg, é que se centra demasiado em princípios e pouco na preocupação pelo outro e responsabilidade. Gilligan (1982) notou que as mulheres têm resultados mais baixo, colocando-as no nível 3 e sugere que deve-se ao facto de se preocuparem mais com os outros do que com a justiça e os direitos. Numa análise de 8 estudos, com 152 amostras, Walker (1991) descobriu que havia poucas diferenças entre os sexos, contradizendo o autor anterior.

Amostras de outras culturas revelam resultados mais baixos na escala de Kohlberg, sobretudo em culturas colectivistas. A base da moralidade é aqui diferente, preocupam-se com a harmonia social, cooperação, reciprocidade e laços pessoais estreitos, enquanto que nas sociedades urbanas ocidentais as crianças são educadas para serem competitivas e têm muitas relações e as obrigações baseiam-se em contratos e pagamentos (Argyle, 1991). Como resultado os dilemas morais são abordados de maneira diferente (Snarey e Keljo, 1991).

E como é que o desenvolvimento moral de Kohlberg se relaciona com o desenvolvimento religioso? Ele afirmou que a maneira de raciocinar religiosa não é suficiente, mas que alguma base religiosa pode ser necessária. Acreditava que o desenvolvimento da fé dependia no desenvolvimento moral, enquanto que Fowler (1981) afirmou o contrário. Alguns estudos descobriram poucas relações entre as duas variáveis, mas Snarey, Reinmer e Kohlberg (1985) e Snary e Keljo (1991) num estudo

sobre membros de um kibbutz, descobriu uma correlação de 0,60 entre as duas escalas e que 42 % das pessoas encontravam-se no mesmo nível em cada. Nos níveis mais altos, o desenvolvimento da fé era necessário para o desenvolvimento moral. Portanto há algumas evidências de que o julgamento religioso é necessário para o julgamento moral.

Fowler (1991) sugere que a fé individual se desenvolve de acordo com a sequência de estádios parecido com os do desenvolvimento cognitivo de Piaget e com o desenvolvimento moral de Kolberg. Ele define a fé como uma genérica e dinâmica experiência humana que inclui mas não está limitada à religião.

Fowler considera que existem seis estádios de crescimento e transformação da fé:

- fé primitiva – que se desenvolve no útero e nos primeiros meses de vida, é um estádio que envolve os princípios da confiança emocional e serve de base ao desenvolvimento da fé;

- fé intuitiva e projectiva – desenvolve-se na primeira infância e combina a imaginação com a percepção dos sentimentos de criação de imagens de fé. A criança dá-se conta do sagrado, das proibições e da existência da moralidade;

- fé mítica /literal – desenvolve-se nos primeiros anos de escola, enquanto desenvolve a capacidade de pensar com lógica, coincidindo com o estádio das operações lógicas de Piaget. A criança não consegue distinguir entre a fantasia e o mundo real e não consegue apreciar outras perspectivas, aceitando os símbolos e as crenças literalmente;

- fé condicional – desenvolve-se no início da adolescência e é uma fase de confiança nas ideias abstractas e do pensamento formal que gera uma necessidade de uma mais pessoal relação com Deus. A reflexão sobre as experiências passadas e as perspectivas de futuras relações pessoais contribuem para obter perspectivas do mundo e dos seus valores;

- fé individual e reflectiva – desenvolve-se na fase final da adolescência e no início da idade adulta e consiste num exame crítico e na reconstituição dos valores e das crenças, incluindo a mudança na confiança em autoridades externas;

- fé conjuntiva – acontece na meia idade e é a integração dos opostos, a reflexão sobre a realização individual (novo e velho, masculino e feminino). O individual é aberto à múltiplas perspectivas do complexo mundo, permitindo à pessoa ir para além dos limites da fé e apreciar a verdade multidimensional e independente;

- fé universalizada – as pessoas que atingiram esta fase de desenvolvimento de fé vivem numa comunidade de amor e justiça, referindo Fowler (1991) que é extremamente difícil e raro para as pessoas atingirem este estágio.

Para além das teorias do desenvolvimento religioso e da fé muitos estudos sobre a religiosidade infantil foram desenvolvidos focando especificamente as imagens e os conceitos de Deus que as crianças têm, o rezar e as suas experiências religiosas.

À semelhança do que Freud e Jung tinham interpretado, muitos dos estudos que analisaram as imagens de Deus nas crianças confirmam que a imagem de Deus está tipicamente relacionada com a figura do pai (Foster e Keating, 1992, Spilka, Addison e Rosensohn, 1975). Vergote e Tamayo (1981) sugerem que as imagens de Deus podem ser similarmente relacionadas com o pai e com a mãe e Roberts (1989) refere que a correspondência das imagens de Deus é feita com as suas próprias imagens. Para além destas análises que focam as teorias psicodinâmicas, existem alguns estudos que analisam as imagens de Deus com base no desenvolvimento cognitivo das crianças, encontrando também diversos estádios da conceptualização de Deus. Deconchy (1965) desenvolveu em França uns estudos com crianças e jovens entre os 7 e os 16 anos e concluiu que o desenvolvimento do conceito de Deus ocorre em três estádios: - atributos (dos 7 aos 11 anos), personalização (dos 11 aos 14 anos) e interiorização (a partir dos 14 anos).

No que diz respeito ao rezar, parece que os estudos indicam que o conceito de rezar se desenvolve da mesma forma que os estádios de desenvolvimento cognitivo de Piaget. Long, Elkind e Spilka (1967) entrevistaram 80 rapazes e 80 raparigas com idades compreendidas entre os 5 e os 12 anos acerca do conceito de rezar e referem que a oração parecia evoluir de hábito e memorização de passagens, pedidos pessoais concretos, para petições mais abstractas com sentimentos humanitários e altruísticos. Rezar era emocionalmente neutro para as crianças mais novas mas nas idades mais velhas rezar tinha implicações emocionais importantes.

A experiência religiosa também tem sido estudada na infância, Tamminem (1994) realizou uma série de estudos com crianças e com adolescentes desde 1974, e refere que as experiências referenciadas pelas crianças e pelos jovens variam com a idade. A proximidade com Deus nas crianças dos 7 aos 10 anos foi associada a situações de solidão, medo e emergências (escapar ou evitar o perigo) e quando estão

doentes. Dos 11 aos 13 anos relacionam a proximidade com Deus com encontros com a morte, solidão, rezar e contemplação, Dos 13 aos 15 anos evidenciam uma variedade de dúvidas no que diz respeito à existência de deus e à eficácia de rezar. Tamminen (1994) conclui que os resultados mostram haver um desenvolvimento linear do concreto, separado e externo para um mais abstracto, geral e internalizado que se prolonga pela adolescência.

### **2.2.2. Religiosidade na Adolescência**

De acordo com Barros (2000) na adolescência existe uma “crise” em que os jovens que frequentam a igreja, rezam e participam nos sacramentos, valorizando o rito sem compreenderem muito bem o seu significado, começam a questionar, tentando compreender melhor e interiorizar. O que no fim da infância é uma fase de grande objectivação passa na adolescência a ser dominada pelo subjectivismo. A “crise adolescencial” em geral depende do desenvolvimento cognitivo de cada jovem, podendo levar ao aprofundamento da sua fé ou ao cepticismo e indiferença com um abandono da prática religiosa e ao conflito com os pais e com a igreja.

Sendo também muito marcada pelo desenvolvimento emotivo-afectivo, a religiosidade do adolescente tanto pode funcionar como canal libertador e expressivo dessa afectividade ou como limitador das expressões afectivas e sentimentais. A religião pode funcionar como factor de estabilidade emotiva e de equilíbrio da personalidade ou, pelo contrário, como factor de instabilidade, particularmente no que se refere à conduta sexual, despoletando o complexo de culpa (Barros, 2000, p. 115).

Hood et al. (1996) fizeram uma aproximação sociológica ao desenvolvimento da religiosidade nos adolescentes e jovens adultos, considerando que existe uma evidente consistência com a perspectiva da socialização especialmente baseada na teoria da aprendizagem social. Referem que muito do trabalho empírico desenvolvido confirma que os pais constituem a maior influência tanto através do calor do ambiente familiar como na consistência da religiosidade pai/mãe. Outros agentes de socialização têm sido assumidos como activos – a igreja, os grupos de pares e a educação.

Apesar de se falar que há um decréscimo da religiosidade, nos Estados Unidos as taxas de frequência da igreja tem-se mantido relativamente estáveis com 30 ou 40% de adolescentes (estudantes do ensino secundário) a frequentarem semanalmente.

Johnstone (1988) tem argumentado que as pessoas interiorizam a religião da família ou cultura sensivelmente da mesma forma que aprendem o seu papel sexual, a sua língua, ou o estilo de vida apropriado à sua classe social. Isto não nega a hipótese da pessoa poder tornar-se religiosa de outra forma, sugere antes que a socialização é usada como base normal para a religiosidade no adolescente e jovem adulto.

Não existe uma única teoria da socialização. Como Slaughter-Defoe (1995) referem, diferentes tradições teóricas nas ciências sociais têm influenciado o estudo dos processos de socialização, incluindo a psicanálise, aprendizagem social, desenvolvimento cognitivo e perspectivas de aprendizagem. Todos tiveram contributos importantes para o entendimento da socialização embora se possa argumentar que a teoria da aprendizagem social tem particular relevância no processo de socialização religiosa. A teoria da aprendizagem social, como proposto por Bandura (1977) enfatiza a importância da observação e imitação dos outros, bem como o papel do reforço. Uma importante implicação desta visão é que a religiosidade é fortemente influenciada pelo ambiente em que cada jovem vive, especialmente pelos pais, através dos processos de modelagem e de reforço.

Algumas pessoas consideram difícil de aceitar a ideia de que, se tivessem nascido num contexto cultural diferente, a sua crença religiosa seria, com certeza diferente. E, no entanto, isto é o que sugere a evidência relativa à socialização (Hood et al., 1996).

Vários autores concluíram que os grupos de pares influenciam os adolescentes em geral (Sprinthall e Colling, 1995), mas relativamente poucos estudos têm investigado a influência dos pares na religião. Muitos estudos referem a influência dos pares embora não se especifique se a influência é negativa ou positiva.

David De Vaus (1983) comparou o impacto de pais e pares num estudo com 375 australianos com idades compreendidas entre os 16 e os 18 anos. Consistente com um estudo anterior de Bengtson e Troll (1978), ele concluiu que os pais têm mais influência nas crenças religiosas e os pares tendem a influenciar mais fora do âmbito religioso (por exemplo, no que se refere ao auto-conceito), contudo ele também refere que os pares influenciam a prática religiosa, como notou Hoge e Petrillo (1978).

A influência dos pares é maior numas áreas do que noutras, pode ter pouca influência na frequência da igreja mas já é mais importante no que diz respeito à participação em grupos de jovens na igreja (Hoge e Petrillo, 1978).

A influência da educação tem sido controversa, havendo muitos estudos a referir que a educação, em especial na faculdade, tende a liberalizar as crenças religiosas dos estudantes. Feldman (1969) apresentou os resultados de mais de 40 estudos, referindo que a generalidade mostram que existem mudanças, sendo os mais velhos menos ortodoxos, fundamentalistas e menos favoráveis face à igreja e às instituições religiosas. Estes resultados são consistentes com os obtidos por Parker (1971), que tendo feito uma revisão dos estudos concluiu que as mudanças religiosas têm de ser consideradas durante os anos de frequência da faculdade. Isto não quer dizer que seja influência da educação, pode ser influência dos pares ou de uma tendência para questionarem mais e serem menos religiosos ou terem menos envolvimento religioso. Os estudos mais recentes nem sempre são consistentes com os resultados obtidos por Feldman (1969), Hunsberger (1978) realizou um estudo com 450 estudantes, tendo acompanhado 200 ao longo da sua frequência na faculdade (fazendo um estudo longitudinal) e só pode concluir que os estudantes do final do curso frequentavam menos a igreja, mas continuavam iguais noutras práticas, como na frequência do rezar e na medida das suas crenças, não podendo dizer que os jovens depois da faculdade estavam menos religiosos. Hunsberger (1978) especulou que essas mudanças foram características dos anos sessenta. Hastings e Hoge (1976) e Pilkington, Poppleton, Gould, e McCourt (1976) nos seus estudos encontraram poucas ou nenhuma diferença nos jovens à entrada da faculdade e à saída. Moberg e Hoge (1986) concluíram que na década de sessenta ocorreram mudanças consideráveis face ao liberalismo dos estudantes universitários mas que na década de setenta as mudanças se deram na direção oposta, sendo os jovens mais conservadores e tradicionais nas atitudes morais.

Ozorak (1989) propôs um modelo sócio-cognitivo para as mudanças religiosas na adolescência que prediz que ambos os factores sociais (tanto a influência dos pais como a dos pares) e as variáveis cognitivas (tanto aptidão intelectual como dúvidas existenciais) influenciam a religiosidade na adolescência. Ozorak (1989) refere que existem várias explicações para justificar as mudanças das crenças e práticas religiosas dos adolescentes. Tem sido referenciado que a influência de pais, pares e outros podem ser factores poderosos; que a ansiedade existencial pode ser um factor inicial; ou o desenvolvimento cognitivo pode servir de estímulo para a mudança. Ela concluiu dos seus estudos que a adolescência é um período de reajustamento religioso para muitos indivíduos, sendo por volta dos 14 anos e meio e em geral são os factores sociais, especialmente os pais os que têm maior poder preditivo. A afiliação religiosa e a

participação dos pais estão positivamente relacionadas com a religiosidade dos filhos. A afiliação dos pais e a sua fé funcionam como âncoras cognitivas através das quais as convicções da criança evoluem com o passar do tempo. A coesão familiar parece limitar as modificações das práticas religiosas, exercendo menos pressão sobre as crenças, que se desenvolve individualmente com maturidade.

Embora os estudos indiquem que a religiosidade decresce durante o período dos 10 aos 18 anos de idade (Benson, Donahue e Erikson, 1989), não se pode dizer que os adolescentes não são religiosos ou que a religião não é importante para as suas vidas.

McAllister (1985) refere que nos adolescentes que deixam a casa para frequentar a faculdade aumenta a probabilidade dos estudantes abandonarem as suas afiliações religiosas tradicionais, estes efeitos podem ser explicados devido aos estudantes se tornarem fortemente envolvidos nas suas actividades académicas. É curioso verificar que o envolvimento académico ou atlético abranda a secularização dos estudantes. O envolvimento académico ou atlético não pode isolar os estudantes do envolvimento social embora eles possam diminuir o tempo gasto no envolvimento interpessoal (Astim, 1977).

De acordo com as conclusões do estudo de McAllister (1985) há um decréscimo na frequência da igreja e do rezar nos alunos que entram para a faculdade, havendo alguns estudantes que sofrem mudanças nas suas crenças durante os anos da faculdade, parecendo que nos anos 80 os alunos entram na faculdade com atitudes mais positivas face à religião do que nas décadas anteriores. No que se refere às crenças as influências da infância e da vivência familiar são mais poderosas do que durante os anos de permanência no ensino superior. É preciso notar que as únicas diferenças significativas que foram encontradas são relativas ao comportamento e nenhuma foram encontradas em relação às atitudes e às convicções religiosas, sendo possível que o ambiente social possa tornar a frequência da igreja mais difícil, nomeadamente se forem considerados os problemas de transporte, de horários e de pressões académicas.

Alguns estudos têm sugerido que as tendências iniciais para as crianças e jovens para aumentarem ou diminuírem a religiosidade podem continuar na idade adulta.

Não se sabe bem quais dos vários aspectos da actividade religiosa mudam entre os 18 e os 30 anos, mas parece provável que as alterações tendem para assumir as normas dos adultos, que neste caso significa um aumento das crenças (Argyle e Beit-Hallahmi, 1975).

### 2.2.3. Religiosidade na Idade Adulta

Vários modelos são propostos para descrever as mudanças nos comportamentos e convicções religiosas. Um número de estudos suporta o modelo tradicional que refere que existe um declínio da actividade religiosa dos 18 aos 30 anos, seguido de um aumento contínuo; outros suportam o modelo da estabilidade que refere não haver qualquer alteração em relação à idade e o terceiro modelo defende que há um declínio contínuo da actividade religiosa com o aumento da idade. Argyle e Beit-Hallahmi (1975) referem que os diferentes modelos se aplicam nos estádios sequenciais do ciclo da vida e de acordo com os diversos aspectos da actividade religiosa.

Quadro 4 - Modelos de idade

Idades	Frequência da igreja	Atitudes	Crenças
18 - 30 anos	Tradicional (declínio)	estabilidade	estabilidade
30 - 60 anos	Estabilidade (pequeno aumento aos 50/60 anos)	Tradicional (aumento)	estabilidade
Mais de 60 anos	Sem compromisso (mas vêem televisão)	Tradicional (aumento)	Tradicional (aumento)

Fonte: Argyle e Beit-Hallahmi (1975), p.70

No entanto, parece haver uma forte evidência do aumento com a idade (entre os 30 e os 60 anos) do rezar (Gorer, 1955), dos valores religiosos (Bender, 1968), da percepção da importância da religião (Cameron, 1969) e do interesse na religião e da frequência da igreja, o que apoia o modelo tradicional anteriormente falado.

Um dos psicólogos humanistas que mais estudou a estrutura psicológica da religiosidade adulta foi Allport (1950, citado por Barros, 2000, p.125), afirmando “que raramente se encontram adultos que tenham integrado plenamente a sua vida religiosa dentro de um quadro da personalidade global”. A religião parece funcionar um pouco à margem, como um subtil factor, o que poderá ser uma das principais causas de se fazer tão pouco esforço no estudo da fé relacionada com as relações interpessoais.

A religião aparece ligada ao amor e ao casamento, fazendo variar a importância da fé com a idade das pessoas, status socio-económico e a existência de crianças (Hood et al., 1996).

Nos diversos estudos realizados, as pessoas religiosas têm como objectivo ter casamentos mais felizes. Não está claro porque é que as pessoas religiosas têm casamentos mais felizes do que os outros, podem dizer só que são, mas no contexto religioso os ideais do amor e da vida familiar são proeminentes (Argyle e Beit-Hallahmi, 1975). O entendimento é importante na felicidade familiar, porque estão envolvidas concepções de estilos de vida, atitudes face ao controle de nascimentos, à actividade sexual, à homossexualidade, às relações extraconjugais, ao divórcio e ao aborto.

O aumento das uniões matrimoniais frágeis e o número elevado de ligações não oficializadas pode indiciar que a religião está a tornar-se irrelevante nesta esfera (Hood et al., 1996).

A maioria das religiões têm tido regras que limitam a actividade sexual, sobretudo no que diz respeito às relações extraconjugais. Acreditam em termos gerais que a função do sexo é a penas a de procriar. Tal comportamento encontra-se entre os Cristãos, os Judeus e os Muçulmanos. No Cristianismo houve no início muito ascetismo, e mais tarde os Puritanos e agora os fundamentalistas têm sido activos na limitação do sexo. Por vezes os membros do clero e os monges devem obedecer ao celibato (Argyle, 2005).

As relações sexuais extraconjugais têm sido proibidas provavelmente porque os grupos religiosos são em geral a favor dos valores da família. Janus e Janus (1993) revelaram no seu estudo realizado com 2765 americanos que 31 % dos que se consideravam como sendo muito religiosos revelaram ter tido, pelo menos uma relação extraconjugual, contra 44% dos não religiosos.

Cochran e Beeghley (1991) realizaram estudos entre 1971 e 1989, com uma amostra de 15 mil indivíduos descobriram que havia uma forte correlação entre o compromisso com a igreja e a crença em que as relações extraconjugais são algo de errado.

O padrão para as relações sexuais pré-matrimoniais é idêntico ao anterior, apesar de haver muito mais relações sexuais antes do casamento, sendo o efeito nas seitas muito maior. Os membros das seitas casam mais cedo provavelmente para evitar tentações. As relações sexuais antes do casamento é um comportamento que não está mencionado na Bíblia, e acerca do qual não há claras regras seculares.

No que se refere à homossexualidade, muitas pessoas religiosas e especialmente membros de seitas e Baptistas são opositores a esta forma de comportamento sexual.

As proibições da contraceção e do aborto para os católicos têm pouco efeito.

A contraceção é largamente praticada por católicos como por membros de outras igrejas apesar da posição clara de oposição da Igreja. No American General Social Survey de 1990, os Católicos mostraram-se menos a favor do aborto do que as outras religiões, mas os membros das seitas mostraram-se ainda mais em contra. Os católicos têm sido muito activos em organizações pró-vida (Argyle, 2005).

Kinsey, Pomeroy e Martim (1953) descobriram que os devotos têm menos actividade sexual de qualquer tipo do que os menos religiosos, há menos efeitos nas mulheres, há mais indivíduos inactivos sexualmente, menos sexo mas mais satisfação sexual no casamento. Sugeriu-se que a religião e o sexo satisfazem as mesmas necessidades de vinculação ou de expressão emocional, de modo que a religião é de uma determinada maneira um substituto do sexo.

Ser membro de uma igreja e o compromisso perante essa igreja afectam o comportamento dos adultos, tendo menos sexo extraconjugal e antes do casamento, mas verifica-se pouco efeito na contraceção ou aborto nos católicos. As igrejas valorizam os valores da família, e há menos divórcios para os membros de uma igreja, mas mais em casamentos mistos com religiões diferentes, que pode dever-se à falta de coesão criada com a partilha de práticas e crenças (Argyle, 2005).

#### **2.2.4. Religiosidade na Velhice**

De acordo com a sabedoria convencional, a fé religiosa é de grande importância no final da vida. Embora se tenha escrito bastante acerca de ética, pouco se tem escrito acerca da espiritualidade nos idosos (Bevins e Cole, 2000). Até que ponto as questões de fé e espiritualidade são importantes no período imediatamente precedente à morte? Existem mudanças identificáveis no fim da vida, que significam uma experiência comum destas questões na velhice? Ou será que as crenças e práticas religiosas permanecem estáveis ao longo desta fase da vida? Pouco se sabe acerca da qualidade de vida no fim da vida e quase nada acerca da identidade religiosa e espiritual neste período crítico (Bradley, Fried, Kasl e Idler, 2000).

A teoria em geriatria social é equívoca no que respeita à relação entre a religião e o envelhecimento. Por um lado, as primeiras teorias sugerem que os indivíduos deveriam retirar-se dos seus papéis sociais, incluindo papéis religiosos, ao atingirem a velhice (Cumming e Henry, 1961). Estes autores afirmam que a crença como a prática religiosa diminui nos indivíduos com mais de 75 anos. Duas décadas depois, esta teoria volta a ser a base de expectativas acerca do envolvimento religioso na velhice. Mindel e Vaughan (1978) afirmam que o afastamento da religião parece ocorrer apenas nalgumas formas de envolvimento religioso. No seu estudo, observaram que os níveis de actividade organizacional religiosa não estavam correlacionados com actividades não organizacionais religiosas. Os não praticantes apresentam a mesma predisposição para assistirem a serviços religiosos ou ouvirem música na rádio ou televisão ou em acreditarem que a religião os pode ajudar a compreender melhor as suas vidas. A saúde dos participantes tem uma grande influência nas diferenças entre os dois grupos. Estudos subsequentes mostraram que apesar de existirem muitas provas empíricas de que a ida a serviços religiosos diminui com a idade (Blazer e Palmore, 1976; Ploch e Hastings, 1994) essa diminuição é atribuída à doença e incapacidade física (Idler e Kasl, 1997b; Levin e Markides, 1985).

Recentemente, Hays, Landerman, Blazer, Koenig, Carroll e Musick (1998) examinaram uma das formas de actividade não organizacional religiosa, a chamada igreja electrónica ou mediatizada, realizaram um estudo e descobriram que a diminuição da ida a serviços religiosos era provocada em primeiro lugar pela diminuição da capacidade funcional. Descobriram também que a utilização dos meios audiovisuais religiosos aumentava com o tempo, apesar deste aumento não estar limitado àqueles que sofriam de uma saúde deteriorada. O ponto de vista diferente é que pode haver falta de envolvimento em algumas formas de organização religiosa e que efectivamente níveis bastante elevados de actividade religiosa não organizacional podem ser mantidos pelos participantes debilitados.

Uma segunda linha de estudos tem a ver com investigações que dizem respeito ao declínio terminal (Berg, 1996; Kleemeier, 1962; Siegler, 1975). A hipótese do declínio terminal afirma que mudanças em várias funções, incluindo mas não limitado ao funcionamento intelectual superior, não estão correlacionados primariamente com a idade cronológica (distância do nascimento), mas antes dependem da distância do indivíduo com a morte. Estudos recentes nesta área, defendem que o declínio acontece

em várias áreas da vida no período antes da morte e este declínio generalizado representa uma diminuição da vitalidade do indivíduo em todas as áreas de funcionamento, e não apenas na área intelectual. Resultados do estudo sobre o envelhecimento em Berlim mostraram que o momento da morte está associado a uma menor satisfação com a vida, menor afecto positivo e maior solidão social (Maier e Smith, 1996).

Do ponto de vista das perspectivas psicológicas de Erikson (1968) e Jung (1983), podemos tirar conclusões bem diferentes acerca da religiosidade no fim da vida. As oito fases do desenvolvimento psicossocial humano culminam na velhice, quando os indivíduos se confrontam com o desafio de olhar para trás e construírem uma interpretação da sua vida. A esta crise da velhice Erikson chamou a crise da integridade do ego contra o desespero. Erikson especulou que poderia ser necessário acrescentar uma nona fase ao seu esquema, consistindo num "sentido de premonição de imortalidade... como a forma dada na religião" (1986, p.336-337). Jung afirma também que entre os seus pacientes na segunda parte da sua vida não houve nenhum que em último recurso não se tenha virado para a religião (Jung, 1983). Teorias de desenvolvimento psicológico no fim da vida pouco têm a dizer acerca do papel das crenças religiosas. Teorias acerca do desenvolvimento da fé (Fowler, 1981), que referem questões do desenvolvimento da religião e espiritualidade ao longo da vida, assumem uma relação entre idade e fé. Estas teorias propõem que o desenvolvimento pode parar em qualquer momento da vida ou idade e que a fé madura só é alcançada por alguns.

Outros estudos acerca do envelhecimento deram ênfase à importância da religião para conseguir recursos para enfrentar os desafios da idade como o isolamento social, o enfraquecimento cognitivo, a dor, a incapacidade física e decisões acerca dos cuidados no fim da vida (Bevins e Cole, 2000; Kimble, McFadden, Ellro e Seeber, 1995). Estes recursos encontrados na religião actuam diminuindo a depressão, e ansiedade, o abuso de álcool e mesmo o suicídio, situações comuns nas populações idosas (Koenig, 1995). O trabalho de Pargament (1997) é importante, defendeu que os momentos da vida que representam um desafio maior ocorrem na velhice. Os recursos religiosos que ajudam a lidar com os problemas oferecem ao idoso a capacidade de manter e integrar o eu, a reter sentimentos de domínio do meio ambiente, manter relações íntimas com os outros.

Parece pertinente analisar mais pormenorizadamente o estudo realizado por Idler, Kasl e Hays (2001) foram examinados padrões de crença e prática religiosa numa

amostra grande e representativa de pessoas idosas no seu último ano de vida. A amostra consistiu em pessoas idosas saudáveis vivendo independentemente numa comunidade pluralista em termos de religião ao longo de 14 anos. Foram comparados nos últimos 6 e 12 meses de vida a pessoas que viveram mais de 12 meses e mais, após uma entrevista. Foram comparadas também as crenças e actividades religiosas dos participantes no seu último ano de vida com as suas próprias respostas dadas três anos antes. O tamanho grande, a diversidade religiosa e a representatividade da amostra; o desenho prospectivo do estudo e a disponibilidade tanto do comportamento como das medições subjectivas acerca do envolvimento religioso torna este estudo único na literatura acerca do fim da vida.

Nenhum estudo antes de Idler et al. (2001) examinou a religiosidade ou espiritualidade em relação ao declínio terminal, apesar da natureza abstracta dos símbolos religiosos ser uma questão intrigante. Visto se considerar que as capacidades espirituais ou as crenças religiosas estão associadas a funções intelectuais superiores e/ou equilíbrio emocional, para além do funcionamento físico, poderemos esperar o seu declínio. É também possível que a fé religiosa assuma um significado diferente e negativo no final da vida. A passagem do tempo pode eliminar a oportunidade do indivíduo reparar um erro ou ser perdoado, levando ao sentimento de culpa e ao desespero. Num contexto espiritual, o fim da vida pode provocar uma crise de fé relativa a um Deus injusto que permite que a morte ocorra ou relativa a orações para a cura ineficazes, levando à diminuição da confiança ou esperança na ajuda de Deus.

Neste estudo não foram utilizados indicadores de maturidade da fé. No entanto, pode dizer-se que à medida que a vida individual chega ao fim, pode ser mais articulada dentro de um quadro mais alargado da tradição da fé do indivíduo, permitindo à pessoa que vai morrer descobrir significado na sua vida.

O sucesso ou não destes mecanismos religiosos não se encontra nos objectivos deste estudo. A partir desta perspectiva, Idler et al. (2001) desenharam a premissa de que as respostas religiosas devem ser proeminentes na velhice porque este é um momento em que podem ocorrer crises existenciais e de saúde. Esta perspectiva levou-os a esperar um aumento tanto do comportamento como das crenças religiosas ao encontro dos desafios de adaptação da velhice. Fizeram uma análise exploratória de tendências no comportamento e na crença religiosa no período imediatamente antes da morte. Examinaram diferenças entre os participantes que estavam e que não estavam

nos últimos doze meses de vida relativamente a vários indicadores de religiosidade. Estudaram os participantes também ao longo do tempo, em três fases e consideraram que o estado de saúde dos participantes poderia afectar a sua capacidade de assistir a serviços religiosos ou os seus sentimentos religiosos, ajustaram a análise para várias medições do estado de saúde. As análises foram também ajustadas à idade, sexo, raça, educação, estado civil e preferência religiosa.

Idler et al. (2001) concluíram que o grupo em fim de vida tinha mais factores de risco para a mortalidade, maior proporção de homens, maior média de idade, maior incapacidade, maior prescrição de medicamentos, mais hospitalizações, mais cuidados a domicílio e mais acamados do que o total da amostra, mas nenhuma das diferenças foi grande. As afiliações religiosas na amostra do último ano de vida foram similares à totalidade da amostra, com um pouco menos de protestantes e um pouco mais de judeus. Cada uma das três medições da religiosidade regrediu na altura da morte assim como o estado de saúde. Foram feitas análises em 1982, 1985, 1988 e 1994 e os resultados foram paralelos, verificando-se o impacto do último ano de vida na religiosidade, antes e depois de se tomar em consideração o impacto do estado de saúde. Os participantes nos últimos seis meses de vida não participaram nem mais nem menos em serviços religiosos do que aqueles que sobreviverem mais do que doze meses. Os que viveram 6-12 meses assistiram menos, os homens assistiram menos do que as mulheres, e protestantes brancos, judeus e de outras religiões assistiram menos dos que os católicos romanos. Estes factores explicam os 5% de variação no assistir a serviços religiosos. Os níveis baixos de assistência a serviços religiosos para as pessoas nos 6-12 meses de vida significaram uma diferença quase nula relativamente àqueles que sobreviveram os 12 meses e os que sobreviveram 6 meses mostraram uma presença mais elevada nos serviços religiosos do que os que sobreviveram.

Os homens acreditavam serem menos religiosos que as mulheres; os mais idosos acreditavam ser mais religiosos que os menos velhos; os mais educados e os casados afirmavam ser menos religiosos do que os não casados e com menor grau de educação, e os protestantes brancos, judeus e de outras religiões sentiam-se menos religiosos que os católicos romanos, enquanto que os protestantes negros se sentiam mais religiosos. Nenhum destes coeficientes mudou quando se introduziram as variáveis do estado de saúde. Nenhuma das medições do estado de saúde foram correlacionadas a sentimentos de religiosidade, excepto o número de prescrições de medicamentos, quando mais medicamentados, mais elevado era o sentimento de religiosidade.

Os participantes no último ano de vida não mostraram diferenças entre sentimentos de conforto e força e a religiosidade, relativamente àqueles que sobreviveram. Outras diferenças foram similares: os homens, os menos velhos, e os protestantes brancos, judeus e de outras religiões sentiam-se com menos força e conforto do que as mulheres, os mais idosos, os católicos romanos e os protestantes negros. O mesmo indicador de um fraco estado de saúde também foi associado a maior conforto na religião. Os que morreram nos seis meses seguintes foram menos a serviços religiosos e eram mais religiosos do que os que viveram mais de 12 meses. Apesar de haver poucas outras diferenças. As pessoas nos últimos seis meses e último ano de vida eram por vezes mais assíduos nos serviços religiosos, mas por outras menos, ao serem comparados com os que sobreviveram os 12 meses. As duas medições de sentimentos religiosos subjectivos mostraram diferenças muito pequenas. Os aspectos mais importantes não são as pequenas diferenças mas os níveis médios elevados de envolvimento em todos os grupos. A média de assiduidade foi de uma vez por mês nas pessoas com seis meses de vida (no estudo realizado em 1988) e trinta vezes por ano para as pessoas no último ano de vida. A diferença maior foi na baixa assiduidade para aqueles que estavam muito perto de morrer. A média do sentimento de ser religioso rondava o bastante (3 numa escala de 4) estando a diferença naqueles que iam morrer em breve, estes sentiam-se mais religiosos.

Os resultados deste estudo de Idler et al. (2001) apresentam provas da diminuição de frequência dos serviços religiosos no período imediatamente antes da morte, que é evidente nos últimos seis meses de vida, mas não para os 6-12 meses antes da morte. Isto é consistente com a interpretação de que se espera um rápido declínio da saúde e funcionamento dos participantes nos últimos seis meses de vida. Fizeram-se análises adicionais para testar diferenças entre o grupo nos últimos 12 meses de vida e aqueles que viveram mais tempo. Não se encontraram diferenças em relação à participação nos serviços religiosos ou nos sentimentos religiosos. Daí focalizar mais o grupo com seis meses de vida. Os níveis mais baixos de participação nos serviços para o grupo dos 6-12 meses, em comparação aos que viveram mais tempo atribuem-se quase exclusivamente ao pior estado de saúde. Este padrão é consistente com a teoria da falta de envolvimento, no sentido em que a participação nos serviços é considerada como marca de religiosidade como papel social. Esta diminuição surge tarde na vida.

O ligeiro aumento da estabilidade nas medições subjectivas de religiosidade apoia também a perspectiva de falta de participação. Visto os níveis normais elevados de estabilidade, um aumento destes seria algo de importante. O estado de saúde não tem impacto em sentimentos subjectivos de religiosidade. A possibilidade de que o declínio terminal possa afectar as crenças espirituais e religiosas não tem fundamento, pois os nossos indicadores mais abstractos de religiosidade não mostram qualquer diminuição. A teoria de falta de participação serve para padrões observados na amostra em que as medições de comportamento e subjectivas de envolvimento religioso têm comportamentos diferentes. A perspectiva da religião como meio de enfrentar os problemas contribui para a ideia de que um mau estado de saúde está ligado a níveis elevados de sentimentos subjectivos de religiosidade. Os participantes mais medicamentados acreditam que têm mais conforto e força da religião e classificam-se a si próprios como sendo mais religiosos do que aqueles que tomam menos medicamentos.

O mais importante nos resultados e Idler et al. (2001) é a natureza descritiva do estudo: uma primeira visão sobre a história natural de várias formas de envolvimento religiosos numa larga amostra de idosos perto do final da sua vida. A média mais baixa de participação em serviços religiosos é mesmo assim muito alta. Para os que têm seis meses de vida têm como média 12 vezes ao ano.

Outros estudos (Glaser e Strauss, 1965; Seale, 1991) mostram que as pessoas têm alguma consciência da proximidade da sua morte. Numa amostra comunitária como a do estudo de Idler et al. (2001), parece haver menos consciência dessa proximidade do que em amostras clínicas. No entanto, esta incerteza pode ser a força deste estudo. Como referido por Lentzer, Pamuk, Rhodenhiser, Rothenberg e Powell-Griner (1992) e Lawton, Moss e Glicksman (1990), muitos dos resultados sobre a qualidade de vida no último ano de vida vêm de estudos com indivíduos identificados como doentes terminais. Outros autores tentaram estudar populações no último ano de vida vivendo na comunidade. No entanto, estes investigadores identificaram indivíduos para as suas amostras através de certidões de óbitos, ficando limitados a recolha de dados com métodos retrospectivos ou com participantes por procuração. Notaram ser difícil identificar idosos no último ano de vida. Só pode ser feito com uma amostra muito grande, seguida durante um grande período de tempo, com entrevistas anuais, de modo a que virtualmente haja uma entrevista no último ano de vida.

Estes estudos serão cada vez mais importantes no futuro se a diminuição da incapacidade física no último ano de vida continuar (Fries, 1980; Manton, Corder e Stallard, 1997) e o aumento da esperança média de vida significa morrer mais de idade do que de doença (Rowe e Kahn, 1998). O estudo realizado por Idler et al. (2001) exemplifica a expectativa dos dados da população para estudos de toda a população de idosos na comunidade, não apenas de uma minoria tratada nos hospitais, lares ou hospícios. Este estudo é considerado como um esforço para descrever as condições de vida social de uma amostra representativa de toda a população de idosos nesta comunidade, é mais uma perspectiva de saúde pública do que clínica. O significado da religião no final da vida é muitas vezes aceite como uma questão de fé. A instituição do hospício moderno com cuidados especializados para os moribundos, tem enfatizado tradicionalmente os aspectos espirituais dos cuidados. A versão actual do texto primário sobre cuidados paliativos, *The Oxford Manual of Palliative Care*, continuou esta ênfase (Doyle, Hanks, e MacDonald, 1998). Os debates muitas vezes contenciosos acerca do lugar da religião e da espiritualidade nos cuidados médicos modernos (Sloan, Bagiella e Powell, 1999) estão subjugados, quando o assunto se torna nos cuidados do fim da vida. A influência das crenças religiosas tradicionais nas decisões dos pacientes e familiares acerca de assuntos como directivas avançadas ou a importância dos ritos finais são geralmente reconhecidas e respeitadas, mesmo nos hospitais seculares (Grodin, 1993). Os participantes neste estudo demonstraram não haver declínio, e haver mesmo algum aumento nos sentimentos subjectivos e crenças acerca da fé.

Existem numerosos estudos sobre a influência da religião na qualidade de vida dos idosos, sendo os efeitos da religiosidade no bem-estar maiores neste grupo etário do que nos mais novos. Os gerontologistas têm também investigado as relações entre medidas de religiosidade e indicadores de saúde mental, tendo concluído que há associações positivas.

De acordo com Barros (2000) os idosos vão deixando de investir progressivamente nos contactos com o mundo, podendo, do ponto de vista religioso, investir na entrega a funções e actividades na igreja.

Vários estudos demonstram que as actividades religiosas dos idosos se correlacionam com um maior bem-estar (Mackenzie et al., 2000; Levin, 1999), mais felicidade, utilidade e adaptação, diminuindo o medo da morte.

Existem também diversas investigações nos Estados Unidos da América (Klopfer e Price, 1979; Koenig, 1995) que analisam a relação da prática religiosa com a eutanásia, mostrando que os judeus são mais liberais em relação à eutanásia do que os católicos e os protestantes, revelando que o acreditar na vida após a morte influencia a opinião das pessoas.

As pessoas idosas que tenham vivido verdadeiramente a fé e que acreditem na vida depois da morte, têm na religião um grande apoio nos últimos tempos da sua vida e na forma de enfrentar as doenças na fase terminal das suas vidas (Koenig, 1995).

Outro aspecto que é importante salientar é o acompanhamento familiar, nomeadamente as relações avós / netos e a influência que pode ter na educação religiosa.

### **2.3. Influência da família**

O papel dos avós na vida familiar tem recebido um aumento de atenção embora, muitos aspectos das suas relações com os netos, sejam ainda desconhecidos. De particular importância é o entendimento do que motiva os avós a envolverem-se na vida dos seus netos (King e Elder, 1998). Muitos avós podem ser considerados nestes estudos devido ao aumento da longevidade e do seu bom estado de saúde e as tendências actuais dos modelos familiares, como o divórcio e os adolescentes com porte de criança, aumentou a importância dos avós na vida da família. No entanto há um grande número de idosos com netos e que não são envolvidos.

Não pode haver dúvida que os avós, os pais e outras pessoas significantes são modelos para as crianças durante os seus anos de formação, e que estas influências continuam a ser importantes independentemente da idade. Eles exemplificam a cada indivíduo como a religião funciona, constituindo os pais um bom exemplo da influência das crianças durante o seu processo de socialização (Hood et al., 1996). A família como primeiro agente de socialização religiosa (Hyde, 1990) é identificada, nos estudos como a principal influência (Aldous, 1983; Ozorak, 1989).

De acordo com LeVine (1988) há três tipos de objectivos que os pais têm para os seus filhos: saúde e sobrevivência física; aquisição de habilidades para sobrevivência económica e desenvolvimento de convicções e valores consistentes com o que

socialmente é uma boa pessoa. É sobre este último objectivo que vamos analisar alguns estudos e investigações feitas, embora nem todas sejam unânimes em considerar a influência dos pais nas convicções dos filhos.

As relações entre a educação maternal, a afiliação religiosa, o conceito de Deus e as práticas desenvolvidas em crianças foram examinadas por Roos, Iedema e Miedema (2004). Este estudo analisa um modelo de diferenças individuais no conceito de Deus no Jardim-de-infância, baseado na teoria da aprendizagem social e na teoria da projecção. A amostra deste estudo era constituída por 363 crianças com uma média de 3 anos de idade e com 271 mães cristãs, ortodoxas e sem afiliação religiosa. Os conceitos de Deus foram operacionalizados através das ideias acerca das potenciais características de Deus. Nas mães cristãs ortodoxas os conceitos de Deus que as crianças vão aprendendo é o Deus todo-poderoso, o que confirma o modelo. Há crianças que têm um conceito de Deus punitivo tendo sido aprendido através de práticas rígidas para com elas o que provê evidência para a teoria de projecção. Crianças que têm o conceito de Deus atencioso e que ama que foram apreendidos através da mãe o que apoia a teoria de aprendizagem social.

A pesquisa da literatura indica que a transmissão intergeracional das práticas e crenças religiosas ocorre directamente da modelagem dos comportamentos e crenças dos pais (Cornwall, 1988; Dudley e Dudley, 1986; Willits e Crider, 1989) reforçando as relações pais-filhos (Hunsberger, 1983; Kirkpatrick e Shaver, 1990).

Goodnow e os colegas (Cashmore e Goodnow, 1985; Goodnow, 1992; Grusec e Goodnow, 1994) são da opinião de que para obter apoio entre gerações e nos valores em particular não é suficiente as crianças quererem compartilhar as convicções dos pais. Elas têm que perceber primeiro com precisão essas convicções. Goodnow e outros (Acock e Bengtson, 1980, e Kohn, 1983), propuseram um modelo composto por dois processos para descrever a aceitação das convicções dos pais pelas crianças – primeiro as crianças desenvolvem uma percepção, entendendo as convicções dos pais e depois as crianças decidem se querem adoptar aquela percepção das convicções dos pais como a sua própria convicção. Este modelo sugere que a relação entre as convicções dos pais e as convicções das crianças é mediada pelas percepções que as crianças têm das convicções dos seus pais. Cashmore e Goodnow (1985) demonstraram que as convicções das crianças foram relacionadas mais fortemente às percepções que elas tinham das convicções dos pais do que às convicções actuais dos pais, concluindo que

as percepções que as crianças têm das convicções dos pais são preditivas das convicções das crianças (Acock e Bengtson, 1980; Furstemberg, 1971; Smith, 1982).

Goodnow (1992) referiu que a precisão das percepções das crianças (primeiro processo) depende da clareza da mensagem e da conveniência da mensagem, se os pais discutem as convicções com as crianças, se declaram explicitamente as suas convicções. O autor propôs que quando as mensagens relacionadas forem consistentes com a mensagem designada, as crianças têm mais probabilidade de perceber a mensagem designada com precisão. O conteúdo da convicção também pode influenciar a clareza da mensagem. Algumas convicções e nomeadamente as religiosas, podem ser mais difíceis para as crianças identificarem porque são conceitos abstractos ou princípios gerais, as mais específicas, que mencionam comportamentos concretos facilitam também a precisão das percepções. O grau de acordo entre a mãe e o pai também pode afectar a clareza da mensagem. A redundância da mensagem é afectada pela frequência com que pai e mãe falam sobre as convicções religiosas específicas com a criança. A mensagem precisa estar ao nível das capacidades cognitivas da criança porque pode não ser conveniente.

O segundo processo é a aceitação ou rejeição da mensagem percebida, que é influenciada por factores motivacionais e afectivos, as crianças podem não sentir necessidade de concordar com os pais se não lhe parecer que é importante para eles. O tipo de relação com os pais (afectuosa ou conflituosa) também pode influenciar a receptividade das crianças às convicções e valores dos pais (Goodnow, 1992). Teoricamente, a percepção e aceitação das convicções dos pais podem ser influenciadas por diversos factores. Goodnow (1992) aplicou o seu modelo essencialmente às convicções parentais sobre valores educacionais e sobre aspirações profissionais que os pais têm para os seus filhos.

Okagaki e Bevis (1999) aplicaram o modelo no domínio específico das convicções religiosas. Primeiro focalizaram os factores para melhorar a precisão das percepções das crenças religiosas dos pais por parte das filhas, a frequência com que os pais falavam sobre religião e o grau de acordo parental nas convicções religiosas. Em segundo lugar, examinaram os factores intra familiares que podiam afectar o acordo (precisão da percepção das convicções, importância das convicções e o tipo de relações com a filha. Em terceiro lugar, estes investigadores testaram se a relação entre as convicções dos pais e as convicções das filhas foi mediada pelas percepções das filhas sobre as convicções dos pais. Neste estudo foram obtidos dados de mães, pais e filhas

sobre a importância da religião, a frequência das actividades religiosas e o conteúdo de dois aspectos das convicções religiosas (crenças ou convicções acerca de Deus e a religião como base da moralidade). Foram analisados os factores intra familiares que podem afectar as jovens na adopção das convicções dos seus pais e concluíram que as filhas têm maior precisão na percepção das convicções religiosas dos pais se eles falarem com elas com frequência sobre as suas crenças e se houver acordo entre as crenças do pai e da mãe. Também concluíram (e de acordo com estudos anteriores de Dudley, 1978) que a concordância das crenças das crianças com as dos pais é maior se houver entre eles uma relação mais próxima e afectuosa e se perceberem que essas convicções são importantes para os pais. O foco deste estudo de Okagaki e Bevis (1999) estava na observação de como a socialização no que se refere às convicções religiosas contribuía para o conhecimento geral sobre de que forma os pais influenciavam as crenças e os valores dos filhos, suportado pelo modelo de socialização de Goodnow (1992). Numa perspectiva pragmática, o forte papel de mediação das percepções dos filhos das convicções dos pais sugerem o entendimento da forma como os filhos desenvolvem as suas próprias crenças, baseados também na importância que os pais dão a essas convicções e valores.

Hoge, Petrillo e Smith (1982) referem que um acordo forte da mãe e do pai nas suas convicções religiosas estava associado com um maior acordo dos filhos com as convicções religiosas dos pais.

Os teóricos socio-culturais (Gallimore, Weisner, Bernheimer, Guthrie, e Nihira, 1993) argumentam que para perceber a influência dos pais nos seus filhos, se devem examinar as actividades em que pais e filhos interagem porque a socialização ocorre durante as actividades que desenvolvem em conjunto, onde comunicam as suas ideias, valores e convicções e os pais têm oportunidade e possibilidade de modificar as suas crenças e comportamentos.

Francis e Brown (1990, 1991) realizaram dois estudos focados nas predisposições e prática do rezar entre dois níveis de idade de adolescentes ingleses, sendo a primeira investigação foi feita com cerca de 5000 estudantes de 11 anos e a segunda com 700 estudantes de 16 anos. Os resultados confirmaram que os pais foram fortes preditores no que diz respeito à frequência da igreja dos seus filhos. Em ambos os níveis de idade, ainda que as mães exerçam mais influência do que os pais, há

indicações que o impacto parental no rezar de crianças tem decrescido e a influência da igreja (na frequência) tem crescido, por volta dos 16 anos.

Francis e Gibson (1993) exploraram a influência parental nas atitudes religiosas e nas práticas de 3414 alunos do ensino secundário na Escócia. Os autores concluíram que a influência parental era na generalidade importante para todos os participantes no que diz respeito à frequência da igreja e havia uma tendência para esta influência aumentar dos mais novos para os grupos mais velhos. Eles concluíram também que as mães tinham maior influência na religião das crianças do que os pais. A influência é mais forte na frequência da igreja do que nas atitudes face ao cristianismo.

Bao, Whitbeck, Hoyt e Conger (1999) realizaram um estudo com 407 famílias para examinar a transmissão das práticas e crenças religiosas e concluíram que pai e mãe têm um importante papel tanto nos filhos como nas filhas. A influência das mães é maior do que a influência dos pais, especialmente nos rapazes.

A teoria de aprendizagem social refere que o que uma criança aprende está baseado na observação no dia-a-dia de atitudes e comportamento das pessoas que são significantes para elas e que servem como modelos. Nas suas investigações sobre os processos de imitação e modelagem, Bandura e os seus colegas (Bandura e Kupers, 1964; Bandura e McDonald, 1963, Bandura, Ross e Ross, 1961) identificou os modelos parentais como centrais do desenvolvimento da personalidade das crianças. A associação regular e a interacção com os pais repetidamente dá-lhes oportunidades para observar e imitar os seus pais em muitas actividades do dia-a-dia. Tal observação leva à aprendizagem, por parte das crianças dos valores, atitudes e comportamentos dos seus pais. Grusec e Kuczynski (1997) consideram que os pais são uma influência crucial na aquisição dos valores da criança devido à sua inigualável posição na vida da sua criança que lhe possibilita desenvolver relações positivas com facilidade.

A religiosidade refere-se à importância da religião para a vida da pessoa. Tem múltiplas dimensões, incluindo crenças e práticas (Glock e Stark, 1965; Weigert e Thomas, 1969), que representam atitudes e comportamentos na teoria da aprendizagem social. Nos trabalhos da aprendizagem intergeracional, Cornwall (1988) explica que a religiosidade é um comportamento que a pessoa aprende com os que os rodeiam. Como as convicções e práticas religiosas dos pais são aprendidas em casa, é esperada a continuidade da religiosidade entre pais e filhos.

Os estudos são consistentes em mostrar que a religiosidade dos pais é um forte predictor das crenças e práticas religiosas dos adolescentes. Por exemplo a frequência

da igreja por parte dos pais está fortemente associada à frequência da igreja por parte dos filhos adolescentes e às suas convicções religiosas (Cox, 1967; Suziedelis e Potvin, 1981), e as práticas religiosas dos pais estão positivamente relacionadas com todos os aspectos da religiosidade na adolescência (Ozorak, 1989).

Parker e Gaier (1980) relatam que a participação em actividades religiosas dos pais respondem por mais de 60% da variância nas crenças e práticas religiosas dos seus filhos. De acordo com a ideia de Turner (1964) de que os pais têm um papel dominante na transmissão de atitudes e valores, de Vaus (1983) concluiu que os pais têm uma maior influência do que os pares no desenvolvimento dos valores e convicções religiosas dos adolescentes. Num estudo de concordância entre os valores religiosos de pais e filhos, Dudley e Dudley (1986) referem que os valores religiosos dos jovens são semelhantes aos valores religiosos dos seus pais. Comparando com outras influências sociais como factores socio-económicos, tipo de escola e acompanhamento religioso, os valores religiosos dos pais são a mais forte influência nas atitudes dos adolescentes face à igreja (Hoge e Petrillo, 1978). Muitas vezes as crianças adoptam os valores semelhantes aos dos seus pais, tal como a aceitação das tradicionais noções acerca de Deus (Willits e Crider, 1989).

De acordo com Bao, Whitbeck, Hoyt e Conger (1999) há factores facilitadores da transmissão religiosa, a afectividade dos pais e uma relação mais próxima dos filhos facilita a transmissão das convicções e práticas religiosas. De acordo com a teoria da aprendizagem social a imitação e os processos de modelagem variam em efectividade, dependendo de vários factores como as características dos modelos (Bandura, 1977). Por exemplo, aqueles com alto nível e competência são mais eficazes na estimulação da imitação e da modelagem do que os que têm baixo nível. Os teóricos da aprendizagem enfatizam a importância do calor e aceitação porque facilitam a imitação e a modelagem. As convicções e comportamentos dos pais estão associados com práticas calmas, recompensadoras e afectuosas e as características dos comportamentos dos pais tomam gradualmente um valor positivo para a criança. Consequentemente a criança fica motivada para adquirir e reproduzir esses atributos nos seus próprios comportamentos. As crianças que têm interacções positivas com os modelos imitam mais os comportamentos do que as crianças que interagem de forma menos suportada em termos afectivos. Kochanska e Thompson (1997) referem que uma relação parental sensível e responsável aumenta as oportunidades para a aprendizagem pela observação e a

transmissão de normas e expectativas porque uma laços quentes e encorajadores entre pais e filhos motivam a criança para ouvir e responder de forma a agradar-lhes (Grusec, 1997).

O sucesso da transmissão das convicções e práticas dos pais ocorre quando as crianças vêem os seus pais como competentes (Whitbeck, Simons, Conger, e Lorenz, 1989). Por exemplo, uma relação entre pai e filho caracterizada pelo calor, apoio e emoção aumenta a conformidade dos adolescentes com as crenças e práticas dos pais (Hoge e Keeter, 1976; Hunsberger, 1983; Luft e Sorell, 1987; Ozorak, 1989; Potvin e Lee, 1982; Weigert e Thomas, 1970).

As crianças que são emocionalmente mais envolvidas com os pais tem mais tendência para seguir as preferências religiosas e escolhas dos pais (Rossi e Rossi, 1990; Sherkat e Wilson, 1995). Evidências nos estudos indicam que pais afectuosos são mais efectivos na transmissão de uma imagem positiva de Deus para a sua criança (Martin, 1975).

Bao et al., (1999) estudaram o papel dos pais na transmissão intergeracional das crenças e práticas religiosas aos adolescentes. Especificamente, eles focaram o estudo no contexto ou circunstâncias em que a transmissão religiosas tem mais probabilidade de acontecer. Eles consideraram como hipótese que a transmissão melhora quando os adolescentes percebem que há um grande nível de aceitação dos pais, esperando encontrar uma moderada influência entre a aceitação parental e a transmissão das convicções e práticas. Eles encontraram fortes correlações entre as medidas das crenças e práticas religiosas entre os pares do mesmo sexo (mãe-filha e pai-filho) e de sexo diferente mãe-filho e pai-filha). A frequência da igreja, a importância religiosa e o conceito de Deus dos pais estavam positivamente relacionados com os dos filhos. Eles concluíram que as crenças religiosas dos pais, a aceitação dessas crenças e a frequência da igreja, por parte dos pais, têm um forte efeito na frequência da igreja dos filhos e das filhas. Estes resultados evidenciam a teoria da aprendizagem social, porque, como esperado, tanto as raparigas como os rapazes adolescentes adquiriram as crenças e práticas religiosas dos seus pais e mães por imitação e modelagem. Em geral parece haver uma forte evidência do papel dominante das mães na socialização religiosa dos adolescentes.

Wilcox, Chaves e Franz (2004) realizaram um estudo sobre a relação da influência da família nas tradições religiosas, o discurso da família e as práticas pastorais, sendo da opinião que a relação entre a religiosidade e a família reemergiu

recentemente como um objecto importante de estudo. Referem que a pesquisa negligenciou os modos nos quais a família discursa sobre as tradições religiosas específicas concluindo que em grande esse discurso familiar é conectado com as práticas pastorais das congregações. Eles concluem que o discurso familiar e as práticas pastorais são livremente anexadas, transmitem a mesma mensagem. Referem que as diferenças ideológicas entre congregações católicas e protestantes e não se traduzem directamente em diferenças no ministério às famílias. Estes resultados ajudam a explicar porque é que nas pesquisas a religião exercita efeitos uniformes na família, porque as congregações têm uma oferta semelhante nas diferentes religiões embora o discurso familiar seja notoriamente diferente.

Mas, para além da influência da família as características da personalidade parecem ter alguma relação com a religiosidade dos indivíduos.

## **2.4. Religiosidade e Personalidade**

Considerando que a religiosidade pode depender das características individuais das pessoas, parece-nos importante estudar as relações entre a religião e a personalidade.

Decidindo estudar a personalidade, há a necessidade de fazer opções porque há duas grandes tradições dentro das quais se pode discutir a personalidade. Uma larga tradição assenta na experiência clínica podendo ser traçado por pioneiros como Freud. A outra tradição é fundamentada na observação científica de grandes grupos de indivíduos tendo como pioneiros Raymond Cattell nos Estados Unidos da América e Hans Eysenck no Reino Unido. A primeira abordagem reflecte uma preocupação com a Psicologia anormal e a doença mental, a segunda uma psicologia normal e o bem-estar psicológico (Francis, 2005).

Na investigação recente tem sido estudada a relação entre a religiosidade e as dimensões da personalidade de Eysenck, em várias populações.

De acordo com Maltby (1999) vários estudos apoiam a proposição que a orientação religiosa se relaciona com a personalidade dos adultos. Destes estudos

emergem duas áreas de pesquisa que relacionam a religiosidade com teorias da personalidade de Eysenck e Freud. Dentro do modelo de Eysenck, religiosidade é uma atitude social de mentes fracas e conseqüentemente condicionadas. Indivíduos que foram facilmente condicionados, tiveram escores significativamente baixos nas medidas de psicoticismo. De acordo com Francis o psicoticismo, mais do que outras dimensões da personalidade (como o neuroticismo ou a extroversão), é fundamental para a religiosidade. Os escores altos encontrados na escala de Francis de Atitudes face à religião são acompanhados de baixos escores da medida de Psicoticismo de Eysenck.

Adicionalmente, outras investigações utilizando as medidas de expressão pública e privada de religiosidade baseada na distinção de Brown, mostraram que o psicoticismo partilha uma relação negativa com a frequência da igreja e o rezar (Francis e Wilcox, 1996).

A segunda área de pesquisa é baseada nas observações de Freud das funções da religião e as relações entre a religiosidade e a tendência para a obsessão.

Os estudos sugerem que as duas teorias (Eysenck, 1975, 1976 e Freud, 1907, 1961, citados por Maltby, 1999) podem ser relevantes no estudo da psicologia da religião, contudo os resultados das investigações sugerem que embora o psicoticismo esteja negativamente relacionado com os aspectos pessoais da religião, a relação entre tendência para a obsessão é fragmentada, moderada e limitada (Maltby, 1999).

A distinção entre introversão e extroversão é uma das formas usadas nas abordagens sobre a psicologia da personalidade. A extroversão aparece nos modelos de personalidade propostos por Eysenck e Eysenck (1985), por Cattell (Cattell, Eber e Tatsuoko, 1970 e por Costa e McCrae, 1985), assim como nos instrumentos da teoria tradicional (Myers e McCaulley, 1985).

Na pesquisa desenvolvida de acordo com a tradição de Eysenck são usadas como dimensões a extroversão, o neuroticismo, o psicoticismo e a escala da mentira, tendo-se verificado, nos estudos sobre religião que não há relação entre a religião e o extroversão e o neuroticismo. No entanto, o psicoticismo tem uma forte relação negativa com a religião. O efeito é grande tanto para os homens como para as mulheres (Argyle, 2005).

Um outro esquema de dimensões da personalidade foi o que se chamou por cinco grandes factores da personalidade de Costa e McCrae (1985) em que duas das dimensões são parecidas com a extroversão e o neuroticismo, a terceira e a quarta são a agradabilidade e a consciência e a quinta refere a abertura à experiência, tendo esta

última dimensão uma ligação à religião pela disponibilidade que o indivíduo manifesta às experiências religiosas (Argyle, 2005).

Numa análise da relação da religião com os principais traços da personalidade, Truett, Eaves, Neyer, e Heath (1992) desenvolveram um grande estudo com gémeos, tendo concluído que as atitudes religiosas são mais parecidas entre gémeos verdadeiros do que entre gémeos falsos, concluindo que 16% da variabilidade das atitudes religiosas são hereditárias. Isto é provável porque as atitudes estão relacionadas com traços de personalidade com alguma base biológica, que têm uma parte inata.

Para além das considerações a nível geral, que dizem respeito aos modelos habitualmente utilizados na psicologia da personalidade, existem vários estudos sobre a influência do auto-conceito, auto-estima e locus de controlo na religiosidade, aos quais fazemos uma breve abordagem.

Blaine, Triverdi e Eshleman (1998) propuseram que as crenças religiosas têm implicações nas propriedades do auto-conceito e que a relação entre as convicções religiosas e o ajustamento psicológico pode ser entendido em termos auto-teorizados. Nos dois estudos realizados, fortes crenças religiosas estão associadas com auto-conceitos mais positivos e a influência da religiosidade no auto-conceito foi evidente em múltiplos domínios do auto-conhecimento. Os autores que concluíram que a positividade do auto-conceito está mais ligado a uma consequência do que a uma causa das crenças religiosas.

Pesquisa sobre as auto-concepções tem uma história de mais de 50 anos, e muitos psicólogos centraram-se no estudo da auto-estima – a consideração que as pessoas têm por si próprias como variável é bastante básica para a personalidade. Uma perspectiva é que as atribuições são frequentemente feitas para validar e melhorar a auto-estima; elas desempenham uma função auto-protectora (Hewstone, 1983).

Em geral, auto-estima elevada relaciona-se com imagens positivas e carinhosas de Deus, e semelhantemente a uma orientação religiosa intrínseca (Benson e Spilka, 1973). Alguns estudos sugerem que aqueles que têm imagens negativas de si próprio consideram Deus como sem ternura e punitivo. Além disso a consistência sugere que atribuições favoráveis a Deus deviam ser associadas a acontecimentos com resultados positivos em vez de ocorrências negativas. Esta hipótese foi apoiada pelos estudos de Spilka e Schmidt (1983) e por Lupfer et al. (1992).

A auto-estima aparece nos estudos num complexo de sobreposições de características da personalidade, relacionando-se com conceitos e medidas religiosas, tais como pecado e culpa, como também da natureza da tradição religiosa com que nos identificamos (Hood et al., 1996), indicando que padrões diferentes de auto-estima e de atribuições a Deus podem ser uma função da herança e doutrinas religiosas de um indivíduo. Se um papel principal das atribuições é elevar a auto-estima, precisamos de perguntar como é que a religião desempenha tal função – especialmente com tradições como o fundamentalismo, que pode parecer bastante duro no esforço do indivíduo para expressar auto-estima.

Francis e Gibbs (1996) analisaram a relação entre o rezar e a auto-estima em crianças entre os 8 e os 11 anos no Reino Unido não tendo encontrado relações nesta idade.

Locus de controlo foi inicialmente conceptualizado como uma tendência para ver os acontecimentos quer como internamente determinados pela pessoa quer externamente produzidos por factores para além do controlo do indivíduo. Controlo externo foi inicialmente visto como destino, sorte, ou acaso até Levenson (1973) ter adicionado o controlo por outros poderosos e Kopplin (1976) trazido o controlo por Deus. Pargament e colegas (1988) reconheceram a complexidade das relações de controlo relativas à divindade, e desenvolveram medidas para investigar o que eles denominavam de modo “deferente” (um Deus activo e um indivíduo passivo), de modo “colaborativo” (ambos Deus e a pessoa são activos), e de modo “auto-directivo” (um indivíduo activo e um Deus passivo). Estas noções ilustram diferentes padrões de atribuição do controlo ao próprio e a Deus. No modo deferente, um indivíduo pode rezar, e tendo feito isso pode atribuir todo o poder a Deus: “está tudo nas mãos de Deus”. Aqueles com um estilo colaborativo estão basicamente a dizer que eles e Deus têm controlo: “Deus ajuda aqueles que se ajudam a si próprios”. Utilizar estes estilos disputantes está posteriormente relacionado com atribuições à natureza de Deus. Apesar destas associações serem mais fortes com o modo colaborativo do que com o deferente, as pessoas que adoptam tais perspectivas de controlo têm tendência para geralmente atribuírem à divindade qualidades positivas, juntamente com a reconhecimento do poder de Deus (Schaefer e Gorsuch, 1991).

Apesar da crença no super naturalismo estar associada ao controlo externo, Shrauger e Silverman (1971) descobriram que as pessoas que estão mais envolvidas em actividades religiosas têm maior controlo sobre o que lhe acontece. Isto parece-se com a

religião intrínseca, ou, pelo menos, a ortodoxia para esta relação é mais forte entre os fundamentalistas (Furnham, 1982). Ao estudarem pessoas altamente religiosas, Hunsberger e Watson (1986) descobriram que são feitas atribuições de controlo e responsabilidade a Deus quando os resultados são positivos, uma descoberta muito confirmada, mas quando o resultado é negativo, a tendência é atribuir a culpa ao demónio. Questões de controlo e a quem ou ao quê tais são atribuídas foram extensivamente estudadas tanto dentro e fora da psicologia da religião.

Argyle (2005) refere, no capítulo sobre o efeito da personalidade na religião que: a actividade religiosa e as crenças têm uma fraca relação com as variáveis com a extroversão ou o neuroticismo, mas há uma negativa correlação com o psicoticismo e uma relação positiva com a abertura para a experiência. Os fundamentalistas são mais autoritários do que os membros de igrejas liberais, e os extrínsecos também são mais do que os intrínsecos. O dogmatismo parece ser um aspecto normal das convicções religiosas e ter propósitos de vida um dos benefícios da religião.

Continuaremos a abordar as questões relacionadas com os benefícios da religião no capítulo seguinte que foca os aspectos relacionados com o envolvimento social, o bem-estar e a religiosidade.

Capítulo 3  
Religião, envolvimento social e bem-estar

3.1. Envolvimento social e religião

3.2. Religião e bem-estar

Após ter sido feita uma abordagem às variáveis socio-psicológicas e à sua influência na religiosidade dos indivíduos, este capítulo prestará atenção às relações entre o envolvimento social, o bem-estar e a religiosidade, sendo focados os aspectos que ligam o altruísmo, o perdão, o preconceito, o crime e a delinquência e a satisfação com a vida, a felicidade, a saúde, a ansiedade face à morte e a solidão com a religiosidade.

Argyle (2005) refere que há uma relação próxima entre a religião e a moral, ou seja, bom comportamento relativamente aos outros, tendo efeitos no comportamento moral: caridade e voluntariado e deu ênfase à necessidade do arrependimento e a pessoa ser perdoada dos seus pecados (um índice comum de pecados são os sentimentos de culpa). A religião traz muitos benefícios para a felicidade e saúde, o que pode ser explicado através do apoio social da igreja, a relação com Deus, e um melhor comportamento na saúde. Mas não explica porque é que as comunidades religiosas dão tanto apoio ou porque é que a relação com Deus é sentida como outra relação de apoio.

### **3.1. Envolvimento Social e Religiosidade**

Taylor et al.(1999) conceptualizaram um modelo tridimensional do envolvimento religioso: organizacional, não-organizacional e religiosidade subjectiva.

O envolvimento religioso organizacional refere-se aos comportamentos que ocorrem num contexto de igreja, mesquita ou outros comportamentos como a frequência da igreja e a participação em grupos de auxílio.

A participação não-organizacional refere-se aos comportamentos que ocorrem fora das instituições religiosas, rezar em privado, leitura de livros e revistas religiosas, ouvir programas religiosos na rádio e ver programas de televisão.

O envolvimento religioso classificado como religião subjectiva tem a ver com as percepções e atitudes face à religião.

Nesta parte do trabalho desenvolve-se mais a abordagem do desenvolvimento religioso organizacional.

Os serviços religiosos estimulam emoções positivas através da partilha e da participação de emoções produzidas pela música e pelas mensagens positivas. Os rituais religiosos generalizam sentimentos pró-sociais e um sentido de união, sendo esta uma

das razões que torna a religião um fenómeno social (Argyle, 2005). Os benefícios da religião para o bem-estar pessoal são maiores para os que estão mais envolvidos, para os mais velhos e para os fundamentalistas, devido às certezas que têm nas suas crenças, mas será que não poderão pôr em causa o bem-estar de outros grupos? Não se podendo fazer uma apresentação exaustiva de todos os benefícios e custos da religião para a sociedade, serão referenciados os comportamentos altruístas e o perdão, e por outro lado o preconceito, o crime e a delinquência, tentando-se perspectivar de que forma se relacionam com a religião.

### **3.1.1. Altruísmo**

Todas as maiores religiões do mundo defendem que nos devemos ajudar e amar uns aos outros, identificando-se com amor, justiça, compaixão, misericórdia, graça e caridade. Faz parte do Cristianismo e de outras religiões cuidarem dos pobres, fracos, doentes e rejeitados da sociedade, mostrar amor, caridade e compaixão.

A frequência da igreja é mencionada em muitos dos estudos de psicologia da religião como um forte predictor de comportamentos de ajuda aos mais necessitados e serviço de voluntariado. Todos os livros e estudos religiosos referenciam exemplos de pessoas que ajudam, de diversas formas, os mais necessitados. Na sociedade contemporânea, as associações religiosas têm desempenhado um papel importante esforçando-se por dar assistência, envolvendo-se em projectos de cooperação no fornecimento de bens alimentares e vestuário, apoiando refugiados, pobres e carenciados e fornecendo diversos tipos de apoio. As igrejas têm-se envolvido em projectos de auxílio para minimizar os efeitos da fome, das guerras, dos terramotos e de outros desastres que acontecem um pouco por todo o mundo (Hood et al., 1996)

Analisando as diversas áreas de investigação da psicologia da religião pode considerar-se que há importantes contribuições no estudo dos comportamentos altruístas, baseados nas medidas de frequência da igreja, de crenças em Deus e de afiliação e envolvimento religioso. Na generalidade dos estudos que introduzem as medidas de comportamento de ajuda, há uma pequena evidência que as pessoas mais religiosas ajudam mais que as menos religiosas ou as que dizem não ter qualquer religião, embora as correlações existentes na revisão da literatura não sejam consistentes.

Os membros de congregações podem fornecer apoio emocional, companhia e apoio na oração e fornecem também ajuda informal em bens e serviços (Hatch, 1991, Taylor e Chatters, 1998). Muitos grupos religiosos implementam programas formais para os seus membros com necessidades, nomeadamente para os pobres e para os idosos, e o aconselhamento pastoral é um recurso significativo para as pessoas (Chalfant, Heller, Roberts, Briones, Aguire-Hochbaum e Farr, 1990; Chaves e Higgins, 1992; Neighbors, Musick e Williams, 1998). Talvez por estas razões os estudos mostram que, comparando com outras pessoas, os que vão regularmente à igreja têm redes sociais maiores, mais amigos, interagindo com frequência e recebendo o mais diverso apoio (Bradley, 1995; Ellison e George, 1994).

Chau, Johnson, Bowers e Darvill (1990) fizeram estudos sobre ajudar estranhos, o que foi correlacionado com a religiosidade intrínseca. Os psicólogos pensam que estes resultados podem reflectir o que as pessoas pensam acerca daquilo que devem fazer, em vez daquilo que elas realmente fazem. Um pouco melhores são as medições de empatia, que são consideradas como um indicador de preocupação com os outros, estas estão correlacionadas positivamente com a religiosidade intrínseca, e negativamente com a extrínseca (Watson, Hood, Morris e Hall 1984). Após experiências religiosas fortes as pessoas dizem que estão mais preocupadas com o bem-estar dos outros (Clark e Warner, 1955).

Batson et al. (1993) levou a efeito uma série de investigações referindo que os mais religiosos não mostram mais actividade no que respeita à ajuda aos outros do que os menos religiosos, de acordo com as suas interpretações, as diferenças dependem do tipo de orientação religiosa dos indivíduos. Nos seus estudos relacionou diferentes tipos de comportamentos de ajuda com o tipo de orientação religiosa, encontrando correlações positivas entre os comportamentos altruístas (tendência para ajudar e dar assistência aos outros) e a orientação intrínseca, mas a orientação extrínseca mostrou estar negativamente associada ao voluntariado variando os valores consoante o tipo de ajuda que era solicitada (mais fácil ou mais difícil).

Batson et al. (1993) obtiveram algumas provas de que os intrínsecos ajudam com o objectivo de ficarem bem vistos, enquanto aqueles que o fazem como missão preocupam-se mais com as necessidades dos outros. Descobriram que os intrínsecos continuavam a cuidar das vítimas depois destas afirmarem que já não precisavam. E num estudo descobriu-se que os altamente intrínsecos produziam palavras como mérito

e os pouco intrínsecos referiram o parecer mal se não colaborassem, mas os não intrínsecos tinham os resultados mais elevados no ajudar.

No entanto, nesta perspectiva devemos também referenciar que existem igualmente organizações não-religiosas que têm projectos muito consistentes e objectivos concretizados nestas áreas de apoio a pessoas e grupos com os mais diversos problemas e necessidades.

Um tipo mais sério de ajuda é fazer voluntariado. Num estudo britânico, 44% afirmam que faz parte da sua religião ou filosofia de vida ajudar os outros (Lynn e Smith, 1991).

Hoge e Yang (1994) descobriram que as pessoas que vão à igreja na América passam mais tempo em trabalho de voluntariado, e no caso de membros de seitas, passam muito mais horas do que os protestantes e os católicos.

Para além desta actividade por parte dos indivíduos, congregações inteiras têm sido muito activas em fazer obras de caridade e algumas ordens religiosas têm desenvolvido projectos de intervenção neste sentido.

Todas as religiões têm exigências relativamente à dádiva caritativa. A caridade era muito importante quando o sistema da segurança social não existia mas ainda hoje existem muitos pobres e as igrejas geram essas dádivas e distribuem com a ajuda dos voluntários, grupos de jovens e escuteiros. Na Grã-Bretanha, em 1993, as pessoas que consideram a religião muito importante deram percentagens maiores do seu rendimento do que aqueles que não a consideram muito importante. Nos Estados Unidos, estudos revelam o mesmo. Existem fortes correlações entre donativos à Igreja, frequência à igreja e frequência de oração. A quantia da doação aumenta com o aumento do rendimento, embora na América a proporção diminua (Hoge e Yang, 1994). Existe no entanto, uma maior percentagem de doação no topo e na extremidade mais baixa da tabela (Schverisch e Havens, 1995). O caso das pessoas mais pobres darem percentagens mais elevadas tem provavelmente a ver com o facto de que na América as seitas a que pertencem as pessoas pobres são muito exigentes em termos de contribuição, enquanto que os mais ricos têm mais dinheiro para dispensar e as doações são reduzíveis nos impostos.

As pessoas dão muito à Igreja mas isso não se pode chamar caridade. Pode ser considerado como uma quota de frequência, como num clube, para apoiar a igreja e pagar os seus serviços. Parece que 70% daquilo que é dado à Igreja tem esse fim. Isto é consistente com a forte correlação encontrada entre o que se dá à Igreja e o volume de

participação nas actividades da igreja (Hoge e Yang, 1994). No entanto, os membros mais ricos têm uma contribuição maior. Nos estudos britânico e americano, a quantidade dada para a caridade é o dobro para estes membros de uma igreja, do que para as outras pessoas. As Igrejas Negras americanas dão muito a comunidades fora da igreja, mas sobretudo a organizações de negros. Os judeus americanos dão mais a judeus do que a não judeus (Furnham e Argyle, 1998).

Membros de certas instituições dão mais do que outros, como por exemplo, os Mormons são os que dão mais, seguidos da Assembleia de Deus e Baptistas do Sul, enquanto os católicos dão muito menos. Os Muçulmanos pensam que é importante dar aos pedintes. Quando a congregação é grande os seus membros dão menos, se a Igreja tem outras fontes de rendimento e se há muitos membros ricos. As pessoas dão mais se tiverem uma atitude positiva perante a Igreja e o clero.

As diferenças podem ser explicadas em termos das seguintes variáveis: os católicos dão menos que os protestantes, pois em média são mais pobres, as paróquias católicas são maiores e tendem a ter atitudes menos positivas acerca da sua Igreja, sobretudo no que diz respeito à participação nas decisões (Hoge e Yang, 1994).

De acordo com as várias religiões existem diferenças na forma como manifestam o altruísmo, a caridade e também o perdão.

### **3.1.2. Perdão**

Analisar a capacidade de perdoar é outra questão pertinente, considerando que o perdão é um tema central da teologia cristã.

“A maior parte dos tratamentos empíricos do perdão que apareceram na literatura na década passada tendeu a negligenciar as raízes religiosas profundas do conceito do perdão. Esta lacuna é infeliz, porque a pesquisa básica sobre o perdão poderia provavelmente ser enriquecida consideravelmente examinando as maneiras que as tradições, as crenças, e os rituais religiosos influenciam o aspecto comum, terrestre do perdão” (McCullough e Worthington, 1999, p. 1143).

Subkoviak, Enright, Wu, Gassin, Freedman, Olson e Sarinopoulos (1995) viram o perdão como um construto universal que deve ser aplicado em todas as culturas e religiões. Nos seus estudos, recolheram dados no Brasil, Israel, Coreia, Arábia Saudita,

Tailândia e nos Estados Unidos e definem o perdão como o superar de afectos negativos, julgamentos e comportamentos face a um ofensor e a presença de afectos positivos, julgamentos e comportamentos face ao ofensor. Estas mudanças ocorrem perante uma dor interpessoal considerável. Subkoviak et al. (1995) estudaram as relações entre o perdão e a saúde mental, medidas de ansiedade e de depressão.

A escala do perdão foi desenvolvida por Wade (1989) para medir o grau em que os respondentes perdoavam a uma pessoa que os tinha ofendido ou magoado, foi concebida como uma medida multidimensional constituída por várias sub-escalas (vingança, liberdade de obsessão, afirmação, vitimização, sentimentos positivos/negativos, anulação para Deus, conciliação, guardar rancor). O autor concluiu que as escalas estão modestamente relacionadas com a maturidade religiosa cristã.

McCullough e Worthington (1995) usaram a escala de Wade em trabalhos psicoeducacionais encorajando os estudantes a perdoarem as pessoas que os tinham ofendido, concluindo que houve alterações no perdão em relação à vingança, aos sentimentos e à conciliação.

Mullet, Azar, Barros, Neto, Frongia, e Usai (2002) sintetizaram diversos aspectos que em estudos recentes examinaram a relação entre a implicação religiosa (crença religiosa, frequência da igreja e ter votos) ou afiliação religiosa (islão, cristianismo), e a vontade de perdoar em diversas amostras da Europa Ocidental e do Médio-Oriente.

Estudos prévios abordaram a relação entre perdão e envolvimento religioso por meio do questionário de valores de Rokeach. No estudo de Rokeach (1969) foi pedido aos participantes para ordenarem um conjunto de valores segundo as prioridades dos seus sistemas de valores. Os participantes, em geral, ordenaram o perdão entre os cinco (de 18) valores instrumentais mais importantes. Todavia encontraram-se diferenças importantes na ordenação entre diferentes orientações religiosas. Entre os Protestantes e os Católicos o perdão ocupava o quarto lugar. Entre os judeus ocupava o décimo quinto lugar. Entre as pessoas não religiosas ocupava o décimo sexto lugar. Diferenças importantes apareceram também em função da frequência da igreja. Nas pessoas que frequentavam a igreja todas as semanas o perdão ocupava o segundo lugar, ao passo que entre as pessoas que nunca frequentavam a igreja ocupava a décimo primeiro lugar.

Estudos mais recentes que abordaram a relação entre perdão e envolvimento religioso recorreram a uma diversidade de métodos. Por exemplo, Gorsuch e Hao (1993) utilizaram um questionário com práticas sobre o perdão. Uma destas questões era: “O que faz habitualmente quando sente que alguém lhe fez algo de errado de modo intencional: a) tenta pagar com a mesma moeda; b) fica ressentido e guarda-o para si; c) tenta não prestar atenção ou expulsar da sua mente; d) tenta perdoar a outra pessoa; e) reza por essa pessoa; f) faz algo por essa pessoa; g) pede a Deus consolo paz; ou h) tenta discutir o assunto com a pessoa de modo aberto” (p. 335). Pedia-se aos participantes para escolherem uma ou mais opções (de a) a h) neste exemplo). Gorsuch e Hao (1993) submeteram à análise factorial os dados e evidenciaram quatro factores: motivação para perdoar, resposta religiosa, pro-acção em perdoar, e hostilidade. Os participantes com escores mais elevados na escala de religiosidade pessoal também tinham maiores escores nos três primeiros factores. Por outras palavras, as pessoas altamente religiosas mostraram uma motivação mais forte a perdoar, evocaram mais frequentemente respostas religiosas e trabalhavam mais para perdoar às outras pessoas que as pessoas não religiosas. Os participantes com escores mais elevados na escala de religiosidade tinham também escores mais elevados em hostilidade. Ou por outras palavras, mostravam menos resistência em perdoar por causa do ressentimento ou do desejo de vingança que as pessoas não religiosas.

Voltemo-nos agora para estudos mais recentes que examinaram a relação entre idade, afiliação e envolvimento religioso, e perdão. Mullet, Barros, Frongia, Usai, Neto e Shafighi (in press) examinaram, a relação entre envolvimento religioso e perdão em três amostras europeias a viverem num meio social dominado pela tradição católica (França, Itália, Portugal). As amostras incluíram não crentes/não frequentadores, crentes/não frequentadores, crentes/frequentadores, e pessoas religiosas (freiras). A idade e o envolvimento religioso influenciavam a propensão em perdoar de modo interactivo: o efeito do envolvimento religioso era mais forte no grupo mais idoso. Encontrou-se também que o que fez a diferença na propensão a perdoar era sobretudo o compromisso social com a religião (frequência da igreja e ter votos religiosos), e não meras crenças pessoais.

Um outro conjunto de estudos (Azar e Mullet, 2001) e tendo em conta a situação actual do Líbano, suscita algum optimismo: a) baixo nível de propensão em procurar vingar-se foi expresso pelos membros das seis comunidades religiosas consideradas, b) este nível não era muito diferente do evidenciado em França, na Itália e em Portugal, c)

o esquema do perdão era o mesmo nas seis comunidades; isto é, poucos mal-entendidos são de esperar entre os membros das diferentes comunidades no que diz respeito ao significado e às condições do perdão, d) a propensão em perdoar alargava-se aos membros de outra religião. Muitos anos de conflito e de incompreensões não aumentaram, pelo menos ao nível interpessoal, a propensão em procurar vingança no Líbano. Isto é um aspecto importante porque perdão e reconciliação entre as pessoas é possivelmente o único modo de obter reconciliação entre comunidades religiosas. O facto que as pessoas de cada comunidade religiosa no Líbano expresse a propensão em perdoar e não tanto o desejo de procurar a vingança é um primeiro passo fundamental para qualquer processo de paz neste país.

### 3.1.3. Preconceito

Uma das áreas na psicologia da religião que tem gerado muito interesse, pesquisa e controvérsia é a relação entre religião e preconceito. De facto, alguns estudos referem que vários aspectos da religiosidade podem aumentar o preconceito, o que de acordo com as teorias defendidas de “amemo-nos uns aos outros” seria de esperar que a tendência fosse para diminuir o preconceito entre os membros da igreja. Allport que estudou diversos anos o preconceito e considerou que o efeito da religião no preconceito é paradoxal, tanto cria como evita o preconceito (Hood et al. 1996).

Muito se poderá dizer numa análise histórica sobre as relações entre religião e preconceito sendo importante referenciar a importância da última década na visualização de muitos problemas mundiais relacionados com fundamentalismo religioso e autoritarismo.

“As crenças são uma fonte importante de atitudes preconceituosas. Alguns preconceitos estão baseados em ideologias ou políticas. (...) Também tem sido evidenciada uma correlação entre certas medidas de religiosidade e preconceito que pode ser explicado tendo em conta o papel da religião como regulador social. A ligação religião-preconceito desaparece todavia quando a religião é encarada em termos de compromisso ético e não tanto de membro da igreja ou da ortodoxia.” (Neto, 1998, p. 552)

Usando uma variedade de medidas de devoção - afiliação religiosa, frequência de igreja, ortodoxia doutrinal, e outras - os investigadores encontraram consistentes

correlações positivas com etnocentrismo, autoritarismo, dogmatismo, distância social, rigidez, intolerância e formas específicas de preconceito, especialmente contra os judeus e negros (Wulff, 1991).

O paradigma da orientação religiosa foi originalmente desenvolvido para explicar a complexa relação entre a religião e o preconceito. No seu trabalho, Allport notou uma inesperada relação entre frequência da igreja e preconceito étnico. Os ensinamentos religiosos nos anos sessenta advogaram igualdade para todos os homens e patrocinaram direitos civis, embora isso resultasse frequentemente em perda de membros da igreja. Face a isto os que frequentavam a igreja eram mais preconceituosos etnicamente dos que os que não frequentavam, o que originava um conflito entre os ensinamentos e os resultados. Depois de uma análise, Allport encontrou uma relação curvilínea entre os escores da frequência da igreja e o preconceito, as pessoas que frequentavam a igreja com muita frequência (1 ou mais vezes por mês) e as pessoas que não frequentavam a igreja tinham baixos níveis de preconceito ao contrário das pessoas que frequentavam a igreja uma ou duas vezes por mês. Allport concluiu que tanto as atitudes raciais como a frequência da igreja eram motivadas por um terceiro factor ao qual chamou orientação religiosa (Trimble, 1997).

De uma maneira geral, a orientação extrínseca aparece positivamente correlacionada com o preconceito enquanto a orientação intrínseca está negativamente correlacionada com o preconceito, sendo a ausência de preconceitos tipicamente interpretado como um sinal de uma maturidade psicológica, no entanto têm aparecido estudos que não confirmam estas ideias em relação a grupos específicos, nomeadamente em relação aos homossexuais.

O preconceito é maior para os que têm uma religiosidade extrínseca maior do que para aqueles com uma religiosidade intrínseca (Argyle, 2005). Batson et al. (1993) argumentaram que os intrínsecos aceitam os grupos minoritários quando o preconceito contra eles foi proscrito pela sua igreja, mas podem ter preconceitos contra outros grupos. Estes autores descobriram que os intrínsecos não tinham preconceitos contra os judeus ou negros, mas sim contra os homossexuais e os comunistas.

A maioria das religiões incitam os seus membros a comportarem-se bem em relação aos outros, a amar os vizinhos e mesmo os inimigos. Daí ter sido uma surpresa descobrir que os membros das igrejas são geralmente mais preconceituosos em termos raciais do que os não membros (Adorno e outros, 1950). Batson et al. (1993) mostram uma relação clara entre a ida à igreja e outras medições de religiosidade e preconceito

racial. A relação não é forte mas surpreende. Os menos preconceituosos são pessoas que não são membros de uma igreja. No entanto, nem todos os estudos assim o revelam (Jacobson, 1998): nos Mormons, os mais religiosos são os menos preconceituosos.

Batson et al. (1993) preocuparam-se com a falta de liberdade de pensamento por parte de membros da igreja, o que chamaram o relacionamento cognitivo, que é especialmente forte nas igrejas protestantes mais severas. Estudos mostram que o compromisso irracional é um aspecto central para a religião, referindo que o problema deste dogmatismo e rigidez pode ser em parte a razão pela qual os membros dessas igrejas tenham preconceitos relativamente a outras igrejas.

Em certos estudos o padrão é curvilíneo (Struening, 1963): os mais e menos religiosos são os menos preconceituosos. Este padrão também foi encontrado noutros estudos (Perkins, 1985). As atitudes humanitárias e igualitárias são menores para aqueles com atitudes religiosas fracas, as atitudes racistas são mais fortes para aqueles com atitudes religiosas moderadas. O clero é muitas vezes mais liberal nestas matérias do que as suas congregações.

Algumas denominações são mais preconceituosas do que outras.

Parece que a igreja tem um efeito positivo nas atitudes raciais na Holanda em que a igreja tem valores humanitários, que promovem a solidariedade social a caridade, e opõe-se ao fundamentalismo (Billiet, 1995).

Leak e Randall (1995) correlacionaram negativamente a religião com o autoritarismo e com a falta de preconceito.

No entanto, as pessoas religiosas em geral, são mais preconceituosas do que as não religiosas. Apresenta-se três explicações possíveis: 1- os grupos religiosos são muito coesos e apoiam-se mutuamente, o que pode levar à rejeição daqueles que não são membros. O nível de intimidade entre os membros de uma igreja é alto e o preconceito é realçado no que diz respeito às relações íntimas. 2- os fundamentalistas tendem também a serem autoritários de extrema direita, pois encoraja a obediência à autoridade, convencionalismo e sentimentos de superioridade (Altmeyer e Hunsberger, 1992). 3- O ensino religioso pode encorajar o preconceito.

Os membros de uma igreja são mais preconceituosos, o que é contrário aos ensinamentos da igreja, mas não é verdade para os mais activos excepto nos fundamentalistas. Há também preconceito contra membros de uma igreja diferente. Isto é consistente com a ideia de que a religião é um fenómeno social, que cria laços entre os seus membros e afasta-os dos não membros (Argyle, 2005).

Canero e Solanes (2002) referem que com uma adequada formação na convivência e na multiculturalidade, diversidade de raças, etnias e religiões, a relação religião/preconceito pode obter algum dia uma relação negativa, independentemente da religião que se professe.

Para além do preconceito que pode levar à discriminação, há outros tipos de envolvimento social com consequências muito negativas para a comunidade – o crime e a delinquência – e onde a intervenção preventiva da religião pode alterar alguns comportamentos.

### **3.1.4. Crime e delinquência**

Somos constantemente confrontados com estatísticas e projecções que sugerem que o crime e a delinquência continua a aumentar sendo apontadas variadas razões, como o uso/abuso do álcool e das drogas, manifestando, a igreja, no seu discurso, forte posição contra os criminosos e os delinquentes.

Histórica e teoricamente as expectativas são que um baixo envolvimento religioso pode estar associado a altas taxas de criminalidade (Hood et al.,1996). Consistente com esta opinião e de acordo com a tradição Durkheimiana os vínculos religiosos fortes produzem a diminuição da taxa de criminalidade. Os resultados têm sido contraditórios ou pouco consistentes, devendo ter-se em consideração o tipo de crime ou delinquência.

É de esperar que os indivíduos religiosos sejam mais respeitadores da lei, pois a Igreja diz para amar o vizinho, encoraja a coesão social e porque a religião faz parte do sistema de controlo social (Argyle, 2005).

Numa investigação realizada em 75 áreas metropolitanas dos Estados Unidos, que levaram em conta a possibilidade de intervenção de diversas variáveis (pobreza, mobilidade social), consideraram que crimes tipo furto, agressão e roubo eram aparentemente influenciados e diminuídos através da religião, mas assassinatos, violações e estupro não eram influenciados (Hood et al., 1996).

Nos estudos em que foram consideradas áreas onde a organização religiosa era fraca não mostrou haver qualquer relação entre a religião e a delinquência, mas o trabalho conduzido em áreas onde a organização religiosa era relativamente forte os dados apontaram para uma relação negativa entre a religião e a delinquência. Sugere-se

assim que é mais provável que a religião seja um impedimento para a delinquência se existir um suporte social religioso (amigos, grupos de jovens). Brainbridge (citado por Hood et al. 1996) deu também importância à distinção entre actos hedonísticos e ou anti-ascéticos e outras formas de desvio. Este estudo, como muitos outros, sugere que a religião está negativamente associada com consumos de álcool e de drogas, promiscuidade sexual e actos hedonísticos e similares, indiferentemente do contexto da comunidade religiosa.

Num estudo clássico de Jensen e Erickson (1979) houve poucas correlações negativas para 18 tipos de crime e desvios e quatro tipos de religiões. Ir à Igreja foi o indicador mais forte e o efeito foi muito grande para o alcoolismo e para o consumo de marijuana. A violência e o roubo foram menos afectados. Há a expectativa de que a religião leva a menos crimes violentos, tanto por causa do conteúdo do ensinamento como por causa dos rituais como o sacrifício que parecem ser concebidos para reduzir a agressão. A bebida e as drogas são os crimes mais afectados pela religião assim como a sexualidade promíscua. Formas mais sérias de crime, como a violência e o roubo, foram por vezes relacionados com a frequência da igreja ou com o facto de serem membros, mas outras vezes não.

O aparente efeito da Igreja pode na realidade dever-se à família. Benda e Corwyn (1997) fizeram um estudo com adolescentes no Arkansas e descobriram que ser membro de uma Igreja afectada o consumo de bebidas e drogas, mas não os crimes sérios, no entanto, se variáveis familiares como a vinculação aos pais são levados em consideração, o efeito da Igreja desaparece. Parece que é a penas o compromisso sério com a Igreja que afecta o crime.

Há também diferenças de denominação, no efeito da Igreja no crime. Os Mormons revelam o maior efeito, enquanto que os Católicos mostram menor efeito. Há diferenças de denominações nas formas de crime. Os Mormons mostram uma forte relação entre a participação na Igreja e o baixo consumo de bebida e tabaco, o que reflecte as fortes proibições dos Mormons. Outros que bebem menos são os membros de grupos fundamentalistas e os Judeus também bebem pouco. Alguns dos resultados são surpreendentes. Os católicos bebem mais, fazem mais batota. No entanto, pode dever-se ao facto de os católicos serem mais honestos nas suas respostas.

O efeito da religião sobre o crime e comportamentos desviantes é no fundo bastante fraco, em comparação com os outros efeitos que a religião tem. O efeito

sobrevive, no entanto, para os Mormons e membros de outras igrejas mais severas, sobretudo em áreas com altos níveis de membros da comunidade religiosa.

Alguns estudos (Hood et al., 1996) focam a violência familiar e o abuso de crianças sugerindo que a igreja pode ser vista como justificaco para esse tipo de comportamentos, tendo em conta que em numerosas passagens da Bíblia, assim como em escritos de autores cristãos encorajam a punição física para disciplinar. Por outro lado, referem que as crenças religiosas podem ameaçar o bem-estar das crianças de várias formas, nomeadamente na retenção de cuidados médicos e tentativas de libertação das forças do mal. Alguns autores referem que os pais fundamentalistas são mais propensos para punirem e abusarem das crianças. Em anos recentes tem havido muita publicidade e notícias de abusos físicos e sexuais de crianças e de adolescentes e algumas vezes de adultos por parte de membros da igreja o que tem sugerido que a religião pode contribuir como um factor para tais abusos devido às regras e exigências de celibato e expectativas no que se refere  sexualidade.

As questões que se colocam nesta análise geral que se pretende fazer sobre a literatura e os estudos sobre as relações existentes entre religião e crime ou delinqncia  contraditória e complexa, considerando as diferentes variáveis (nomeadamente a factores do meio envolvente) que podem influenciar os comportamentos de risco e a diversidade de crimes ou tipos de delinqncia que se podem examinar. Se alguns estudos mostram que a religião e o crime estão negativamente associados, tem-se considerado a possibilidade da religião contribuir para comportamentos criminosos em algumas situações, havendo religiões que enfatizam a importância de defender os seus direitos e crenças, provocando o stress, potenciando actos agressivos e legitimando a violência física.

Mas também existem muitos estudos que relacionam a religiosidade com o bem-estar, o que analisamos de seguida.

## 3.2. Religiosidade e Bem-estar

Tentamos, nesta secção, dar uma visão geral de como a religião pode beneficiar as pessoas, qual o seu efeito no bem-estar dos indivíduos e de que forma pode influenciar a satisfação com a vida, a felicidade e a saúde. Por outro lado, serão abordados temas relacionados com a ansiedade face à morte e a solidão, analisando-se também os estudos que as relacionam com a religião.

### 3.2.1. Satisfação com a vida

“A investigação tem posto em evidência três componentes do bem-estar subjectivo: afectividade positiva, afectividade negativa e satisfação com a vida. Os dois primeiros componentes referem-se a aspectos emocionais do construto e o terceiro refere-se a aspectos cognitivos, de julgamento” (Andrews e Withey, 1976, citados por Neto, 2000, p.81).

O bem-estar psicológico é um construto amplo que tem diversas dimensões afectivas e cognitivas, positivas e negativas como a felicidade, a satisfação com a vida, congruência entre as expectativas e os resultados obtidos na vida, sintomas psicossomáticos e humor. Junto com a auto-estima, auto-eficácia e controlo pessoal, o bem-estar psicológico é uma componente do bem-estar subjectivo, sendo um “metaconstruto” que abrange avaliações pessoais das respostas dos indivíduos para a vida. Bem-estar subjectivo articula-se com o bem-estar objectivo (capacidade funcional, estado de saúde, estado socio-económico), fazendo parte de um construto conhecido como qualidade de vida. (Levin e Chatters, 1998).

Como factores determinantes do bem – estar psicológico os estudos incluem o estado de saúde (George e Landeman, 1984; Okun, Stock, Haring, e Witter, 1984); medidas objectivas de actividade e funcionamento físicos e subjectivas de saúde global (Chatters, 1988); status socioeconómico (Diener, 1984), tendo sido encontradas associações inversas com alguns indicadores individuais (por exemplo, a idade, Diener, 1984). Outros construtos foram apontados como predictores do bem-estar, embora não sendo consistentes em muitos estudos, incluem a etnicidade, aposentadoria, viuvez,

interacção social, apoio social, eventos da vida, coping e auto-estima (Levin e Tobin, 1995).

Inglehart (1990) fez um estudo comparativo em 14 países europeus num total de 163 mil pessoas e descobriu que 85% desses indivíduos que iam à igreja uma vez por semana eram mais satisfeitos com a vida, comparando com os que iam ocasionalmente ou que nunca iam.

Witter et al. (1985) efectuaram uma meta-análise com 56 estudos americanos e encontraram resultados similares embora mais modestos, havendo uma correlação positiva entre a religião e o bem-estar. Referem que este efeito aumenta com a idade e que há um declínio histórico.

Ellison (1991) descobriu que tendo firmes crenças (certezas existenciais) está correlacionado com a satisfação com a vida, independentemente da frequência da igreja e da devoção privada.

Pargament et al. (1990) realizaram estudos com estudantes universitários e concluíram que a religião lhes dá suporte emocional, os ajuda a redefinir os seus problemas na necessidade de encontrar novos e positivos significados.

Analisando vários estudos feitos em todo o mundo Argyle (2001) refere que os resultados encontrados mostram que os efeitos da religião no bem-estar são mais fortes na América do que nos países europeus e os efeitos são maiores para as pessoas mais velhas, negras, mulheres e protestantes.

Paloutzian and Ellison (1982) têm feito interessantes investigações introduzindo uma medida de bem-estar espiritual com duas componentes: bem-estar religioso que se refere à relação satisfatória com Deus e bem-estar existencial que tem a ver com a existência de um propósito/satisfação com a vida. Estas duas medidas serão analisadas nos estudos finais.

Ellison e Levin (1998) referem que a frequência da igreja e a devoção privada têm efeitos no bem-estar através do impacto das crenças.

Dull e Skokan (1995) sugeriram que as crenças têm os seus efeitos nas percepções de controlo, auto-conceito e optimismo que Taylor e Brown (1988) mostraram como era bom para o bem-estar. As crenças podem dar também significado a eventos, por exemplo mostrando que eles não são fortuitos, e que é possível um crescimento pessoal a seguir aos eventos negativos.

A satisfação com a vida é estudada através da escala de Satisfação com a Vida (SWLS) que foi originalmente utilizada por Diener et al. (1985), tendo sido adaptada

para a população portuguesa por Neto et al. (1990), sendo reforçada a possibilidade de ser uma escala utilizável com diferentes grupos de idade. Num estudo realizado com filhos de migrantes, Neto (1993) examinaram “se existiam diferenças na satisfação com a vida de acordo com algumas características do meio de origem, como o género, a religião, a participação em associações, a leitura de jornais, o número de amigos portugueses e a identidade étnica” (Neto, 1997, p. 147). Neste estudo o autor refere que a religião e a participação religiosa podem ser vistas como um dos domínios da satisfação.

Neto e Barros (2002) apresentaram dois estudos em que um dos objectivos consistia em verificar se havia diferenças na intensidade da satisfação com a vida segundo o envolvimento religioso, tendo realizado a análise com pessoas directamente ligadas à religião, nomeadamente um grupo de seminaristas e um grupo de freiras. Nesta análise não foram encontradas diferenças significativas entre os seminaristas e os estudantes leigos tendo os autores concluído que a religião não é um factor determinante na satisfação com a vida. No entanto os resultados encontrados no outro estudo indicaram que havia diferenças entre freiras e estudantes leigas, sendo as freiras mais satisfeitas com a vida.

Para além da satisfação com a vida, a felicidade aparece frequentemente nos estudos com associações, sendo pertinente verificar alguns estudos feitos.

### **3.2.2. Religiosidade e Felicidade**

A questão que colocamos é qual o efeito da religião na felicidade das pessoas, tentando focalizar os aspectos do bem-estar que são mais afectados e que grupos de indivíduos beneficiam mais. Para além de um breve conceito de felicidade, relacionaremos a felicidade com a religiosidade das pessoas e as relações entre os dois conceitos.

A felicidade é um conceito de considerável interesse tanto para a filosofia como para a psicologia, dependendo as pesquisas empíricas da psicologia da felicidade de uma rigorosa discussão teórica sobre a natureza da felicidade e a operacionalização da discussão. A existência ou não de relações entre a felicidade e a religião é uma das questões colocadas neste trabalho e analisadas na parte empírica.

Numa perspectiva teórica Argyle e Crossland (1987) sugerem que a felicidade compreende três componentes: a frequência e o grau de afectos positivos e alegria; o grau de satisfação durante um determinado período; e a ausência de sentimentos negativos, depressão e ansiedade. Trabalhando sobre esta definição foi desenvolvida a Oxford Happiness Inventory que inicialmente era composta por 21 itens da Beck Depression Inventory (Beck, Ward, Mendelson, Hock e Herbaugh, 1961) tendo sido adicionado 11 itens para cobrir aspectos do bem-estar subjectivo que não estavam incluídos. Foi posteriormente reduzida para 29 itens. A consistência interna conseguida foi de 0,90 e no teste-reteste 0,78. A validade tem sido testada com correlações com medidas de afectos positivos, afectos negativos e de satisfação com a vida.

Vários estudos demonstraram as relações existentes entre a felicidade e a competência social (Argyle e Lu, 1990), auto-estima, comportamentos sociais e cooperação (Lu e Argyle, 1991), locus de controlo. Muitos estudos têm demonstrado a relação entre a felicidade e a extroversão (Lu e Argyle, 1991; Furnham e Brewin, 1990; Francis, Brown, Lester e Philipchalk, 1998, Francis, 1999). Lu e Argyle (1994) referem que a felicidade está positivamente correlacionada com as actividades de lazer e Hills e Argyle (1998) referem que também que há uma associação positiva com a felicidade e a intensidade da experiência musical. Valiant (1993) num estudo longitudinal com pessoas dos 17 aos 63 anos, concluiu que a felicidade é mais estável do que a depressão. Enquanto o humor deprimente foi relacionado negativamente com eventos e com uma avaliação negativa destes eventos, a felicidade era independente dos eventos de vida e da avaliação cognitiva destes eventos.

Uma série de estudos relativamente recentes começaram a testar a validade das relações entre religião e felicidade em diversas populações.

Robbins e Francis (1996) conduziram um estudo com 360 estudantes universitários no Reino Unido, Francis e Lester (1997) replicaram o estudo original numa cultura diferente com estudantes universitários nos Estados Unidos e Francis, Jones e Wilcox (1999) trabalharam com três amostras separadas no Reino Unido, composta por estudantes do ensino secundário em Inglaterra, com estudantes universitários no País de Gales e com idosos numa Universidade da Terceira Idade em Inglaterra. Todas as cinco amostras demonstraram correlações positivas significativas entre a felicidade e as atitudes face ao Cristianismo, depois de se ter controlado a possibilidade de influência da personalidade.

Francis (2000) fez um estudo para testar a estabilidade das conclusões anteriores e demonstrou a existência de uma correlação positiva entre religiosidade e felicidade tendo analisado seis estudos feitos anteriormente em diferentes populações (adolescentes, jovens adultos e idosos) de vários países, tendo estudado também as questões da personalidade. Apresentam-se, no quadro 5 as correlações entre os escores da Escala da Felicidade (Oxford Happiness Inventory), os da Escala de Atitudes face ao Cristianismo (Francis Scale of Attitude toward Christianity) e a extroversão, neuroticismo, psicoticismo e escala de mentira de acordo com a forma reduzida do Revised Eysenck Personality Questionnaire. Verificou que a felicidade se relaciona positiva e significativamente com as atitudes face ao Cristianismo, positivamente com a extroversão e com a escala de mentira, negativamente com o neuroticismo, e não se relaciona com o psicoticismo.

Quadro 5 - Correlações de variáveis de personalidade com a felicidade

Variáveis	r	p<
Extroversão	+ 0,37	0,001
Neuroticismo	- 0,38	0,001
Psicoticismo	+ 0,09	NS
Escala de mentira	+ 0,20	0,001

Fonte: Francis (2000)

Os resultados do estudo de Francis (2000) confirmaram uma relação positiva significativa entre as Atitudes face ao Cristianismo e a felicidade e demonstraram que a relação era independente das diferenças individuais da personalidade. De acordo com este estudo os indivíduos mais felizes são religiosos, estáveis e extrovertidos e os indivíduos menos felizes não são religiosos, são neuróticos e introvertidos. Estes resultados são consistentes para jovens, adultos e idosos.

Medidas de propósito de vida estão também fortemente correlacionadas com a felicidade.

Ellison, Gay e Glass (1989) referem que as crenças são a mais importante fonte de felicidade, e tanto a frequência da igreja como a relação com Deus têm influência e o seu efeito nessas convicções.

Resultados semelhantes foram encontrados por Smith, Fabricatore e Peyrot (1999) num estudo feito com indivíduos americanos de origem africana referem que a afiliação religiosa e a frequência da igreja são fortes predictores da felicidade e da satisfação na amizade.

Witter et al. (1985) referem que o efeito da religião na felicidade é maior para a actividade religiosa do que para outras medidas religiosas. Existem vários estudos feitos com americanos e com grandes amostras que tem controlado o número de variáveis demográficas tais como educação, idade e ocupação e concluíram que os efeitos da religião na felicidade e outros aspectos do bem-estar foram sempre encontrados mesmo depois de todas as outras variáveis terem sido controladas. No entanto, é um efeito muito pequeno sendo o efeito da religião sobre a saúde muito maior.

### **3.2.3. Religiosidade e Saúde**

Recentemente têm surgido diversos estudos que exploram as complexas relações entre envolvimento religioso e saúde (Ellison e Levin, 1998; Levin, 1996; Levin e Chatters, 1998), evidenciando a união de aspectos da religiosidade com o alcançar de resultados de saúde mentais favoráveis e de níveis mais altos de bem-estar psicológico, menos sintomas de angústia e depressão e mais baixo risco de desordens psiquiátricas reconhecidas, de ansiedade generalizada e alcoolismo (Ellison et al., 2001).

Religião e saúde parecem estar sempre relacionadas sendo considerado que um dos propósitos da religião é curar as doenças (Argyle, 2001), existindo uma consciência crescente entre os benefícios de saúde associados com a espiritualidade e a religião, referindo que as pessoas religiosas têm comportamentos mais saudáveis. Os benefícios para a saúde física e mortalidade são um processo adicional devido a haver um melhor comportamento de saúde dos membros da igreja de uma maneira geral e especificamente em relação ao consumo de álcool, tabaco e drogas ilícitas.

Na opinião de Hood et al. (1996) a fé pode ajudar os indivíduos a fortificar as suas capacidades e forças pessoais para que se possam confrontar com os seus

problemas e lidar com eles correctamente. Isto é particularmente notório nos problemas de saúde. Quando as pessoas são confrontadas com doenças sérias ou potencialmente fatais, a religião é frequente e rapidamente invocada, sendo esperados os seus efeitos positivos. Existe aparentemente uma forte tendência para culpabilizar Deus pelas coisas más que acontecem às pessoas, esperando também que Ele possibilite resultados positivos.

Ellison, Boardman, Williams e Jackson (2001) analisaram investigações que relacionam o envolvimento religioso com resultados positivos na saúde física e mental e estudaram os efeitos e as ligações entre as múltiplas dimensões do envolvimento religioso e a angústia e bem-estar.

Teóricos e investigadores discutiram uma ordem possível das razões de se relacionar envolvimento religioso inversamente com angústia e positivamente associado com o bem-estar (Ellison, 1994; Ellison e Levin, 1998; Levin e Chatters, 1998). Vários estudos coerentes com o paradigma da tensão da vida centram os seus encadeamentos complexos entre a religião, os causadores de stresse, os recursos e a saúde mental.

Várias revisões da literatura sobre as pesquisas desenvolvidas nos últimos anos informaram que aspectos do envolvimento religioso são associados com resultados de saúde mentais desejáveis (Ellison e Levin, 1998; Larson, Sherrill, Lyons, Craigie, Thielman, Greenwold, e Larson, 1992), havendo uma análise de mais de 200 estudos psiquiátricos e psicológicos nos quais os autores chegaram a uma conclusão semelhante (Gartner, Larson e Allen, 1991), havendo evidência de que a saúde mental é beneficiada pela religiosidade de homens e mulheres, pessoas de idades diferentes e grupos raciais e étnicos, e indivíduos de várias classes económicas e localizações geográficas.

Nestes estudos são evidenciados três assuntos chave que permanecem longe do consenso dos investigadores, consideradas áreas de preocupação:

1<sup>a</sup> – que dimensões da religiosidade são mais relevantes para a saúde mental (Idler, 1995; Krause, 1993; Williams, 1994). Apesar de várias décadas de pesquisa demonstrarem a multidimensionalidade da religiosidade (Levin, Taylor e Chatters, 1995), alguns autores continuam a medir este construto através de um único item, ou focando só os comportamentos religiosos (frequência da igreja, oração e outras práticas devotas). Embora em recentes estudos se tenha recomendado medir aspectos funcionais de religiosidade pertinentes para a saúde, como o apoio congregacional (Ellison e Levin, 1998) só alguns estudos fizeram referência a esses aspectos (Idler, 1995; Krause, Ellison e Wulff, 1998). Além destas questões, os teóricos têm especulado sobre o possível

impacto de convicções teológicas específicas (convicção na graça divina e salvação, pecado e julgamento) na saúde mental (Ellis, 1980; Ellison, 1994), havendo estudos empíricos sobre estes temas.

2<sup>a</sup> – uma segunda área de preocupação prende-se com os resultados de saúde mental com mais probabilidade de ser influenciado pelas várias dimensões do envolvimento religioso. Talvez se possa considerar que existe maior evidência dos efeitos religiosos no bem-estar psicológico (satisfação com a vida, felicidade e moral). A maior parte dos estudos publicados relacionam as múltiplas dimensões do envolvimento religioso positivamente com o bem-estar (Ellison, 1991; Witter, Stock, Okun, e Haring, 1985). Alguns estudos também parecem mostrar que os efeitos do envolvimento religioso na angústia e depressão são nulos, podendo mesmo ser positivos (Brown et al., 1992; Ellison, 1995; Idler e Kasl, 1992).

3<sup>a</sup> – a terceira área de preocupação são os mecanismos e modelos específicos que poderiam responder pelos efeitos religiosos observados na saúde mental. A pesquisa desenvolvida nesta perspectiva sempre esteve preocupada com os efeitos prejudiciais das situações de angústias e o que provocam na saúde mental, clarificação do papel dos recursos sociais e psicológicos na mediação destas relações, mostrar como as estruturas sociais e as instituições podem moldar a exposição e vulnerabilidade para o que provoca o stress, como também facilitar o acesso a recursos que podem minimizar as consequências negativas. A tradicional tensão da vida oferece um potencial rico de ferramentas conceituais e sugere vários mediadores, supressores e modelos moderadores para descrever os efeitos do envolvimento religioso na saúde mental (Ellison et al., 2001).

De acordo com alguns estudos há convicções religiosas ortodoxas como convicção num Deus onipotente e no pecado original que podem corroer sentimentos de bem-estar e promover perturbação mental (Branden, 1994; Ellis, 1980; Musick, 2000). No entanto, recentes análises e discussões ligam o envolvimento religioso em parte com resultados de saúde mental positivos porque os indivíduos religiosos podem desfrutar níveis mais altos de auto-estima e de sentimentos de domínio (para controlar).

Outros estudos evidenciam a união de aspectos da religiosidade com o alcançar de resultados de saúde mentais favoráveis e de níveis mais altos de bem-estar psicológico (Ellison, 1991, Levin, Chatters e Taylor, 1995; Thomas e Holmes, 1992), menos sintomas de angústia e depressão (Brown, Ndubuisi e Gary, 1990; Idler, 1987; Levin, Markides e Ray, 1996; Musick et al., 1998), e mais baixo risco de desordens

psiquiátricas reconhecidas como episódio deprimente principal, desordem de ansiedade generalizada, e alcoolismo (Koenig et al., 1994).

De acordo com Ellison, Boardman, Williams e Jason (2001) a frequência da igreja associa-se positivamente com o bem-estar e tem uma associação inversa com a angústia; a frequência de oração tem um vínculo inverso leve com bem-estar e uma associação positiva fraca com angústia; convicção na vida eterna está positivamente associada com bem-estar mas sem relação com a angústia. Ellison (1994) chama a atenção para três assuntos-chave que considera como áreas de preocupação e com necessidade de consenso: a primeira prende-se com a multidimensionalidade do conceito de religiosidade havendo estudos que focam os comportamentos religiosos (por exemplo, frequência da igreja, oração e práticas devotas) e outros sobre os possíveis impactos de convicções teológicas específicas (convicção na graça divina e salvação, pecado e julgamento), havendo necessidade de especificar as hipóteses a testar; a segunda área de preocupações é definir quais os resultados de saúde mental prováveis de serem afectados por estas várias dimensões de envolvimento religioso; a terceira é a dificuldade nos mecanismos específicos e modelos que podem responder pelos efeitos religiosos observados em saúde mental.

Especialmente os gerontologistas têm concluído haver associações positivas entre medidas religiosas e indicadores de saúde mental e bem-estar (Gartner, Larson, e Allen, 1991), especialmente entre adultos mais velhos (Koenig, 1995). Vários estudos sugerem que religião e espiritualidade podem ajudar os adultos mais velhos a manter e recuperar a saúde física e mental.

Mackenzie et al. (2000) têm desenvolvido um projecto ao longo de três anos com o objectivo de estudar as conexões entre religião e saúde entre adultos mais velhos e testar a eficácia religiosa de intervenção espiritual para tratar a depressão. Pretenderam entender melhor o papel da convicção e actividade religiosa na recuperação da saúde e explorar a hipótese que o apoio espiritual contribui para o aumento do bem-estar psicológico. Os resultados do estudo sugerem que as crenças religiosas têm importância significativa no bem-estar psicológico de pessoas idosas.

Cada vez mais os profissionais se apercebem dos potenciais benefícios para a saúde associados à espiritualidade e religião, sobretudo nos adultos mais velhos. Muitos estudos sugerem que a espiritualidade e a religião têm um papel importante na recuperação em caso de doença e na manutenção da saúde nos idosos. O presente estudo usa metodologia qualitativa para explorar o modo como e porque é que a crença e a

atividades religiosas podem apoiar o bem-estar psicológico dos idosos. O objectivo deste estudo é o da exploração da hipótese do apoio espiritual, que a crença espiritual alimenta um sentido de bem-estar na comunicação com uma entidade superior (apoio espiritual), que por sua vez funciona de modo idêntico ao apoio social na luta contra o stress e no aumento da resistência.

Os idosos no estudo de Mackenzie et al. (2000) consideravam a sua saúde mental e física como estando intimamente ligada à sua fé religiosa e descreveram uma relação contínua e de apoio com um poder superior como base sólida da sua saúde. Apesar de reconhecerem a importância das redes sociais como contributo para a saúde em geral, consideravam a assistência humana como sendo originada por fonte divina. Muitos receberam da crença num poder superior conforto psicológico e acreditam que é possível utilizar a oração para transferir o peso psicológico para Deus. O sentimento de estar nas mãos de Deus foi uma das observações mais comuns acerca da ligação entre a religiosidade e a saúde, sobretudo mental. Em geral, os idosos entrevistados comunicaram uma compreensão básica das teorias acerca do modo como a mente influencia a saúde física. Pensar de forma positiva, ser optimista e alcançar um estado de espírito calmo foram considerados como modo de promover uma boa saúde psicológica. Para os idosos com um pré-existente sistema de crença religiosa, a fé espiritual desempenha um papel importante no modo como percebem a doença, a saúde, a perda, o sentido da vida, o sofrimento e o significado. O modo de lidar com os acontecimentos negativos da vida baseados na religião alimenta sentimentos de optimismo, esperança, e significado, que por sua vez pode acelerar a cura agindo contra o stress. Os acontecimentos positivos da vida reforçam o sistema de crença religiosa: a existência de um poder superior benevolente, a eficiência da oração e o sentimento de que Deus preocupa-se. Uma das principais descobertas deste trabalho foi que os idosos atribuíam o bem-estar psicológico ao colocar nas mãos de Deus a sua saúde.

Levin (1994) considera que pode ser o acto de abandono a Deus que permite a cura sobrenatural, abrindo o indivíduo para a experiência de um poder superior para além das leis naturais e que pode ser o mecanismo responsável pela cura.

Mackenzie et al. (2000) concluíram que os idosos que frequentam com alguma assiduidade a igreja têm sistemas imunitários mais saudáveis e que o desenvolvimento de mecanismos de lidar com situações de apoio às pessoas idosas, pode melhorar a saúde física como mental, a experiência subjectiva de ter uma relação com um poder superior pode revelar-se uma dimensão significativa da aparente relação entre

religiosidade e saúde e porque a espiritualidade parece ter um papel importante no moldar de crenças e comportamentos ligados à saúde na população idosa.

Smith et al. (1999) referem que existe um suporte na literatura que reivindica que o envolvimento religioso tem efeitos porque diminui o descontentamento pessoal e reduz a depressão.

Martin (1984) encontrou uma significativa associação negativa entre a frequência da igreja e as taxas de suicídio.

Taylor e Chatters (1988) explicaram que um dos efeitos da frequência da igreja é a diminuição do impacto de descontentamento pessoal proporcionando para os seus membros uma comunidade economicamente, emocionalmente, espiritualmente e socialmente encorajadora.

Smith et al. (1999) referem também que a religiosidade é fortemente protectora do suicídio em afro-americanos, sugerindo que os indivíduos se voltam para a religião como uma estratégia de reforço e apoio para as dificuldades da vida.

Os efeitos dos actos religiosos nos níveis de ansiedade, foram estudados também por Maltby (1998), concluindo que a frequência da igreja diminui os níveis de ansiedade.

### **3.2.4. Religiosidade e Ansiedade face à morte**

Nesta parte do trabalho faz-se uma análise dos significados da morte na adolescência e a relação com a crença na vida após a morte e a ansiedade face à morte na idade adulta.

#### *3.2.4.1. Significados da morte na adolescência*

Noppe e Noppe (1997) efectuaram um estudo com estudantes baseado num questionário sobre o conceito de morte e um inquérito demográfico e sobre a atitude perante a morte onde examinaram a relação entre os conceitos de morte, as experiências de morte, padrões de vinculação dos pais e dos pares e comportamentos de risco nos adolescentes numa tentativa de construir uma noção revista do significado da morte em

momentos diferentes do desenvolvimento da adolescência. Os resultados indicaram que a experiência de morte, as discussões acerca da morte, crenças de uma vida após a morte e vinculação aos pais parecem aumentar durante a adolescência. A vinculação aos pais parece inversamente associada às experiências de morte, conversas acerca da morte e comportamento de risco. Outras descobertas dizem respeito a tensões dialéticas desta fase do desenvolvimento; retratos do início, meio e fim da adolescência e uma noção de reconceitualização das ideias dos adolescentes como um esquema cognitivo da morte.

Segundo Corr (1995) o facto de que o adolescente pode pensar acerca da morte de uma forma abstracta, clínica, não significa necessariamente que esse adolescente pense activamente dessa forma. As noções formais devem deixar lugar a uma incorporação da sua própria mortalidade dentro de um próprio conceito geral de morte. No início da adolescência, um pensamento egocêntrico impede o adolescente de considerar a universalidade da morte do seu próprio ponto de vista, no entanto, uma exposição continua da morte, particularmente dos pares, coloca um cunho pessoal no conceito. A morte não é apenas a cessação da vida como a conhecemos, mas também a perda antecipada de um legado pessoal e existência conhecida.

Speece (1995) questionou o significado de um conceito maduro de morte. Sugeriram que os quatro componentes padrões da morte não reflectem sistemas de crença que incluem ideias acerca da reencarnação e vida após a morte, que Speece apelida de “continuação não corpórea”. Num estudo recente em que se comparam crianças e adolescentes (dos 3 aos 16 anos) dos Estados Unidos e da China acerca dos conceitos de irreversibilidade e não funcionalidade da morte, Brent, Speece, Lin, Dong e Yang (1996) descobriram referências crescentes a explicações da morte não naturalistas. Os adolescentes tendem menos do que as crianças a dicotomizar a vida e a morte (mais nos jovens norte-americanos). É um dos poucos estudos que analisou o conceito de morte dos adolescentes e é importante porque os autores descreveram o modo como o conceito de morte, especialmente no que diz respeito à continuação não corpórea, sofre uma transformação de um conceito lógico binário para um conceito lógico mais complexo.

Como podemos integrar as mudanças cognitivas e de experiência nos conceitos de morte durante a adolescência? A resposta parece envolver um enquadramento teórico que explica as transformações nos conceitos de morte em conjunção com a consciencialização das diferentes tarefas de desenvolvimentos da fase inicial à final da adolescência. Segundo a teoria do processamento de informação, os indivíduos criam

estruturas mentais, esquemas, que incluem um conjunto de expectativas e associações, que guiam e organizam as informações sobre a experiência (Martin e Halverson, 1981). Os esquemas sofrem mudanças com o desenvolvimento, muitas vezes indo de noções rígidas, bipolares a ideias mais complexas em função de experiências e observações.

Tais mudanças têm sido substanciadas na literatura sobre a compreensão das crianças e adolescentes acerca dos seus papéis de género (Signorella, Bigler e Liden, 1993). Os autores tentaram determinar se os esquemas de morte que as crianças têm evoluem para construções mais complexas durante a adolescência, incorporando a crença numa vida após a morte dentro de um conceito maduro de morte.

Examinar os conceitos de morte em função das diferentes fases da adolescência e das suas tarefas psicossociais foi o primeiro objectivo do estudo de Noppe e Noppe (1997). Uma das tensões dialécticas dos adolescentes é que o desenvolvimento de questões nos períodos iniciais coexiste com novas questões emergentes particulares das três fases da adolescência. Por isso, em vários aspectos, os participantes do estudo aproximavam-se tanto das crianças como dos adultos quando pensavam e falavam acerca da morte. O pensamento dos adolescentes forma uma linha contínua, indo de noções muito concretas do céu e do inferno ou morte como um sono, a preocupações acerca de deixar um legado e outras pessoas para trás. Os resultados também sugerem haver diferenças nos conceitos de morte e atitudes ao longo das três fases da adolescência.

Apesar da análise não relacionar os conceitos de morte nas três fases da adolescência especificamente aos respectivos temas da separação e perda, domínio e controlo e intimidade e compromisso, tais temas tendem a dominar o conteúdo das respostas dos participantes. Assim, os adolescentes mais novos indicaram mais preocupações acerca da inevitabilidade da morte, no entanto, tendem a não falar acerca do assunto com ninguém. Os estudantes do secundário, sobressaem em termos de comportamentos de riscos em relação às suas respostas acerca da morte. Será que esta descoberta representa um esforço em obter um sentido de controlo pessoal ao desafiar o destino? Os estudantes universitários já têm mais experiência relacionada com a morte, devido a terem uma rede de conhecimentos e relações de intimidade com amigos maior. Parecem mais conscientes da perda potencial de amigos e deles próprios, o que ficou reflectido nos seus comentários acerca de como a morte afecta as relações de intimidade na amizade. Este grupo etário apresentou resultados mais elevados nas escalas de vinculação aos pais e pares.

Para ilustrar os pontos apresentados, seguem-se retratos de desenvolvimento dos conceitos de morte dos adolescentes:

No início da adolescência as experiências relacionadas com a morte são pouco frequentes. Os jovens falam pouco acerca da morte com os pais e amigos. Nem se preocupam muito com a questão. O que não significa que não pensem acerca do assunto de forma séria. É no contexto do significado da morte que estes adolescentes referem questões de separação e perda. Foram questionados acerca do significado pessoal da morte, fazem alusão a um conceito mais tradicional e maduro, com referências a uma continuação não corpórea. Parece, no entanto, que o conceito sofre uma reconstrução, visto preocuparem-se mais acerca de haver ou não vida após a morte e da inevitabilidade da morte. Tais preocupações representam os primeiros conceitos de morte, num momento em que este facto da vida parece muito remoto.

No meio da adolescência, os estudantes do secundário não registaram muitas experiências ligadas à morte, mas diferem dos mais novos em vários aspectos. Interrogam-se acerca da vida após a morte, estando inseguros acerca daquilo que acontece após a morte, revelando ter alguma ansiedade. Estas dúvidas poderão ter uma função protectora. Aqueles que acreditam numa continuação não corpórea não têm muitos comportamentos de risco. Os estudantes do secundário preocupam-se acerca da morte, especialmente, sobretudo acerca de deixar ou não um legado e deixar os outros.

Quando questionados acerca das suas preocupações sobre a morte, respondem relativamente à sua própria mortalidade. Já falam acerca da morte, especialmente entre amigos. Aqueles que têm experiências relacionados com o suicídio de um amigo próximo ou de um familiar tendem mais a terem comportamentos de risco.

No fim da adolescência e na universidade, os jovens de 20 e 21 anos com muitas experiências de morte parecem menos ligados tanto aos pais como aos pares, talvez como defesa contra outras perdas. Os seus conceitos de morte caracterizam-se por crenças numa vida além da morte, tomada como certa. Preocupam-se com a morte, especialmente em termos de deixar um legado e sobre a separação ou perda dos outros. Em comparação com os estudantes do secundário, as questões de legado destes adolescentes parecem ultrapassar as preocupações acerca da sua própria mortalidade. Apesar dos jovens no final da adolescência podem sentir-se mais próximos dos pais do que nos períodos anteriores da adolescência, falam mais da morte com os seus pares do que com os seus pais.

De acordo com Brent e outros (1996), os retratos acima apresentados ilustram ideias cada vez mais complexas de morte, que indicam uma evolução no esquema da morte. Demarcações claras entre a vida e a morte, a bifurcação para uma vida após a morte no céu e no inferno e referências à funcionalidade dando lugar ao nada vão desaparecendo à medida que as possibilidades de reencarnação, viver noutra modalidade ou tornar-se numa outra forma de energia ganham força. A morte, vista primariamente do ponto de vista dos outros, nos mais novos, vai tornando-se mais reconhecida como aplicável ao eu durante o secundário e sobretudo a universidade, trazendo alguma ansiedade. Um aumento significativo dos pensamentos acerca da prevenção de deixar um legado também ocorre no meio e no fim da adolescência. Como qualquer esquema é modificado pela experiência, os esquemas da morte são transformados por crescentes experiências com a morte, maior exposição à morte através dos media e mais discussão acerca das questões de morte com um círculo de amigos cada vez maior.

Os adolescentes nas três fases mencionaram a morte como uma separação das pessoas amadas e a perda de actividades presentes e futuras representando separação para os adolescentes mais novos, e representando preocupação e ansiedade nos mais velhos em relação a essas perdas (Noppe e Noppe, 1997).

#### *3.2.4.2. Ansiedade face à morte na idade adulta*

Spilka, Stout, Minton e Sizemore (1997) realizaram um estudo sobre a morte e a fé pessoal e referem que as pesquisas em atitudes e sentimentos face à morte estão focalizadas num facto muito evidente da principal emoção que as pessoas expressam face à morte e é em geral o medo. Cedo se tornou evidente que as diferentes facetas da morte e do processo de morrer, influenciam os indivíduos e têm sido enfatizadas perspectivas num continuum positivo-negativo para nos dar as mais complexas abordagens cognitivas deste sempre presente e inevitável fenómeno.

Hooper (1962) originalmente conceptualizou dez formas diferentes de olhar a morte: como um fim natural; como dor; como solidão; como algo desconhecido; como dependentes abandonados/desamparados; como fracassados; como punição; como vida de recompensa após a morte; como coragem e; com indiferença.

Na perspectiva da morte como um fim natural, a morte é a natural conclusão da vida, sem existir nada para além da morte.

Na perspectiva da morte como dor e solidão, a morte é vista como doloroso, e associado com perda de domínio, consciência, e isolamento. De acordo com Hooper (1962) a solidão é uma das dez formas de olhar a morte.

Na perspectiva da morte como algo desconhecido, o fim de vida é insondável, um mistério ambíguo.

Na perspectiva da morte como abandonando dependentes, a morte envolve culpa de deixar os dependentes da pessoa.

Na perspectiva da morte como fracasso, a morte é um fracasso pessoal e uma derrota - a última frustração e impotência.

Na perspectiva da morte como recompensa na vida após a morte, a morte conduz a uma recompensa, justificação pessoal, e uma eternidade benevolente.

Na perspectiva da morte como coragem, a morte é um teste final dos valores mais altos da pessoa, força de carácter e coragem.

Na perspectiva de indiferença face à morte, a morte não tem nenhuma consequência, é uma ocorrência trivial no processo das coisas da vida.

O mundo contemporâneo uniu fortemente a morte a considerações morais e religiosas, assistindo-se, cada vez mais, a um aumento do interesse pelo estudo da morte por parte dos psicólogos, constatando-se que a religião e a morte são “duas realidades que andam juntas” (Barros, 2000, p.143), surgindo a morte como principal fonte de crença religiosa e a religião dando sentido à vida e à morte.

As crenças religiosas variam de país para país originando diferentes perspectivas e formas de encarar a morte, perpetuando rituais de morte e crenças de imortalidade e de salvação.

A preocupação com a morte existe em todas as tradições religiosas e a religião individual baseia-se nas interpretações da morte para dar sentido à vida (Beit-Hallami e Argyle, 1997). As investigações sugerem que a ansiedade criada pela preocupação com a morte ou os sintomas depressivos provocados pelas reacções à morte são relativizadas através da religiosidade.

A morte é inquestionavelmente um problema com que as pessoas têm que se confrontar diversas vezes na sua vida, sendo alguns autores da opinião que a religião tanto cria como resolve a ansiedade relativa à morte.

As investigações têm avançado versando a questão de que forma a religiosidade é uma fonte de confrontação com os diversos problemas da vida e da morte. A morte dos outros e a perspectiva que cada um tem da sua própria morte coloca ao indivíduo

questões de sentido e controlo da vida e da morte e de auto-estima, tendo aqui a fé um papel importante porque, para muitas pessoas pode manifestar contribuições adaptativas consideráveis (Hood et al., 1996). A morte no mundo moderno tornou-se um tema de estudo com diversas abordagens e um fenómeno em aumento constante, desafiando a fé e o papel da igreja, tanto ao nível do indivíduo como da sociedade. Um ponto de vista muito usual é que a crença na vida depois da morte está positivamente correlacionada com a ansiedade sobre a morte.

Tem sido demonstrado que as crenças religiosas, atitudes e valores têm relevância muito para além da esfera da fé, a religião manifesta-se através de uma grande variedade de conceitos e expressões da personalidade, no desenvolvimento pessoal e social dos indivíduos, influenciando particularmente as crenças na vida depois da morte. Os autores que fizeram estudos referenciam que a perspectiva da vida depois da morte pode estar associada a conceitos como ter relações sexuais pré-matrimoniais, divórcio e aborto. Esta análise refere-se às implicações clássicas de que o que se faz neste mundo condiciona a vida depois da morte e a ida para o céu ou para o inferno (Hood et. al., 1996).

Abdel-Khalek (1998) introduziu a escala de Obsessão pela Morte, tendo desenvolvido estudos com estudantes universitários no Egipto. A intenção era medir as preocupações, os impulsos e as ideias persistentes que tinham face à morte. A escala foi desenvolvida para medir a ansiedade face à morte e a depressão causada pela morte e tentava relacionar estas duas questões.

Ellison et al. (2001) consideram pertinente referir algumas áreas de preocupação (conforme foram especificadas anteriormente): definir quais os resultados de saúde mental prováveis de serem afectados pelas diversas dimensões de envolvimento religioso, tanto no que se refere aos comportamentos religiosos (por exemplo, frequência da igreja, oração e práticas devotas) como aos possíveis impactos de convicções teológicas específicas (convicção na graça divina e salvação, pecado e julgamento); a dificuldade em testar mecanismos específicos e modelos que possam responder pelos efeitos religiosos observados em saúde mental.

Muitos estudos relatam que as perspectivas da morte se relacionam com a orientação religiosa (Spilka et al., 1977; Cerny e Carter, 1877; Clak e Carter, 1978).

Maltby e Day (2000) examinaram as relações entre a ansiedade face à morte e a depressão com a orientação religiosa, concluindo que estão fortemente relacionadas,

referindo que a orientação intrínseca está negativamente relacionada e a orientação extrínseca está positivamente relacionada com a ansiedade e a obsessão face à morte.

Ao longo deste trabalho temos colocado sempre o problema da influência da idade nos vários conceitos e por isso focamos também o conceito de morte na velhice porque de acordo com diversas investigações, à medida que as pessoas envelhecem vão ficando mais próximas da morte e é um assunto que as aflige e com o qual se vão habituando a lidar, embora de diferentes formas. Erikson, Erikson e Kivnick (1986) referem que as pessoas que se aproximam do fim do ciclo de vida, lutam para equilibrar o desespero consequente da proximidade da morte com a sensação de integridade global que é essencial para continuar a viver.

Munnichs (1980) fez um estudo com pessoas com mais de 65 anos e, no entanto, só 4% dos inquiridos estavam preocupados com a proximidade temporal relativa das suas próprias mortes, tendo concluído que os mais idosos têm menos ansiedade face à morte.

### **3.2.5. Religiosidade e Solidão**

Solidão é uma experiência dolorosa que os indivíduos, em geral, querem evitar (Rokach e Brock, 1997). A solidão é uma experiência universal entre humanos, e como uma experiência subjectiva a personalidade da pessoa e a sua história socio-cultural influencia-a.

Muitos de nós já teve experiências devastadoras de solidão, começamos por nos sentir debilitados, deprimidos e desmoralizados com isso. A solidão aparece relacionada com depressão, tendência para o suicídio, hostilidade, alcoolismo, baixa auto-estima e doenças psicossomáticas (McWhirter, 1990).

A solidão é tipicamente definida como uma experiência desagradável que ocorre quando as redes sociais e as relações são deficientes de alguma forma, tanto em qualidade como em quantidade, e quando as pessoas não estão satisfeitas com essas relações.”O âmago da solidão é a insatisfação em relação ao nosso relacionamento social” (Neto, 1992, p.17). O sentimento de solidão é geralmente ocasional, determinado por diferentes situações e com tendência a ser de pouco tempo. No entanto,

há pessoas que sentem solidão com frequência e passa a ser um traço da sua personalidade.

Os cientistas sociais defendem que a solidão é uma experiência subjectiva e não é sinónimo de isolamento social objectivo – as pessoas podem sentir solidão e não estar sozinhas.

Existem dois tipos de solidão – a solidão emocional e a solidão social e a maior parte dos estudos focaliza os factores individuais, tanto no que se refere à personalidade como aos contactos sociais. De acordo com Neto (1992) “a solidão pode ser encarada enquanto traço de personalidade, sendo as pessoas solitárias as que referem uma longa história de sentimentos frequentes e intensos de solidão. Pode também encarar-se como um estado psicológico em que as pessoas experienciam solidão durante diferentes lapsos de tempo em diferentes momentos da sua existência” (p.17).

De acordo com Neto e Barros (2003) o isolamento social, os baixos níveis de apoio social, uma menor participação em acontecimentos sociais e organizações e menos tempo passado com os amigos e com a família são alguns dos factores que se encontram associados à solidão.

De acordo com Neto (1992), existem diversas abordagens teóricas da solidão variando conforme os estudos realizados e as concepções de vários psicólogos e sociólogos: a abordagem psicodinâmica focaliza os factores interiores do indivíduo e a forma como provocam a solidão, vendo a solidão como uma força dinâmica, provocadora e patológica; a abordagem fenomenológica percebe a solidão como uma manifestação de mau ajustamento; a abordagem existencialista considera a solidão uma condição humana facilitadora e criadora, de natureza positiva e universal; a abordagem sociológica refere por um lado que o individualismo leva à solidão e por outro dizem que há uma procura sistemática de aprovação social; a abordagem interaccionista distingue a solidão emocional (baseada na ausência de relações pessoais e íntimas) e a solidão social (sentimentos de rejeição e de aborrecimento) sendo a solidão a interacção dos factores situacionais e de personalidade; a abordagem cognitiva defende que há um factor mediador entre a falta de sociabilidade e a experiência de solidão que é a cognição.

Nas avaliações conceptuais da solidão devem ser consideradas duas abordagens: na “abordagem unidimensional, a solidão é encarada como um fenómeno unitário que varia sobretudo na intensidade experienciada (...) e a abordagem multidimensional considera a solidão como um fenómeno multifacetado.” (Neto, 1992, p.22).

Neto e Barros (2002) estudaram os preditores da solidão em estudantes e em freiras em Angola e Portugal para analisarem as relações entre a solidão e variáveis psicossociais. Os autores consideraram o género, o envolvimento religioso e variáveis pessoais para mostrar a similaridade das relações com a solidão em ambas as culturas. Pretenderam analisar as diferenças interculturais na intensidade da solidão, examinaram se existiam diferenças no género em relação à solidão e se havia diferenças na intensidade da solidão no envolvimento religioso em ambas as culturas. Encontraram uma relação inversa entre a solidão e a tendência para a satisfação e o optimismo com a vida (excepto na amostra de freiras), relações positivas entre o neuroticismo e a solidão.

Neste estudo, os níveis de solidão dos participantes angolanos eram significativamente mais altos que os dos participantes portugueses, e a quantidade de solidão experimentada pelos estudantes da faculdade não diferiu em relação ao género. Estes resultados, no que se refere às diferenças de género, eram bastante consistentes com a análise apresentada por Borys e Perlman (1985) e também estava de acordo com outros estudos (Neto, 2002; Neto e Barros, 2002). Concluíram também que o envolvimento religioso não prevenia a solidão.

Paloutzian e Ellison (1979) num estudo realizado com estudantes universitários, encontraram várias estratégias de confronto com a solidão entre as quais constam as respostas religiosas, nomeadamente o rezar e a leitura da Bíblia. Johnson e Mullins (1989) referem que muitos estudos confirmam a existência de correlações positivas entre variáveis religiosas como a frequência de serviços da igreja, as crenças, o rezar e o suporte social da igreja com o combate à depressão e solidão, principalmente nos idosos.

Neste capítulo completámos a abordagem teórica que considerámos necessária, tendo-se centrado, este último capítulo, nas relações entre a religiosidade e o envolvimento social e o bem-estar. Foram focados os temas como altruísmo e perdão, preconceito, crime e delinquência e de que forma são influenciados pelos diversos aspectos do envolvimento religioso.

Nesta última parte foi feita uma especificação dos estudos que relacionam a religiosidade com os diferentes aspectos do bem-estar – satisfação com a vida, felicidade, saúde, ansiedade face à morte e solidão, relações que vão ser analisadas nos estudos empíricos que se apresentam nos próximos capítulos.

## Parte II Estudos empíricos

Capítulo 4 Estudo piloto

Capítulo 5 Religiosidade nos alunos

Capítulo 6 Religiosidade nos professores

Ao longo da primeira parte desta tese foi elaborado o enquadramento teórico que foi subdividido em três capítulos e onde foram abordados os assuntos considerados fundamentais para conceptualizar o estudo da religiosidade, focando as atitudes, as crenças, a orientação e a internalização religiosas, tendo sido feita uma revisão das investigações elaboradas tanto no que se refere aos construtos envolvidos como à influência das variáveis pessoais e sociais. Foram também focados aspectos que dizem respeito ao envolvimento social e à forma como a religiosidade interfere no bem-estar subjectivo, sendo perspectivadas as relações existentes com a saúde, a felicidade, a satisfação com a vida, a ansiedade face à morte e a solidão.

De acordo com as teorias e os conceitos descritos nos capítulos que constam da primeira parte desta tese, programou-se a segunda parte do trabalho que explica a problemática, a metodologia e os resultados dos estudos realizados e que se apresentam nos capítulos 4, 5 e 6. São definidos os objectivos, caracterizadas as amostras, explicados os instrumentos utilizados, especificados os procedimentos, apresentados os resultados e feita a discussão de acordo com as hipóteses delineadas.

Pretende-se nesta segunda parte analisar a eficácia preditiva de alguns construtos psicológicos e avaliar a influência das variáveis pessoais e sociais em diversos aspectos da religiosidade de alunos e professores portugueses.

No capítulo 4 descreve-se o estudo piloto realizado com estudantes do ensino superior e no 5º capítulo apresenta-se o estudo final com alunos dos ensinos secundário e superior, sendo o 6º capítulo dedicado ao estudo da religiosidade em educadores de infância e professores dos diferentes níveis de ensino, no activo e aposentados.

Em todos os capítulos desta segunda parte foi seguido o mesmo plano de apresentação: problemática, metodologia (amostra, instrumentos e procedimento), resultados e discussão.

## Capítulo 4 Estudo piloto

4.1. Problemática

4.2. Metodologia

4.3. Resultados

4.4. Discussão

O estudo piloto tem como 1º objectivo analisar as qualidades psicométricas dos instrumentos que foram seleccionados para a investigação, querendo-se validar, numa amostra de estudantes portugueses do ensino superior, uma escala de medida da religiosidade – a Orientação Religiosa.

Avaliar o poder preditivo das variáveis pessoais (género e prática religiosa) na orientação foi considerado o segundo objectivo.

O terceiro objectivo deste estudo piloto foi verificar as inter-relações existentes entre as medidas de religiosidade: a orientação religiosa, as atitudes face à religião e a internalização religiosa cristã.

Apresenta-se a problemática e caracteriza-se a amostra e os instrumentos utilizados, é especificado o procedimento adoptado e mostram-se de seguida os resultados obtidos e a discussão.

## **4.1 Problemática**

Estudos recentes no âmbito da psicologia da religião sugerem que os efeitos religiosos podem variar com a região e com as variáveis de contexto (Ellison, 2001), parecendo, por isso, interessante fazer estudos sobre a religiosidade em Portugal.

Um dos paradigmas mais estudados na psicologia da religião é a orientação religiosa, tendo o desenvolvimento da escala por Allport e Ross (1967) dinamizado a investigação nesta área sendo considerados dois tipos de orientação – a intrínseca e a extrínseca. A orientação intrínseca reflecte o interesse na religião em si, envolvendo uma procura pessoal da verdade da vida e a orientação extrínseca é a que utiliza o comportamento religioso como meio para conhecer pessoas e para conseguir ajuda e controlo na vida, funcionando com base no envolvimento de um sistema institucional.

Allport definiu a religiosidade intrínseca como uma devoção e um grande comprometimento religioso em que os sujeitos vêm a religião como um fim e não como um meio, como acontece na religiosidade extrínseca, em que os sujeitos têm uma visão utilitária da religião. A religiosidade intrínseca funciona como uma grelha de acordo com a qual a vida é vivida, percebida e explicada.

Allport e Ross (1967) descobrem que os participantes se identificam tanto com os itens de orientação intrínseca como com os da orientação extrínseca. As pessoas parecem indicar que usar a sua religião não é necessariamente incompatível com o viver a sua religião, podendo alguns fazer ambas. Allport refere que estes indivíduos são confusos porque eles não faziam distinções críticas na sua aproximação à religião. O termo que ele utilizou foi indiscriminados para os que escolhiam itens de ambas as escalas. Os indivíduos que não respondiam nem os itens da orientação intrínseca nem os da orientação extrínseca são os anti ou não religiosos (Trimble, 1997).

A escala de orientação religiosa tem sofrido várias alterações, tendo sido usada em mais de 70 estudos até 1985 (Donahue, 1985). As modificações que a forma original tem sofrido são por razões psicométricas (Trimble, 1997). Em 1983, Gorsuch e Venable ajustaram a forma escrita dos itens para os tornar mais acessíveis para utilizações mais alargadas em amostras com mais baixas aptidões de leitura. Eles re-escreveram as questões formando uma versão que pode ser utilizada em crianças e jovens com um nível académico mais baixo. É esta versão que é utilizada neste trabalho, sendo por isso interessante especificar alguns dos estudos e alterações que a escala original de Allport tem sofrido.

A maior revisão teve lugar em 1989 quando Kirkpatrick analisou os resultados e chegou à conclusão que a escala da orientação extrínseca, analisada com mais precisão, representa dois factores separados: a sub-escala extrínseca social e a sub-escala extrínseca pessoal. O envolvimento na religião com propósitos sociais tal como o contacto com amigos na igreja é o cerne do factor da orientação extrínseca social. O factor da sub-escala extrínseca pessoal envolve o uso da religião para necessidades pessoais e segurança. As questões relacionadas com esta dimensão questionam acerca de sentimentos de paz e conforto que a participação na religião proporciona. Curiosamente, Hoge em 1972 fez esta descoberta, dezasseis anos mais cedo, apesar dele ter só mencionado esta questão numa nota de rodapé (Trimble, 1997).

Quando Allport converteu a escala de orientação religiosa numa medida de dois factores (deixando de ser um instrumento bipolar), colocou certos itens nas escalas intrínseca e extrínseca de acordo com a avaliação que fizeram dos dados através da análise factorial.

Kirkpatrick (1989) identificou três itens que Allport colocou na escala de orientação extrínseca e considerou que ficavam melhor como fazendo parte da escala de orientação intrínseca, invertendo os escores. Na escala de 12 itens de Kirkpatrick estes

três itens têm altas correlações com a escala de orientação intrínseca, enquanto que os itens da extrínseca social e os da extrínseca pessoal não se correlacionam com a orientação intrínseca.

Donahue (1985) refere-se a estes dados na sua meta-análise, nomeadamente às correlações existentes entre as escalas de orientação intrínseca e extrínseca. Kirkpatrick concluiu que a correlação negativa que Donahue encontrou na sua meta-análise aconteceu porque os itens estavam impropriamente colocados nas sub-escalas.

A reformulação proposta por Kirkpatrick (1989) é suportada pelas duas correlações encontradas entre a nova escala de orientação intrínseca e extrínseca e as outras variáveis. A frequência da igreja e a escala extrínseca social tem uma correlação positiva, quer dizer que alguém motivado pela recompensa social da actividade religiosa seria de esperar que compareça frequentemente na igreja. A correlação entre a frequência da igreja e a orientação extrínseca pessoal é desprezível. Na mesma linha, a frequência da oração e a orientação extrínseca pessoal estavam positivamente correlacionadas e a orientação extrínseca social está negativamente correlacionada. Estes resultados levam à existência de uma não significativa correlação entre a frequência e do rezar com a escala original (ROS), as razões sociais e pessoais para ser religioso representam uma motivação religiosa extrínseca importante, no entanto não são únicas. Uma frutífera área foi identificada como motivação extrínseca adicional como a ansiedade, culpa e perda de estima (Ryan, et al., 1993).

Gorsuch e McPherson (1989) confirmaram os resultados encontrados por Kirkpatrick, referindo que invertendo os escores que não pertenciam à orientação extrínseca social ou pessoal e integrando-os na escala de orientação intrínseca o coeficiente de confiança da escala aumentava. Gorsuch e McPherson resolveram inverter os escores de três itens e adicioná-los na escala de orientação intrínseca, ficando esta com cinco itens positivamente formulados e três itens com escores invertidos. A escala de orientação extrínseca é composta por 3 itens na orientação extrínseca social e 3 itens na escala extrínseca pessoal.

Conforme se pode concluir da análise anterior, a escala da orientação religiosa tem sido modificada devido aos seus índices psicométricos serem pouco estáveis, pelo que se optou, neste capítulo, por testar os dois modelos, o de Gorsuch e Venable (1983) e o de Gorsuch e McPherson (1989) para verificar qual o mais ajustado para ser utilizado nos estudos finais.

As atitudes face à religião são outro dos focos de estudo desta tese, sendo as atitudes compreendidas como reacções avaliadas, neste caso, em relação à religião ou às experiências religiosas. A atitude religiosa inclui necessariamente as crenças e as práticas religiosas mas também envolve os sentimentos positivos e negativos associados a estas crenças (Hill e Hood, 1999).

“As atitudes perante a religiosidade e nomeadamente face ao cristianismo têm sido estudadas por Francis tanto em crianças e jovens como em adultos através da utilização de uma escala de atitudes face ao cristianismo que foca a percepção das pessoas sobre a religião cristã” (Ferreira e Neto, 2002b, p. 322).

Ryan et al. (1993) estudaram dois tipos de internalização – a identificação e a introjecção. Consideraram as crenças e actividades religiosas áreas particularmente pertinentes para a realização de estudos e análise da internalização porque elas são diferentes em cada cultura e caracterizam os sistemas individuais de valores e as identidades sociais. No processo de internalização, o indivíduo transforma uma regra ou valor externo num interno, comandando os seus próprios valores e regras. Provaram em estudos feitos com cristãos que a identificação está fortemente ligada à orientação intrínseca e que a introjecção está moderadamente relacionada com a orientação extrínseca.

As crenças e as práticas associadas à identificação são experienciadas como um valor pessoal e um indivíduo percepção-as como emanando de si próprio ou dos outros para uma maior extensão que é a introjecção.

Assim como em grande parte das pesquisas feitas na área da psicologia da religião, para este estudo foram consideradas como variáveis sócio-demográficas de natureza pessoal o género e a prática religiosa.

Diversas investigações indicam a existência de diferenças de género em relação à religiosidade, sendo as mulheres mais religiosas do que os homens, tanto no que se refere à frequência da igreja, como à leitura da bíblia e ao rezar (Beit-Hallahami, 1975, Francis, 1987, Ferreira e Neto, 2002a).

Apresenta-se de seguida a metodologia e os resultados referentes ao estudo piloto.

## 4.2. Metodologia

Nesta secção do trabalho são definidas as variáveis, é caracterizada a amostra, é feita uma descrição dos instrumentos utilizados e explicado o procedimento adoptado.

### 4.2.1. Amostra

A amostra é constituída por 323 estudantes do ensino superior da região de Lisboa e Santarém, sendo 193 (59,8%) do sexo feminino e 130 (40,2%) do sexo masculino.

Têm idades compreendidas entre os 18 e os 31 anos sendo a média de idades de 21,93 (DP= 2,63), a mediana 21,00 e a moda 21 (com um total de 66 indivíduos – 25 do sexo masculino e 41 do sexo feminino).

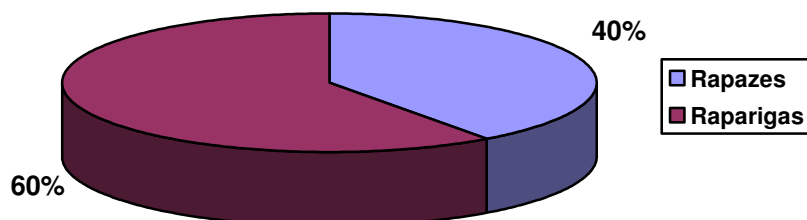


Figura 1 - Percentagem de respondentes por sexo

São todos católicos embora varie a frequência com que vão à igreja, podendo considerar-se uns mais praticantes do que outros:

- A. 33,1% dos jovens inquiridos vai à igreja 1 ou 2 vezes por ano ou menos (107 indivíduos, sendo 58 rapazes e 49 raparigas);
- B. 17,6% vai à igreja 1 vez por mês ou 1 vez de dois em dois meses o que corresponde a 57 respondentes – 24 do sexo masculino e 33 do sexo feminino;
- C. 15,2% vai à igreja 2 ou 3 vezes por mês (49 indivíduos, sendo 15 do sexo masculino e 34 do sexo feminino);

- D. 26,0% dos inquiridos vai à igreja 1 vez por semana – 84 indivíduos (22 rapazes e 62 raparigas);
- E. 8% vai à igreja mais de 1 vez por semana – 26 dos inquiridos (11 do sexo masculino e 15 do sexo feminino).

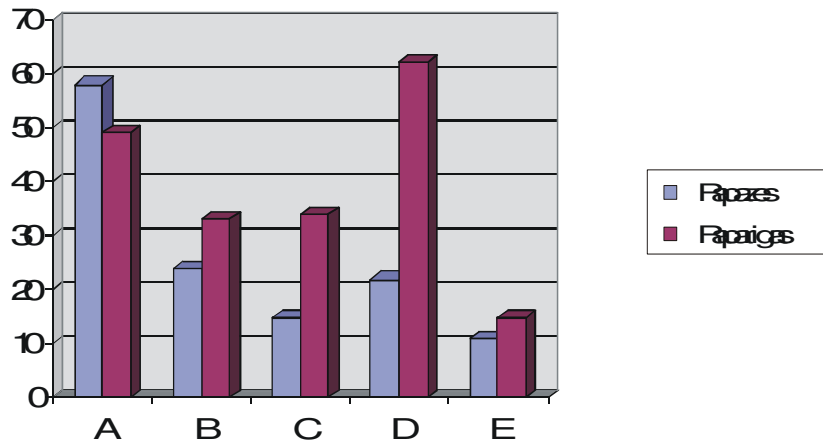


Figura 2 - Frequência da igreja por sexo

Como se pode verificar pela observação da figura, das cinco hipóteses de resposta possíveis, a que teve maior número de respostas foi a dos jovens que dizem frequentar a igreja uma ou duas vezes por ano ou menos (no total de 107 jovens), seguida dos jovens que frequentam uma vez por semana (84 indivíduos). Analisando separadamente, as raparigas que frequentam a igreja uma vez por semana foram as que responderam em maior número (62 raparigas).

#### 4.2.2. Instrumentos

Neste ponto do trabalho apresenta-se uma explicação do processo de elaboração do instrumento de recolha de dados e é feita uma análise de cada uma das escalas que consiste na descrição das variáveis, objectivos, itens que as constituem e forma de aplicação, assim como um resumo dos estudos feitos anteriormente (países, autores, ano de implementação dos estudos e público alvo) pormenorizando o processo de validação realizado pelos seus autores.

Após ter sido feito um levantamento e recolha das escalas de medida utilizadas na psicologia da religião, foram seleccionadas 3 escalas para adaptação à população

portuguesa, das quais 2 já foram validadas e publicadas por nós, a escala das Atitudes face ao Cristianismo Ferreira e Neto, 200 a) e a escala da Internalização Religiosa Cristã (Ferreira e Neto, 2002 b). No entanto, apresenta-se mais à frente do trabalho uma análise da escala original (ou escalas originais, quando foram feitas alterações para os diferentes grupos etários) e as respectivas alterações. A tradução e a retroversão das escalas foram realizadas por indivíduos diferentes com amplo conhecimento da língua inglesa e com residência de vários anos em países anglo-saxónicos. Fizeram parte do grupo de colaboradores uma professora de inglês com muitos anos de serviço e conhecimento da realidade cultural e educacional portuguesa e um padre de forma a garantirmos a equivalência cultural das afirmações traduzidas. Após ter sido feita a tradução de cada uma das escalas foi preenchida por 5 professores, registadas as dúvidas e alteradas as escalas.

Visto tratar-se de um conjunto de três escalas com indicações de preenchimento que diferem uma das outras, foi elaborado um “pré-instrumento” para aplicação, tendo sido consideradas as hipóteses de resposta das escalas originais. No entanto, em duas das escalas a orientação do preenchimento (da esquerda para a direita) vai no sentido do discordo fortemente para o concordo fortemente (Gorsuch) e do de modo nenhum verdadeiro para o muito verdadeiro (Ryan) estando ao contrário na escala original do Francis – do concordo fortemente para o discordo fortemente. Pelo que, pareceu pertinente considerar esta alteração. A estas 3 escalas juntaram-se outras 3 já validadas para à população portuguesa concluindo-se o questionário com as escalas de satisfação com a vida, solidão e ansiedade perante a morte que se especificam de seguida.

Foram dadas, para todas indicações de resposta semelhantes – colocar um círculo no número da resposta que melhor define a sua opinião.

Neste pré-instrumento foram consideradas:

as variáveis sócio-demográficas:

- género, idade, religião e prática religiosa;

e as variáveis de natureza religiosa:

- a orientação religiosa medida através da Escala de Orientação Religiosa (Age Universal Religious Orientation Scale, Gorsuch e Venable, 1983);

- a percepção religiosa medida através da Escala de Atitudes face ao Cristianismo (Attitude Toward Christianity Scale, Francis, 1978; Francis e Stubb, 1987);

- o tipo de internalização religiosa medida através da Escala de Internalização Religiosa Cristã (Christian Religious Internalization Scale, Ryan, Rigby e King, 1993).

Faz-se seguidamente a apresentação da análise dos itens e o estudo dos valores de fidelidade. Foi feito o cálculo do coeficiente alfa de Cronbach, no sentido de verificar o grau de homogeneidade dos diversos itens que constituem a escala e as sub-escalas.

#### 4.2.2.1. Escala de Orientação Religiosa

A Escala de Orientação Religiosa tem como título original - Age Universal Religious Orientation Scale e foi aplicada por Gorsuch e Venable em 1983, é constituída por duas sub-escalas que correspondem a dois tipos distintos de orientação religiosa: a intrínseca e a extrínseca. Como o nome indica, esta escala é usada tanto para crianças como para adultos.

O objectivo da escala é: medir o tipo de orientação religiosa (Intrínseca e Extrínseca) tanto em crianças como em jovens e adultos.

A escala é uma alteração da utilizada por Allport e Ross em 1967 (I -E Religious Orientation Scale), tendo sido reescrita de forma a possibilitar a aplicação para crianças, jovens e adultos.

19 dos 20 itens que compõem a escala são respondidos numa escala de Lickert em que o 1 indica o fortemente em desacordo e o 5 indica o fortemente de acordo. O outro item que faz parte da sub-escala da orientação Intrínseca e questiona a frequência de idas à igreja, tem também 5 possibilidades de resposta em que o 1 indica “uma ou duas vezes por ano ou menos” e o 5 indica “mais de uma vez por semana”.

Tal como na escala de Allport e Ross, nove itens correspondem à orientação intrínseca (itens 1, 5, 6, 7, 9, 11, 12, 16 e 19) e onze correspondem à orientação extrínseca (itens 2, 3, 4, 8, 10, 13, 14, 15, 17, 18 e 20). As sub-escalas podem ser tratadas separadamente somando os pontos de cada um dos itens. Em relação à orientação intrínseca, somando os pontos dos 9 itens, pode variar entre 9 e 45; em relação à sub-escala da orientação extrínseca, somando os pontos dos 11 itens pode variar entre 11 e 55.

Esta escala baseia-se nos conceitos de orientação religiosa Intrínseca e Extrínseca de Allport (1950, 1954, 1959, 1966; Allport e Ross, 1967), mas houve outras

pesquisas que contribuíram para a definição e operacionalização dos conceitos, testando comportamentos e atitudes relevantes e correlações (Allen e Spilka, 1967; Batson, 1976; Feagin, 1964; Fleck, 1981; Hoge, 1972; Hood, 1970; King e Hunt, 1969; McConahay e Hough, 1969; Strickland e Shaffer, 1971; Wilson, 1960).

Nenhum dos estudos anteriores foi conduzido com crianças e jovens adolescentes, porque a Religious Orientation Scale (Allport e Ross, 1967) usa uma linguagem que é muito difícil para crianças e jovens (Fry, 1968).

Gorsuch e Venable (1983) realizaram três estudos para alterarem a escala simplificando a linguagem - com adultos, com jovens e com crianças.

Três importantes conclusões podem ser tiradas destes estudos: - primeiro o estudo 1 indica que não houve perda de qualidade na Age Universal Orientation Scale, a validade e a fidelidade foi confirmada de acordo com a escala original desenvolvida por Allport e Ross (1967) – 0,66 para a sub-escala da Orientação Extrínseca e 0,73 para a sub-escala da Orientação Intrínseca, sendo os coeficientes comparados com 0,70 e 0,73 (respectivamente) obtidos na Escala de Allport e Ross. As correlações entre a escala original e a alterada são altas (0,90 para a sub-escala da Orientação Intrínseca e 0,79 para a sub-escala da Orientação Extrínseca, variando a correlação item a item entre 0,34 e 0,78, com uma média de 0,59), possibilitando a validação da escala para adultos; segundo a escala é apropriada para utilizar com crianças; finalmente, a Age Universal Scale torna possível a investigação sobre as questões da orientação religiosa tanto a adultos como a crianças e adolescentes, o que representa um importante avanço nos estudos sobre a religião.

A correlação entre as sub-escalas foi de -0,39 na amostra de adultos.

Na amostra de jovens o coeficiente alfa foi 0,75 para a sub-escala da Orientação Extrínseca e 0,68 para a sub-escala da Orientação Intrínseca e a correlação entre as duas sub-escalas foi de -0,28.

#### 4.2.2.2. Escala de Atitudes face ao Cristianismo

A Escala de Atitudes face ao Cristianismo foi originalmente aplicada por Francis, 1978 e por Francis e Stubb, 1987 (Attitude Toward Christianity Scale) e foca unicamente a percepção das pessoas sobre a religião cristã. Referências a Jesus, à Bíblia

e a rezar são usadas para medir o interesse pela religião. Francis considera a atitude uma predisposição, podendo predizer comportamentos.

A Escala de Atitudes face ao Cristianismo é uma escala do tipo Lickert composta por 24 itens, uns de orientação positiva (itens 2, 3, 4, 6, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 19, 21, 22 e 23) e outros de orientação negativa (itens 1, 5, 7, 8, 16, 18, 20 e 24) e foca temas que se relacionam com os cinco componentes da fé cristã: Deus (itens 9,10,11,12,17,19,21, 23 e 24) , Jesus (itens 2, 6, 14, 18 e 22), Bíblia (itens 1 e 16), Rezar/Oração (itens 3, 8, 13, 15 e 20) e Igreja (itens 4, 5 e 7).

A escala é composta por 5 hipóteses de resposta para cada item (concordo plenamente, concordo, indeciso, discordo, discordo totalmente). Esta opção de utilização da escala de Likert foi tomada após terem sido testadas por Francis (1976, 1978) diferentes escalas de atitudes. A Escala original foi desenvolvida durante a década de 70 e foi aplicada a crianças, adolescentes e adultos (1978, Francis), tendo sido originalmente para crianças dos 8 aos 16 anos de idade, havendo 2 itens que relacionam a religião com a escola:

- Eu gosto muito das aulas sobre Deus, na escola.
- Eu penso que dizer orações na escola não é bom.

Estes dois itens foram adaptados para a escala de adultos, sendo testada a similaridade dos itens entre os 16 e os 18 anos (Francis, 1987), porque a escala de adultos foi aplicada a pessoas entre os 18 e os 64 anos (Francis e Stubbs, 1987). Os resultados apoiam a unidimensionalidade, fidelidade e validade da escala tanto com crianças e jovens como com adultos. A escala não funcionou satisfatoriamente com crianças com idades inferiores a 8 anos, havendo diversos estudos feitos com crianças a partir dos 10 anos.

A fidelidade e a validade da escala assentam em numerosos estudos feitos com alunos de diversos países: Inglaterra (Francis, 1987), Quênia (Fulljames e Francis, 1987), Nigéria (Francis e McCarron, 1989), Irlanda do Norte (Francis e Greer, 1990) e Escócia (Gibson e Francis, 1989) e com adultos: Austrália e no Canadá (Francis, Lewis, Philipchalk, Brown e Lester, 1995), em Inglaterra (Francis e Stubbs, 1987), República da Irlanda (Maltby, 1994), Irlanda do Norte (Maltby, 1995), Estados Unidos da América (Lewis e Maltby, 1995), Portugal (Ferreira e Neto, 2002 a).

Na segunda metade dos anos 90, surge cerca de uma centena de pesquisas que utilizam esta escala para estudar a religiosidade na infância, adolescência e na idade adulta.

Nestas investigações são estudadas as correlações entre a religiosidade e outros constructos psicológicos, dos quais evidenciamos alguns já referenciados na parte teórica: Altruísmo (Eckert e Lester, 1997), Conservadorismo (Lewis e Maltby, 2000), Extroversão, neuroticismo e psicoticismo (Carter, Francis e Kay, 1996, Maltby 1997) Felicidade (Francis, 2000), Inteligência (Francis, 1998), Orientação de género (Francis e Wilcox, 1996), Justiça das crenças mundiais (Crozier e Joseph, 1997), Satisfação com a vida (Lewis, 1998), Saúde mental, Motivação para estudar a religião, Tendência para a obsessão (Lewis e Maltby, 1995, Maltby, 1997), Tipo de personalidade, Bem estar psicológico (Francis, Jones e Wilcox, 1997), Experiência religiosa (Francis e Greer, 1999) e Orientação religiosa (Maltby e Lewis, 1996).

Na amostra original da versão para as crianças o coeficiente alfa de Cronbach varia entre .95 e .97 para as idades dos 8 aos 16 anos, conseguindo-se mais tarde os valores entre .91 e .97. Para a versão de adultos o alfa de Cronbach varia entre .91 e .97.

#### *4.2.2.3. Escala de Internalização Religiosa Cristã*

Escala de Internalização Religiosa Cristã foi originalmente estudada por Ryan, Rigby and King em 1993 (Cristian Religious Internalization Scale) e acede ao grau de internalização das crenças e práticas cristãs baseadas na teoria da auto-determinação verificando o tipo individual de orientação religiosa.

A introjecção representa a forma de internalização em que as práticas são mantidas através de um contingente de auto-aprovação, culpa e actividades relativas à estima. Os comportamentos introjectivos são realizados porque cada um tem de os ter ou porque não os tendo pode resultar em ansiedade, culpa ou perda de estima.

Identificação, por outro lado, representa uma maior regulação da internalização nos comportamentos individuais experimentados voluntariamente ou auto-determinados.

A Escala de Internalização Religiosa Cristã é constituída por 12 itens e tem intenção de identificar o estilo individual de orientação religiosa. A versão preliminar era composta por 36 itens e foi aplicada a uma grande amostra o que possibilitou a identificação dos dois factores e a selecção dos 12 itens que compõem a CRIS.

Cada item tem 4 possibilidades de resposta (1 = de modo nenhum verdadeiro, 2 = geralmente não é verdadeiro, 3 = geralmente verdadeiro, 4 = muito verdadeiro) e os sujeitos devem colocar um círculo na que melhor o descreve.

Cada sub-escala comporta seis itens. Os itens 1, 4, 6, 8, 9 e 11 dizem respeito à identificação e os itens 2, 3, 5, 7, 10 e 12 referem-se à introjecção.

A fidelidade e a validade estão confirmadas nas amostras de estudantes cristãos (católicos e protestantes). Os índices de consistência interna indicam uma adequada fidelidade (0,82) nas diferentes amostras. Os coeficientes alfa para as duas sub-escalas foram 0,82 para a introjecção e 0,79 para a identificação.

Foram provadas correlações entre esta escala e outras medidas:

Nas três amostras de cristãos Ryan et al. provaram que a identificação está fortemente associada com a orientação intrínseca de Allport and Ross (1967) e que existe uma moderada correlação entre a introjecção e a orientação extrínseca.

### **4.2.3. Procedimento**

Antes da aplicação foram feitas reuniões no sentido de se dar conhecimento do estudo que se pretendia implementar, especificando-se o âmbito e os objectivos da presente investigação solicitando-se a colaboração de alguns professores e apresentados os respectivos pedidos aos presidentes dos Conselhos Directivos.

Depois de esclarecidos quanto à tipologia dos questionários, aos dados pessoais pedidos e necessários para caracterização da amostra e ao formato de resposta, de acordo com a metodologia definida com os professores a passagem dos questionários foi efectuada durante os meses de Abril e Maio de 2001, em regime presencial (nas respectivas salas de aula). Foi feita oralmente uma explicação da finalidade do estudo e do interesse que tinham as opiniões manifestadas, sendo explicado que o preenchimento era voluntário e que era mantido o anonimato.

O tratamento dos dados foi elaborado no sentido de se encontrarem resultados ao nível da fidelidade e da validade dos instrumentos, sendo utilizado o programa SPSS para o tratamento estatístico.

Os resultados da análise factorial e de variância e das correlações foram apresentados em quadros e os dados analisados tendo-se realizado os testes considerados necessários.

### 4.3. Resultados

Apresentam-se aqui os resultados obtidos da análise dos dados em relação às escalas seleccionadas para este estudo e para validação em estudantes portugueses. São apresentados quadros com as médias, desvio-padrão, correlações e saturações factoriais e é feita a análise da influência das variáveis sócio-demográficas nas medidas de religiosidade que estão em estudo.

Faz-se seguidamente a apresentação da análise dos itens e o estudo dos valores de fidelidade. Foi feito o cálculo do coeficiente alfa de Cronbach, no sentido de se verificar o grau de homogeneidade dos diversos itens que constituem a escala e as sub-escalas.

#### 4.3.1. Orientação Religiosa

Tendo em conta a importância dos estudos efectuados, já apresentados e analisados na parte teórica sobre a orientação intrínseca e extrínseca, levou-nos a considerar a pertinência de aferir esta medida numa população portuguesa

No entanto, após ter sido feita a análise factorial e dos itens da escala de orientação religiosa neste estudo piloto com estudantes portugueses do ensino superior leva-nos a concluir que este é o instrumento mais problemático desta investigação.

Tendo sido feita a análise dos dois modelos, conforme foi referido na problemática, o de Gorsuch e Venable (1983) e o de Gorsuch e McPherson (1989) concluímos que, embora com alterações o modelo mais ajustado era o de Gorsuch e Venable, que considera só duas sub-escalas – a orientação intrínseca e extrínseca e não a divisão da orientação extrínseca em social e pessoal como propuseram Gorsuch e McPherson (1989). Tratando-se do estudo piloto, optou-se por fazer uma selecção dos itens que se correlacionavam significativamente com a escala total e com os factores de que faziam parte os itens, tendo-se retirado os que apresentavam correlações mais baixas. Assim foram eliminados os itens 2, 3, 8 e 12.

Posteriormente foram recalculados os valores de consistência interna para se verificarem as implicações causadas pela exclusão dos quatro itens em termos de resultados. Verificou-se que os valores melhoraram, tendo-se obtido os seguintes

valores de alfa: 0,75 para a escala de Orientação Religiosa (total), 0,84 para a sub-escala da orientação intrínseca e 0,58 para a sub-escala de orientação extrínseca.

Apresenta-se no próximo quadro a escala com os 16 itens (de acordo com os resultados obtidos neste estudo piloto) com as respectivas médias e o desvio-padrão.

Quadro 6 - Médias e Desvio-Padrão da Escala de Orientação Religiosa

Itens	Média	Desvio Padrão
1- Eu gosto de ler sobre a minha religião.	3,39	1,12
2- Por vezes eu omito as minhas crenças religiosas por causa do que as pessoas possam pensar de mim.	1,57	0,97
3- É importante para mim passar tempo a reflectir e a rezar.	3,25	1,22
4- Eu preferia ir à igreja: 1 ou 2 vezes por ano ou menos 1 vez por mês ou 1 vez de 2 em 2 meses 2 ou 3 vezes por mês Aproximadamente 1 vez por semana Mais se 1 vez por semana	2,58	1,38
5- Já senti com frequência uma forte presença de Deus.	3,18	1,26
6- Eu procuro viver toda a minha vida de acordo com as minhas crenças religiosas.	2,95	1,26
7- O que a religião mais me oferece é conforto em tempos difíceis e de angústia.	2,99	1,23
8- A minha religião é importante porque responde a muitas questões sobre o significado.	3,03	1,18
9- Rezar visa a felicidade e a paz.	3,46	1,03
10- Apesar de eu ser religioso isso não afecta o meu quotidiano.	3,40	1,30
11- Eu vou à igreja sobretudo para passar tempo com os meus amigos.	1,76	0,94
12- Todo o meu entendimento da vida é baseado na minha religião.	2,24	1,07
13- Eu vou igreja sobretudo para estar com as pessoas que eu conheço.	1,80	0,98
14- Eu rezo principalmente porque fui ensinado(a) a rezar.	2,39	1,18
15- As orações que eu digo quando eu estou sozinho(a) são tão importantes para mim como as que digo na igreja.	3,45	1,30
16- Apesar de eu acreditar na minha religião, há muitas outras coisas mais importantes na vida.	3,47	1,19

De acordo com a justificação dada anteriormente e que se refere aos valores encontrados depois de ter sido feita a análise das correlações e das saturações factoriais, apresenta-se o quadro com estes dados referentes aos itens que seleccionámos para as

duas su-escalas: a de orientação intrínseca (com 10 itens) e a de orientação extrínseca (com 6 itens).

Quadro 7 - Itens da Escala de Orientação Religiosa, saturações factoriais e correlações Item/sub-escala.

Orientação Intrínseca			Orientação Extrínseca		
Itens	Correlações	Satuação Factorial	Itens	Correlações	Satuação Factorial
C1	0,64	0,73			
C3	0,64	0,75	C2	0,20	0,39
C4	0,65	0,76	C10	0,31	0,48
C5	0,59	0,69	C11	0,42	0,72
C6	0,38	0,46	C13	0,39	0,72
C7	0,44	0,53	C14	0,32	0,53
C8	0,71	0,79	C16	0,30	0,48
C9	0,62	0,72			
C12	0,62	0,73			
C15	0,37	0,44			

De acordo com o delineamento deste estudo piloto, verificou-se de seguida o efeito do género e da frequência da igreja em relação às duas sub-escalas de orientação religiosa.

Quadro 8 – Média e Desvio-Padrão da Orientação Intrínseca e da Orientação Extrínseca, segundo o sexo e a frequência da igreja

		Orientação Intrínseca		Orientação Extrínseca	
		Média	Desvio-Padrão	Média	Desvio-Padrão
Género	Masculino	36,45	10,70	18,31	3,84
	Feminino	40,99	9,19	17,62	4,37
Frequência da igreja	Mais de 1 vez por semana	50,62	5,29	14,27	3,51
	1 vez por semana	45,50	5,53	17,76	4,04
	2 ou 3 vezes por mês	43,20	4,54	17,73	4,04
	1 vez por mês	38,54	7,34	19,53	3,47
	1 ou 2 vezes por ano	29,91	8,95	18,09	3,74

Verificou-se que existiam diferenças significativas em relação ao género na orientação intrínseca ( $F_{(1,322)} = 16,5$ ;  $p < 0,001$ ), tendo as raparigas escores mais elevados do que os rapazes. Na orientação extrínseca as diferenças não foram significativas.

No que se refere à frequência da igreja existem diferenças significativas tanto na orientação intrínseca ( $F_{(4,319)} = 98,9$ ;  $p < 0,001$ ) como na escala de orientação extrínseca ( $F_{(4,319)} = 7,7$ ;  $p < 0,001$ ). Fez-se um teste Sheffé e concluiu-se que na orientação intrínseca as maiores diferenças de médias são entre os jovens que frequentam a igreja 1 ou 2 vezes por ano ou menos e os que a frequentam mais do que uma vez por semana, tendo estes escores mais elevados. Na orientação extrínseca também existem diferenças significativas entre as médias, tendo escores mais baixos os que frequentam mais vezes a igreja e escores mais elevados os que vão à igreja com menos frequência.

#### **4.3.2. Atitudes face ao Cristianismo**

Foi feita, em primeiro lugar uma análise dos principais componentes da escala, confirmando-se a sua unidimensionalidade, tendo esse factor explicado 56,7% da variância. No estudo agora desenvolvido com estudantes portugueses do ensino superior o alfa de Cronbach conseguido foi de 0,96, o que se pode considerar um bom valor para a consistência interna do instrumento, estando próximo dos valores encontrados pelos seus autores.

Procedeu-se a uma análise dos itens, verificando-se que todos os itens obtiveram correlações superiores a 0,46 à excepção do ponto 8, variando entre 0,39 e 0,87.

Apresenta-se o quadro das estatísticas descritivas, correlações e das saturações factoriais relativas a cada item:

Quadro 9 - Itens da Escala de Atitudes face ao Cristianismo, suas médias e desvios-padrão, correlações itens/escore total (excepto o próprio item) e saturações factoriais

Itens	Média	Desvio Padrão	Correlações	Saturações Factoriais
1 - Aborrece-me ouvir a Bíblia.	3,52	1,06	0,54	0,56
2 - Eu sei que Jesus me ajuda.	3,76	1,10	0,82	0,84
3 - Dizer as minhas orações ajuda-me muito.	3,46	1,16	0,76	0,78
4 - A igreja é muito importante para mim.	2,99	1,25	0,69	0,71
5 - Eu penso que ir à igreja é desperdiçar o meu tempo.	3,78	1,14	0,66	0,67
6 - Eu quero amar Jesus.	3,62	1,11	0,76	0,79
7 -Penso que os serviços religiosos são aborrecidos.	3,11	1,17	0,49	0,50
8 - Penso que as pessoas que rezam são pouco inteligentes.	4,62	0,82	0,39	0,42
9 - Deus ajuda-me a levar uma vida melhor.	3,64	1,03	0,82	0,84
10 - Eu gosto de aprender acerca de Deus.	3,72	0,95	0,75	0,77
11 - Deus significa muito para mim.	3,85	1,03	0,87	0,89
12 - Eu acredito que Deus ajuda as pessoas.	3,91	0,90	0,82	0,85
13 - Rezar ajuda-me imenso.	3,49	1,11	0,82	0,84
14 - Eu sei que Jesus está junto de mim.	3,67	1,05	0,83	0,86
15 - Penso que rezar é uma boa coisa.	3,77	0,94	0,76	0,79
16 - Penso que a Bíblia está desactualizada.	3,48	1,13	0,47	0,49
17 - Acredito que Deus ouve os que rezam.	3,67	1,17	0,63	0,66
18 - Jesus não significa nada para mim.	4,35	1,00	0,75	0,77
19 - Deus é muito real para mim.	4,03	1,04	0,76	0,80
20 - Eu penso que rezar não ajuda nada.	3,92	1,12	0,71	0,73
21 - A ideia de Deus significa muito para mim.	3,67	1,07	0,85	0,87
22 - Eu acredito que Jesus ainda ajuda as pessoas.	3,76	0,99	0,84	0,87
23 - Eu sei que Deus me ajuda.	3,77	1,02	0,84	0,87
24 - Para mim é difícil acreditar em Deus.	3,85	1,18	0,67	0,70

Na presente amostra a média da escala foi 89,4 e o Desvio-Padrão de 18,9.

Existem diferenças significativas em relação ao género ( $F_{(1,322)} = 23,9$ ;  $p < 0,001$ ), tendo as raparigas médias mais elevadas do que os rapazes, conforme se pode verificar no quadro seguinte.

No que se refere à prática religiosa também se verificaram diferenças significativas de resposta ( $F_{(4,319)} = 76,6$ ;  $p < 0,001$  /  $r = 0,69$ ,  $p < 0,001$ ), as médias aumentam à medida que aumenta a frequência da igreja, conforme se pode verificar pelo quadro que se apresenta de seguida.

Quadro 10 – Médias e Desvio-Padrão dos escores da Escala de Atitudes face ao Cristianismo, segundo o sexo e a frequência da igreja

		Média	Desvio-Padrão
Género	Masculino	83,4	21,3
	Feminino	93,5	15,8
Frequência da igreja	Mais de 1 vez por semana	110,2	9,0
	1 vez por semana	101,8	10,0
	2 ou 3 vezes por mês	97,2	10,3
	1 vez por mês	85,5	12,9
	1 ou 2 vezes por ano	73,1	17,8

Para se analisar entre que grupos se verificavam as diferenças, foi efectuada um teste Scheffé de comparação múltipla, podendo concluir-se que existem diferenças significativas entre quase todos os grupos à excepção dos indivíduos que vão à igreja mais do que 1 vez por semana e 1 vez por semana e entre estes últimos e os que frequentam 2 ou 3 vezes por mês.

As maiores diferenças de média são entre os que frequentam mais do que 1 vez por semana entre os que só vão à igreja 1 ou 2 vezes por ano ou menos (37,05).

#### 4.3.3. Internalização Religiosa Cristã

Foi analisada a estrutura interna da escala de Internalização religiosa, as relações entre as sub-escalas dos dois tipos de internalização – Identificação e Introjecção - e verificados os efeitos das variáveis sexo e frequência da igreja.

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

Quadro 11 – Médias e Desvios-Padrão dos itens da Escala de Internalização Religiosa Cristã

ITENS	Média	Desvio Padrão
<b>Uma das razões porque eu partilho activamente a minha fé com os outros é:</b>		
1- Porque Deus é importante para mim e eu gostaria que outras pessoas saibam sobre Ele também	2,55	0,97
2 – Porque eu sentir-me-ia mal comigo mesmo se não o fizesse	2,19	0,93
3 – Porque eu quero ser aceite pelos outros cristãos	1,60	0,73
<b>Quando eu me volto para Deus, faço-o a maioria das vezes, porque:</b>		
4 – Eu gosto de passar tempo com ele	2,53	0,96
5 – Eu sentir-me-ia culpado se não o fizesse	1,97	0,86
6 – Eu considero que é gratificante	2,95	0,94
<b>A razão porque eu rezo sozinho é:</b>		
7 – Porque se eu não o faço, não serei aceite por Deus	1,37	0,62
8 – Porque eu gosto de rezar	2,72	0,94
9 – Porque eu considero gratificante rezar	2,88	0,93
<b>A razão de eu frequentar a igreja é:</b>		
10 – Porque esperam que nós vamos à igreja	1,49	0,74
11 – Quando vou à igreja aprendo novas coisas	2,46	0,94
12 – Porque os outros não me aceitariam se não o fizesse	1,31	0,60

A análise factorial realizada mostra-nos a existência de dois factores principais que explicam 54,2% da variância (41,5% - os da sub-escala da identificação e 17,7%, os da introjecção). Os resultados desta análise diferem do estudo de origem, relativamente à saturação do item 2 associado à identificação e não à introjecção.

No quadro seguinte pode ver-se além da saturação factorial, as correlações de cada item com a respectiva sub-escala.

Quadro 12 – Itens da Escala de Internalização Religiosa Cristã e suas saturações, e correlações itens score total (excepto o próprio item) dos factores

Introjecção			Identificação		
Itens	Factor 1 saturação	Correlações	Itens	Factor 2 saturação	Correlações
3	0,65	0,53	1	0,82	0,75
5	0,59	0,50	2	0,68	0,61
7	0,75	0,57	4	0,81	0,72
10	0,73	0,50	6	0,81	0,74
12	0,75	0,50	8	0,84	0,76
			9	0,81	0,73
			11	0,63	0,63

A análise factorial confirmou a bidimensionalidade do construto, coincidindo com a do estudo original havendo, no entanto, a alteração de um item (item 2) que revelou estar associado à identificação e não à introjecção. Em estudos ulteriores vai ser necessário observar a estabilidade factorial deste item.

A consistência interna da escala de internalização religiosa cristã, avaliada pelo coeficiente alfa de Cronbach, tendo-se obtido os coeficientes de 0,76 para a introjecção e 0,90 para a identificação. As correlações encontradas foram mais elevadas para a sub-escala da identificação, mas todos os valores são iguais ou superiores a 0,50. Ao contrário do que se verificou no estudo original, as sub-escalas da introjecção e da identificação correlacionam-se positiva e significativamente ( $r = 0,35$ ,  $p < 0,01$ ).

Verificando-se o efeito do género por sub-escalas, a da identificação tem diferenças significativas em relação ao sexo ( $F_{(1,322)} = 28,5$ ;  $p < 0,001$ ), sendo a média do sexo feminino de 19,5 (DP = 4,7) e a do sexo masculino de 16,5 (DP = 5,4). Na introjecção não se verificaram diferenças significativas (M masculino = 7,7; DP = 2,6 e M feminino = 7,8; DP = 2,5).

O efeito principal da frequência da igreja sobre os dois tipos de internalização religiosa também se mostrou significativo para a identificação ( $F_{(4,322)} = 73,5$ ;  $p < 0,001$ ) e para a introjecção ( $F_{(4,322)} = 5,2$ ;  $p < 0,001$ ). Apresentam-se as médias e desvios-

padrão segundo o sexo e a frequência da igreja, tanto em relação à identificação como à introjecção.

Quadro 13 – Médias e desvios-Padrão dos scores da Identificação e da Introjecção, segundo o sexo e a frequência da igreja

		Identificação		Introjecção	
		Média	Desvio-Padrão	Média	Desvio-Padrão
Género	Masculino	16,5	5,4	7,7	2,6
	Feminino	19,5	4,7	7,8	2,5
Frequência da igreja	1 ou 2 vezes por ano	13,7	4,5	7,0	2,4
	1 vez por mês	17,7	3,5	8,0	2,6
	2 ou 3 vezes por mês	20,0	3,9	8,4	2,9
	1 vez por semana	21,9	2,9	8,4	2,4
	Mais de 1 vez por semana	23,3	3,2	7,2	1,9

De acordo com os dados apresentados a identificação aumenta com o aumento de frequência da igreja, sendo a média 13,7 (quem frequenta 1 ou 2 vezes por ano); 17,7 (quem frequenta 1 vez por mês); 20,0 (quem vai à igreja 2 ou 3 vezes por mês); 21,9 (para quem frequenta 1 vez por semana) e 23,3 (para quem frequenta mais do que uma vez por semana). Já relativamente à introjecção, os que frequentam a igreja 1 ou 2 vezes por ano foram os que tiveram uma média mais baixa, seguida dos indivíduos que frequentam a igreja mais do que 1 vez por semana. Estas diferenças foram verificadas através da aplicação dos testes Sheffé confirmando que a diferença de médias mais significativa para a identificação foi entre os jovens que frequentavam mais a igreja e os que frequentavam menos (diferença de médias de 8,4 entre os que frequentam mais do que uma vez por semana e os que só vão 1 ou 2 vezes por ano, de 7,3 entre os que frequentam 1 vez por semana e só 1 ou 2 vezes por ano e de 5,3 entre os que frequentam 2 ou 3 vezes por mês e os que só vão 1 ou 2 vezes por ano). Na introjecção só se verificaram diferenças significativas entre os indivíduos que frequentavam a igreja 2 ou 3 vezes por mês e 1 ou 2 vezes por ano (diferença de médias de 2,5) e os que

frequentavam a igreja 1 vez por semana e 1 ou 2 vezes por ano (diferença de médias de 2,4)

Faz-se de seguida uma análise das correlações existentes entre as medidas de religiosidade em estudo, para saber de que forma estão ou não associadas.

#### 4.3.4. Intercorrelações entre as medidas religiosas

Apresentam-se no quadro 14 as relações existentes entre as diversas medidas de religiosidade utilizadas.

Quadro 14 – Inter correlações entre as medidas religiosas

	Atitudes face ao Cristianismo	Orientação Intrínseca	Orientação Extrínseca	Identificação
Orientação Intrínseca	0,840**			
Orientação Extrínseca	-0,145**	-0,070		
Identificação	.0,842**	0,800**	-0,067	
Introjecção	.0,331**	0,391**	0,299**	0,456**

\*\*  $p < 0,001$

Através da análise do quadro podemos dizer que a escala das Atitudes face ao Cristianismo se correlaciona positivamente com a Orientação Intrínseca, com a Identificação e com a Introjecção (embora com valores inferiores) e tem uma correlação negativa com a Orientação Extrínseca.

A Orientação Intrínseca tem uma correlação negativa com a Orientação Extrínseca (embora não de forma significativa), o que vai ao encontro dos resultados obtidos pelos estudos feitos anteriormente e já apresentados no enquadramento teórico desta tese. Correlaciona-se positivamente com a Identificação e com a Introjecção.

A Orientação Extrínseca tem uma correlação positiva significativa com a Introjecção.

As sub-escalas da Internalização Religiosa Cristã – A Identificação e a Introjecção estão correlacionadas positivamente. Como se pode verificar através dos dados apresentados no quadro, a identificação correlaciona-se significativamente com a escala de atitudes face ao cristianismo ( $r = 0,84$ ,  $p < 0,01$ ). A introjecção tem correlações

positivas significativas com a escala de atitudes face ao cristianismo ( $r = 0,19$ ,  $p < 0,01$ ), embora muito mais baixa do que a sub-escala da identificação.

Apresentaremos, de seguida, a discussão mais pormenorizada destes resultados que acabámos de mostrar.

#### 4.4. Discussão

Este estudo feito com alunos portugueses do ensino superior teve como primeiro objectivo validar a escala de Orientação Religiosa, nomeadamente a opção sobre o modelo a adoptar, bidimensional (com a escala de orientação intrínseca e extrínseca) ou tridimensional (com escala de orientação intrínseca e extrínseca pessoal e social).

No que se refere à escala de Orientação Religiosa encontraram-se alguns problemas tendo-se feito, por isso a exclusão de 4 itens para garantir um melhor funcionamento da escala nos estudos finais e tendo-se optado pelo modelo bidimensional, à semelhança da escala original. A escala obteve uns coeficientes alfa de 0,58 para a escala da orientação extrínseca e 0,84 para a de orientação intrínseca. Na escala original Gorsuch e Venable (1983) obtiveram 0,66 para a orientação extrínseca e 0,73 para a orientação intrínseca. Foi verificada a existência de uma correlação negativa entre as duas sub-escalas ( $r = - 0,09$ ). No caso original desta escala, Gorsuch e Venable (1983) obtiveram uma correlação de  $- 0,39$  entre a orientação intrínseca e a orientação extrínseca.

Podemos dizer que as escalas das Atitudes face ao Cristianismo e a de Internalização Religiosa Cristã apresentam boas qualidades psicométricas, revelando ser instrumentos com índices de fidelidade e de validade satisfatórios.

A escala das atitudes face ao cristianismo mostrou ter uma boa consistência interna, tendo-se obtido um alfa de Cronbach de 0,96, o que vai ao encontro dos resultados encontrados no estudo original que variavam entre 0,95 e 0,98 (Francis e Stubbs, 1987). As correlações (item-escore total) variam entre 0,39 e 0,87.

Na escala de internalização religiosa cristã houve uma alteração do item 2 que na escala original pertencia à sub-escala da introjecção e neste estudo passou para a identificação. Comprovou-se a bidimensionalidade da escala. A escala revelou ter uma boa consistência interna, tendo-se obtido uma alfa de 0,76 para a introjecção e 0,90 para

a identificação, valores mais elevados do que na escala original (0,64 para a introjecção e 0,79 para a identificação, Ryan, Rigby e King, 1993).

Em relação ao segundo objectivo proposto que era avaliar o poder preditivo das variáveis género e frequência da igreja podemos dizer que há diferenças significativas em relação ao género em todas as escalas à excepção da de Orientação Extrínseca e da Introjecção onde não houve diferenças significativas no tipo de resposta entre rapazes e raparigas. Verificaram-se diferenças significativas em relação às atitudes face ao Cristianismo, à Orientação Intrínseca e à Identificação tendo as raparigas escores mais elevados do que os rapazes, estando de acordo com a maioria dos estudos que analisam a religião e o género (Beit-Hallahami, 1975).

A frequência da igreja influencia a orientação religiosa, havendo diferenças significativas tanto na orientação intrínseca (maior frequência corresponde a escores mais elevados) como na extrínseca (maior frequência da igreja corresponde a escores mais baixos).

Verificou-se também que a frequência da igreja está associada positivamente à identificação e à introjecção, notando-se principalmente na identificação um aumento muito significativo das médias à medida que aumentavam as idas à igreja.

Foram analisadas também as correlações existentes entre as medidas de religiosidade aqui estudadas e, neste estudo com estudantes portugueses do ensino superior pode concluir-se que a escala de atitudes face ao cristianismo tem relações significativas com todas as escalas: positivas com a orientação intrínseca e negativas com a orientação extrínseca; positivas com a internalização religiosa cristã, verificando-se mais para a identificação do que para a introjecção. A orientação intrínseca tem uma correlação positiva com a identificação e com a introjecção, o que vai ao encontro dos resultados obtidos nas investigações dos autores das escalas.

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

É com a intenção de alargar os estudos e as relações das medidas de religiosidade que se apresentam nos capítulos seguintes os dois estudos finais – o primeiro com alunos do ensino superior e do ensino secundário e o segundo com professores de diferentes graus de ensino.

## Capítulo 5 Religiosidade nos alunos

5.1. Problemática

5.2. Metodologia

5.3. Resultados

5.4. Discussão

Após a apresentação dos resultados do Estudo Piloto no qual fizemos uma análise preliminar à escala de orientação religiosa e onde foram também avaliadas as características psicométricas de outros instrumentos a utilizar, fez-se uma reflexão sobre a forma de adequar a metodologia para os estudos finais e estudamos agora uma amostra mais alargada de alunos de escolas do ensino superior e do ensino secundário.

Assim, neste 5º capítulo começaremos por especificar a problemática seguindo-se a descrição metodológica adoptada: a caracterização da mostra, os instrumentos utilizados e o procedimento, seguindo-se a análise de resultados obtidos e a discussão.

## **5.1. Problemática**

O primeiro objectivo deste estudo é examinar se os resultados anteriormente encontrados no estudo piloto se podem generalizar a um grupo mais alargado de estudantes (adolescentes e jovens adultos) dando mais alguns contributos para o estudo da validade das escalas anteriormente testadas e analisando as qualidades psicométricas de mais duas medidas da religiosidade que não foram anteriormente consideradas – Escala Comportamental da Religiosidade e Escala do Bem-Estar Espiritual.

Como tem sido apresentado ao longo desta tese, tanto no enquadramento teórico como no estudo piloto as diferenças de género na religiosidade têm sido sempre colocadas como uma questão permanente na psicologia da religião. O género está fortemente relacionado com as atitudes face à religião (Francis e Stubbs, 1987, Ferreira e Neto, 2002a).

Argyle (2000) refere que são muitos os estudos que confirmam as diferenças de género na religião, sendo típica a diferença nas convicções religiosas (crenças) nos indivíduos que frequentam semanalmente a igreja. Refere também que muitos estudos concluem que as mulheres têm mais experiências religiosas do que os homens.

Este estudo pretende avaliar também a eficácia preditiva do género na religiosidade dos jovens - nas atitudes face ao cristianismo, na orientação e interiorização religiosa, no comportamento e no bem-estar espiritual em estudantes do ensino superior e secundário, considerando-se como hipótese principal que o género influencia as atitudes face à religião, a orientação, a interiorização, o bem estar

espiritual e os comportamentos religiosos, esperando-se que as raparigas tenham níveis mais elevados do que os rapazes (H1), nas atitudes face ao cristianismo, na orientação intrínseca, na identificação, no bem-estar religioso e nos comportamentos religiosos.

As atitudes perante a religiosidade e nomeadamente face ao cristianismo têm sido estudadas por Francis tanto em crianças e jovens como em adultos através da utilização de uma escala de atitudes face ao cristianismo que foca a percepção das pessoas sobre a religião cristã. Foi desenvolvida durante a década de 70 e tem sido aplicada em numerosos estudos e diversos países (Francis e Stubbs, 1987), como uma medida unidimensional sobre o interesse pela religião. Francis e Stubbs (1987) referem que os seus resultados indicam a existência de fortes relações entre as atitudes face ao cristianismo e a prática religiosa, as crenças e os comportamentos religiosos.

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

Considera-se como 2ª hipótese que ter religião, a prática religiosa e a frequência da igreja influencia a religiosidade, esperando-se que quem é católico, crente praticante e quem frequenta mais a igreja tenham médias mais altas nas atitudes face ao cristianismo, na orientação, na interiorização, no bem-estar religioso e no comportamento religioso.

Ellison (1991) descobriu que ter firmes crenças e “certezas existenciais” influenciam positivamente a satisfação com a vida, mesmo consideradas independentemente da frequência da igreja e da devoção privada.

Pretende-se também verificar qual a influência das medidas psicológicas – satisfação com a vida, felicidade, solidão e ansiedade face à morte, nas medidas de religiosidade aqui estudadas.

Neto (1997, p.161) refere que “a satisfação com a vida não é um atributo isolado das pessoas, mas antes uma característica com implicações de grande amplitude para as interacções sociais, os pensamentos e os sentimentos pessoais.” Refere que, nos resultados obtidos num estudo com filhos de migrantes, os jovens católicos praticantes revelaram maior satisfação com a vida.

“Os rituais religiosos generalizam sentimentos pró-sociais e um sentido de união, sendo esta uma das razões que torna a religião um fenômeno social” (Neto e Ferreira, 2004, p.191). De acordo com diversos estudos, o ter firmes crenças religiosas influencia positivamente a satisfação com a vida.

Ellison et al. (2001) consideram que o envolvimento religioso e a frequência da igreja causam efeitos positivos no bem-estar psicológico, nomeadamente na satisfação com a vida.

Estudos publicados referem múltiplas dimensões relacionadas positivamente com a satisfação pela vida (Ellison, 1991; Witter et al., 1985), nomeadamente a frequência da igreja.

Nos estudos de Iglehart (1990) foram encontradas relações positivas, embora modestas, entre a religião e a felicidade, nomeadamente entre a frequência da igreja e as crenças ortodoxas e Argyle (2000) refere que experiências religiosas intensas produzem um aumento de felicidade.

O apoio social prestado pela igreja parece ser uma das razões que faz as pessoas felizes, estando também o sentimento de proximidade com Deus outro dos factores que está relacionado com a felicidade e que funciona independentemente da frequência da igreja (Pollner, 1989).

No que se refere à solidão, Paloutzian e Ellison (1979) encontraram num estudo feito com estudantes universitários, várias estratégias de confronto associadas à solidão, entre outras, respostas religiosas referindo que, um dos modos de vencer a solidão, era estabelecer ou melhorar as relações sociais (Neto, 1992). A escala do Bem-estar espiritual tem relações negativas com a solidão (Paloutzian e Ellison, 1982).

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

Hood et al. (1996) a frequência de serviços religiosos, as crenças, o rezar e o suporte social dado pela igreja estão positivamente correlacionadas com o combate à solidão.

Num estudo feito com estudantes universitários, Paloutzian e Ellison (1979) referiram que as respostas religiosas são umas das estratégias de vencer a solidão e de estabelecer ou melhorar as relações sociais.

A ansiedade face à morte é outra das variáveis que está em análise, existindo diversos estudos feitos sobre a sua relação com a religiosidade. Numa meta-análise efectuada por Spilka, Hood et al., (1985) foram analisados 36 estudos e em 24 foram encontradas relações entre a religiosidade e o medo da morte, sendo menor a ansiedade face à morte nos indivíduos com escores mais elevados de orientação intrínseca. Verificaram também que quem tinha níveis mais altos de orientação extrínseca revelava ter mais medo da morte (Wulff, 1997). Quando as pessoas acreditam na existência de vida após a morte reduzem a ansiedade face ao morrer.

Várias pesquisas têm demonstrado que as crenças religiosas, as atitudes e valores têm uma importância relevante na vida das pessoas de todas as idades, estratos sociais e profissões, ultrapassando a simples questão da fé, a religião manifesta-se em muitas expressões da personalidade, no desenvolvimento pessoal e social dos indivíduos, influenciando as suas estratégias de vida e as crenças em relação à morte.

“Fazendo a morte parte da vida, não podem os psicólogos deixar o seu estudo unicamente aos filósofos, literatos e artistas, e particularmente aos teólogos e aos estudiosos da religião. Compete-lhes interpretar o fenómeno do ponto de vista psicológico, a nível da psicologia da personalidade, da psicologia social e, ainda, da psicologia da educação” (Barros de Oliveira e Barros, 1997, p.16).

De acordo com Simões e Neto (1994) a multidimensionalidade ou unidimensionalidade do construto da ansiedade perante a morte tem sido objecto de controvérsia, assim como a relação com as variáveis sexo, idade e religiosidade. Os estudos elaborados apresentam também resultados contraditórios entre a relação da religiosidade e a ansiedade face à morte, uns não revelam qualquer tipo de associação, outros parecem depender do tipo de religiosidade medido. Parece assim pertinente, neste estudo, analisar que tipo de relação existe entre as medidas de religiosidade (atitudes face ao cristianismo, orientação e interiorização religiosa) e a ansiedade face à morte.

“A morte é inquestionavelmente um problema com que as pessoas têm que se confrontar diversas vezes na vida, sendo alguns autores, da opinião que a religião tanto cria como resolve a ansiedade relativa à morte” (Neto e Ferreira, 2004, p. 190).

Consistente com os resultados obtidos em estudos da psicologia da religião e saúde, uma orientação intrínseca face à religião tem uma correlação negativa com a ansiedade, a depressão e o medo da morte e uma orientação extrínseca face à religião tem uma correlação positiva mostrando, os resultados, que a obsessão pela morte está significativamente associada à orientação religiosa (Maltby e Day, 2000).

Como 3ª hipótese, considera-se neste estudo que existem correlações entre as medidas psicológicas (satisfação com a vida, felicidade, solidão e ansiedade face à morte) com as medidas de religiosidade em estudo, esperando-se que:

3.1. – as atitudes face ao cristianismo, a orientação intrínseca, a identificação, o bem estar e os comportamentos religiosos tenham relações positivas com a satisfação com a vida e com a felicidade e negativas com a solidão e com a ansiedade face à morte;

3.2. – a orientação extrínseca, a introjecção tenham relações negativas com a satisfação com a vida e com a felicidade e positivas com a solidão e com a ansiedade face à morte.

A escala de Francis está associada positiva e significativamente com a medida de orientação religiosa, tendo altos valores na relação com a orientação intrínseca (Maltby, 1999). Ryan et al. (1993) referem que a identificação está fortemente associada com a orientação intrínseca e que a introjecção tem uma correlação moderada com a orientação extrínseca. Paloutzian e Ellison (1982) referem que a existência de correlações entre a escala do bem-estar espiritual e outras medidas também são indicadores da validade dessa medida, dizendo especificamente que tem fortes relações com a orientação intrínseca.

Espera-se assim neste estudo, realizado com estudantes do ensino secundário e superior que haja correlações positivas entre as medidas de religiosidade entre si (hipótese 4).

## 5.2. Metodologia

De acordo com o que foi definido na metodologia adoptada para o estudo piloto, começaremos por caracterizar a amostra de alunos deste estudo final segundo a idade, o género, o estado civil e a percepção do seu estado de saúde. Os alunos também são caracterizados quanto à religião (se são ou não são católicos), quanto à prática religiosa (se são crentes praticantes, crentes não praticantes ou nem crentes nem praticantes) e à sua frequência da igreja.

Neste capítulo são também especificados os instrumentos utilizados, é feita uma abordagem ao procedimento desenvolvido na aplicação dos questionários e apresentam-se os resultados obtidos e a discussão dos mesmos de acordo com as hipóteses levantadas no início do estudo, tendo em conta as investigações feitas anteriormente e abordadas na parte teórica desta tese.

Conforme a metodologia anteriormente descrita, apresenta-se, de seguida a caracterização da amostra.

### 5.2.1. Amostra

Neste estudo a amostra é constituída por 602 alunos, dos quais 300 frequentam o ensino superior e 302 o ensino secundário, sendo 236 (39,2%) rapazes e 366 (60,8%) raparigas. A média de idades é de 19,4 anos e o desvio padrão de 3,4.

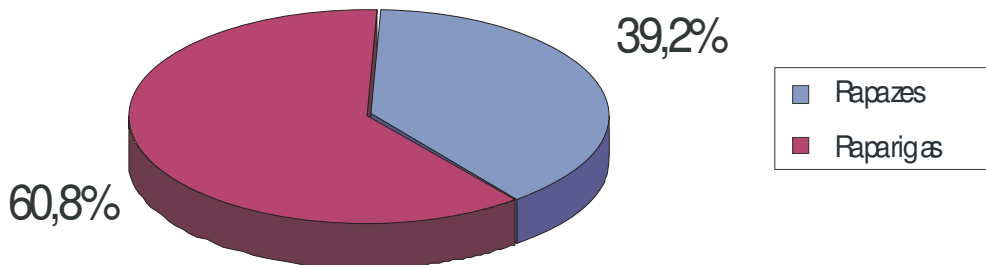


Figura 3 - Percentagem de alunos por sexo

Muitos dos alunos (583 dos 602) são solteiros, havendo 18 casados e 1 divorciado e a sua maioria (61,1%) considera bom (368) ou muito bom (148 que corresponde a 24,6%) o seu estado de saúde (sendo no total 85,7% dos alunos), havendo só 83 (13,8%) que considera a sua saúde razoável e 3 (0,5%) má.

No que se refere à religião, 503 dos alunos que responderam a este questionário são católicos, o que corresponde a 83,6% e 99 dizem não ter religião. 166 (27,6%) são crentes praticantes, 309 (51,3%) crentes não praticantes e 127 (21,1%) não são crentes nem praticantes.

Quadro 15 - Quadro de Caracterização religiosa dos alunos

	Religião		Prática Religiosa			Frequência da Igreja				
	Catól.	Nenhuma	Crente Pratic.	Crente Não Pratic.	Nem Cr. Nem Pratic.	1 ou 2 x / ano	1 vez mês	2 ou 3 x/ mês	1 vez Sem.	+ 1 x / Sem
N	503	99	166	309	127	338	96	54	91	23
%	83,6	16,4	27,6	51,3	21,1	56,1	16,0	9,0	15,1	3,8

Quanto à frequência da igreja, a maioria refere que vai à igreja 1 ou 2 vezes por ano (338 alunos – 56,1%), 96 (16,0%) vai 1 vez por mês, 54 (9,0%) vai 2 ou 3 vezes por mês, 91 (15,1%) frequenta 1 vez por semana e 23 (3,8%) mais do que 1 vez por semana.

Faz-se de seguida uma análise por grupo de alunos – os do ensino superior e os do ensino secundário.

O grupo do ensino superior é composto por 300 alunos, sendo 103 (34,3%) do sexo masculino e 197 (65,7%) do sexo feminino. A maioria dos alunos é solteira – 281 (93,7%), havendo 18 casados (6%) e 1 divorciado (0,3%).

A idade média dos alunos é 22 anos (DP= 2,9) oscilando entre um mínimo de 18 e um máximo de 34 anos.

Questionados sobre o seu estado de saúde, 60 (20,0%) consideraram Muito Bom, 189 (63,0%) Bom, 49 (16,3%) Razoável e 2 (0,7%) Mau.

No que se refere à religião 252 (84%) são católicos e 48 alunos (16%) dizem não ter religião. Em relação à prática religiosa:

- 93 são praticantes (31,0%);
- 147 são crentes não praticantes (49,0%) e

- 60 não são crentes nem praticantes (20,0%).

No que diz respeito à frequência da igreja:

- 172 (57,3%) vão à igreja 1 ou 2 vezes por ano;
- 37 (12,3%) vão 1 vez por mês;
- 29 (9,7%) vão 2 ou 3 vezes por mês;
- 51 (17,0%) vão cerca de 1 vez por semana e
- 11 (3,7%) vão mais de 1 vez por semana.

O grupo do ensino secundário é composto por 302 alunos, sendo 133 (44,0%) do sexo masculino e 169 (56,0%) do sexo feminino. São todos solteiros.

A idade média dos alunos é 16,8 oscilando entre um mínimo de 15 e um máximo de 22 anos.

Questionados sobre o seu estado de saúde, 88 (29,1%) consideraram Muito Bom, 179 (59,3%) Bom, 34 (11,3%) Razoável e 1 (0,3%) Mau.

No que se refere à religião 251 (83,1%) são católicos e 51 alunos (16,9%) dizem não ter religião. Em relação à prática religiosa:

- 73 são praticantes (24,2%);
- 162 são crentes não praticantes (53,6%) e
- 67 não são crentes nem praticantes (22,2%).

No que diz respeito à frequência da igreja:

- 166 (55,0%) vão à igreja 1 ou 2 vezes por ano;
- 59 (19,5%) vão 1 vez por mês;
- 25 (8,3%) vão 2 ou 3 vezes por mês;
- 40 (13,2%) vão cerca de 1 vez por semana e
- 12 (4,0%) vão mais de 1 vez por semana.

Em síntese, podemos dizer que os alunos que participaram neste estudo são mais raparigas do que rapazes, são quase todos solteiros e consideram bom o seu estado de saúde. São maioritariamente católicos, crentes não praticantes que frequentam a igreja 1 ou 2 vezes por ano.

Foram analisadas as relações entre o género e as outras variáveis e verificou-se que existe uma associação entre a variável género e o nível de ensino que os alunos frequentam  $\chi^2_{(1)} = 5,95$ ;  $p = 0,015$ .

Verificou-se também entre género e religião, prática religiosa e frequência da igreja e existe associação: na religião -  $\chi^2_{(1)} = 16,78$ ;  $p < 0,001$ ; na prática religiosa -  $\chi^2_{(2)} = 32,31$ ;  $p < 0,001$  e na frequência da igreja -  $\chi^2_{(4)} = 20,94$ ;  $p < 0,001$ .

### 5.2.2. Instrumentos

Nos capítulos 5 e 6 desta tese foram aplicados todos os instrumentos utilizados no estudo piloto e que estão explicitados no ponto 4.2.2, sendo consideradas como variáveis sócio-demográficas:

→ o género; a idade; o estado civil; a religião, a percepção do estado de saúde a prática religiosa e a frequência da igreja.

E como variáveis de natureza psicossocial:

e as medidas religiosas:

→ a percepção religiosa medida através da Escala de Atitudes face ao Cristianismo;

→ a orientação religiosa medida através da Escala de Orientação Religiosa;

→ a interiorização religiosa através da Escala de Interiorização Religiosa Cristã.

Nestes estudos finais (capítulos 5 e 6) foram consideradas outras medidas que merecem aqui uma explicação mais pormenorizada por não terem sido ainda especificadas:

→ a satisfação com a vida através da Escala de Satisfação com a Vida;

→ Escala da Felicidade;

→ a solidão através da Escala da Solidão da UCLA;

→ a ansiedade face à morte através da Escala de Ansiedade face a Morte.

→ Escala do Bem-Estar Espiritual;

→ Escala Comportamental da Religiosidade;

### 5.2.2.1. Escala de Satisfação com a Vida

A Escala de Satisfação com a Vida foi na sua versão original estruturada e aplicada por Diener et al. (1985) com o objectivo de “avaliar o juízo subjectivo que cada indivíduo faz sobre a qualidade da sua própria vida” (Seco, 2000, p.288). Em Portugal a Escala foi validada por Neto et al. em 1990 com professores do ensino básico e secundário, tendo obtido uma consistência interna de 0,78.

Na opinião de Neto (1997, p.144) os autores “desenvolveram a Escala de Satisfação com a Vida (SWLS) preenchendo a necessidade de uma escala multi-item para medir a satisfação com a vida enquanto processo de julgamento cognitivo”.

A Escala é constituída por 5 itens de orientação positiva, com 7 hipóteses de resposta (escala tipo Likert) – do fortemente em desacordo ao fortemente de acordo, variando a pontuação de cada sujeito entre um mínimo de 5 e o máximo de 35 pontos.

De acordo com um dos autores da escala original (Diener, 2000) o instrumento apresenta boas propriedades psicométricas revelando bons índices de fidelidade e de validade, tendo sido aplicada em vários países com amostras de jovens e de adultos: em jovens adultos holandeses – Arrindell et al. (1999); em estudantes universitários checos – Lewis et al. (1999); em estudantes universitários ingleses – Shevlin et al. (1998); em estudantes israelitas – Abdallah (1998); em professores portugueses – Neto et al, 1990; em estudantes e adultos portugueses – Simões 1992.

Na amostra de estudantes universitários do Curso de Psicologia de Illinois (Diener, 1985) foi encontrada uma consistência interna (Alfa de Cronbach) de 0,87.

Os valores de correlações comprovam a validade do constructo sendo encontradas correlações positivas e significativas com outras escalas de bem-estar e com medidas de personalidade – Diener et al., 1985; Pavot and Diener, 1993; positivas com a extroversão – Diener et al., 1985; Pavot e Diener, 1993; negativas com medidas de depressão e neuroticismo - Pavot e Diener, 1993.

Neste estudo com alunos portugueses católicos do ensino superior o alfa de Cronbach obtido foi de 0,78 (igual à que foi obtida por Neto et al. em 1990 com uma amostra de 308 professores portugueses). À semelhança dos outros estudos realizados o item 5 revelou um valor mais baixo de correlação item-escore total, tendo no entanto, todos os itens tido correlações acima de 0,46 com a escala total.

### 5.2.2.2. Escala da Felicidade

A escala da Felicidade, The Oxford Happiness Inventory foi desenvolvida por Argyle, Martin e Crossland, em 1989, partindo da escala de depressão (Beck Depression Inventory) e invertendo os itens. Para além dos 21 itens desta escala de depressão, foram adicionados 11 itens para abranger outros aspectos do bem-estar subjectivo. A felicidade é medida de acordo com a frequência e a intensidade de afectos positivos ou alegria, a satisfação durante um certo tempo, e a ausência de sentimentos de depressão ou ansiedade. A escala tem sido utilizada em vários países, havendo diversos estudos que relacionam a felicidade com outras medidas psicológicas.

A escala da felicidade foi validada com estudantes portugueses por Neto em 2001. É constituída por 29 itens, tendo quatro possibilidades de resposta – de 0 a 4, sendo o zero a negação da afirmação e o quatro a concordância total com a afirmação.

### 5.2.2.3. Escala de Solidão

A escala de solidão da UCLA (“University of California at los Angeles”), foi estruturada e testada originalmente por Russel, Peplau e Ferguson, 1978; Russel, Peplau e Cutrona, 1980. Em Portugal foi validada por Neto em 1989.

Existem diversas abordagens teóricas da solidão, sendo perspectivas ligadas ao trabalho clínico, à análise social e à investigação que focam a natureza do fenómeno e as suas causas. De acordo com Neto (1992, p.21) Os autores vêem normalmente a solidão como uma experiência desagradável”, sendo experienciado por “uma vasta camada da população”.

Têm sido utilizados diversos instrumentos para avaliar a solidão – umas fazendo uma abordagem unidimensional – “a solidão é encarada como um fenómeno unitário que varia sobretudo na intensidade experienciada”; e outras fazendo uma abordagem multidimensional – “considera a solidão um fenómeno multifacetado que não pode ser apreendido só por uma medida global de solidão” (Neto, 1992, p.22).

A Escala de Solidão da UCLA é uma abordagem unidimensional da solidão como estado psicológico.

A escala é constituída por 18 itens de escolha múltipla de quatro hipóteses de resposta (1-nunca, 2-raramente, 3-algumas vezes e 4-muitas vezes). A apresentação da escala é feita pedindo para os respondentes indicarem quantas vezes se sente da forma que é descrita em cada uma das afirmações indicadas.

A escala da UCLA na sua versão final (composta por 20 itens) mostrou possuir uma elevada consistência interna (alfa de Cronbach – 0,96). as correlações item-scores obtidas foram acima de .50. Vários outros estudos confirmaram a fidelidade e a validade da escala, através de correlações com outras medidas e do meio da fidelidade teste-reteste.. Foram encontradas relações da solidão com várias medidas de depressão, escalas de ansiedade, sendo significativas as relações “entre os escores de solidão e o sentir-se abandonado, deprimido, vazio, sem esperança, isolado, auto-contido e não sentir-se sociável e satisfeito” (Neto, 1992, p.25).

A Adaptação portuguesa apresentou uma boa consistência interna (alfa de Cronbach – 0,87). Verificou-se (Neto1989) a existência de uma correlação positiva entre a solidão e a ansiedade social e correlação negativa entre a solidão e o auto-conceito.

A consistência interna da escala da solidão nesta amostra de 323 estudantes católicos portugueses que frequentam o ensino superior, parece adequada, tendo-se obtido um alfa de 0,81 , variando ente 0,79 e 0,82 na análise item a item.

#### *5.2.2.4. Escala de Ansiedade face à Morte*

A escala original Death Anxiety Questionnaire (DAQ) de Conte, Weiner e Plutchic (1982) foi construída com base em entrevistas realizadas a estudantes e idosos, tendo a primeira versão 24 itens que depois de analisados resultou num questionário de 15 itens validado num grupo de estudantes universitários, tendo-se obtido um coeficiente alfa de .83.

Esta escala foi adaptada para a população portuguesa por Simões e Neto em 1994, tendo-se obtido um alfa de Cronbach de .88 para um conjunto de três amostras.

A Escala de Ansiedade face à morte é constituída por 15 itens de escolha múltipla com três respostas possíveis – “nada”, “um pouco” e “muito”.

A escala de Ansiedade face à morte evidencia três ideias “a ideia de perdas que a morte acarreta (perda do ser, das pessoas que ama, dos projectos que se fizeram...); a ideia do sofrimento causado pela morte (sofrimento pessoal e alheio) e a ideia de solidão (afastamento dos outros).” (Neto, 1997, p.41).

Neste estudo piloto com estudantes portugueses que frequentam o ensino superior o alfa obtido foi de 0,82.

#### *5.2 2.5. Escala Comportamental da Religiosidade*

Do ponto de vista teórico, a escala comportamental da religiosidade deriva da conceptualização da dimensão ritualista da religiosidade proposta inicialmente por Glock e Stark (1965) e preocupa-se em primeiro lugar com o comportamento público de um indivíduo religioso.

Como alguns autores referenciam (Mobert, 1971 e Argyle e Beit-Hallahmi, 1975) a frequência da igreja pode ser um indicador enganoso quando é o único a ser utilizado, assim esta escala usa uma maior diversidade de comportamentos, tanto organizacionais (frequência da igreja) como não organizacionais (oração).

A escala comportamental da religiosidade (The Behavioral Religiosity Scale) foi validada por Adamson, Shevlin, Liloyd e Lewis (2000).

As 4 perguntas que fazem parte desta escala avaliam a frequência de participação do respondente em quatro actividades diferentes – visitas à igreja ou outro local religioso, rezar, ler revistas ou livros religiosos e assistir ou ouvir programas religiosos na televisão ou na rádio religiosos. As questões têm 10 hipóteses de resposta desde o nunca à hipótese de duas ou três vezes por dia.

#### *5.2.2.6. Escala do Bem-Estar Espiritual*

A Escala do Bem-Estar Espiritual (Spiritual Well-Being Scale) foi desenvolvida como uma medida geral da qualidade subjectiva de vida, sendo vista como holística. É uma medida psicológica global sobre a percepção do Bem-Estar espiritual. Foi desenvolvida por Paloutzian e Ellison em 1982 e por Ellison em 1983. A escala foi

concebida para medir nas pessoas o seu bem-estar espiritual global, sendo percebida por eles como uma sensação de bem-estar religioso e de bem-estar existencial. Na elaboração da escala foram consideradas e incluídas tanto a dimensão religiosa como a psicossocial. Na dimensão religiosa é focada a forma como cada um percebe o bem-estar na sua vida espiritual e como se expressa em relação a Deus e na dimensão psicossocial refere-se a como a pessoa está adaptada ao seu auto-conceito, à comunidade e ao que o rodeia. Esta componente envolve os propósitos de vida, a satisfação com a vida e as experiências positivas e negativas.

Com base nestes conceitos foi construída a escala do Bem-Estar Espiritual com 20 itens, que está dividida em duas sub-escalas – o Bem-Estar Religioso e o Bem-Estar Existencial, cada uma com 10 itens. A escala tem 6 hipóteses de resposta variando do 1 – discordo fortemente, ao 6 – concordo fortemente. Em cada sub-escala os escores podem variar do 10 ao 60, sendo que na escala total os escores podem variar do 20 ao 120.

### **5.2.3. Procedimento**

No que se refere ao procedimento, continuou a ser adoptado e cumprido o mesmo planeamento que se apresentou no estudo piloto, a solicitação de autorização às escolas envolvidas e os respectivos pedidos de colaboração de professores que, em situação de sala de aula, aplicaram os questionários, sendo explicada a finalidade do estudo e a salvaguarda do anonimato.

### **5.3. Resultados**

Apresentam-se de seguida os resultados obtidos por escala, sendo analisadas as capacidades psicométricas de cada escala e as suas relações com as variáveis sócio-demográficas, psicossociais e religiosas.

Em cada escala das medidas de religiosidade em estudo nesta investigação, foi feita uma análise dos principais componentes, calculadas e comparadas as médias, analisada a consistência interna e as correlações entre as diferentes medidas em estudo.

### 5.3.1 Atitudes face ao Cristianismo

A análise dos principais componentes da escala, confirmou a sua unidimensionalidade de acordo com os resultados obtidos no estudo piloto, embora os resultados estejam um pouco mais baixos. O único factor explicou 44,9% da variância. Na análise dos itens observou-se que as correlações variavam entre 0,16 (item 16 – Eu penso que a bíblia está desactualizada e 0,81 (item 11 – Deus significa muito para mim e 14 – Eu sei que Jesus está junto de mim). Neste estudo, desenvolvido com alunos do ensino superior e alunos do ensino secundário, o alfa obtido na escala de Atitudes face ao Cristianismo foi de 0,92, sendo semelhante ao encontrado em estudos anteriores.

As saturações factoriais variam entre 0,32 e 0,86.

Quadro 16 – Médias, Desvio-Padrão, Correlações e Saturações Factoriais da escala de Atitudes face ao Cristianismo

Item	F ratico	Género	Média	Desvio Padrão	Correlações	Saturação Factorial
1 - Aborrece-me ouvir a Bíblia.	F = 3,3	Total	3,2	1,2	0,26	0,58
		Masc.	3,3	1,2		
		Femin.	3,1	1,2		
2 - Eu sei que Jesus me ajuda.	F = 33,7***	Total	3,4	1,3	0,78	0,78
		Masc.	3,1	1,4		
		Femin.	3,7	1,2		
3 - Dizer as minhas orações ajuda-me muito.	F = 44,5***	Total	3,1	1,3	0,77	0,75
		Masc.	2,7	1,3		
		Femin.	3,4	1,3		
4 - A igreja é muito importante para mim.	F = 15,5***	Total	2,7	1,3	0,64	0,54
		Masc.	2,5	1,3		
		Femin.	2,9	1,2		
5 - Eu penso que ir à igreja é desperdiçar o meu tempo.	F = 0,0	Total	3,1	1,4	0,31	0,66
		Masc.	3,1	1,3		
		Femin.	3,1	1,4		
6 - Eu quero amar Jesus.	F = 23,6***	Total	3,3	1,3	0,71	0,68
		Masc.	3,0	1,4		
		Femin.	3,5	1,2		
7 -Penso que os serviços religiosos são aborrecidos.	F = 3,0	Total	3,1	1,3	0,25	0,64
		Masc.	3,1	1,3		
		Femin.	2,9	1,2		
8 - Penso que as pessoas que rezam são pouco inteligentes.	F = 3,4	Total	3,0	1,7	0,27	0,83
		Masc.	2,9	1,6		
		Femin.	3,1	1,7		
9 - Deus ajuda-me a levar uma vida melhor.	F = 2,2	Total	3,4	2,1	0,46	0,32
		Masc.	3,3	3,0		
		Femin.	3,5	1,2		

10 - Eu gosto de aprender acerca de Deus.	F = 16,1***	Total	3,3	1,2	0,66	0,61
		Masc.	3,1	1,2		
		Femin.	3,5	1,1		
11 - Deus significa muito para mim.	F = 32,4***	Total	3,5	1,3	0,81	0,86
		Masc.	3,1	1,3		
		Femin.	3,7	1,2		
12 - Eu acredito que Deus ajuda as pessoas.	F = 25,2***	Total	3,6	1,2	0,75	0,75
		Masc.	3,3	1,3		
		Femin.	3,8	1,1		
13 - Rezar ajuda-me imenso.	F = 35,0***	Total	3,1	1,3	0,76	0,75
		Masc.	2,8	1,3		
		Femin.	3,4	1,2		
14 - Eu sei que Jesus está junto de mim.	F = 52,3***	Total	3,4	1,3	0,81	0,84
		Masc.	2,9	1,3		
		Femin.	3,6	1,1		
15 - Penso que rezar é uma boa coisa.	F = 34,2***	Total	3,5	1,1	0,71	0,67
		Masc.	3,2	1,2		
		Femin.	3,7	1,0		
16 - Penso que a Bíblia está desactualizada.	F = 1,8	Total	2,9	1,2	0,16	0,42
		Masc.	3,0	1,2		
		Femin.	2,86	1,2		
17 - Acredito que Deus ouve os que rezam.	F = 25,2***	Total	3,5	1,2	0,71	0,68
		Masc.	3,2	1,3		
		Femin.	3,7	1,1		
18 - Jesus não significa nada para mim.	F = 0,4	Total	3,1	1,6	0,31	0,81
		Masc.	3,1	1,5		
		Femin.	3,1	1,6		
19 - Deus é muito real para mim.	F = 16,1***	Total	3,7	1,3	0,68	0,64
		Masc.	3,5	1,4		
		Femin.	3,9	1,2		
20 - Eu penso que rezar não ajuda nada.	F = 0,6	Total	3,1	1,4	0,35	0,74
		Masc.	3,1	1,4		
		Femin.	3,1	1,4		
21 - A ideia de Deus significa muito para mim.	F = 20,0***	Total	3,4	1,2	0,77	0,77
		Masc.	3,1	1,3		
		Femin.	3,5	1,1		
22 - Eu acredito que Jesus ainda ajuda as pessoas.	F = 30,2***	Total	3,5	1,2	0,75	0,77
		Masc.	3,2	1,2		
		Femin.	3,7	1,1		
23 - Eu sei que Deus me ajuda.	F = 37,1***	Total	3,5	1,2	0,79	0,82
		Masc.	3,1	1,3		
		Femin.	3,7	1,1		
24 - Para mim é difícil acreditar em Deus.	F = 0,3	Total	3,1	1,5	0,36	0,67
		Masc.	3,1	1,4		
		Femin.	3,1	1,5		

\* p &lt; 0,05; \*\* p &lt; 0,01; \*\*\* p &lt; 0,001

A média da escala total foi de 78,4 (podendo variar de 24 a 120). Numa análise geral dos itens podemos verificar que os itens 19 – *Deus é muito real para mim*, obteve a média mais elevada (3,7), seguido do item 12 – *Eu acredito que Deus ajuda as pessoas*, com a média de (3,6). Pelo contrário os itens com médias mais baixas foram o item 4 – *A igreja é muito importante para mim* (com uma média de 2,7) e o item 16 – *Eu penso que a Bíblia está desactualizada* (com uma média de 2,9), sendo os únicos dois itens que têm uma média de resposta inferior a 3.

Dos 24 itens que compõem a escala de atitudes face ao Cristianismo, 15 têm diferenças significativas no tipo de resposta entre rapazes e raparigas, sendo em todos os itens referenciados as médias das raparigas mais elevadas do que as dos rapazes. As diferenças existem, na sua maioria nos itens que se referem ao acreditar em Deus e em Jesus, no apoio e benefício que podem causar na vida, assim como à influência do rezar e das orações privadas. Existe consenso entre as respostas e rapazes e raparigas nas questões que se relacionam com a igreja e com a Bíblia, sendo estas últimas também as que apresentam médias mais baixas de resposta.

Apresentam-se, de seguida os resultados referentes à influência do género na escala total, variável que tem sido considerada com muita influência nos estudos da psicologia da religião, conforme foi fundamentado na parte teórica desta investigação e foi confirmado nos dados referentes aos valores obtidos por item.

Quadro 17 – Médias e Desvio-Padrão dos escores da Escala de Atitudes face ao Cristianismo, segundo o género

		Média	Desvio-Padrão
Género	Masculino	73,5	18,9
	Feminino	81,6	18,8

O género influencia as atitudes face à religião nos adolescentes e jovens adultos, nomeadamente nos estudantes portugueses dos ensinos secundário e superior. Verificou-se que existiam diferenças significativas ( $F_{(1,601)} = 26,0$ ;  $p < 0,001$ ), tendo as raparigas médias mais elevadas na maioria dos itens da escala (15 dos 24).

Verificou-se também que existiam diferenças significativas em relação ao nível de ensino que frequentam o ensino secundário e do ensino superior ( $F_{(1,601)} = 64,5$ ;  $p < 0,001$ ), tendo os alunos do ensino superior níveis mais altos nas atitudes face ao cristianismo.

Foram também analisados os resultados obtidos nas variáveis que dizem respeito à religião, prática religiosa e frequência da igreja, apresentando-se os dados do total da amostra e também dos rapazes e das raparigas separadamente.

Quadro 18 – Médias e Desvios-Padrão da Escala de Atitudes face ao Cristianismo, segundo a religião, a frequência da igreja e a prática religiosa, na escala total e por género

		Género	Média	Desvio-Padrão
<b>Religião</b>	Católica	Total	82,8	17,0
		Masc.	79,3	16,7
		Femin.	84,8	16,9
	Nenhuma	Total	56,1	13,7
		Masc.	55,5	13,6
		Femin.	56,8	13,4
<b>Frequência da Igreja</b>	+ de 1 vez por semana	Total	92,2	20,8
		Masc.	79,3	24,0
		Femin.	94,9	19,7
	1 vez por semana	Total	95,6	16,0
		Masc.	96,1	18,1
		Femin.	95,5	15,3
	2 ou 3 vezes por mês	Total	87,3	18,3
		Masc.	81,6	21,3
		Femin.	89,7	16,7
	1 vez por mês	Total	79,7	15,1
		Masc.	76,5	15,9
		Femin.	81,7	14,4
	1 ou 2 vezes por ano	Total	71,0	16,9
		Masc.	68,5	16,5
		Femin.	73,2	17,0

<b>Prática religiosa</b>	Crente praticante	Total	94,2	16,2
		Masc.	92,6	18,9
		Femin.	94,7	15,3
	Crente não praticante	Total	79,1	13,2
		Masc.	77,9	12,2
		Femin.	79,9	13,7
	Nem crente nem praticante	Total	56,1	13,0
		Masc.	55,4	12,6
		Femin.	57,1	13,5

Analisando a influência da religião, podemos referir que ser ou não ser católico influencia as Atitudes face ao Cristianismo, quem é católico tem escores muito mais elevados do que os alunos que dizem não ter religião ( $F_{(1,601)} = 217,6$ ;  $p < 0,001$ ), havendo diferenças significativas tanto no grupo dos rapazes ( $F_{(1,235)} = 95,0$ ;  $p < 0,001$ ) como no grupo das raparigas ( $F_{(1,365)} = 106,4$ ;  $p < 0,001$ ).

Conforme se pode verificar pela análise dos dados do quadro que apresenta as médias da frequência da igreja vê-se que é uma variável que influencia as Atitudes face ao Cristianismo ( $F_{(4,598)} = 48,0$ ;  $p < 0,001$ ). As médias aumentam à medida que aumenta a frequência da igreja. Existem diferenças na frequência da igreja tanto nos rapazes ( $F_{(4,232)} = 14,7$ ;  $p < 0,001$ ) como nas raparigas ( $F_{(4,362)} = 29,5$ ;  $p < 0,001$ ), sendo maior para o sexo feminino.

No que se refere à prática religiosa também se pode ver que as médias dos adolescentes e jovens adultos que são crentes e praticantes são muito elevadas (94,2 num máximo de 120 para a escala), havendo uma diferença significativa ( $F_{(2,600)} = 265,3$ ;  $p < 0,001$ ), tanto nos rapazes ( $F_{(2,234)} = 108,2$ ;  $p < 0,001$ ) como nas raparigas ( $F_{(2,364)} = 135,7$ ;  $p < 0,001$ ).

Quadro 19 - Comparação Múltipla da Prática Religiosa da Escala de Atitudes face ao Cristianismo.

Prática Religiosa (A)	Prática Religiosa (B)	Diferença de Médias (A-B)	Erro-Padrão	Significância
Praticante	Crente não praticante	15,06*	1,35	0,001
	Nem crente nem praticante	38,05*	1,7	0,001
Crente não praticante	Nem crente nem praticante	22,99*	1,5	0,001

Existem diferenças entre todos os grupos, sendo os crentes praticantes os que têm médias mais elevadas e os alunos que não são crentes nem praticantes os que têm médias mais baixas. As maiores diferenças de médias existe entre os adolescentes e jovens adultos que são crentes praticantes e os que não são nem crentes nem praticantes (diferença de médias de 38,05), seguida das médias dos crentes não praticantes e os nem crentes nem praticantes e só depois, com uma diferença de médias menor mas ainda significativa os crentes praticantes e os não praticantes.

Foi feita também a comparação múltipla entre as médias de acordo com a frequência da igreja.

Quadro 20 - Comparação Múltipla da Frequência da Igreja da Escala de Atitudes face ao Cristianismo.

Frequência da Igreja (A)	Frequência da Igreja (B)	Diferença de Médias (A-B)	Erro-Padrão	Significância
Mais de 1 vez por semana	1 ou 2 vezes por ano	21,13*	3,61	0,001
	1 vez por mês	12,46*	3,89	0,038
	2 ou 3 vezes por mês	4,89	4,18	0,849
	1 vez por semana	-3,45	3,91	0,942

1 vez por semana	1 ou 2 vezes por ano	24,59*	1,98	0,001
	1 vez mês	15,91*	2,46	0,001
	2 ou 3 vezes por mês	8,35	2,89	0,080
2 ou 3 vezes por mês	1 ou 2 vezes por ano	16,34*	2,46	0,001
	1 vez por mês	7,56	2,86	0,137
1 vez por mês	1 ou 2 vezes por ano	8,68*	1,94	0,001

Verificou-se nesta análise que as diferenças de médias mais significativas são entre os que frequentam a igreja uma vez por semana e 1 ou 2 vezes por ano, onde existe uma diferença de 24,59, nos que frequentam mais do que uma vez por semana e 1 ou 2 vezes por ano (diferença de 21,13). As diferenças significativas são entre os que só vão 1 ou 2 vezes por ano e todos os outros que vão mais vezes, e os que vão 1 ou mais vezes por semana e os que vão só uma vez por mês.

De acordo com os objectivos definidos para este estudo com alunos do ensino secundário e superior, foram também analisadas as relações existentes entre as Atitudes face ao Cristianismo e as medidas psicológicas, tendo sido feita a análise em relação aos rapazes e às raparigas, apresentando-se as correlações no quadro seguinte.

Quadro 21 – Correlações entre a Escala de Atitudes face ao Cristianismo e as outras medidas psicológicas

Medidas	Atitudes face ao cristianismo		
	Total	Masculino	Feminino
Satisfação com a vida	0,077	0,121	0,061
Felicidade	0,020	0,073	0,087
Solidão	-0,177**	-0,083	-0,230**
Ansiedade face à morte	0,065	0,007	0,027

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

Avaliando as relações da Escala de Atitudes face ao Cristianismo podemos verificar que só existe uma relação negativa significativa com a escala da solidão e fazendo a análise em relação ao género, constata-se que essa diferença é só para as raparigas, não se verificando relações com as outras medidas de bem-estar.

### 5.3.2. Orientação Religiosa

A Escala de Orientação Religiosa foi analisada, primeiro em relação às médias e ao desvio padrão e depois apresentam-se os resultados da análise factorial e das relações com as variáveis em estudo.

Quadro 22 - Médias e Desvio-Padrão da Escala de Orientação Religiosa

Itens	F rácio	Género	Média	Desvio Padrão
1- Eu gosto de ler sobre a minha religião.	F = 19,1***	Total	3,0	1,2
		Masc.	2,7	1,2
		Femin.	3,2	1,2
2-Por vezes eu omito as minhas crenças religiosas por causa do que as pessoas possam pensar de mim.	F = 3,0	Total	1,6	1,0
		Masc.	1,7	1,0
		Femin.	1,5	0,9

3- É importante para mim passar tempo a reflectir e a rezar.	F = 14,2***	Total	2,8	1,3
		Masc.	2,6	1,3
		Femin.	3,0	1,3
4- Eu preferia ir à igreja: 1 ou 2 vezes por ano ou menos 1 vez por mês ou 1 vez de 2 em 2 meses 2 ou 3 vezes por mês Aproximadamente 1 vez por semana Mais de 1 vez por semana	F = 21,5***	Total	2,0	1,3
		Masc.	1,7	1,1
		Femin.	2,1	1,4
5- Já senti com frequência uma forte presença de Deus.	F = 14,9***	Total	2,8	1,4
		Masc.	2,6	1,4
		Femin.	3,0	1,3
6-Eu procuro viver toda a minha vida de acordo com as minhas crenças religiosas.	F = 7,4**	Total	2,7	1,3
		Masc.	2,5	1,3
		Femin.	2,8	1,3
7- O que a religião mais me oferece é conforto em tempos difíceis e de angústia.	F = 18,4***	Total	2,9	1,3
		Masc.	2,7	1,3
		Femin.	3,1	1,3
8- A minha religião é importante porque responde a muitas questões sobre o significado.	F = 9,5**	Total	2,8	1,3
		Masc.	2,6	1,3
		Femin.	2,9	1,2
9- Rezar visa a felicidade e a paz.	F = 7,2**	Total	3,4	1,2
		Masc.	3,2	1,2
		Femin.	3,5	1,1
10- Apesar de eu ser religioso isso não afecta o meu quotidiano.	F = 5,0*	Total	3,4	1,3
		Masc.	3,2	1,3
		Femin.	3,5	1,3
11- Eu vou à igreja sobretudo para passar tempo com os meus amigos.	F = 1,4	Total	1,7	1,0
		Masc.	1,8	1,0
		Femin.	1,7	0,9
12- Todo o meu entendimento da vida é baseado na minha religião.	F = 1,0	Total	2,1	1,1
		Masc.	2,1	1,2
		Femin.	2,2	1,1
13- Eu vou igreja sobretudo para estar com as pessoas que eu conheço.	F = 0,7	Total	1,7	0,9
		Masc.	1,7	1,0
		Femin.	1,7	0,9

14- Eu rezo principalmente porque fui ensinado(a) a rezar.	F = 6,3*	Total	2,2	1,2
		Masc.	2,1	1,2
		Femin.	2,3	1,1
15- As orações que eu digo quando eu estou sozinho(a) são tão importantes para mim como as que digo na igreja.	F = 13,0***	Total	3,1	1,5
		Masc.	2,9	1,5
		Femin.	3,3	1,4
16 - Apesar de eu acreditar na minha religião, há muitas outras coisas mais importantes na vida.	F = 1,8	Total	3,5	1,2
		Masc.	3,6	1,3
		Femin.	3,4	1,2

\* p < 0.05; \*\* p < 0.01; \*\*\* p < 0,001

A média da orientação intrínseca é de 24,1 e o desvio-padrão de 7,6 e na escala de orientação extrínseca a média é 16,9 e o desvio-padrão 6,0. Podemos dizer que são médias baixas considerando que podem variar entre 16 e 80.

A maioria dos itens tem média inferior a 3 (sendo as respostas possíveis entre 1 e 5). Só quatro dos 16 itens da escala têm média igual ou superior a 3.

O item com média mais elevada foi o nº 16 – *Apesar de eu acreditar na minha religião*, há muitas outras coisas importantes na vida (média = 3,5 que pertence à escala de orientação extrínseca. Os outros dois itens que têm das médias mais altas (médias = 3,4) é o nº 10 – *Apesar de eu ser religioso isso não afecta o meu quotidiano*, que também pertence à orientação extrínseca e o item nº 9 – *Rezar visa a felicidade e a paz*, que pertence à escala da orientação intrínseca. O item com média mais baixa foi o nº 2 - *Por vezes eu omito as minhas crenças religiosas por causa do que as pessoas possam pensar de mim* (com média de 1,6).

No que se refere às diferenças significativas existentes entre as respostas dos rapazes e das raparigas, existem diferenças em 11 dos 16 itens, sendo destes 11, só 2 que pertencem à sub-escala da orientação extrínseca. As raparigas têm médias mais altas do que os rapazes à excepção do item nº 14 - *Eu rezo principalmente porque fui ensinado(a) a rezar*.

Foi feita a análise factorial que confirmou a bidimensionalidade da escala da orientação religiosa, explicando os dois factores 47,6% da variância, apresentando-se no quadro seguinte as correlações e as saturações factoriais por sub-escala.

Quadro 23 - Itens da Escala de Orientação Religiosa, saturações factoriais e correlações Item/sub-escala.

Orientação Intrínseca			Orientação Extrínseca		
Itens	Correlações	Saturação Factorial	Itens	Correlações	Saturação Factorial
C1	0,66	0,72			
C3	0,72	0,77	C2	0,53	0,32
C4	0,55	0,60	C10	0,61	0,31
C5	0,68	0,73	C11	0,60	0,75
C6	0,63	0,69	C13	0,57	0,75
C7	0,61	0,69	C14	0,28	0,45
C8	0,75	0,83	C16	0,34	0,41
C9	0,67	0,73			
C12	0,66	0,74			
C15	0,61	0,69			

O alfa da escala da orientação intrínseca é de 0,90 e o da orientação extrínseca é de 0,73. As correlações dos itens com as sub-escalas são mais elevados na orientação intrínseca assim como as saturações factoriais.

Na sub-escala da orientação intrínseca as correlações variam entre 0,55 e 0,75 e as saturações factoriais entre 0,60 e 0,77.

Na sub-escala da orientação extrínseca as correlações dos itens com a escala variam entre 0,28 e 0,61 e as saturações factoriais entre 0,31 e 0,75.

De acordo com os valores apresentados no quadro das médias e desvio-padrão que nos indica que há diferenças significativas na maioria dos itens da escala em relação ao género, fizemos a análise por sub-escala.

Quadro 24 – Média e Desvio-Padrão da Orientação Intrínseca e da Orientação Extrínseca, segundo o género

		Orientação Intrínseca		Orientação Extrínseca	
		Média	Desvio-Padrão	Média	Desvio-Padrão
Género	Masculino	25,4	9,4	14,0	4,1
	Feminino	29,0	9,0	14,0	3,5

Verificada a influência do género na escala de orientação religiosa em estudo, podemos dizer que existem diferenças significativas na orientação intrínseca ( $F_{(1,601)} = 22,5$ ;  $p < 0,001$ ) e não existem na orientação extrínseca ( $F_{(1,601)} = 0,033$ ;  $p = 0,856$ ).

Foi também analisada a influência do nível de ensino, tendo-se verificado existirem diferenças significativas na orientação intrínseca ( $F_{(1,601)} = 5,32$ ;  $p = 0,021$ ), tendo os alunos do ensino superior mais intrínsecos do que os alunos do ensino secundário.

Faz-se agora a análise da influência das variáveis religião, frequência da igreja e prática religiosa na orientação intrínseca e extrínseca

Quadro 25 – Média e Desvio-Padrão da Orientação Intrínseca e da Orientação Extrínseca, segundo a religião, a frequência da igreja e a prática religiosa

		Género	Orientação Intrínseca		Orientação Extrínseca	
			Média	Desvio-Padrão	Média	Desvio-Padrão
Religião	Católica	Total	29,5	8,8	14,6	3,5
		Masc.	27,9	8,7	15,1	3,6
		Femin.	30,4	8,4	14,3	3,4
	Nenhuma	Total	18,0	6,4	11,3	4,0
		Masc.	17,6	6,8	10,5	3,7
		Femin.	18,5	5,9	12,4	4,0

<b>Frequência da igreja</b>	+ de 1 vez por semana	Total	37,9	8,2	12,3	4,7
		Masc.	34,8	8,1	17,0	4,7
		Femin.	38,6	8,3	11,3	4,2
	1 vez por semana	Total	37,0	5,6	14,5	3,7
		Masc.	36,5	6,8	14,7	4,1
		Femin.	37,2	5,1	14,4	3,6
	2 ou 3 vezes por mês	Total	35,0	6,0	14,4	3,6
		Masc.	35,6	7,3	15,4	4,6
		Femin.	34,7	5,4	14,0	3,1
	1 vez por mês	Total	29,6	6,7	15,3	3,6
		Masc.	28,7	7,5	15,4	4,4
		Femin.	30,1	6,1	15,2	3,0
	1 ou 2 vezes por ano	Total	22,7	7,6	13,6	3,6
		Masc.	21,7	7,7	13,3	3,8
		Femin.	23,5	7,5	13,8	3,4
<b>Prática religiosa</b>	Crente praticante	Total	36,8	5,5	14,2	4,0
		Masc.	36,5	6,3	15,3	4,3
		Femin.	36,9	5,2	13,9	3,8
	Crente não praticante	Total	26,8	7,1	14,9	3,1
		Masc.	26,6	7,1	15,3	3,4
		Femin.	26,9	7,1	14,6	2,8
	Nem crente nem praticante	Total	17,7	6,2	11,7	4,0
		Masc.	17,2	6,3	11,0	3,6
		Femin.	18,3	6,0	12,6	4,3

No que se refere ao ser católico ou não ser, existem diferenças significativas na orientação intrínseca ( $F_{(1,601)} = 161,9$ ;  $p < 0,001$ ), tanto nos rapazes ( $F_{(1,235)} = 67,8$ ;  $p < 0,001$ ) como nas raparigas ( $F_{(1,365)} = 79,2$ ;  $p < 0,001$ ) e também na orientação extrínseca ( $F_{(1,601)} = 69,5$ ;  $p = 0,001$ ), tanto nos rapazes ( $F_{(1,235)} = 68,0$ ;  $p < 0,001$ ) como nas raparigas ( $F_{(1,365)} = 11,5$ ;  $p < 0,001$ ).

A frequência da igreja influencia a orientação religiosa, havendo uma maior influência na orientação intrínseca ( $F_{(4,598)} = 110,7$ ;  $p < 0,001$ ) do que na extrínseca ( $F_{(4,598)} = 5,8$ ;  $p < 0,001$ ). Esta influência nota-se tanto nos rapazes como nas raparigas:

- na orientação intrínseca: rapazes - ( $F_{(4,232)} = 32,3$ ;  $p < 0,001$ ), raparigas - ( $F_{(4,362)} = 73,3$ ;  $p < 0,001$ );

- na orientação extrínseca: rapazes - ( $F_{(4,232)} = 3,4$ ;  $p = 0,01$ ), raparigas - ( $F_{(4,362)} = 5,4$ ;  $p < 0,001$ );

Ser crente praticante, crente não praticante ou nem crente nem praticante influencia a orientação intrínseca ( $F_{(2,600)} = 318,5$ ;  $p < 0,001$ ) e a orientação extrínseca ( $F_{(2,600)} = 36,8$ ;  $p < 0,001$ ).

A prática religiosa influencia a orientação religiosa tanto rapazes como das raparigas: - na orientação intrínseca as raparigas têm maiores diferenças ( $F_{(2,364)} = 185,4$ ;  $p < 0,001$ ) do que os rapazes ( $F_{(2,234)} = 111,0$ ;  $p < 0,001$ ).; na orientação extrínseca passa-se o contrário as raparigas têm menores diferenças ( $F_{(2,364)} = 7,4$ ;  $p < 0,001$ ) do que os rapazes ( $F_{(2,234)} = 35,1$ ;  $p < 0,001$ ).

#### Quadro 26 - Comparação Múltipla da Frequência da Igreja na Orientação Intrínseca

Frequência da Igreja (A)	Frequência da Igreja (B)	Diferença de Médias (A-B)	Erro-Padrão	Significância
Mais de 1 vez por semana	1 ou 2 vezes por ano	15,26*	1,52	0,001
	1 vez por mês	8,36*	1,64	0,001
	2 ou 3 vezes por mês	2,95	1,76	0,590
	1 vez por semana	0,88	1,65	0,991
1 vez por semana	1 ou 2 vezes por ano	14,38*	0,84	0,001
	1 vez mês	7,48*	1,03	0,001
	2 ou 3 vezes por mês	2,07	1,21	0,219
2 ou 3 vezes por mês	1 ou 2 vezes por ano	12,31*	1,04	0,001
	1 vez por mês	5,41*	1,20	0,01
	1 vez por semana			
1 vez por mês	1 ou 2 vezes por ano	6,90*	0,82	0,001

No que se refere à orientação intrínseca as diferenças são significativas entre os grupos de alunos que frequentam mais a igreja e os que frequentam menos - , sendo a diferença maior entre os alunos que frequentam a igreja mais do que uma vez por

semana e os que só vão 1 ou 2 vezes por ano (diferença de médias – 15,26). Não há diferenças entre os que frequentam 2 ou 3 vezes por mês e 1 ou mais vezes por semana.

Quanto à comparação múltipla das médias na sub-escala da orientação extrínseca verificam-se diferenças entre as médias dos que vão à igreja mais do que 1 vez por semana e uma vez por mês (diferença de médias – 3,03), sendo estes últimos mais extrínsecos. Também há diferenças entre os que vão à igreja 1 vez por mês e 1 ou 2 vezes por ano (diferença de médias – 1,70).

Foram calculadas também as diferenças de médias em relação à prática religiosa

#### Quadro 27 - Comparação Múltipla da Prática Religiosa na orientação intrínseca

Prática Religiosa (A)	Prática Religiosa (B)	Diferença de Médias (A-B)	Erro-Padrão	Significância
Praticante	Crente não praticante	9,98*	0,62	0,001
	Nem crente nem praticante	19,13*	6,23	0,001
Crente não praticante	Nem crente nem praticante	9,15*	0,68	0,001

Podemos dizer que os crentes praticantes são mais intrínsecos do que os não praticantes, sendo a maior diferença de médias com os adolescentes e jovens adultos que não são crentes nem praticantes.

As diferenças de médias são maiores na orientação intrínseca do que na orientação extrínseca, os crentes não praticantes são os mais extrínsecos, conforme se pode verificar no quadro seguinte.

Quadro 28 - Comparação Múltipla da Prática Religiosa na orientação extrínseca

Prática Religiosa (A)	Prática Religiosa (B)	Diferença de Médias (A-B)	Erro-Padrão	Significância
Praticante	Crente não praticante	-0,63	0,33	0,180
	Nem crente nem praticante	2,54*	0,37	0,001
Crente não praticante	Nem crente nem praticante	3,17*	0,37	0,001

No que diz respeito às relações existentes entre a orientação intrínseca e extrínseca e às medidas psicológicas em estudo, apresenta-se no quadro 28 as correlações gerais e por sexo.

Quadro 29 – Correlações entre a Escala de Orientação Religiosa e as outras medidas psicológicas

Medidas	Género	Orientação religiosa	
		Intrínseca	Extrínseca
Satisfação com a vida	Total	0,101*	-0,058
	Masc.	0,132*	-0,025
	Femin	0,092	-0,083
Felicidade	Total	- 0,002	-0,142**
	Masc.	-0,035	-0,185*
	Femin	0,077	-0,104*
Ansiedade face à morte	Total	0,100*	0,113**
	Masc.	0,092	0,123
	Femin	0,075	0,108*
Solidão	Total	0,015	0,155**
	Masc.	0,018	0,198*
	Femin	0,025	0,124*

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

A orientação intrínseca correlaciona-se positiva e significativamente com a satisfação com a vida, mas só com o grupo dos rapazes.

A orientação extrínseca tem relações positivas significativas com a solidão tanto em rapazes como em raparigas, com a ansiedade face à morte (só as raparigas) e negativamente com a felicidade, tanto os rapazes como as raparigas.

### 5.3.3. Interiorização religiosa Cristã

A escala da interiorização religiosa cristã, já validada com estudantes universitários portugueses (Ferreira e Neto, 2002), foi agora analisada numa amostra maior com estudantes do ensino superior e do ensino secundário.

Apresentam-se as médias e o desvio-padrão por género, sendo apresentado também o F rácio por item, visto ter-se verificado existirem diferenças em relação ao género.

Quadro 30 – Média e Desvio-Padrão da escala De Interiorização Religiosa Cristã

ITENS			Média	Desvio Padrão
<b>Uma das razões porque eu partilho activamente a minha fé com os outros é:</b>				
1- Porque Deus é importante para mim e eu gostaria que outras pessoas saibam sobre Ele também	F = 14,3***	Total	2,4	1,0
		Masc.	2,2	1,1
		Femin.	2,5	1,0
2 - Porque eu sentir-me-ia mal comigo mesmo se não o fizesse	F = 0,5	Total	2,0	0,9
		Masc.	2,0	1,0
		Femin.	2,0	0,9
3 - Porque eu quero ser aceite pelos outros cristãos	F = 0,1	Total	1,6	0,8
		Masc.	1,6	0,8
		Femin.	1,6	0,8

<b>Quando eu me volto para Deus, faço-o a maioria das vezes, porque:</b>				
4 - Eu gosto de passar tempo com ele	F = 27,3***	Total	2,3	1,0
		Masc.	2,1	1,0
		Femin.	2,5	1,0
5 - Eu sentir-me-ia culpado se não o fizesse	F = 5,7*	Total	1,8	0,9
		Masc.	1,7	0,9
		Femin.	1,9	0,9
6 - Eu considero que é gratificante	F = 23,0***	Total	2,7	1,1
		Masc.	2,4	1,1
		Femin.	2,8	1,0
<b>A razão porque eu rezo sozinho é:</b>				
7 - Porque se eu não o faço, não serei aceite por Deus	F = 0,7	Total	1,4	0,7
		Masc.	1,4	0,7
		Femin.	1,4	0,7
8 - Porque eu gosto de rezar	F = 38,6***	Total	2,4	1,1
		Masc.	2,1	1,1
		Femin.	2,7	1,0
9 - Porque eu considero gratificante rezar	F = 25,1***	Total	2,5	1,1
		Masc.	2,3	1,
		Femin.	2,7	1,0
<b>A razão de eu frequentar a igreja é:</b>				
10 - Porque esperam que nós vamos à igreja	F = 0,7	Total	1,4	0,7
		Masc.	1,5	0,8
		Femin.	1,4	0,7
11 - Quando vou à igreja aprendo novas coisas	F = 13,3***	Total	2,3	1,0
		Masc.	2,1	1,0
		Femin.	2,4	1,0
12 - Porque os outros não me aceitariam se não o fizesse	F = 1,5	Total	1,3	0,5
		Masc.	1,3	0,6
		Femin.	1,2	0,5

O alfa de Cronbach da escala total foi de 0,89, a média de 24,1 e o desvio-padrão de 7,6.

Os itens da escala têm as suas médias perto da média possível que é 2, porque o tipo de resposta podia variar entre 1 e 4 e pelos dados apresentados no quadro podemos verificar que 6 têm média abaixo de 2 e 6 acima de 2.

O item que teve uma média mais elevada foi o item 6 – *volto-me para deus porque considero que é gratificante*, seguido do item 9 – *rezo sozinho, porque considero que é gratificante* (2,5).

No que se refere às diferenças no tipo de resposta por género, podemos verificar nesta análise dos itens da escala que 7 dos 12 itens obtiveram médias significativamente diferentes dos rapazes e das raparigas, tendo estas médias mais elevadas.

Dos 5 itens que compõem a escala da introjecção, só num (item nº 5 – *quando eu me volto para Deus, faço-o na maioria das vezes porque eu sentir-me-ia culpado se não o fizesse*) é que existem diferenças em relação ao género, tendo as raparigas média mais alta.

O item onde se verificou uma diferença maior foi nº 8 – *A razão porque eu rezo sozinho é porque eu gosto de rezar*, e pertence à escala da identificação.

Apresentam-se agora os dados da análise factorial e da consistência interna da escala da interiorização.

Quadro 31 – Itens da Escala de Interiorização Religiosa Cristã e suas saturações, e correlações itens-escore total (excepto o próprio item) dos factores

Introjecção			Identificação		
Itens	Factor 1 saturação	Correlações	Itens	Factor 2 saturação	Correlações
3	0,63	0,54	1	0,82	0,79
5	0,53	0,51	2	0,66	0,62
7	0,72	0,55	4	0,87	0,81
10	0,73	0,48	6	0,85	0,79
12	0,81	0,55	8	0,85	0,79
			9	0,86	0,81
			11	0,75	0,71

Feita a análise factorial da escala concluímos que se trata de uma medida bidimensional com os itens de cada sub-escala a estarem de acordo com os resultados obtidos no estudo piloto.

Os 2 factores explicam 63,4% da variância (47,1% o primeiro factor – a identificação e 16,4% o segundo factor – a introjecção).

As saturações factoriais variam entre 0,53 e 0,81 na introjecção e entre 0,66 e 0,87 na identificação. Na análise da consistência interna das sub-escalas, verificamos que o alfa é de 0,75 para a introjecção e 0,92 para a identificação, podendo dizer-se que a consistência interna é satisfatória.

Os valores das correlações (item-escore total) variam entre 0,48 e 0,55 na introjecção e entre 0,62 e 0,81 na identificação.

No quadro 31 estão os dados referentes às médias e desvio-padrão por género em cada sub-escala, tendo-se verificado que existem diferenças significativas na identificação ( $F_{(1,601)} = 26,4$ ;  $p < 0,001$ ), tendo as raparigas escores mais elevados.

Na introjecção não há diferenças significativas em relação ao género ( $F_{(1,601)} = 0,16$ ;  $p = 0,900$ ).

Quadro 32 – Médias e Desvio-Padrão dos escores da Identificação e da Introjecção, segundo o género

		Identificação		Introjecção	
		Média	Desvio-Padrão	Média	Desvio-Padrão
Género	Masculino	15,1	6,2	7,5	2,8
	Feminino	17,6	5,8	7,5	2,5

Após ter sido analisada a influência do género na identificação e na introjecção, apresentam-se os dados referentes às variáveis – pertença e prática religiosa e frequência da igreja.

Quadro 33 – Média e Desvio-Padrão da Introjecção e da Identificação, segundo a a religião, a frequência da igreja e a prática religiosa

		Introjecção		Identificação		
		Género	Média	Desvio-Padrão	Média	Desvio-Padrão
<b>Religião</b>	Católica	Total	17,1	2,5	17,9	5,4
		Masc.	7,9	2,8	16,8	5,7
		Femin.	7,6	2,4	18,6	5,2
	Nenhuma	Total	6,3	2,3	9,8	4,0
		Masc.	6,2	2,2	9,6	4,1
		Femin.	6,4	2,4	9,9	3,9
<b>Frequência da igreja</b>	+ de 1 vez por semana	Total	7,9	2,2	23,2	4,0
		Masc.	10,0	2,5	20,8	5,0
		Femin.	7,5	1,9	23,7	3,8
	1 vez por semana	Total	8,1	2,4	21,7	3,3
		Masc.	8,3	2,2	21,7	4,4
		Femin.	8,1	2,5	21,8	2,8
	2 ou 3 vezes por mês	Total	8,3	2,7	20,6	3,8
		Masc.	8,7	3,1	20,4	5,1
		Femin.	8,2	2,5	20,7	3,2
	1 vez por mês	Total	8,3	2,6	18,8	4,6
		Masc.	8,4	3,0	17,2	5,2
		Femin.	8,2	2,4	19,8	4,0
	1 ou 2 vezes por ano	Total	6,9	2,5	13,5	5,4
		Masc.	6,9	2,6	12,9	5,4
		Femin.	6,9	2,4	14,0	5,3

<b>Prática religiosa</b>	Crente praticante	Total	7,9	2,3	22,1	3,1
		Masc.	8,7	2,6	21,7	3,5
		Femin.	7,7	2,2	22,2	2,9
	Crente não praticante	Total	7,7	2,6	16,5	4,9
		Masc.	7,8	2,8	16,1	5,1
		Femin.	7,7	2,5	16,8	4,7
	Nem crente nem praticante	Total	6,3	2,3	9,6	3,9
		Masc.	6,2	2,4	8,7	2,6
		Femin.	6,4	2,3	9,8	3,9

Ser católico ou não ter nenhuma religião influencia tanto a introjecção ( $F_{(1,601)} = 26,1$ ;  $p < 0,001$ ) como a identificação ( $F_{(1,601)} = 202,3$ ;  $p < 0,001$ ). Na introjecção há diferenças em rapazes ( $F_{(1,235)} = 16,2$ ;  $p < 0,001$ ) e nas raparigas ( $F_{(1,365)} = 9,7$ ;  $p = 0,002$ ) assim como na identificação: rapazes - ( $F_{(1,235)} = 76,7$ ;  $p < 0,001$ ); raparigas - ( $F_{(1,365)} = 108,8$ ;  $p < 0,001$ ).

A interiorização é influenciada pela frequência da igreja, sendo significativas as diferenças existentes, tanto na introjecção ( $F_{(4,598)} = 10,1$ ;  $p < 0,001$ ) como na identificação ( $F_{(4,598)} = 86,1$ ;  $p < 0,001$ ). Na introjecção as diferenças nos rapazes foi de ( $F_{(4,232)} = 5,0$ ;  $p = 0,001$ ) e nas raparigas de ( $F_{(4,362)} = 6,0$ ;  $p < 0,001$ ) e na identificação os rapazes - ( $F_{(4,232)} = 22,5$ ;  $p < 0,001$ ) e as raparigas - ( $F_{(4,362)} = 61,3$ ;  $p < 0,001$ ) Analisam-se nos quadros seguintes as diferenças de médias entre os 5 grupos de frequência.

A prática religiosa também influencia a forma de interiorização dos adolescentes e jovens adultos: na introjecção ( $F_{(2,600)} = 18,5$ ;  $p < 0,001$ ), sendo nos rapazes ( $F_{(2,234)} = 12,9$ ;  $p < 0,001$ ) e nas raparigas ( $F_{(2,364)} = 7,0$ ;  $p = 0,001$ ). A influência é maior nos rapazes; na identificação ( $F_{(2,600)} = 309,0$ ;  $p < 0,001$ ), sendo nos rapazes ( $F_{(2,234)} = 101,5$ ;  $p < 0,001$ ) e nas raparigas ( $F_{(2,364)} = 184,9$ ;  $p = 0,001$ ). Os valores são mais altos para as raparigas.

Vamos agora verificar de que forma influencia e quais as diferenças entre os grupos, através dos resultados dos testes Sheffé.

Quadro 34 - Comparação Múltipla da Frequência da Igreja na Identificação

Frequência da Igreja (A)	Frequência da Igreja (B)	Diferença de Médias (A-B)	Erro-Padrão	Significância
Mais de 1 vez por semana	1 ou 2 vezes por ano	9,69*	1,04	0,001
	1 vez por mês	4,37*	1,12	0,005
	2 ou 3 vezes por mês	2,54	1,20	0,346
	1 vez por semana	1,44	1,13	0,804
1 vez por semana	1 ou 2 vezes por ano	8,25*	0,57	0,001
	1 vez mês	2,93*	0,71	0,002
	2 ou 3 vezes por mês	1,11	0,83	0,776
2 ou 3 vezes por mês	1 ou 2 vezes por ano	7,15*	0,71	0,001
	1 vez por mês	1,83	0,82	0,293
1 vez por mês	1 ou 2 vezes por ano	5,32*	0,56	0,001

Na identificação, as maiores diferenças de médias são entre os alunos que frequentam a igreja mais de 1 vez por semana, 1 vez por semana, 2 ou 3 vezes por mês com os alunos que frequentam a igreja só 1 ou 2 vezes por ano, sendo as diferenças respectivamente 9,69; 8,25; 7,15; 2 5,32. Também existem diferenças entre os que vão à igreja mais de 1 vez por semana e 1 vez por semana com os que vão 1 vez por mês (respectivamente 4,37 e 2,93).

Na introjeção (cujo quadro não se apresenta) , as diferenças são muito menores, embora algumas sejam também significativas, nomeadamente entre os que frequentam 2 ou 3 vezes por mês e os que frequentam 1 ou 2 vezes por mês (1,41), 1 vez por mês e 1

ou 2 vezes por ano (1,39) e os que frequentam a igreja 1 vez por semana e 1 ou 2 vezes por ano (1,19).

Quadro 35 - Comparação Múltipla da Prática Religiosa na Identificação

Prática Religiosa (A)	Prática Religiosa (B)	Diferença de Médias (A-B)	Erro-Padrão	Significância
Praticante	Crente não praticante	5,53*	0,41	0,001
	Nem crente nem praticante	12,44*	0,50	0,001
Crente não praticante	Nem crente nem praticante	6,91*	0,45	0,001

Na prática religiosa as diferenças existentes também são maiores na identificação, existindo diferenças entre todos os grupos. Das maiores diferenças para as menores, são entre o grupo dos jovens crentes praticantes e os que não são nem crentes nem praticantes (12,44), os crentes não praticantes e os nem crentes nem praticantes (6,91) e entre os crentes praticantes e os crentes não praticantes (5,53).

Quadro 36 - Comparação Múltipla da Prática Religiosa na Introjecção

Prática Religiosa (A)	Prática Religiosa (B)	Diferença de Médias (A-B)	Erro-Padrão	Significância
Praticante	Crente não praticante	0,20	0,24	0,710
	Nem crente nem praticante	1,64*	0,30	0,001
Crente não praticante	Nem crente nem praticante	-1,44*	0,26	0,001

Na introjecção só há diferenças entre os crentes (praticantes e não praticantes) e os que não são crentes nem praticantes.

Faz-se, agora a análise das correlações entre a interiorização religiosa – identificação e introjecção e as medidas religiosas em estudo – satisfação com a vida, solidão, ansiedade face à morte e felicidade.

Quadro 37 – Correlações entre a Escala da Interiorização Religiosa e as outras medidas psicológicas

Medidas	Género	Interiorização religiosa	
		Introjecção	Identificação
Satisfação com a vida	Total	-0,11**	0,07
	Masc.	-0,10	0,11
	Femin	-0,11**	0,05
Felicidade	Total	-0,09*	0,01
	Masc.	-0,10	-0,02
	Femin	-0,08	0,09
Ansiedade face à morte	Total	0,15**	0,10*
	Masc.	0,13**	0,08
	Femin	0,16**	0,08
Solidão	Total	0,16**	0,04
	Masc.	0,18**	-0,03
	Femin	0,15**	0,09

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

As correlações verificadas são baixas e na identificação só se verificou na ansiedade face à morte, na introjecção existem relações com todas as medidas, relacionando-se positivamente com a solidão e com a ansiedade face à morte e negativamente com a satisfação com a vida e com a felicidade.

### 5.3.4. Bem-Estar Espiritual

A escala do Bem-Estar Espiritual é uma escala bidimensional sendo composta pela sub-escala do Bem-Estar Religioso que é composta pelos itens ímpares e pela sub-escala do Bem-Estar Existencial que é composta pelos itens pares, tendo cada uma 10 itens e podendo variar entre o mínimo de 10 e o máximo de 60 em cada sub-escala. Apresentam-se as médias e os desvios-padrão obtidos pelos alunos dos ensinos secundário e superior, sendo os resultados apresentados no total por item e por género.

Quadro 38 - Médias e Desvio-Padrão da Escala de Bem-Estar Espiritual

Itens	F rácio	Género	Média	Desvio Padrão
1- Eu não encontro muita satisfação na oração privada com Deus	F = 1,3	Total	3,7	1,7
		Masc.	3,6	1,7
		Femin.	3,8	1,7
2- Eu não sei o que sou, de onde venho e para onde vou.	F = 0,1	Total	3,7	1,6
		Masc.	3,7	1,7
		Femin.	3,7	1,6
3 - Eu acredito que Deus me ama e se preocupa comigo	F = 29,4***	Total	4,0	1,6
		Masc.	3,6	1,6
		Femin.	4,2	1,4
4- Eu sinto que a vida é uma experiência positiva	F = 0,2	Total	4,9	1,1
		Masc.	4,9	1,2
		Femin.	4,9	1,0
5- Eu acredito que Deus é impessoal e que não está interessado nas minhas situações diárias.	F = 0,1	Total	3,5	1,6
		Masc.	3,5	1,7
		Femin.	3,5	1,6

6- Eu sinto-me inseguro(a) (preocupado(a) acerca do meu futuro.	F = 0,1	Total	3,5	1,4
		Masc.	3,5	1,4
		Femin.	3,5	1,3
7- Eu tenho uma relação pessoal significativa com Deus.	F = 13,2***	Total	3,5	1,5
		Masc.	3,2	1,5
		Femin.	3,7	1,4
8 - Eu sinto-me completamente realizado(a) e satisfeito(a) com a minha vida	F = 3,4	Total	3,9	1,1
		Masc.	4,0	1,
		Femin.	3,9	1,1
9- Eu não obtenho muita força pessoal e apoio do meu Deus.	F = 0,0	Total	3,6	1,5
		Masc.	3,6	1,5
		Femin.	3,6	1,5
10- Eu tenho um sentimento de bem-estar acerca da direcção que a minha vida está a levar.	F = 0,2	Total	4,1	1,0
		Masc.	4,1	1,0
		Femin.	4,1	1,0
11- Eu acredito que Deus está preocupado com os meus problemas.	F = 26,3***	Total	3,7	1,4
		Masc.	3,4	1,5
		Femin.	4,0	1,3
12 - Eu não aprecio muito a vida.	F = 0,7	Total	3,5	2,0
		Masc.	3,4	2,0
		Femin.	3,6	2,0
13- Eu não tenho uma relação pessoal satisfatória com Deus.	F = 1,1	Total	3,5	1,6
		Masc.	3,4	1,6
		Femin.	3,6	1,5
14- Eu sinto-me bem com o meu futuro.	F = 0,8	Total	4,2	1,1
		Masc.	4,2	1,2
		Femin.	4,1	1,1

15- A minha relação com Deus ajuda-me a não me sentir sozinho(a).	F = 24,3***	Total	3,6	1,5
		Masc.	3,2	1,5
		Femin.	3,8	1,4
16- Eu sinto que a minha vida está cheia de conflitos e de infelicidade.	F = 0,6	Total	3,5	1,4
		Masc.	3,5	1,6
		Femin.	3,6	1,4
17- Eu sinto-me completamente realizado(a) quando estou em comunhão próxima com Deus.	F = 17,5***	Total	3,3	1,4
		Masc.	3,0	1,4
		Femin.	3,5	1,4
18- A vida não tem muito significado.	F = 1,3	Total	3,6	2,0
		Masc.	3,5	2,0
		Femin.	3,7	2,0
19- A minha relação com Deus contribui para a minha sensação de bem-estar.	F = 25,7***	Total	3,6	1,4
		Masc.	3,2	1,5
		Femin.	3,8	1,4
20- Eu acredito que há um propósito na minha vida.	F = 5,3*	Total	4,8	1,2
		Masc.	4,6	1,1
		Femin.	4,9	1,2

O alfa de Cronbach da escala total foi de 0,75. A média geral da escala do Bem-Estar espiritual foi de 80,7, sendo 37,7 a média do Bem-Estar Religioso e de 43,0 a média do Bem-Estar existencial. O item com média mais elevada é o item 4 – *Eu sinto que a vida é uma experiência positiva*, com 4,9 de média total, com igual média para rapazes e raparigas.

Dos 20 itens da escala em 7 existem diferenças no tipo de resposta em relação ao género. A maior diferença é no item nº 3 – *Eu acredito que Deus me ama e se preocupa comigo*, tendo as raparigas médias mais altas do que os rapazes, o que acontece em todos os itens onde há diferenças significativas. Nos 7 itens com diferença em relação

ao género 6 pertencem à escala do Bem-estar Religioso e só um (o item 20) é que pertence à escala do Bem-estar Existencial

Quadro 39 - Itens da Escala de Bem-Estar Espiritual, saturações factoriais e correlações Item/sub-escala.

Bem-Estar Religioso			Bem-Estar Existencial		
Itens	Correlações	Saturação Factorial	Itens	Correlações	Saturação Factorial
1	0,61	0,64	2	0,33	0,37
3	0,77	0,84	4	0,47	0,59
5	0,55	0,60	6	0,33	0,45
7	0,77	0,82	8	0,50	0,65
9	0,59	0,64	10	0,54	0,69
11	0,80	0,85	12	0,41	0,52
13	0,57	0,62	14	0,54	0,71
15	0,80	0,85	16	0,30	0,40
17	0,78	0,83	18	0,49	0,58
19	0,78	0,84	20	0,33	0,41

O alfa obtido na escala do Bem-Estar Religioso foi de 0,92 (variando entre 0,91 e 0,92) e na escala do Bem-Estar Existencial foi de 0,75 (variando entre 0,72 e 0,75), o que se podem considerar valores aceitáveis ou bons de consistência interna das sub-escalas.

No que se refere à análise factorial, a escala do Bem-Estar espiritual é uma escala bidimensional, justificando os dois factores 46,7% da variância. O primeiro factor é composto pelos itens que correspondem à escala do Bem-Estar Religiosos e justificando 30,8% da variância.

Os valores da saturação factorial variam entre 0,60 e 0,85 no bem-estar religioso e entre 0,39 e 0,71 no bem-estar existencial.

As correlações item-score total variam entre 0,55 e 0,80 no bem-estar religioso e entre 0,30 e 0,54 no bem-estar existencial.

Foram analisadas as médias e os desvios-padrão, sendo verificadas as diferenças em relação ao género nas duas sub-escalas.

Quadro 40 – Média e Desvio-Padrão Bem-Estar Religiosos e do Bem-Estar Existencial, segundo o género

		Bem-estar religioso		Bem-estar existencial	
		Média	Desvio-Padrão	Média	Desvio-Padrão
Género	Masculino	33,8	10,2	39,5	8,2
	Feminino	37,2	9,4	39,8	7,1

Na escala do Bem-estar Religioso existem diferenças em relação ao género ( $F_{1,601} = 17,7$ ;  $p < 0,001$ ), tendo as raparigas médias mais elevadas. No Bem-estar Existencial não existem diferenças ( $F_{1,601} = 0,23$ ;  $p = 0,629$ ).

Foi verificado, de seguida, se ser do secundário ou do superior influenciava o bem-estar espiritual. Existem diferenças significativas tanto no bem-estar religioso ( $F_{(1,601)} = 62,1$ ;  $p < 0,001$ ) como no bem-estar existencial ( $F_{(1,601)} = 292,1$ ;  $p < 0,001$ ), sendo os alunos do ensino superior os que têm níveis de bem-estar espiritual mais alto.

Analisam-se de seguida as variáveis religiosas.

Quadro 41 – Média e Desvio-Padrão do Bem-estar Religioso e do Bem-estar Existencial, segundo a religião, a frequência da igreja e a prática religiosa

		Gênero	Bem-estar religioso		Bem-estar Existencial		
			Média	Desvio-Padrão	Média	Desvio-Padrão	
<b>Religião</b>	Católica	Total	37,6	9,1	39,8	7,3	
		Masc.	35,9	9,4	39,6	7,9	
		Femin.	38,6	8,8	39,8	8,6	
	Nenhuma	Total	27,0	9,1	39,4	8,8	
		Masc.	27,3	10,0	39,2	9,0	
		Femin.	26,5	7,6	39,7	8,6	
<b>Frequência da igreja</b>	+ de 1 vez por semana	Total	41,9	13,3	39,9	11,2	
		Masc.	34,0	11,7	35,3	9,6	
		Femin.	43,5	13,3	40,9	11,4	
	1 vez por semana	Total	42,5	9,0	41,4	7,6	
		Masc.	42,7	8,3	42,8	7,9	
		Femin.	42,4	9,3	40,9	7,5	
	2 ou 3 vezes por mês	Total	40,6	7,6	39,2	7,1	
		Masc.	40,7	7,3	41,9	7,3	
		Femin.	40,5	7,7	38,1	6,7	
	1 vez por mês	Total	36,5	8,3	38,7	5,3	
		Masc.	34,3	9,5	38,7	6,7	
		Femin.	37,9	7,2	38,6	4,3	
	1 ou 2 vezes por ano	Total	32,7	9,2	39,6	7,8	
		Masc.	31,7	10,0	39,1	8,5	
		Femin.	33,7	8,5	40,0	7,1	
	<b>Prática religiosa</b>	Crente praticante	Total	42,8	8,8	40,9	7,7

		Masc.	42,4	7,9	42,0	8,0
		Femin.	42,9	9,1	40,6	7,6
	Crente não praticante	Total	36,0	7,5	39,4	6,6
		Masc.	35,5	8,0	39,5	7,2
		Femin.	36,4	7,1	39,3	6,3
	Nem crente nem praticante	Total	26,5	8,7	38,8	9,1
		Masc.	26,2	9,6	38,2	9,6
		Femin.	26,8	7,4	39,6	8,3

No que se refere à religião, ser católico ou não ter religião influencia o Bem-estar Religioso ( $F_{1,601} = 114,2$ ;  $p < 0,001$ ), tanto nos rapazes ( $F_{1,235} = 34,6$ ;  $p < 0,001$ ) como nas raparigas ( $F_{1,365} = 73,0$ ;  $p < 0,001$ ) e não influencia o Bem-estar Existencial ( $F_{1,601} = 0,180$ ;  $p = 0,671$ ) nem nos rapazes nem nas raparigas.

O Bem-estar Religioso é influenciado pela frequência da igreja ( $F_{4,598} = 28,3$ ;  $p < 0,001$ ) tanto no grupo de rapazes ( $F_{4,232} = 9,0$ ;  $p < 0,001$ ) como no das raparigas ( $F_{4,362} = 17,6$ ;  $p < 0,001$ ). O Bem-estar Existencial não é influenciado pela frequência da igreja.

A prática religiosa influencia o Bem-estar Religioso ( $F_{2,600} = 145,4$ ;  $p < 0,001$ ), tanto nos rapazes ( $F_{1,235} = 51,3$ ;  $p < 0,001$ ) como nas raparigas ( $F_{1,365} = 81,8$ ;  $p < 0,001$ ), existindo maior diferença nas raparigas. No Bem-estar Existencial não existem diferenças significativas em relação à prática religiosa ( $F_{2,600} = 3,4$ ;  $p = 0,033$ ).

Para se poder analisar entre que grupos se verificam as diferenças, apresentam-se os dados da comparação múltipla feita na escala do Bem-estar Religioso (só onde existem diferenças significativas).

Quadro 42 - Comparação Múltipla da Frequência da escala de Bem-Estar Religioso

Frequência da Igreja (A)	Frequência da Igreja (B)	Diferença de Médias (A-B)	Erro-Padrão	Significância
Mais de 1 vez por semana	1 ou 2 vezes por ano	9,12*	2,0	0,001
1 vez por semana	1 ou 2 vezes por ano	9,74*	1,1	0,001
	1 vez mês	5,97*	1,3	0,001
2 ou 3 vezes por mês	1 ou 2 vezes por ano	7,81*	1,3	0,001
1 vez por mês	1 ou 2 vezes por ano	3,76*	1,1	0,001

As diferenças existentes são entre os que vão à igreja só 1 ou 2 vezes por ano e todos os outros que frequentam a igreja mais vezes.

Quadro 43 - Comparação Múltipla da Prática Religiosa no Bem-Estar Religioso

Prática Religiosa (A)	Prática Religiosa (B)	Diferença de Médias (A-B)	Erro-Padrão	Significância
Praticante	Crente não praticante	6,72*	0,78	0,001
	Nem crente nem praticante	16,30*	0,96	0,001
Crente não praticante	Nem crente nem praticante	9,58*	0,86	0,001

Existem diferenças entre todos os grupos, sendo maior a diferença entre os adolescentes e jovens adultos que são crentes e praticantes e os que não são nem crentes nem praticantes.

São, por fim analisadas as relações entre o Bem-estar Religioso e o Bem-estar Existencial e as medidas psicológicas em estudo.

Quadro 44 – Correlações entre a Escala do Bem-estar Espiritual e as outras medidas psicológicas

Medidas	Género	Bem-estar Espiritual	
		Bem-estar Religioso	Bem-estar Existencial
Satisfação com a vida	Total	0,11**	0,37**
	Masc.	0,15*	0,41**
	Femin	0,08	0,33**
Felicidade	Total	0,09*	0,27**
	Masc.	0,08	0,20**
	Femin	0,15**	0,35**
Ansiedade face à morte	Total	0,02	-0,14**
	Masc.	0,02	-0,18**
	Femin	-0,02	-0,12*
Solidão	Total	-0,22**	-0,55**
	Masc.	-0,12	-0,49**
	Femin	-0,28**	-0,60**

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

O Bem-estar Religioso correlaciona-se positiva e significativamente com a satisfação com a vida (só os rapazes) e com a felicidade (só as raparigas) e negativamente com a solidão (só as raparigas), embora sejam todas correlações baixas.

O Bem-estar Existencial tem relações significativas com todas as medidas psicológicas em estudo, tanto os rapazes como as raparigas. Correlaciona-se positivamente com a satisfação com a vida (mais os rapazes do que as raparigas) e com a felicidade (mais as raparigas do que os rapazes), e negativamente com a solidão (mais as raparigas do que os rapazes) e com a ansiedade face à morte (mais os rapazes do que as raparigas).

### 5.3.5. Comportamentos Religiosos

Os comportamentos religiosos dos adolescentes e jovens adultos foram analisados através da escala Comportamental da Religiosidade, cujos resultados se apresentam de seguida.

Quadro 45 - Itens da Escala Comportamental da Religiosidade, suas médias e desvios-padrão, correlações itens/escore total (excepto o próprio item) e saturações factoriais

Item	F raccio	Género	Média	Desvio Padrão	Correla- ções	Saturação Factorial
1 - Quantas vezes visita a igreja ou outro local religioso?	F = 19,0***	Total	4,0	2,2	0,72	0,86
		Masc.	3,5	2,1		
		Femin.	4,3	2,1		
2 - Quantas vezes reza?	F = 29,5***	Total	5,5	3,2	0,59	0,77
		Masc.	4,7	3,3		
		Femin.	6,1	3,0		
3 - Quantas vezes lê um livro religioso? (revista ou obra religiosa)	F = 2,1	Total	2,6	2,2	0,66	0,83
		Masc.	2,5	2,1		
		Femin.	2,7	2,2		
4 - Quantas vezes vê programas religiosos na televisão ou ouve programas religiosos na rádio?	F = 2,2	Total	2,4	2,0	0,55	0,75
		Masc.	2,2	2,1		
		Femin.	2,5	2,1		

Na presente amostra a média da escala é 14,5 e o Desvio-Padrão de 7,7. O único factor explica 64,6% da variância.

O alfa é 0,82, podendo dizer-se que a escala comportamental da religiosidade tem uma boa consistência interna.

Foi analisada a influência do género nos comportamentos religiosos, verificando-se que há diferenças nas duas primeiras questões da escala que se referem à frequência da igreja e ao rezar, tendo em ambas as raparigas médias mais altas do que os rapazes. As raparigas visitam a igreja e rezam mais vezes.

Quadro 46 – Médias e desvios-padrão da Escala Comportamental da religiosidade, segundo o género.

		Média	Desvio-Padrão
Género	Masculino	12,9	7,8
	Feminino	15,6	7,4

Na escala Comportamental da religiosidade, o género influencia os comportamentos religiosos ( $F_{1,601} = 18,3$ ;  $p < 0,001$ ). As raparigas têm mais comportamentos religiosos do que os rapazes.

Depois de ter sido analisada a influência do género, verificam-se agora as diferenças existentes na religião, frequência da igreja e prática religiosa no grupo de estudantes.

Quadro 47 – Médias e Desvios-Padrão dos escores da Escala Comportamental da Religiosidade, segundo a religião, a frequência da igreja e a prática religiosa

		Género	Média	Desvio-Padrão
Religião	Católica	Total	15,9	7,3
		Masc.	14,5	7,5
		Femin.	16,6	7,0
	Nenhuma	Total	7,8	6,1
		Masc.	7,8	6,5
		Femin.	7,9	5,6
Frequência da	+ de 1 vez por semana	Total	27,7	4,4
		Masc.	28,8	6,4

<b>igreja</b>		Femin.	27,4	4,1	
	1 vez por semana	Total	23,6	4,7	
		Masc.	23,6	5,2	
		Femin.	23,6	4,6	
	2 ou 3 vezes por mês	Total	20,0	4,5	
		Masc.	20,8	3,9	
		Femin.	19,7	4,7	
	1 vez por mês	Total	15,6	4,4	
		Masc.	14,8	4,8	
		Femin.	16,1	4,2	
	1 ou 2 vezes por ano	Total	10,1	5,5	
		Masc.	9,7	6,4	
		Femin.	10,4	4,7	
	<b>Prática religiosa</b>	Crente praticante	Total	22,5	5,2
			Masc.	23,2	4,4
Femin.			22,3	5,5	
Crente não praticante		Total	13,0	5,5	
		Masc.	12,5	5,8	
		Femin.	13,3	5,3	
Nem crente nem praticante		Total	7,9	6,3	
		Masc.	7,9	7,1	
		Femin.	7,9	5,1	

Ser católico ou não ter religião influencia o Comportamento Religioso ( $F_{1,601} = 105,8$ ;  $p < 0,001$ ), tanto nos rapazes ( $F_{1,235} = 36,9$ ;  $p < 0,001$ ) como nas raparigas ( $F_{1,365} = 59,2$ ;  $p < 0,001$ ).

O comportamento religioso é influenciado pela frequência da igreja ( $F_{4,598} = 189,2$ ;  $p < 0,001$ ) tanto no grupo de rapazes ( $F_{4,232} = 45,9$ ;  $p < 0,001$ ) como no das raparigas ( $F_{4,362} = 150,2$ ;  $p < 0,001$ ).

A prática religiosa influencia a escala Comportamental da Religiosidade ( $F_{2,600} = 265,3$ ;  $p < 0,001$ ), tanto nos rapazes ( $F_{1,235} = 82,7$ ;  $p < 0,001$ ) como nas raparigas ( $F_{1,365} = 171,1$ ;  $p < 0,001$ ), existindo maior diferença nas raparigas.

Para se poder analisar entre que grupos se verificam as diferenças, apresentam-se os dados da comparação múltipla feita na escala Comportamental da Religiosidade (só onde existem diferenças significativas).

Para se verificar entre que grupos existiam as diferenças, foi efectuada um teste Scheffe de comparação múltipla tanto para a Prática Religiosa como para a Frequência da Igreja.

Quadro 48 - Comparação Múltipla da Prática Religiosa da Escala Comportamental da Religiosidade

Prática Religiosa (A)	Prática Religiosa (B)	Diferença de Médias (A-B)	Erro-Padrão	Significância
Praticante	Crente não praticante	9,48*	0,54	0,001
	Nem crente nem praticante	14,54*	0,66	0,001
Crente não praticante	Nem crente nem praticante	-5,06*	0,59	0,001

Existem diferenças entre todos os grupos, sendo os crentes praticantes os que têm médias mais elevadas e os professores que não são crentes nem praticantes os que têm médias mais baixas na escala comportamental da religiosidade.

Quadro 49 - Comparação Múltipla da Frequência da Igreja da Escala Comportamental da Religiosidade

Frequência da Igreja (A)	Frequência da Igreja (B)	Diferença de Médias (A-B)	Erro-Padrão	Significância
Mais de 1 vez por semana	1 ou 2 vezes por ano	17,60*	1,11	0,001
	1 vez por mês	12,07*	1,19	0,001
	2 ou 3 vezes por mês	7,67*	1,27	0,001
	1 vez por semana	4,06*	1,19	0,001
1 vez por semana	1 ou 2 vezes por ano	13,53*	0,61	0,001
	1 vez mês	8,00*	0,75	0,001
	2 ou 3 vezes por mês	3,60*	0,88	0,001
2 ou 3 vezes por mês	1 ou 2 vezes por ano	9,93*	0,75	0,001
	1 vez por mês	4,40*	0,87	0,001
1 vez por mês	1 ou 2 vezes por ano	5,53*	0,59	0,001

Existem diferenças entre todos os grupos, sendo maiores entre os que frequentam a igreja com mais frequência e os que vão menos.

Faz-se, de seguida a análise das relações existentes entre os comportamentos religiosos e as medidas psicológicas.

A escala comportamental da religiosidade não tem correlações com a satisfação com a vida, com a ansiedade face à morte e com a solidão.

Quadro 50 – Correlações entre a Escala Comportamental da Religiosidade e as outras medidas psicológicas

Medidas	Comportamentos Religiosos		
	Total	Masculino	Feminino
Satisfação com a vida	0,06	0,07	0,06
Felicidade	0,05	0,05	0,11*
Solidão	-0,04	-0,06	-0,01
Ansiedade face à morte	0,06	0,06	0,02

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

A escala Comportamental da religiosidade só teve uma correlação positiva com a felicidade no grupo das raparigas.

Faz-se agora a análise das relações entre as medidas de religiosidade.

### 5.3.6. Inter correlações entre as medidas religiosas

Finalmente, apresenta-se um quadro das correlações entre as medidas religiosas em estudo com a intenção de verificarmos quais as associações entre elas.

Analisando os dados apresentados no quadro 51, podemos dizer que as diferentes medidas estão quase todas relacionadas umas com as outras, havendo só uma exceção (não há correlações significativas entre a orientação extrínseca e o bem-estar existencial).

A escala das Atitudes face ao Cristianismo tem a maior correlação positiva significativa com o Bem-estar Religioso, seguida da Identificação e da Orientação intrínseca e da escala Comportamental da Religiosidade. Tem relações positivas significativas com todas as medidas, sendo a menor com a orientação extrínseca.

A Orientação Intrínseca tem a relações positivas significativas com todas as medidas, sendo a maior com a Identificação, seguida da escala das Atitudes face ao Cristianismo, da escala Comportamental e do Bem-estar Religioso.

Quadro 51 – Inter-correlações entre as medidas de religiosidade

Medidas	Atitudes face ao Cristianismo	Orientação Religiosa		Interiorização Rel. Cristã		Bem-Estar Espiritual	
		Intrínseca	Extrínseca	Introjec.	Identific.	Religioso	Existencial
Orientação Intrínseca	0,748**						
Orientação Extrínseca	0,165**	0,285**					
Introjecção	0,248**	0,355**	0,391**				
Identificação	0,760**	0,853**	0,262**	0,455**			
Bem-estar religioso	0,809**	0,686**	0,158**	0,217**	0,679**		
Bem-estar existencial	0,281**	0,173**	-0,042	-0,129**	0,100*	0,397**	
Comport. Relig.	0,624**	0,724**	0,137**	0,309**	0,735**	0,591**	0,124**

\*\* p<0,001

A Orientação extrínseca é a que tem correlações mais baixas com as outras medidas de religiosidade, não tendo relação com a escala do Bem-estar Existencial.

A Introjecção correlaciona-se positivamente de forma significativa com todas as escalas à excepção do Bem-estar Existencial, com o qual tem uma correlação negativa significativa. A correlação mais alta que tem é com a escala de Orientação Extrínseca.

A Identificação correlaciona-se positiva e significativamente com todas as escalas sendo a maior relação com a escala da Orientação Intrínseca.

O Bem-estar Religioso correlaciona-se positivamente com todas as medidas, sendo a mais elevada com as Atitudes face ao Cristianismo e a mais baixa com o Bem-estar Existencial.

O Bem-estar Existencial não tem correlações com a Orientação Extrínseca e tem correlações negativas com a Introjecção. As correlações mais elevadas são com a escala Comportamental da Religiosidade.

A escala Comportamental da Religiosidade tem relações positivas e significativas com todas as medidas de religiosidade, sendo as mais baixas com o Bem-

estar Existencial e com a Orientação Extrínseca e as mais altas com a Identificação e com a Orientação Intrínseca.

Apresentam-se, de seguida os quadros da análise correlacional entre as medidas de religiosidade por género.

Quadro 52 – Inter-correlações entre as medidas de religiosidade nos rapazes

Medidas	Atitudes face ao Cristianismo	Orientação Religiosa		Interiorização Rel. Cristã		Bem-Estar Espiritual	
		Intrínseca	Extrínseca	Introjec.	Identific.	Religioso	Existencial
Orientação Intrínseca	0,732**						
Orientação Extrínseca	0,284**	0,469**					
Introjecção	0,277**	0,438**	0,461**				
Identificação	0,749**	0,853**	0,436**	0,554**			
Bem-estar religioso	0,736**	0,706**	0,257**	0,245**	0,670**		
Bem-estar existencial	0,277**	0,218**	-0,029	-0,067	0,177**	0,396**	
Comport. Relig.	0,536**	0,649**	0,300**	0,390**	0,684**	0,570**	0,178**

\*\* p<0,001

As correlações variam ligeiramente quando se faz a análise por género, verificando-se, nos rapazes que não há correlação significativa entre a introjecção e o bem-estar existencial.

Comparando os resultados obtidos entre os rapazes e as raparigas, verificamos algumas diferenças.

Nas raparigas não há correlação entre as atitudes face ao cristianismo e a orientação extrínseca e a correlação com a introjecção são mais baixas que a dos rapazes, sendo todas as outras mais elevadas.

Quadro 53 – Inter-correlações entre as medidas de religiosidade nas raparigas

Medidas	Atitudes face ao Cristianismo	Orientação Religiosa		Interiorização Rel. Cristã		Bem-Estar Espiritual	
		Intrínseca	Extrínseca	Introjec.	Identific.	Religioso	Existencial
Orientação Intrínseca	0,741**						
Orientação Extrínseca	0,077	0,147**					
Introjecção	0,234**	0,303**	0,332**				
Identificação	0,751**	0,843**	0,129*	0,394**			
Bem-estar religioso	0,850**	0,654**	0,079	0,200**	0,666**		
Bem-estar existencial	0,289**	0,138**	- 0,053	- 0,181**	0,035	0,402**	
Comport. Relig.	0,663**	0,762**	0,008	0,254**	0,756**	0,585**	0,080

\*\* p<0,001

Todas as correlações da escala da orientação intrínseca são mais baixas nas raparigas do que nos rapazes, à excepção da correlação com a escala comportamental da religiosidade que é mais alta nas raparigas.

A introjecção tem correlações mais elevadas nos rapazes do que nas raparigas, à excepção da relação entre a introjecção e o bem-estar existencial que é negativa e significativa só no grupo das raparigas.

Na identificação, as raparigas (ao contrário dos rapazes) não tem uma correlação significativa com a escala do bem-estar existencial.

Nas raparigas não existe uma correlação significativa entre o bem-estar existencial e os comportamentos religiosos, existindo nos rapazes.

Apresentamos, de seguida, uma síntese dos resultados do estudo dos alunos do ensino superior e secundário.

Para facilitar a análise da influência das variáveis consideradas e as medidas de religiosidade, elaboraram-se dois quadro síntese.

Quadro 54 – Existe influência das variáveis género, religião, prática religiosa e frequência da igreja nas medidas de religiosidade ?

	Género	Religião	Prática religiosa	Frequência da igreja
Atitudes face ao Cristianismo	Sim	Sim	Sim	Sim
Orientação intrínseca	Sim	Sim	Sim	Sim
Orientação extrínseca	Não	Sim	Sim	Sim
Identificação	Sim	Sim	Sim	Sim
introjecção	Não	Sim	Sim	Sim
Bem-estar religioso	Sim	Sim	Sim	Sim
Bem-estar existencial	Não	Não	Não	Não
Comportamentos religiosos	Sim	Sim	Sim	Sim

No que se refere à influência do género nas medidas religiosas, podemos dizer que o género só não influencia as respostas na orientação extrínseca, na introjecção e no bem-estar existencial.

Tratando-se de medidas de religiosidade era de esperar estes resultados, tendo todas as variáveis consideradas influências nas medidas em estudo à excepção do bem-estar existencial.

Quadro 55 – Existem correlações entre as medidas psicológicas e as medidas de religiosidade?

	Satisfação com a vida	Felicidade	Solidão	Ansiedade face à morte
Atitudes face ao Cristianismo	Não	Não	Sim Negativa	Não
Orientação intrínseca	Sim	Não	Não	Sim
Orientação extrínseca	Não	Sim Negativa	Sim	Sim
Identificação	Não	Não	Não	Sim
Introjecção	Sim Negativa	Sim Negativa	Sim	Sim
Bem-estar religioso	Sim	Sim	Sim Negativa	Não
Bem-estar existencial	Sim	Sim	Sim Negativa	Sim Negativa
Comportamentos religiosos	Não	Não	Não	Não

No que se refere ao quadro-síntese que mostra se existem ou não correlações entre as medidas psicológicas e as medidas de religiosidade, podemos concluir que:

- a satisfação com a vida não se correlaciona com as atitudes face ao cristianismo, com a orientação extrínseca, com a identificação, nem com os comportamentos religiosos. Tem uma correlação negativa com a introjecção e relaciona-se positivamente com a orientação intrínseca, com o bem-estar religioso e existencial.

- a felicidade tem correlações positivas com o bem-estar religioso e existencial e negativas com a orientação extrínseca e a introjecção;

- A solidão tem relações positivas com a orientação extrínseca e com a introjecção e negativas com as atitudes face ao cristianismo, com o bem-estar religioso e com o bem-estar existencial;

- a ansiedade face à morte tem correlações positivas com a orientação intrínseca e extrínseca, com a identificação e com a introjecção e tem uma correlação negativa com o bem-estar existencial.

## 5.4. Discussão

Tendo em vista o primeiro objectivo deste estudo com estudantes portugueses dos ensinos superior e secundário e examinando os resultados obtidos da análise das escalas, pode dizer-se que:

- a escala das Atitudes face ao Cristianismo demonstrou ter uma boa consistência interna (alfa de Cronbach = 0,92), tendo-se encontrado valores semelhantes aos do estudo piloto e às investigações originais (Francis e Stubbs, 1987);
- a escala de orientação religiosa, os valores foram semelhantes aos encontrados no primeiro estudo tendo a sub-escala da orientação intrínseca melhores valores do que a escala da orientação extrínseca (alfa da orientação intrínseca = 0,90 e da orientação extrínseca = 0,73).
- no que se refere à interiorização religiosa constatamos as mesmas conclusões das escalas anteriores que são coincidentes com o estudo piloto (alfa da introjecção = 0,73 e alfa da identificação = 0,92).
- na escala do bem-estar espiritual, a análise factorial comprovou que se trata de uma escala bidimensional, tendo valores satisfatórios de saturação factorial (entre 0,60 e 0,85 no bem-estar religioso e entre 0,39 e 0,71 no bem-estar existencial) e das correlações itens-escores totais (entre 0,30 e 0,54). Os alfas de Cronbach obtidos foram de 0,92 para o bem-estar religioso e 0,75 para o bem-estar existencial, resultados idênticos aos encontrados nos estudos originais (Paloutzian e Ellison, 1982), validando-se a escala numa população de adolescentes e jovens adultos portugueses;
- a escala comportamental da religiosidade é uma escala unidimensional com saturações factoriais entre 0,75 e 0,86, um alfa de 0,82, e com correlações item-score total entre 0,55 e 0,72, sendo também validada esta escala em estudantes portugueses.

Neste estudo, o género influencia a religiosidade, há diferenças significativas nas atitudes face à religião, na orientação intrínseca, na identificação, no bem-estar religioso e nos comportamentos religiosos, tendo as raparigas níveis mais elevados de religiosidade, o que vai ao encontro dos vários estudos anteriormente focados (Taminen, 1994; Argyle e Beit-Hallahmi, 1975; Francis, 1987, Ferreira e Neto, 2002 a) e b); Argyle, 2000, 2005), confirmando a hipótese 1. As raparigas visitam a igreja, rezam, lêem livros e/ou revistas religiosas e vêem e/ou ouvem programas religiosos mais vezes.

Não há diferenças de género na orientação extrínseca, na introjecção e no bem-estar existencial.

Os resultados confirmam a 2ª hipótese porque quem é católico, crente praticante e frequenta mais a igreja tem níveis mais altos nas atitudes face ao Cristianismo, na orientação e na interiorização religiosa, no bem-estar religioso e nos comportamentos religiosos.

No que se refere à hipótese 3, verificamos que:

- as atitudes face ao cristianismo têm uma correlação negativa com a solidão nas raparigas;

- a orientação intrínseca correlaciona-se positivamente com a satisfação com a vida (indo de encontro aos estudos realizados por Ellison, 2001) e com a ansiedade face à morte (o que não era esperado mas é referido em alguns estudos, Wulff, 1997);

- a orientação extrínseca correlaciona-se negativamente com a felicidade e positivamente com a solidão e com a ansiedade face à morte, confirmando parte da hipótese 3.2.

- a identificação tem uma correlação positiva baixa com a ansiedade face à morte;

- a introjecção correlaciona-se negativamente com a satisfação com a vida (só as raparigas) e com a felicidade e positivamente com a solidão e com a ansiedade face à morte, confirmando a hipótese 3.2.

- o bem-estar religioso correlaciona-se positivamente com a satisfação com a vida (só nos rapazes) e com a felicidade (só nas raparigas) e correlaciona-se negativamente com a solidão (só nas raparigas);

- o bem-estar existencial correlaciona-se positivamente com a satisfação com a vida e com a felicidade e negativamente com a solidão e com a ansiedade face à morte, tanto nas raparigas como nos rapazes, o que confirma a hipótese 3.1.

- na escala comportamental da religiosidade só se verificou uma correlação positiva com a felicidade no grupo das raparigas.

Existem correlações positivas entre as atitudes face ao cristianismo, a orientação intrínseca, a identificação, o bem-estar religioso e os comportamentos religiosos, confirmando a hipótese 4.

Capítulo 6  
Religiosidade nos professores

6.1. Problemática

6.2. Metodologia

6.3. Resultados

6.4. Discussão

Este capítulo apresenta o estudo realizado com educadores e professores dos ensino básico e secundário a leccionar em Portugal.

É descrita, em primeiro lugar a problemática, apresentando-se de seguida a caracterização da amostra de educadores e professores que participaram na investigação, os instrumentos utilizados e o procedimento adoptado, os resultados obtidos e a discussão dos mesmos face aos objectivos definidos e às hipóteses consideradas.

É um estudo que para além de analisar as características psicométricas das escalas já testadas com alunos pretende verificar a influência da idade na religiosidade dos docentes. São analisadas também as relações com as medidas de satisfação com a vida e felicidade, solidão e ansiedade face à morte e as relações existentes entre as diversas medidas de religiosidade.

## **6.1. Problemática**

Este estudo pretende contribuir para a validação das medidas de religiosidade na população portuguesa, nomeadamente entre educadoras de infância, professoras e professores de diferentes idades, no activo e aposentados, pertencentes a diferentes níveis de ensino.

A diferença em relação aos estudos anteriores é que a questão principal que se coloca é a influência da idade, tendo sido esta variável categorizada. Os respondentes (educadores de infância e professores do ensino básico e secundário) foram separados em três grupos de acordo com a divisão feita por Argyle e Beit-Hallami (1975) – jovens adultos com idade inferior a 30 anos, adultos de meia-idade entre os 30 e os 59 anos e o grupo de professores mais idosos com idade igual ou superior a 60 anos.

Existem diversos estudos que analisam a influência da idade na religiosidade adulta, havendo também diversos modelos que suportam teorias contraditórias, a teoria tradicional que refere que há um declínio na actividade religiosa nos jovens adultos, aumentado depois a partir dos 30 anos (estudos realizados nos anos 50), havendo estudos realizados nos anos 60 que defendem uma teoria da estabilidade que considera haver muito pouca alteração na actividade religiosa. O terceiro modelo ou teoria do

“descompromisso”, refere que a actividade religiosa diminui com a idade (Argyle e Beit-Hallami, 1975).

Idler et al. (2001) referem que, embora possa haver um declínio na frequência da igreja por questões de saúde e de dificuldades de movimentação, não há diminuição das crenças espirituais e religiosas.

Fowler (1981), nas suas teorias de desenvolvimento da fé, refere que existe uma relação entre a idade e a fé.

Os recursos religiosos ajudam a lidar com os problemas que ocorrem na velhice (Pargament, 1997). É grande a influência das crenças na velhice, principalmente nas opções e preparação dos rituais de morte, havendo um aumento dos sentimentos religiosos e crenças acerca da fé (Grodin, 1993).

Há uma forte evidência do aumento dos valores e sentimentos religiosos (Cameron, 1971) e do rezar (Bender, 1968) com a idade.

O investimento e a entrega a funções e actividades na igreja ocorrem nos idosos porque nesta idade perdem alguns contactos sociais que mantiveram ao longo da vida (Barros, 2000). Kelley-Moore e Ferraro (2001) realizaram um estudo sobre as limitações funcionais e a frequência dos serviços religiosos com uma amostra de indivíduos com idade igual ou superior a 60 anos e concluíram que com o passar do tempo há um declínio das actividades sociais, nomeadamente a frequência da igreja mas devido às limitações físicas e funcionais.

Espera-se que os professores mais velhos e os aposentados tenham níveis mais altos nas atitudes face ao cristianismo, sejam mais intrínsecos, tenham mais internalização, maior bem-estar religioso e mais comportamentos religiosos – hipótese 1. Espera-se também que os professores mais novos e que estão no activo tenham maior bem-estar existencial – hipótese 2.

Como nos estudos anteriores, continuaremos a analisar o género como forte predictor da religiosidade. Na opinião de Donahue (1985) há um consenso nos estudos por ele analisados de que as mulheres são mais religiosas do que os homens. Homens e mulheres vivem a religião de formas diferentes, variando também as imagens que têm de Deus (Yeaman, 1987-, Erikson, 1958), considerando-se que as mulheres são mais religiosas em todos os aspectos, nomeadamente na prática religiosa (Ferreira e Neto, 2002 a). As mulheres têm mais crenças religiosas do que os homens (Greeley, 1992). Considera-se assim que as professoras têm níveis mais altos nas atitudes face ao

cristianismo, na orientação intrínseca, na identificação, no bem-estar religioso e nos comportamentos religiosos do que os professores – Hipótese 3.

Os católicos, crentes praticantes e com frequência da igreja têm níveis mais elevados nas atitudes face ao cristianismo, na orientação intrínseca, na identificação, no bem-estar religioso e nos comportamentos religiosos – hipótese 4.

Argyle (2001) refere que a religião produz efeitos positivos no bem-estar subjectivo, especificamente no bem-estar existencial, mas também na felicidade em geral, na saúde mental e física. Um dos principais processos responsáveis por isso é o forte suporte social dado pelos grupos de igreja que providenciam diversas formas de apoio e ajuda prática e emocional. A força das crenças é o segundo processo, não só em relação ao acreditar na vida depois da morte mas também no fornecimento de esclarecimentos e propósitos. A relação com Deus, vivenciada no rezar e nas experiências religiosas funciona como uma espécie de suporte das relações sociais proporcionando mais felicidade. Dos estudos realizados parece ser evidente que quem é feliz, sendo ou não praticante não altera o seu comportamento, constatando-se, no entanto, que são mais felizes os que dizem frequentar a igreja uma vez por semana ou mais. Verificaram também que havia uma procura da religião em pessoas que se sentiam sós, doentes e que não se sentiam felizes. As pessoas em que os efeitos da religião na felicidade foram maiores foi nas que se encontram socialmente isoladas, tendo funcionado a comunidade da igreja como encorajadora e como suporte social seguro e constante. As que tinham uma relação próxima com a igreja, manifestavam uma imagem de Deus como um amigo. Ellison (1991) encontrou como factores que influenciam a felicidade, para além do apoio social e da devoção privada, o facto das pessoas terem crenças firmes.

Existem correlações fortes entre a felicidade e o bem-estar com a frequência da igreja (Witter, Stock, Okun e Haring, 1985).

De acordo com Inglehart (1990) o efeito da igreja na felicidade é positivo mas modesto. Argyle (2005) refere que ter experiências religiosas intensas produz um aumento da felicidade.

Num estudo com 1343 pessoas com 65 ou mais anos de idade, Moberg e Taves (1965) encontraram um forte efeito da igreja na felicidade para as pessoas idosas.

O sentir-se próximo de Deus está correlacionado com a felicidade (Pollner, 1989). Poloma e Pendleton (1991) são de opinião que os comportamentos religiosos e nomeadamente a frequência da igreja influencia os comportamentos individuais, tendo fortes correlações com a felicidade e com a satisfação com a vida.

Nos seus estudos Ellison (1991) concluiu que ter fortes crenças está correlacionado com a satisfação com a vida.

Ryan et al. (1993) referem que a solidão prediz a religiosidade. Existem correlações positivas entre as convicções e as práticas religiosas e o bem-estar, sendo maior para as pessoas que estão sós e para os aposentados (Poloma e Pendleton (1991).

O medo da morte está correlacionado com a orientação intrínseca, mas tem correlações mais altas com a orientação extrínseca (Wulff, 1997). De acordo com Donahue (1985) a orientação extrínseca correlaciona-se positivamente com o medo da morte e a orientação intrínseca tem uma correlação negativa. As pessoas de idade acreditam mais na vida para além da morte do que os mais jovens e esta crença é um forte predictor de felicidade na velhice. Swenson (1961) estudou 210 indivíduos com mais de 60 anos e concluiu que a frequência da igreja e ter crenças fortes e fundamentalistas estavam correlacionadas com um olhar positivo face à morte. As crenças religiosas reduzem o medo da morte, particularmente nos que têm altos níveis de orientação intrínseca e os fundamentalistas.

Para Argyle (2005) as convicções religiosas são importantes para o bem-estar das pessoas, nomeadamente as convicções na vida após a morte.

Considera-se neste estudo que, as atitudes face ao cristianismo, a orientação intrínseca, a identificação, o bem-estar religioso e os comportamentos religiosos se correlacionam positivamente com a satisfação com a vida, com a felicidade e negativamente com a solidão e com a ansiedade face à morte – hipótese 5.

Donahue (1985) refere que a religiosidade intrínseca é uma excelente medida de envolvimento religioso, sendo diferente das crenças religiosas e que se correlaciona bem com outras medidas de religiosidade.

Kelley (1972) refere que a certeza das crenças produz bem-estar existencial.

Ryan et al. (1993) a identificação está fortemente correlacionada com a orientação intrínseca e a introjecção tinha uma correlação moderada com a orientação extrínseca.

Poloma e Pendleton (1991) encontraram nos seus estudos correlações positivas entre crenças e comportamentos religiosos e o bem-estar existencial.

Existem correlações positivas significativas entre as atitudes face ao cristianismo, a orientação intrínseca, a identificação, o bem-estar religioso e os comportamentos religiosos – hipótese 6.

## **6.2. Metodologia**

De acordo com a metodologia desenvolvida ao longo deste trabalho e nos estudos que antecederam este trabalho com professores, apresentamos a caracterização da amostra de professores e educadores que participaram nesta investigação, serão enunciados os instrumentos utilizados que já foram anteriormente explicados e deve ter-se em consideração que o procedimento adoptado foi o mesmo dos estudos anteriores. Apresentam-se de seguida os resultados

### **6.2.1. Amostra**

A amostra deste 3º estudo é composta por 743 educadores e professores, sendo 139 (18,7%) do sexo masculino e 604 (81,3%) do sexo feminino.

Os professores foram divididos em três grupos de idade – 131 têm idade igual ou inferior a 30 anos, 494 têm idades compreendidas entre os 31 e os 59 anos e 117 têm 60 ou mais anos de idade.

No que diz respeito ao estado civil, a amostra é constituída maioritariamente por professores casados - 477 (64,2%), sendo 160 solteiros (21,5%), 68 divorciados (9,2%) e 38 viúvos (5,1%).

A idade média dos professores é 44,8 anos (DP= 13,5) oscilando entre um mínimo de 22 e um máximo de 83 anos.

568 (76,4%) estão no activo nos diferentes níveis de ensino e 175 (23,6%) são aposentados da carreira docente.

Quanto ao nível de ensino que leccionam ou leccionaram, a amostra compreende 40 educadores de infância, 330 professores do 1º Ciclo, 112 professores do 2º Ciclo e 110 do 3º Ciclo do ensino básico e 151 do ensino secundário.

Questionados sobre o seu estado de saúde, 77 (10,4%) consideraram Muito Bom, 413 (55,6%) Bom, 246 (33,1%) Razoável e 7 (0,9%) Mau.

No que se refere à religião 667 (89,8%) são católicos e 76 professores (10,5%) dizem não ter religião. Em relação à prática religiosa:

- 303 são praticantes (40,8%);
- 343 são crentes não praticantes (46,2%) e
- 97 não são crentes nem praticantes (13,1%).
- No que diz respeito à frequência da igreja:
  - 277 (37,3%) vão à igreja 1 ou 2 vezes por ano;
  - 134 (18,0%) vão 1 vez por mês;
  - 71 (9,6%) vão 2 ou 3 vezes por mês;
  - 170 (22,9%) vão cerca de 1 vez por semana e
  - 84 (11,3%) vão mais de 1 vez por semana.

Quadro 56 – Caracterização da amostra de professores

	Sexo		Estado Civil				Estado de Saúde			
	Masc.	Fem.	Solt.	Cas.	Div.	Viu.	MB	Bom	Raz.	Mau
N	139	604	160	477	68	38	77	413	246	7
%	18,7	81,3	21,5	64,2	9,2	5,1	10,4	55,6	33,1	0,9

	Religião		Prática Religiosa			Frequência da Igreja				
	Catól.	Nenhuma	Crente Pratic	Crente Não Prat	Nem Cr. Nem Prat.	1 ou 2 x / ano	1 vez mês	2 ou 3 x/ mês	1 vez Sem.	+ 1 x / Sem
N	667	76	303	343	97	277	134	71	170	84
%	89,8	10,2	40,8	46,2	13,1	37,3	18,0	9,6	22,9	11,3

Como se pode verificar através do quadro de caracterização há mais mulheres do que homens, o que é característico do grupo em estudo (os professores), a maioria são casados, católicos e consideram bom o seu estado de saúde.

### 6.2.2. Instrumentos

Nestes estudos finais foram utilizados todos os instrumentos que foram analisados no estudo piloto e que estão explicitados no ponto 4.2.3., sendo consideradas como variáveis sócio-demográficas de natureza pessoal:

- género
- idade
- estado civil
- estado de saúde
- o nível de ensino em que lecciona
- se está no activo ou se é aposentado(a)
- a religião, a prática religiosa e frequência da igreja

e como variáveis de natureza psicossocial:

- a satisfação com a vida medida através da Escala de Satisfação com a Vida;
- a solidão medida através da Escala de solidão da UCLA;
- a ansiedade face à morte medida através da Escala de Ansiedade face à Morte;
- a felicidade medida através da Escala da Felicidade.

Como medidas religiosas foram utilizadas:

- a percepção religiosa medida através da Escala de Atitudes face ao Cristianismo;
- a orientação religiosa medida através da Escala de Orientação Religiosa;
- o tipo de internalização religiosa medida através da Escala de Internalização Religiosa Cristã;
- Escala do Bem-Estar Espiritual;
- Escala Comportamental da Religiosidade.

Foi feita uma análise do qui-quadrado em relação às variáveis em estudo para se verificar entre quais havia associação para se ter consciência da independência e

dependência das mesmas, concluindo-se que: entre o género e a categoria de idades não se verifica associação  $\chi^2_{(2)} = 1,384$ ;  $p = 0,501$ ; existe associação entre a categoria de idades e o estado civil  $\chi^2_{(6)} = 260,967$ ;  $p < 0,001$ ; a variável percepção do estado de saúde está associada à categoria de idades, concluindo-se que há associação ( $\chi^2_{(6)} = 81,393$ ;  $p < 0,001$ ); nível de ensino e categorias de idade não têm associação -  $\chi^2_{(8)} = 12,297$ ;  $p = 0,38$ ; e categorias de idade e estar no activo ou aposentado estão associadas -  $\chi^2_{(2)} = 439,327$ ;  $p < 0,001$ .

### 6.2.3. Procedimento

O procedimento foi desenvolvido de acordo com os estudos anteriores.

## 6.3. Resultados

Apresentam-se os resultados obtidos por escala de medida da religiosidade, sendo feitas as análises das escalas e dos seus itens e mostradas as relações com as variáveis em estudo.

### 6.3.1. Atitudes face ao cristianismo

A análise dos principais componentes da escala, confirmou a sua unidimensionalidade, tendo o único factor explicado 59,8% da variância. No estudo agora desenvolvido com professores portugueses de diferentes níveis de ensino, o alfa de Cronbach conseguido foi de 0,97, o que se pode considerar um bom valor para a consistência interna do instrumento, estando próximo dos valores encontrados pelos seus autores.

Procedeu-se a uma análise dos itens, verificando-se que os itens obtiveram correlações que oscilavam entre 0,37 e 0,90 e que a saturações factoriais são superiores a 0,42 (com um máximo de 0,86).

Apresenta-se o quadro das estatísticas descritivas, correlações e das saturações factoriais relativas a cada item:

Quadro 57 - Itens da Escala de Atitudes face ao Cristianismo, suas médias e desvios-padrão, correlações itens/score total (excepto o próprio item) e saturações factoriais

Item	F rácio	Categ. Idade	Média	Desvio Padrão	Correlações	Saturação Factorial
1 - Aborrece-me ouvir a Bíblia.	F = 1,6	Total	3,7	1,1	0,37	0,42
		< 30	3,6	1,1		
		30 e 59	3,8	1,1		
		> = 60	3,7	1,2		
2 - Eu sei que Jesus me ajuda.	F = 4,8**	Total	3,9	1,2	0,83	0,77
		< 30	3,8	1,2		
		30 e 59	3,8	1,2		
		> = 60	4,2	1,2		
3 - Dizer as minhas orações ajuda-me muito.	F = 9,5***	Total	3,7	1,2	0,84	0,76
		< 30	3,5	1,2		
		30 e 59	3,7	1,2		
		> = 60	4,1	1,0		
4 - A igreja é muito importante para mim.	F = 17,9***	Total	3,2	1,2	0,72	0,63
		< 30	3,0	1,2		
		30 e 59	3,1	1,2		
		> = 60	3,8	1,1		
5 - Eu penso que ir à igreja é desperdiçar o meu tempo.	F = 6,0**	Total	3,9	1,1	0,54	0,59
		< 30	3,9	1,2		
		30 e 59	3,9	1,2		
		> = 60	4,3	1,1		
6 - Eu quero amar Jesus.	F = 10,1***	Total	3,9	1,2	0,79	0,70
		< 30	3,6	1,2		
		30 e 59	3,9	1,2		
		> = 60	4,2	1,2		
7 -Penso que os serviços religiosos são aborrecidos.	F = 8,5***	Total	3,3	1,2	0,37	0,67
		< 30	3,3	1,1		
		30 e 59	3,2	1,2		
		> = 60	3,7	1,2		

8 - Penso que as pessoas que rezam são pouco inteligentes.	F = 0,1	Total	4,6	0,8	0,38	0,67
		< 30	4,6	0,7		
		30 e 59	4,5	0,8		
		> = 60	4,6	0,7		
9 - Deus ajuda-me a levar uma vida melhor.	F = 9,4***	Total	3,9	1,1	0,86	0,81
		< 30	3,6	1,1		
		30 e 59	3,8	1,1		
		> = 60	4,2	1,0		
10 - Eu gosto de aprender acerca de Deus.	F = 15,1***	Total	3,8	1,0	0,75	0,60
		< 30	3,6	1,1		
		30 e 59	3,8	1,0		
		> = 60	4,3	0,8		
11 - Deus significa muito para mim.	F = 10,7***	Total	4,0	1,2	0,89	0,85
		< 30	3,7	1,2		
		30 e 59	4,0	1,2		
		> = 60	4,4	0,9		
12 - Eu acredito que Deus ajuda as pessoas.	F = 5,9**	Total	4,0	1,1	0,86	0,80
		< 30	3,8	1,1		
		30 e 59	4,0	1,1		
		> = 60	4,2	0,9		
13 - Rezar ajuda-me imenso.	F = 11,1***	Total	3,7	1,2	0,87	0,81
		< 30	3,4	1,2		
		30 e 59	3,6	1,2		
		> = 60	4,1	1,0		
14 - Eu sei que Jesus está junto de mim.	F = 8,3***	Total	3,8	1,2	0,90	0,86
		< 30	3,5	1,2		
		30 e 59	3,8	1,2		
		> = 60	4,1	1,1		
15 - Penso que rezar é uma boa coisa.	F = 6,1**	Total	3,9	1,0	0,84	0,75
		< 30	3,8	1,0		
		30 e 59	3,9	1,1		
		> = 60	4,2	0,9		
16 - Penso que a Bíblia está desactualizada.	F = 7,1**	Total	3,7	1,1	0,40	0,51
		< 30	3,4	1,1		
		30 e 59	3,8	1,1		
		> = 60	3,8	1,1		

17 - Acredito que Deus ouve os que rezam.	F = 7,1**	Total	3,7	1,2	0,84	0,75
		< 30	3,6	1,2		
		30 e 59	3,7	1,2		
		> = 60	4,1	1,0		
18 - Jesus não significa nada para mim.	F = 4,5*	Total	4,3	1,1	0,69	0,62
		< 30	4,1	1,2		
		30 e 59	4,3	1,1		
		> = 60	4,5	1,0		
19 - Deus é muito real para mim.	F = 2,9	Total	4,1	1,1	0,77	0,68
		< 30	3,9	1,2		
		30 e 59	4,1	1,1		
		> = 60	4,2	1,1		
20 - Eu penso que rezar não ajuda nada.	F = 0,1	Total	4,0	1,2	0,70	0,59
		< 30	4,0	1,2		
		30 e 59	4,0	1,2		
		> = 60	4,1	1,1		
21 - A ideia de Deus significa muito para mim.	F = 6,0**	Total	3,9	1,1	0,86	0,79
		< 30	3,7	1,2		
		30 e 59	3,9	1,1		
		> = 60	4,2	1,1		
22 - Eu acredito que Jesus ainda ajuda as pessoas.	F = 6,4**	Total	3,9	1,1	0,85	0,78
		< 30	3,7	1,1		
		30 e 59	3,9	1,1		
		> = 60	4,2	1,1		
23 - Eu sei que Deus me ajuda.	F = 6,6**	Total	3,9	1,1	0,87	0,83
		< 30	3,7	1,2		
		30 e 59	3,9	1,1		
		> = 60	4,2	1,0		
24 - Para mim é difícil acreditar em Deus.	F = 3,9*	Total	3,1	1,2	0,77	0,66
		< 30	3,9	1,2		
		30 e 59	4,1	1,2		
		> = 60	4,3	1,1		

\* p < 0,05; \*\* p < 0,01; \*\*\* p < 0,001

Na presente amostra a média da escala foi 92,7 e o Desvio-Padrão de 20,5.

No que se refere às diferenças existentes em relação às categorias de idade, verificou-se que dos 24 itens que compõem a escala das Atitudes face ao Cristianismo, 20 têm diferenças nas médias de resposta em relação à idade. Não há diferenças no item nº 1 – *Aborrece-me ouvir a Bíblia*, o item nº 8 – *Penso que as pessoas que rezam são pouco inteligentes*, o item nº 19 – *Deus é muito real para mim* e o item nº 20 – *Eu penso que rezar não ajuda nada*. O item que tem maior diferença nas respostas é o item nº 4 – *A igreja é muito importante para mim*, em que os professores mais velhos têm uma média muito mais alta.

Em todos os 20 itens o grupo de pessoas com idade superior a 60 anos tem médias mais altas do que os indivíduos mais novos.

Foram analisadas as relações da Escala de Atitudes face ao Cristianismo com as variáveis em estudo e verificou-se que existem diferenças significativas em relação ao género ( $F_{(1,741)} = 22,7$ ;  $p < 0,001$ ), tendo as professoras médias mais elevadas nas atitudes face ao cristianismo do que os professores, nos grupos de idade superior aos 30 anos, porque nos professores mais jovens, os do sexo masculino tiveram média mais elevada do que as professoras, conforme se pode verificar no quadro seguinte.

Quadro 58 – Médias e desvios-Padrão dos escores da Escala de Atitudes face ao Cristianismo, segundo o género e o estado civil

		Categ. Idade	Médi a	Desvio- Padrão
Género	Masculino	Total	85,4	23,4
		< 30	90,5	21,3
		30 e 59	82,5	24,1
		> = 60	89,8	22,2
	Feminino	Total	94,4	19,3
		< 30	87,5	21,7
		30 e 59	94,4	18,8
		> = 60	101,9	15,9

<b>Estado civil</b>	Solteiro	Total	88,8	22,6
	Casado	Total	94,4	19,5
	Viúvo	Total	97,2	18,3
	Divorciado	Total	87,7	21,3

Na análise feita por categorias de idade em relação ao género, pode dizer-se que no grupo dos professores mais jovens (com idade inferior a 30 anos) não se verificaram diferenças em relação ao género. No grupo de professores entre os 30 e os 60 anos existem diferenças em relação ao género ( $F_{(1,492)} = 25,8$ ;  $p < 0,001$ ) o que acontece também no grupo de professores com mais idade ( $F_{(1,116)} = 9,0$ ;  $p = 0,003$ ) embora sejam menores as diferenças existentes.

Existem também diferenças significativas no que se refere ao estado civil ( $F_{(3,739)} = 5,0$ ;  $p = 0,002$ ), verificando-se, através dos resultados obtidos pelo teste Sheffé - comparação múltipla, que as diferenças são significativas entre o grupo de professores casados (que têm escores mais altos nas atitudes face ao cristianismo) do que os solteiros, não sendo significativas em função dos diferentes grupos de idade.

Foi analisada a influência da idade nas Atitudes face ao Cristianismo ( $F_{(2,741)} = 10,1$ ;  $p < 0,001$ ) tendo-se verificado que aumentam as médias à medida que aumenta a idade.

Quadro 59 – Médias e desvios-Padrão dos escores da Escala de Atitudes face ao Cristianismo, segundo as categorias de idade

		Média	Desvio-Padrão
Categorias de Idade	< ou igual a 30 anos	88,1	21,6
	Entre 31 e 59 anos	92,3	20,4
	> ou igual a 60 anos	99,5	17,9

Conforme se pode verificar no quadro anterior, as médias mais elevadas são as dos professores com mais de 60 anos e as mais baixas as dos docentes mais jovens.

Foi analisada a influência da percepção do estado de saúde e verificou-se que o estado de saúde não influenciava significativamente as atitudes face ao cristianismo ( $F_{(3,739)} = 0,58$ ;  $p = 0,627$ ).

Foram analisadas também as relações existentes entre o nível de ensino em que os professores se encontram a leccionar e os que se encontram no activo ou se estão aposentados e as Atitudes face ao Cristianismo.

Quadro 60 – Médias e Desvios-Padrão dos escores da Escala de Atitudes face ao Cristianismo dos professores no activo ou aposentados e segundo o nível de ensino.

		Média	Desvio-Padrão
	Activo	91,1	20,6
	Aposentado	98,0	19,1
<b>Nível de Ensino</b>	Educadores de Infância	95,6	14,5
	Prof. 1º ciclo	96,2	19,2
	Prof. 2º ciclo	89,7	19,2
	Prof. 3º ciclo	91,9	20,7
	Prof. Secundário	87,2	23,6

Analisando as médias dos professores que se encontram a trabalhar e os que estão aposentados vê-se que as dos professores que já cessaram a actividade têm médias mais altas, havendo diferenças significativas ( $F_{(1,742)} = 15,35$ ;  $p < 0,001$ ).

No que se refere ao nível de ensino, existem diferenças significativas no tipo de resposta ( $F_{(4,738)} = 6,12$ ;  $p < 0,001$ ) e analisando os resultados da comparação múltipla pode dizer-se que as diferenças significativas são entre as médias dos professores do 1º ciclo do ensino básico que são mais altas do que as dos professores do ensino secundário.

No que se refere à religião, verificou-se que ser católico ou não ter religião ( $F_{(1,742)} = 341,3$ ;  $p < 0,001$ ), a frequência da igreja ( $F_{(5,738)} = 114,0$ ;  $p < 0,001$ ) e a prática religiosa ( $F_{(2,741)} = 545,1$ ;  $p < 0,001$ ) influenciam as atitudes em relação ao cristianismo.

Quadro 61 – Médias e Desvios-Padrão dos escores da Escala de Atitudes face ao Cristianismo, segundo a religião, a frequência da igreja e a prática religiosa

		Categ. Idade	Média	Desvio-Padrão
Religião	Católica	Total	96,6	16,6
		< 30	93,5	16,8
		30 e 59	95,8	17,0
	> = 60	102,8	12,8	
	Nenhuma	Total	58,7	19,9
		< 30	58,3	20,9
30 e 59		58,7	19,4	
> = 60	59,7	22,5		
Frequência da igreja	+ de 1 vez por semana	Total	111,7	7,5
		< 30	107,4	12,4
		30 e 59	113,1	7,2
	> = 60	110,9	6,9	
	1 vez por semana	Total	104,9	10,7
		< 30	104,6	13,8
		30 e 59	105,5	10,5
	> = 60	102,8	9,9	
	2 ou 3 vezes por mês	Total	99,9	13,8
< 30		97,6	16,6	
30 e 59		100,0	13,9	
> = 60	100,3	11,1		
Prática religiosa	1 vez por mês	Total	93,1	13,6
		< 30	94,4	12,7
		30 e 59	92,3	13,9
	> = 60	96,0	13,7	
	1 ou 2 vezes por ano	Total	78,4	21,0
		< 30	78,2	22,4
		30 e 59	78,7	20,7
> = 60	78,2	20,2		

Prática Religiosa	Crente Praticante	Total	106,5	10,3
		< 30	105,5	11,1
		30 e 59	106,3	10,6
		> = 60	107,6	9,3
	Crente não praticante	Total	90,7	13,9
		< 30	90,4	14,1
		30 e 59	90,6	14,1
		> = 60	91,5	12,7
	Nem crente nem praticante	Total	56,8	16,7
		< 30	57,2	19,2
30 e 59		56,2	15,1	
> = 60		59,4	22,2	

Tendo sido a análise feita por categorias de idade ser católico ou não ter religião influencia as atitudes face ao Cristianismo em todos os grupos de idade, tendo os católicos escores mais elevados em todos os grupos, nos professores mais jovens ( $F_{(1,131)} = 69,2$ ;  $p < 0,001$ ), nos professores entre os 30 e os 60 anos ( $F_{(1,493)} = 197,6$ ;  $p < 0,001$ ) e nos professores mais velhos ( $F_{(1,116)} = 82,8$ ;  $p < 0,001$ ).

As diferenças em relação à frequência da igreja existem em todos os grupos de idade, sendo a maior diferença no grupo de meia-idade ( $F_{(1,493)} = 74,2$ ;  $p < 0,001$ ), depois nos mais idosos ( $F_{(1,116)} = 27,2$ ;  $p < 0,001$ ) e por último nos professores mais jovens ( $F_{(1,131)} = 10,7$ ;  $p < 0,001$ ). Quem frequenta mais assiduamente a igreja tem médias mais altas do que os que vão menos vezes.

A prática religiosa tem influencia nas três categorias de idade dos professores, no grupo de professores com menos de 30 anos ( $F_{(1,131)} = 79,2$ ;  $p < 0,001$ ), nos professores entre os 30 e os 60 anos ( $F_{(1,493)} = 362,4$ ;  $p < 0,001$ ) e nos professores com mais de 60 anos ( $F_{(1,116)} = 79,5$ ;  $p < 0,001$ ).

Para se verificar entre que grupos de frequência da igreja existiam as diferenças, foi efectuada um teste Scheffe, de comparação múltipla tanto para a Prática Religiosa como para a Frequência da Igreja.

Quadro 62 - Comparação Múltipla da Prática Religiosa da Escala de Atitudes face ao Cristianismo.

Prática Religiosa (A)	Prática Religiosa (B)	Diferença de Médias (A-B)	Erro-Padrão	Significância
Praticante	Crente não praticante	15,87*	1,03	0,001
	Nem crente nem praticante	49,77*	1,52	0,001
Crente não praticante	Nem crente nem praticante	33,90*	1,50	0,001

Existem diferenças entre todos os grupos, sendo os crentes praticantes os que têm médias mais elevadas e os professores que não são crentes nem praticantes os que têm médias mais baixas, sendo por isso, entre estes dois grupos a maior diferença de médias.

Quadro 63 - Comparação Múltipla da Frequência da Igreja da Escala de Atitudes face ao Cristianismo.

Frequência da Igreja (A)	Frequência da Igreja (B)	Diferença de Médias (A-B)	Erro-Padrão	Significância
Mais de 1 vez por semana	1 ou 2 vezes por ano	33,25*	1,98	0,001
	1 vez por mês	18,62*	2,21	0,001
	2 ou 3 vezes por mês	12,20*	2,56	0,001
	1 vez por semana	6,82*	2,12	0,035
1 vez por semana	1 ou 2 vezes por ano	26,43*	1,55	0,001
	1 vez mês	11,79*	1,84	0,001
	2 ou 3 vezes por mês	5,38	2,24	0,219
2 ou 3 vezes por mês	1 ou 2 vezes por ano	21,05*	2,11	0,001
	1 vez por mês	6,41	2,33	0,11
1 vez por mês	1 ou 2 vezes por ano	14,64*	1,67	0,001

Como se pode concluir pelos dados do quadro de comparação múltipla, as diferenças existem em quase todos os grupos, sendo maior entre os que vão à igreja mais de uma vez por semana e os que só vão uma ou duas vezes por ano. Só não

existem diferenças significativas entre os professores que frequentam a igreja 1 vez por semana e os que vão 2 ou 3 vezes por mês e os que frequentam 2 ou 3 vezes por mês e os que dizem ir 1 vez por mês.

Foram também verificadas as influências das variáveis psicológicas nas Atitudes face ao Cristianismo.

Quadro 64 – Correlações entre a Escala de Atitudes face ao Cristianismo e as outras medidas psicológicas

Medidas	Categoria de Idades	Atitudes face ao cristianismo (Francis)
Satisfação com a vida	Total	0,112**
	< que 30 anos	-0,034
	> 30 e < ou = 59	0,135**
	> e = 60 anos	0,311**
Felicidade	Total	0,125**
	< que 30 anos	0,146
	> 30 e < ou = 59	0,169**
	> e = 60 anos	0,182
Solidão	Total	-0,078*
	< que 30 anos	-0,001
	> 30 e < ou = 59	-0,113*
	> e = 60 anos	-0,100
Ansiedade face à morte	Total	0,080*
	< que 30 anos	0,026
	> 30 e < ou = 59	0,118*
	> e = 60 anos	0,014

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

A escala de Atitudes face ao Cristianismo (com o total da amostra) tem uma correlação positiva significativa com a Satisfação com a Vida, com a Felicidade e com a Ansiedade face à Morte (embora baixas) e correlaciona-se negativamente com a Solidão.

No entanto, existem diferenças entre os grupos de idade: os professores mais idosos têm uma maior correlação entre a satisfação com a vida e as atitudes face ao Cristianismo, os de idade média também têm uma relação positiva e significativa, mas os professores mais jovens não.

As correlações entre a felicidade, a solidão e a ansiedade face à morte com as atitudes face ao Cristianismo só se verificam no grupo de professores com idades compreendidas entre 0s 30 e os 59 anos.

### 6.3.2. Orientação Religiosa

A escala de Orientação Religiosa, embora tenha sido, ao longo dos tempos, a mais investigada e a que tem sido mais trabalhada na psicologia social devido a se basear nos conceitos anteriormente focados na fundamentação teórica de orientação religiosa, tem sido uma escala que tem trazido alguns problemas em termos da adequação dos seus itens, sofrendo alterações em todos os estudos, nomeadamente no que se refere à sub-escala da orientação extrínseca.

Neste estudo, a escala de Orientação Religiosa obteve um alfa (na escala total) de 0,81, sendo nas sub-escalas – da orientação intrínseca de 0,90 e 0,50 para a orientação extrínseca, notando-se alguns problemas nos valores da orientação extrínseca. Apresentam-se as médias e os desvio-padrão de todos os itens da escala.

Quadro 65 - Médias e Desvio-Padrão da Escala de Orientação Religiosa

Itens	F rácio	Categ. Idade	Média	Desvio Padrão
1- Eu gosto de ler sobre a minha religião.	F = 7,2***	Total	3,6	1,1
		< 30 anos	3,4	1,1
		> 30 e = 59	3,6	1,1
		> e = 60	4,0	1,1
2-Por vezes eu omito as minhas crenças religiosas por causa do que as pessoas possam pensar de mim.	F = 2,0	Total	3,5	0,9
		< 30 anos	3,6	1,2
		> 30 e = 59	3,5	1,3
		> e = 60	3,3	1,3

3- É importante para mim passar tempo a reflectir e a rezar.	F = 4,9**	Total	3,4	1,2
		< 30 anos	3,3	1,2
		> 30 e = 59	3,4	1,3
		> e = 60	3,8	1,2
4- Eu preferia ir à igreja: 1 ou 2 vezes por ano ou menos 1 vez por mês ou 1 vez de 2 em 2 meses 2 ou 3 vezes por mês Aproximadamente 1 vez por semana Mais de 1 vez por semana	F = 46,1***	Total	2,5	1,5
		< 30 anos	2,0	1,2
		> 30 e = 59	2,4	1,4
		> e = 60	3,6	1,5
5- Já senti com frequência uma forte presença de Deus.	F = 3,3*	Total	3,4	1,3
		< 30 anos	3,2	1,4
		> 30 e = 59	3,4	1,3
		> e = 60	3,6	1,2
6-Eu procuro viver toda a minha vida de acordo com as minhas crenças religiosas.	F = 14,3**	Total	3,4	1,2
		< 30 anos	3,2	1,3
		> 30 e = 59	3,3	1,3
		> e = 60	4,0	1,1
7- O que a religião mais me oferece é conforto em tempos difíceis e de angústia.	F = 1,8	Total	3,3	1,2
		< 30 anos	3,2	1,2
		> 30 e = 59	3,2	1,2
		> e = 60	3,4	1,3
8- A minha religião é importante porque responde a muitas questões sobre o significado.	F = 10,8***	Total	3,4	1,2
		< 30 anos	3,1	1,2
		> 30 e = 59	3,3	1,2
		> e = 60	3,8	1,1
9- Rezar visa a felicidade e a paz.	F = 7,3***	Total	3,7	1,1
		< 30 anos	3,5	1,0
		> 30 e = 59	3,7	1,1
		> e = 60	4,0	1,1
10- Apesar de eu ser religioso isso não afecta o meu quotidiano.	F = 1,1	Total	3,3	1,4
		< 30 anos	3,4	1,3
		> 30 e = 59	3,3	1,4
		> e = 60	3,4	1,4

11- Eu vou à igreja sobretudo para passar tempo com os meus amigos.	F = 5,5**	Total	1,5	0,8
		< 30 anos	1,7	0,9
		> 30 e = 59	1,5	0,8
		> e = 60	1,5	0,9
12- Todo o meu entendimento da vida é baseado na minha religião.	F = 22,9***	Total	2,8	1,3
		< 30 anos	2,6	1,2
		> 30 e = 59	2,7	1,3
		> e = 60	3,5	1,2
13- Eu vou igreja sobretudo para estar com as pessoas que eu conheço.	F = 4,8**	Total	1,6	0,8
		< 30 anos	1,8	0,9
		> 30 e = 59	1,5	0,8
		> e = 60	1,6	0,9
14- Eu rezo principalmente porque fui ensinado(a) a rezar.	F = 0,4	Total	2,3	1,2
		< 30 anos	2,3	1,2
		> 30 e = 59	2,2	1,2
		> e = 60	2,3	1,3
15- As orações que eu digo quando eu estou sozinho(a) são tão importantes para mim como as que digo na igreja.	F = 1,2	Total	3,9	1,2
		< 30 anos	3,8	1,3
		> 30 e = 59	3,9	1,2
		> e = 60	4,0	1,1
16- Apesar de eu acreditar na minha religião, há muitas outras coisas mais importantes na vida.	F = 9,0***	Total	3,1	1,2
		< 30 anos	3,2	1,1
		> 30 e = 59	3,2	1,2
		> e = 60	2,7	1,2

O item com média mais alta é o item nº 15- *As orações que eu digo quando eu estou sozinho(a) são tão importantes para mim como as que digo na igreja* (com média de 3,9) e o item com média mais baixa é o item nº 11- *Eu vou à igreja sobretudo para passar tempo com os meus amigos* (com média de 1,5).

Existem diferenças em relação à idade em 11 dos 16 itens da escala.

Em todos os itens da orientação intrínseca há diferenças em relação à idade tendo os professores mais velhos médias mais altas que os outros.

Os itens da escala de orientação intrínseca têm médias mais elevadas Média dos 10 itens – 3,3) do que os da escala de orientação extrínseca (média dos 6 itens – 2,6)..

Figuram no quadro seguinte, as correlações item-escala total e as saturações factoriais encontradas após a análise factorial dos dados. Os dois factores explicam 41,5% da variância (30,2% o primeiro factor e 11,3 o segundo factor).

Conforme já foi referenciado e de acordo com os resultados obtidos no estudo piloto e no estudo com alunos, os valores obtidos na escala de orientação extrínseca são valores mais baixos do que os obtidos nos itens da orientação intrínseca.

Na escala da orientação intrínseca as correlações variam entre 0,51 e 0,78 e na escala da orientação extrínseca variam entre 0,20 e 0,41 que são uns valores muito menos aceitáveis.

As saturações factoriais, na escala da orientação intrínseca variam entre 0,58 e 0,83 que se podem considerar uns bons valores, enquanto na escala da orientação extrínseca variam entre 0,30 e 0,78.

Quadro 66 - Itens da Escala de Orientação Religiosa, saturações factoriais e correlações Item/sub-escala.

Orientação Intrínseca			Orientação Extrínseca		
Itens	Correlações	Saturação Factorial	Itens	Correlações	Saturação Factorial
C1	0,66	0,73			
C3	0,74	0,80	C2	0,20	0,45
C4	0,61	0,70	C10	0,17	0,30
C5	0,71	0,78	C11	0,37	0,75
C6	0,72	0,79	C13	0,41	0,78
C7	0,51	0,59	C14	0,31	0,59
C8	0,78	0,83	C16	0,21	0,34
C9	0,69	0,76			
C12	0,65	0,73			
C15	0,51	0,58			

De acordo com as variáveis consideradas para este estudo vamos ver a influência do género e do estado civil na orientação religiosa dos professores. Apresenta-se um quadro das médias e dos desvios-padrão dos diversos grupos de acordo com os dois tipos de orientação religiosa – intrínseca e extrínseca.

Conforme se pode verificar pelas médias apresentadas no quadro seguinte, existem diferenças significativas em relação ao género na orientação intrínseca ( $F_{(1,741)} = 19,3$ ;  $p < 0,001$ ), havendo diferenças no grupo de professores de meia idade ( $F_{(1,492)} = 20,1$ ;  $p < 0,001$ ) e nos mais idosos ( $F_{(1,116)} = 9,9$ ;  $p = 0,002$ ). Não existem diferenças em relação à orientação extrínseca, onde as médias de resposta são iguais ( $F_{(1,741)} = 0,05$ ;  $p = 0,83$ ).

Quadro 67 – Média e Desvio-Padrão da Orientação Intrínseca e da Orientação Extrínseca, segundo o género e ao estado civil

		Orientação Intrínseca		Orientação Extrínseca		
		Categ. Idade	Média	Desvio-Padrão	Média	Desvio-Padrão
Género	Masculino	Total	30,5	9,7	13,3	3,6
		< 30 anos	32,1	7,1	14,7	4,0
		> 30 e = 59	29,1	10,4	12,9	3,2
		> e = 60	33,8	9,1	13,2	4,2
	Feminino	Total	34,2	8,7	13,3	3,4
		< 30 anos	31,2	9,1	13,5	3,5
		> 30 e = 59	33,8	8,4	13,2	3,3
		> e = 60	39,3	6,9	13,1	3,6
Estado civil	Solteiro(a)	Total	32,1	9,8	13,3	3,5
	Casado(a)	Total	34,0	8,4	13,2	3,4
	Viúvo(a)	Total	36,5	9,5	14,2	3,6
	Divorciado	Total	31,6	10,1	13,6	3,5

No que se refere às diferenças existentes entre o estado civil, podemos dizer que existem diferenças na orientação intrínseca ( $F_{(3,740)} = 4,2$ ;  $p = 0,006$ ), mas tendo sido feita a comparação múltipla não são significativas as diferenças entre os grupos. Fazendo a análise por categorias de idade também não se verificaram diferenças em nenhum dos grupos.

Foram analisados os dados referentes aos diversos grupos de idade e verificou-se que existiam diferenças na orientação intrínseca ( $F_{(2,741)} = 21,8$ ;  $p < 0,001$ ) e não haviam diferenças significativas na orientação extrínseca ( $F_{(2,741)} = 1,8$ ;  $p = 0,167$ ).

Quadro 68– Média e Desvio-Padrão da Orientação Intrínseca e da Orientação Extrínseca, segundo as categorias de idade e à percepção do estado de saúde

		Orientação Intrínseca		Orientação Extrínseca	
		Média	Desvio-Padrão	Média	Desvio-Padrão
Categorias de idade	< ou igual a 30 anos	31,4	8,7	13,7	3,6
	Entre 31 e 59 anos	33,0	9,0	13,2	3,3
	> ou igual a 60 anos	38,3	7,7	13,1	3,7
Percepção do estado de saúde	Muito bom	32,1	10,5	12,0	3,3
	Bom	33,1	8,8	13,3	3,3
	Razoável	34,6	8,8	13,6	3,6
	Mau	36,1	5,1	14,3	2,8

Podemos, assim dizer que os professores com mais idade são mais intrínsecos do que os mais jovens, aumentando as médias com a idade.

Foram analisadas as diferenças existentes em relação à percepção do estado de saúde e verificou-se que existiam diferenças significativas na orientação extrínseca ( $F_{(3,740)} = 4,34$ ;  $p = 0,005$ ), sendo mais extrínsecos os que consideram mau o seu estado de saúde.

Foram depois analisados os dados referentes aos professores no activo e aposentados e aos professores dos diferentes níveis de ensino.

No que se refere a estarem a trabalhar ou aposentados existem diferenças na orientação intrínseca ( $F_{(1,742)} = 30,7$ ;  $p < 0,001$ ), não havendo diferenças para a orientação extrínseca ( $F_{(1,742)} = 0,24$ ;  $p = 0,623$ ).

Quadro 69 – Média e Desvio-Padrão da Orientação Intrínseca e da Orientação Extrínseca, segundo a condição de estar no activo ou aposentado e o nível em que leccionam

		Orientação Intrínseca		Orientação Extrínseca	
		Média	Desvio-Padrão	Média	Desvio-Padrão
	No activo	32,5	8,8	13,3	3,4
	Aposentado	36,8	8,8	13,2	3,7
Nível de ensino	Educ. de Infância	33,6	7,3	13,7	3,4
	Prof. 1º ciclo	34,9	8,6	13,7	3,5
	Prof. 2º ciclo	31,7	8,5	13,0	3,2
	Prof. 3º ciclo	34,0	9,0	12,8	3,5
	Prof. Secundário	31,4	10,0	12,8	3,4

Analisados os dados que dizem respeito aos diferentes níveis de ensino em que os professores se encontram a trabalhar concluiu-se que existiam diferenças tanto na orientação intrínseca ( $F_{(4,739)} = 5,31$ ;  $p < 0,001$ ), como na orientação extrínseca ( $F_{(4,739)} = 2,75$ ;  $p = 0,028$ ). Feita a comparação múltipla na escala da orientação intrínseca existem diferenças entre o grupo de professores do 1º ciclo do ensino básico (que são os que têm as médias mais altas) e os professores de 2º ciclo (tendo uma diferença de médias = 3,23) e os professores do ensino secundário (tendo uma diferença de médias = 3,47).

No quadro seguinte estão os dados (médias e desvio-padrão) das variáveis religiosas – religião, frequência da igreja e prática religiosa tendo-se realizado a análise para verificar se influenciam as orientações intrínseca e extrínseca.

Quadro 70 – Média e Desvio-Padrão da Orientação Intrínseca e da Orientação Extrínseca, segundo a religião, a frequência da igreja e a prática religiosa

		Género	Orientação Intrínseca		Orientação Extrínseca	
			Média	Desvio-Padrão	Média	Desvio-Padrão
Religião	Católica	Total	35,0	7,8	13,5	3,3
		< 30 anos	33,5	7,0	14,1	3,5
		> 30 e = 59	34,3	7,9	13,3	3,1
		> e = 60	39,5	6,0	13,3	3,6
	Nenhuma	Total	19,8	8,2	11,6	4,5
		< 30 anos	19,4	7,6	11,9	4,0
		> 30 e = 59	19,9	8,6	11,5	4,4
		> e = 60	20,3	8,3	11,6	5,2
Frequência da igreja	+ de 1 vez por semana	Total	43,2	4,0	12,4	3,4
		< 30 anos	41,4	3,2	11,4	3,4
		> 30 e = 59	43,0	3,5	12,8	3,0
		> e = 60	43,6	4,5	12,2	3,8
	1 vez por semana	Total	39,8	3,9	12,8	3,5
		< 30 anos	40,6	4,6	13,5	5,1
		> 30 e = 59	39,8	3,6	12,4	3,2
		> e = 60	39,2	4,4	14,0	3,5
	2 ou 3 vezes por mês	Total	36,8	4,5	13,2	3,1
		< 30 anos	37,0	4,8	13,9	3,6
		> 30 e = 59	36,5	4,2	13,0	3,0
		> e = 60	38,0	5,5	13,1	2,9
	1 vez por mês	Total	33,1	5,6	14,1	3,2
		< 30 anos	33,5	4,5	14,1	3,2
		> 30 e = 59	32,8	6,0	14,1	3,2
		> e = 60	34,8	3,8	13,3	3,3
	1 ou 2 vezes por ano	Total	26,1	8,4	13,5	3,5
		< 30 anos	26,3	8,1	13,9	3,4
		> 30 e = 59	25,9	8,5	13,4	3,5
		> e = 60	26,4	8,1	14,1	4,4

Prática religiosa	Crente praticante	Total	40,0	5,0	12,7	3,3
		< 30 anos	38,7	5,3	12,9	3,8
		> 30 e = 59	39,5	4,9	12,5	3,1
		> e = 60	41,8	4,9	12,8	3,5
	Crente não praticante	Total	31,7	6,4	14,3	3,2
		< 30 anos	32,1	5,9	14,7	3,2
		> 30 e = 59	31,4	6,6	14,1	3,0
		> e = 60	33,5	5,1	14,1	3,5
	Nem crente nem praticante	Total	18,8	7,0	11,7	4,2
		< 30 anos	19,2	6,8	12,0	3,9
		> 30 e = 59	18,2	6,7	11,5	4,1
		> e = 60	21,9	10,0	12,2	5,4

Todas as três variáveis em estudo influenciam tanto a orientação intrínseca com a orientação extrínseca:

- Ser católico ou não ter religião influencia - ( $F_{(1,742)} = 244,3$ ;  $p < 0,001$ ), os católicos são mais intrínsecos do que os que não são e também são mais extrínsecos do que os que não têm religião ( $F_{(1,742)} = 20,8$ ;  $p < 0,001$ ). No grupo dos professores mais novos existem diferenças na orientação intrínseca ( $F_{(1,131)} = 68,4$ ;  $p < 0,001$ ), e na orientação extrínseca ( $F_{(1,131)} = 7,0$ ;  $p = 0,009$ ). No grupo de professores entre os 30 e os 59 anos também existem diferenças significativas tanto na orientação intrínseca ( $F_{(1,492)} = 129,6$ ;  $p < 0,001$ ) como na orientação extrínseca ( $F_{(1,492)} = 13,9$ ;  $p < 0,001$ ). No grupo dos professores mais idosos só há diferenças na orientação intrínseca ( $F_{(1,116)} = 63,7$ ;  $p < 0,001$ ).

- A frequência da igreja influencia tanto a orientação intrínseca ( $F_{(4,736)} = 196,5$ ;  $p < 0,001$ ) como a orientação extrínseca ( $F_{(4,736)} = 4,10$ ;  $p = 0,003$ ). Os professores que frequentam mais assiduamente a igreja têm médias mais altas na escala de orientação intrínseca, tanto os mais jovens ( $F_{(1,131)} = 24,4$ ;  $p < 0,001$ ) como os de média idade ( $F_{(1,492)} = 118,5$ ;  $p < 0,001$ ) como os mais idosos ( $F_{(1,116)} = 34,9$ ;  $p = 0,002$ ). Os que frequentam mais são mais intrínsecos. Na orientação extrínseca só se verificam diferenças significativas entre o grupo de professores de idades compreendidas entre os 30 e os 59 anos ( $F_{(1,492)} = 4,0$ ;  $p = 0,004$ ).

- A prática religiosa também influencia tanto a orientação intrínseca ( $F_{(2,742)} = 481,8$ ;  $p < 0,001$ ) como a orientação extrínseca ( $F_{(2,742)} = 30,9$ ;  $p < 0,001$ ). Existem diferenças significativas em todas as categorias, na orientação intrínseca as médias aumentam dos nem crentes nem praticantes para os crentes e praticantes, havendo também que as médias aumentam com o aumento da idade. Na orientação extrínseca os mais idosos não tem diferenças em relação à prática religiosa.

Quadro 71 - Comparação Múltipla da Frequência da Igreja na Orientação Intrínseca

Frequência da Igreja (A)	Frequência da Igreja (B)	Diferença de Médias (A-B)	Erro-Padrão	Significância
Mais de 1 vez por semana	1 ou 2 vezes por ano	17,16*	0,78	0,001
	1 vez por mês	10,10*	0,87	0,001
	2 ou 3 vezes por mês	6,41*	1,01	0,001
	1 vez por semana	3,43*	0,84	0,035
1 vez por semana	1 ou 2 vezes por ano	13,74*	0,61	0,001
	1 vez mês	6,68*	0,72	0,001
	2 ou 3 vezes por mês	2,98*	0,88	0,219
2 ou 3 vezes por mês	1 ou 2 vezes por ano	10,76*	0,83	0,001
	1 vez por mês	3,69*	0,92	0,11
1 vez por mês	1 ou 2 vezes por ano	7,06*	0,66	0,001

No que se refere à orientação intrínseca as diferenças são significativas entre todos os grupos, sendo a diferença maior entre os professores que frequentam a igreja mais do que uma vez por semana e os que só vão 1 ou 2 vezes por ano.

Quanto à comparação múltipla das médias na sub-escala da orientação extrínseca só se verificam diferenças entre as médias do que vão mais do que 1 vez por semana e uma vez por mês, sendo estes últimos mais extrínsecos.

Quadro 72 - Comparação Múltipla da Prática Religiosa na orientação intrínseca

Prática Religiosa (A)	Prática Religiosa (B)	Diferença de Médias (A-B)	Erro-Padrão	Significância
Praticante	Crente não praticante	8,25*	0,47	0,001
	Nem crente nem praticante	21,23*	0,71	0,001
Crente não praticante	Nem crente nem praticante	12,98*	0,70	0,001

Existem diferenças entre todos os grupos, sendo os crentes praticantes os que têm médias mais elevadas e os professores que não são crentes nem praticantes os que têm médias mais baixas. Os crentes praticantes são os mais intrínsecos.

Quadro 73 - Comparação Múltipla da Prática Religiosa na orientação extrínseca

Prática Religiosa (A)	Prática Religiosa (B)	Diferença de Médias (A-B)	Erro-Padrão	Significância
Praticante	Crente não praticante	- 1,60*	0,26	0,001
	Nem crente nem praticante	0,93	0,39	0,058
Crente não praticante	Nem crente nem praticante	2,53*	0,38	0,001

Os crentes não praticantes são mais extrínsecos do que os praticantes e dos que não são crentes nem praticantes.

No que se refere às relações existentes entre a orientação religiosa e as medidas psicológicas em estudo, podemos ver os resultados no quadro que se apresenta de seguida.

Quadro 74 – Correlações entre a Escala de Orientação Religiosa e as outras medidas psicológicas

Medidas	Categ. Idade	Orientação religiosa	
		Intrínseca	Extrínseca
Satisfação com a vida	Total	0,11**	-0,66
	< 30 anos	0,25	-0,05
	> 30 e = 59	0,13**	-0,08
	> e = 60	0,27**	-0,10
Felicidade	Total	0,08**	-0,11**
	< 30 anos	0,19*	-0,04
	> 30 e = 59	0,12*	-0,15**
	> e = 60	0,14	-0,15
Ansiedade face à morte	Total	0,10**	0,14**
	< 30 anos	-0,01	0,16
	> 30 e = 59	0,15**	0,13**
	> e = 60	0,01	0,14
Solidão	Total	-0,03	0,16**
	< 30 anos	0,05	0,14
	> 30 e = 59	-0,05	0,18**
	> e = 60	-0,08	0,17

\*  $p < 0,05$ ; \*\*  $p < 0,01$

Podemos dizer, através da análise das correlações apresentadas no quadro anterior que a orientação intrínseca se correlaciona positivamente com a satisfação com a vida (sendo a maior dos professores mais velhos –  $r = 0,27$ , seguida do grupo de professores de meia idade com  $r = 0,13$ , não se verificando relação nos mais jovens) com a felicidade (nos professores jovens –  $r = 0,19$  e nos de meia idade  $r = 0,12$ ) e com a ansiedade face à morte (existindo só no grupo entre os 30 e os 59 anos com  $r = 0,15$ ), não se correlacionando com a solidão. No que se refere à orientação extrínseca correlaciona-se positivamente com a ansiedade face à morte e com a solidão e

negativamente com a felicidade (sempre no maior grupo de professores que são os que têm idades compreendidas entre os 30 e os 59 anos).

### 6.3.3. Internalização Religiosa Cristã

Analisando a escala de acordo com os factores principais que a compõem, os resultados apontam no sentido de existirem duas dimensões principais, sendo as saturações factoriais semelhantes às encontradas no estudo piloto. As médias das respostas dos professores são ligeiramente mais altas dos que as dos alunos. O coeficiente alfa para a escala total é de 0,89.

Quadro 75 – Médias e Desvios-Padrão dos itens da Escala de Internalização Religiosa Cristã

ITENS	F rácio	Categ. Idade	Média	Desvio Padrão
<b>Uma das razões porque eu partilho activamente a minha fé com os outros é:</b>				
1- Porque Deus é importante para mim e eu gostaria que outras pessoas saibam sobre Ele também	F = 15,5***	Total	2,7	1,1
		< 30	2,4	1,1
		> 30 = 59	2,7	1,1
		> e = 60	3,2	1,0
2 - Porque eu sentir-me-ia mal comigo mesmo se não o fizesse	F = 23,1***	Total	2,3	1,0
		< 30	2,1	1,0
		> 30 = 59	2,3	1,0
		> e = 60	2,9	1,0
3 - Porque eu quero ser aceite pelos outros cristãos	F = 12,2***	Total	1,7	0,9
		< 30	1,5	0,8
		> 30 = 59	1,7	0,8
		> e = 60	2,0	1,0

Quando eu me volto para Deus, faço-o a maioria das vezes, porque:				
4 - Eu gosto de passar tempo com ele	F = 11,3***	Total	2,8	1,1
		< 30	2,6	1,1
		> 30 = 59	2,8	1,1
		> e = 60	3,2	0,9
5 - Eu sentir-me-ia culpado se não o fizesse	F = 26,1***	Total	2,0	1,0
		< 30	1,7	0,8
		> 30 = 59	2,0	0,9
		> e = 60	2,5	1,1
6 - Eu considero que é gratificante	F = 2,2	Total	3,1	1,0
		< 30	2,9	1,1
		> 30 = 59	3,1	1,0
		> e = 60	3,2	1,1

A razão porque eu rezo sozinho é:				
7 - Porque se eu não o faço, não serei aceite por Deus	F = 9,4***	Total	1,5	0,8
		< 30	1,3	0,7
		> 30 = 59	1,5	0,7
		> e = 60	1,8	0,9
8 - Porque eu gosto de rezar	F = 5,0**	Total	2,9	1,01
		< 30	2,8	1,0
		> 30 = 59	2,9	1,0
		> e = 60	3,2	1,0
9 - Porque eu considero gratificante rezar	F = 2,3	Total	3,0	1,0
		< 30	2,9	1,0
		> 30 = 59	3,0	1,0
		> e = 60	3,2	1,0

A razão de eu frequentar a igreja é:				
10 - Porque esperam que nós vamos à igreja	F = 2,7	Total	1,4	0,7
		< 30	1,4	0,7
		> 30 = 59	1,4	0,6
		> e = 60	1,5	0,8
11 - Quando vou à igreja aprendo novas coisas	F = 3,6*	Total	2,5	1,0
		< 30	2,4	1,0
		> 30 = 59	2,4	1,0
		> e = 60	2,7	1,0
12 - Porque os outros não me aceitariam se não o fizesse	F = 0,4	Total	1,3	0,6
		< 30	1,2	0,6
		> 30 = 59	1,3	0,6
		> e = 60	1,3	0,6

A média geral da escala foi de 27,2 e o Desvio-Padrão de 7,6.

O item da escala com maior média foi o item 6 – *Quando me volto para Deus, faço-o a maioria das porque eu considero que é gratificante* e o que obteve média mais baixa foi o item nº 20 – *A razão de eu frequentar a igreja é porque os outros não me aceitariam se não o fizesse*.

Existem diferenças em relação à idade em 8 dos 12 itens da escala, sendo a maior diferença no item nº 5 - *Quando eu me volto para Deus, faço-o a maioria das vezes, porque eu sentir-me-ia culpado se não o fizesse*.

No que se refere à estrutura interna a análise factorial indica-nos a existência de dois factores principais – identificação e introjecção - com os itens que se encontraram no estudo piloto, explicando 64,3% da variância (46,8% para a identificação e 17,5% para a sub-escala da introjecção). Confirma-se a divergência do item 2 em relação aos resultados do estudo de origem porque aparece associado à

identificação e não à introjecção. O alfa da escala da introjecção é de 0,77 e o da escala de Identificação é de 0,93.

Quadro 76 - Itens da Escala de Internalização Religiosa, saturações factoriais e correlações Item/sub-escala.

Introjecção			Identificação		
Itens	Correlações	Saturação Factorial	Itens	Correlações	Saturação Factorial
3	0,71	0,60	1	0,79	0,83
5	0,46	0,47	2	0,68	0,73
7	0,72	0,62	4	0,79	0,85
10	0,81	0,54	6	0,79	0,85
12	0,77	0,49	8	0,82	0,86
			9	0,81	0,87
			11	0,67	0,72

Como se pode verificar as escalas de introjecção e de identificação apresentam uns valores razoáveis tanto nas suas relações com os outros itens da escala (na introjecção variam entre 0,46 e 0,81 e na identificação variam entre 0,67 e 0,82) como no que se refere às saturações factoriais (na introjecção variam entre 0,47 e 0,62 e na identificação variam entre 0,72 e 0,87).

Analizamos, de seguida a influência do género e do estado civil na introjecção e na identificação, podendo dizer-se que existem diferenças significativas, quanto ao género na identificação, tendo as professoras maiores níveis de identificação ( $F_{(1,742)} = 25,2$ ;  $p < 0,001$ ), no entanto no grupo dos professores mais jovens não se verificaram diferenças. Não existem diferenças na sub-escala da introjecção ( $F_{(1,742)} = 0,03$ ;  $p = 0,87$ ), em nenhuma das categorias de idade. São as mulheres e as de mais idade que têm médias mais altas de internalização.

Quadro 77 – Média e Desvio-Padrão da Introjecção e da Identificação, segundo o género e ao estado civil

		Introjecção		Identificação		
		Média	Desvio-Padrão	Média	Desvio-Padrão	
<b>Género</b>	Masculino	Total	10,2	3,9	15,0	5,8
		< 30 anos	9,8	3,9	16,1	5,0
		> 30 e = 59	9,8	3,6	17,3	4,9
		> e = 60	12,2	4,4	15,7	5,5
	Feminino	Total	10,2	3,3	17,4	5,0
		< 30 anos	9,0	2,8	16,0	5,4
		> 30 e = 59	10,1	3,2	10,1	3,2
		> e = 60	11,9	3,4	19,3	4,7
<b>Estado civil</b>	Solteiro(a)	Total	9,4	3,4	16,0	5,8
	Casado(a)	Total	10,5	3,4	17,4	4,9
	Viúvo(a)	Total	11,8	3,5	17,8	5,3
	Divorciado	Total	9,5	3,1	15,3	5,7

O estado civil influencia tanto a introjecção ( $F_{(3,740)} = 7,8$ ;  $p < 0,001$ ), como a identificação ( $F_{(3,740)} = 5,6$ ;  $p = 0,001$ ). Após ter sido feita uma comparação múltipla dos resultados dos diferentes grupos, verificamos que existem diferenças entre solteiros e casados e solteiros e viúvos, sendo os viúvos mais introjectivos, e entre solteiros e casados e casados e divorciados, tendo os casados maiores níveis de identificação do que os solteiros.

Foram analisados os dados referentes aos diversos grupos de idade e verificou-se que existiam diferenças tanto na introjecção ( $F_{(2,741)} = 23,7$ ;  $p < 0,001$ ) como na identificação ( $F_{(2,741)} = 7,8$ ;  $p < 0,001$ ).

Quadro 78 – Média e Desvio-Padrão da Introjecção e da Identificação, segundo as categorias de idade e a percepção do estado de saúde

		Introjecção		Identificação	
		Média	Desvio-Padrão	Média	Desvio-Padrão
<b>Categorias de idade</b>	< ou igual a 30 anos	9,2	3,1	16,1	5,3
	Entre 31 e 59 anos	10,1	3,3	16,8	5,2
	> ou igual a 60 anos	12,0	3,6	18,6	5,0
<b>Percepção do estado de saúde</b>	Muito bom	9,8	3,7	16,8	6,0
	Bom	10,0	3,2	16,7	5,2
	Razoável	10,7	3,7	17,3	5,2
	Mau	11,3	2,0	17,7	3,4

Podemos, assim dizer que os professores com mais idade têm níveis mais elevados de introjecção e de identificação do que os professores mais jovens, aumentando as médias com a idade.

Quanto à percepção do estado de saúde, há diferenças significativas em relação à introjecção  $F_{(3,740)} = 3,3$ ;  $p = 0,019$ , sendo mais introjectivos à medida que consideram pior o seu estado de saúde.

Foram depois analisados os dados referentes aos professores no activo e aposentados e aos professores dos diferentes níveis de ensino.

No que se refere a estarem a trabalhar ou aposentados existem diferenças tanto na introjecção ( $F_{(1,742)} = 23,1$ ;  $p < 0,001$ ) como na identificação ( $F_{(1,742)} = 12,1$ ;  $p = 0,001$ ), sendo que em ambos os tipos de internalização os aposentados tem escores mais elevados.

Quadro 79 – Média e Desvio-Padrão da Introjecção e da Identificação, segundo a condição de estar no activo ou aposentado e o nível em que leccionam

		Introjecção		Identificação	
		Média	Desvio-Padrão	Média	Desvio-Padrão
	No activo	9,9	3,3	16,6	5,2
	Aposentado	11,3	3,5	18,1	5,3
<b>Nível de ensino</b>	Educadores de Infância	10,3	2,8	17,9	3,8
	Prof. 1º ciclo	10,9	3,4	17,9	5,0
	Prof. 2º ciclo	9,2	3,0	15,9	4,8
	Prof. 3º ciclo	10,0	3,5	16,8	5,3
	Prof. Secundário	9,7	3,5	15,5	5,9

A pertença aos diferentes níveis de ensino em que os professores se encontram a trabalhar influencia tanto a introjecção ( $F_{(4,739)} = 6,8$ ;  $p < 0,001$ ), como a identificação ( $F_{(4,739)} = 7,6$ ;  $p = 0,028$ ). Feita a comparação múltipla existem diferenças entre o grupo de professores do 1º ciclo do ensino básico (que são os que têm as médias mais altas) e os professores de 2º ciclo e do ensino secundário, tanto na introjecção como na identificação.

No quadro 80 estão os dados (médias e desvio-padrão) das variáveis religiosas – religião, frequência da igreja e prática religiosa tendo-se analisado os resultados para ver as influências que têm sobre os dois tipos de internalização e por categoria de idade.

Todas as três variáveis em estudo influenciam tanto a introjecção com a identificação: religião - ( $F_{(1,742)} = 73,8$ ;  $p < 0,001$ ), os católicos são mais introjectivos do que os que não são e têm escores mais elevados de identificação do que os que não são ( $F_{(1,742)} = 271,6$ ;  $p < 0,001$ ). Há diferenças no grupo dos professores mais novos tanto na Introjecção ( $F_{(1,131)} = 12,4$ ;  $p < 0,001$ ) como na Identificação ( $F_{(1,131)} = 54,0$ ;  $p < 0,001$ ). No grupo de professores com idades compreendidas entre os 30 e os 59 anos existem diferenças significativas na Introjecção ( $F_{(1,493)} = 37,3$ ;  $p < 0,001$ ) e na

Identificação ( $F_{(1,493)} = 154,5$ ;  $p < 0,001$ ). Nos professores com mais idade também existem diferenças no tipo de resposta dos que são católicos e dos que dizem não ter religião tanto na introjecção ( $F_{(1,116)} = 28,3$ ;  $p < 0,001$ ) como na identificação ( $F_{(1,116)} = 72,9$ ;  $p < 0,001$ ). Os católicos e os mais idosos têm médias mais altas.

Quadro 80 – Média e Desvio-Padrão da Introjecção e da Identificação, segundo a religião, a frequência da igreja e a prática religiosa

		Categ. Idade	Introjecção		Identificação	
			Média	Desvio- Padrão	Média	Desvio- Padrão
<b>Religião</b>	Católica	Total	10,6	3,3	17,9	4,5
		< 30	9,6	3,1	17,3	4,3
		> 30 = 59	10,3	3,3	17,6	4,6
		> e = 60	12,5	3,4	19,5	4,0
	Nenhuma	Total	7,2	2,4	8,9	4,7
		< 30	7,1	2,0	9,3	5,5
		> 30 = 59	7,4	2,7	8,9	4,5
		> e = 60	6,4	1,3	7,8	3,3
<b>Frequência da igreja</b>	+ de 1 vez por semana	Total	12,0	3,3	21,5	2,6
		< 30	9,8	1,8	21,2	3,0
		> 30 = 59	11,4	2,7	21,7	2,0
		> e = 60	12,9	3,6	21,4	3,1
	1 vez por semana	Total	11,8	3,0	20,1	3,0
		< 30	11,5	3,2	20,5	2,9
		> 30 = 59	11,7	3,1	20,2	3,1
		> e = 60	12,6	2,7	19,7	2,6

	2 ou 3 vezes por mês	Total	11,0	3,2	18,5	3,8
		< 30	10,9	3,5	18,9	4,3
		> 30 = 59	10,6	3,1	18,0	3,5
		> e = 60	13,2	2,4	20,0	4,1
	1 vez por mês	Total	10,3	3,4	17,2	3,6
		< 30	8,5	2,5	16,9	3,5
		> 30 = 59	10,5	3,4	17,4	3,5
		> e = 60	12,5	3,3	17,1	4,8
	1 ou 2 vezes por ano	Total	8,5	2,8	13,3	5,3
		< 30	8,5	2,8	13,6	5,3
		> 30 = 59	8,5	2,7	13,3	5,3
		> e = 60	8,5	3,5	12,2	4,5
<b>Prática religiosa</b>	Crente praticante	Total	11,7	3,2	20,3	3,0
		< 30	10,5	3,0	19,8	3,3
		> 30 = 59	11,4	3,0	20,1	2,9
		> e = 60	12,8	3,2	20,8	2,9
	Crente não praticante	Total	9,8	3,1	16,5	4,0
		< 30	9,3	3,1	16,7	3,7
		> 30 = 59	9,8	3,0	16,5	4,0
		> e = 60	11,3	3,6	15,8	4,7
	Nem crente nem praticante	Total	7,1	2,6	8,2	4,0
		< 30	7,2	2,2	9,0	5,0
		> 30 = 59	7,0	2,7	7,8	3,3
		> e = 60	7,4	3,1	9,0	4,7

A frequência da igreja influencia tanto a introjecção ( $F_{(4,736)} = 42,3$ ;  $p < 0,001$ ) como a identificação ( $F_{(4,736)} = 106,5$ ;  $p < 0,001$ ), tanto nos professores mais jovens (na introjecção -  $F_{(4,128)} = 5,5$ ;  $p < 0,001$  e na identificação -  $F_{(4,128)} = 12,1$ ;  $p < 0,001$ ), como nos de meia idade (na introjecção -  $F_{(4,489)} = 24,3$ ;  $p < 0,001$  e na identificação -  $F_{(4,489)} = 68,0$ ;  $p < 0,001$ ), como nos mais idosos (na introjecção -  $F_{(4,113)} = 6,4$ ;  $p < 0,001$  e na identificação - ( $F_{(4,113)} = 22,1$ ;  $p < 0,001$ ). Quem frequenta mais a igreja e é mais velho tem médias mais altas.

A prática religiosa também influencia tanto a introjecção ( $F_{(2,741)} = 85,1$ ;  $p < 0,001$ ) e a identificação ( $F_{(2,741)} = 419,0$ ;  $p < 0,001$ ) em todas as categorias de idade: nos professores com menos de 30 anos (na introjecção -  $F_{(2,130)} = 8,7$ ;  $p < 0,001$  e na identificação -  $F_{(2,130)} = 56,5$ ;  $p < 0,001$ ), nos professores com idades compreendidas entre 30 e 59 anos de idade (na introjecção -  $F_{(2,492)} = 52,9$ ;  $p < 0,001$  e na identificação -  $F_{(2,492)} = 296,3$ ;  $p < 0,001$ ) e nos professores de mais idade (na introjecção -  $F_{(2,115)} = 11,7$ ;  $p < 0,001$  e na identificação -  $F_{(2,115)} = 56,5$ ;  $p < 0,001$ ). Os crentes praticantes e os mais velhos têm médias mais altas tanto na introjecção como na identificação.

Fez-se o teste de comparação múltipla para ver as diferenças de médias a nível geral.

Quadro 81 - Comparação Múltipla da Frequência da Igreja na Introjecção

Frequência da Igreja (A)	Frequência da Igreja (B)	Diferença de Médias (A-B)	Erro-Padrão	Significância
+ de 1 vez por semana	1 ou 2 vezes por ano	3,55*	0,38	0,001
	1 vez por mês	1,75*	0,43	0,002
	2 ou 3 vezes por mês	1,01	0,49	0,38
	1 vez por semana	0,21	0,41	0,99
1 vez por semana	1 ou 2 vezes por ano	3,33*	0,30	0,001
	1 vez mês	1,54*	0,35	0,001
	2 ou 3 vezes por mês	0,79	0,43	0,496
2 ou 3 vezes por mês	1 ou 2 vezes por ano	2,54*	0,41	0,001
	1 vez por mês	0,74	0,45	0,601
1 vez por mês	1 ou 2 vezes por ano	1,80*	0,32	0,001

Feita a comparação múltipla das médias de resposta em relação à frequência da igreja na introjecção, pode dizer-se que os que frequentam mais a igreja têm escores mais elevados de introjecção, diminuindo à medida que diminuem as vezes que vão à igreja. As maiores diferenças de média são entre os que frequentam mais de 1 vez ou 1 vez por semana, 2 ou 3 vezes por mês e 1 vez por mês com os que vão só 1 ou 2 vezes por ano (respectivamente 3,55; 3,33; 2,54; 1,80).

Quadro 82 - Comparação Múltipla da Frequência da Igreja na Identificação

Frequência da Igreja (A)	Frequência da Igreja (B)	Diferença de Médias (A-B)	Erro-Padrão	Significância
Mais de 1 vez por semana	1 ou 2 vezes por ano	8,18*	0,51	0,001
	1 vez por mês	4,26*	0,57	0,001
	2 ou 3 vezes por mês	3,03*	0,66	0,001
	1 vez por semana	1,41	0,55	0,164
1 vez por semana	1 ou 2 vezes por ano	6,78*	0,40	0,001
	1 vez mês	2,86*	0,48	0,001
	2 ou 3 vezes por mês	1,62	0,58	0,100
2 ou 3 vezes por mês	1 ou 2 vezes por ano	5,16*	0,55	0,001
	1 vez por mês	1,23	0,60	0,382
1 vez por mês	1 ou 2 vezes por ano	3,92*	0,43	0,001

No que se refere à identificação as diferenças são significativas entre todos os grupos excepto entre os que frequentam uma vez por semana e os que frequentam mais do que uma vez por semana, sendo a diferença maior entre os professores que

frequentam a igreja mais do que uma vez por semana e os que só vão 1 ou 2 vezes por ano (diferença de média = 8,18).

Para se saber entre que grupos havia diferenças significativas também se analisaram as médias de resposta em relação à prática religiosa nas duas sub-escalas – introjecção e identificação.

Quadro 83 - Comparação Múltipla da Prática Religiosa na Introjecção

Prática Religiosa (A)	Prática Religiosa (B)	Diferença de Médias (A-B)	Erro-Padrão	Significância
Praticante	Crente não praticante	1,82*	0,24	0,001
	Nem crente nem praticante	4,53*	0,36	0,001
Crente não praticante	Nem crente nem praticante	2,72*	0,35	0,001

Existem diferenças entre todos os grupos, sendo os crentes praticantes os que têm médias mais elevadas e os professores que não são crentes nem praticantes os que têm médias mais baixas. Os crentes praticantes são os mais introjectivos. As diferenças entre os crentes (praticantes ou não) são mais pequenas.

Quadro 84 - Comparação Múltipla da Prática Religiosa na Identificação

Prática Religiosa (A)	Prática Religiosa (B)	Diferença de Médias (A-B)	Erro-Padrão	Significância
Praticante	Crente não praticante	3,83*	0,28	0,001
	Nem crente nem praticante	12,07*	0,42	0,001
Crente não praticante	Nem crente nem praticante	8,24*	0,41	0,001

Os professores que não são crentes nem praticantes são os que têm maior diferença com os crentes e praticantes (12,07).

No que se refere às relações existentes entre a internalização religiosa e as medidas psicológicas em estudo, podemos ver os resultados no quadro que se apresenta de seguida das correlações existentes tanto com a introjecção como com a identificação.

Quadro 85 – Correlações entre a Escala de Internalização Religiosa e as outras medidas psicológicas

Medidas	Categ. Idade	Internalização religiosa	
		Introjecção	Identificação
Satisfação com a vida	Total	-0,032	0,077*
	< 30 anos	-0,252**	-0,007
	> 30 e = 59	-0,006	0,082
	> e = 60	0,164	0,230
Felicidade	Total	-0,053	0,116*
	< 30 anos	-0,095	0,154
	> 30 e = 59	0,026	0,163**
	> e = 60	0,022	0,092
Ansiedade face à morte	Total	0,189**	0,124**
	< 30 anos	0,123	0,050
	> 30 e = 59	0,243**	0,152**
	> e = 60	0,127	0,134
Solidão	Total	0,201**	0,036
	< 30 anos	0,397**	-0,031
	> 30 e = 59	0,129**	-0,057
	> e = 60	0,247**	-0,014

\*  $p < 0,05$ ; \*\*  $p < 0,01$

Podemos dizer, através da análise das correlações apresentadas no quadro anterior as correlações são baixas, no entanto a introjecção correlaciona-se positivamente de forma significativa com a solidão (em todas as categorias de idade) e com a ansiedade face à morte (só no grupo dos professores com idades entre os 30 e os 59 anos. Há uma relação negativa significativa no grupo dos professores mais jovens entre a introjecção e a satisfação com a vida.

A identificação correlaciona-se positivamente com a satisfação com a vida (só no grupo dos professores com mais de 60 anos), com a felicidade (só no grupo dos professores entre os 30 e os 59 anos) e com a ansiedade face à morte.

#### 6.3.4. Bem-Estar Espiritual

A escala do Bem-Estar Espiritual é uma escala bidimensional, sendo os itens ímpares da escala do Bem-Estar Religiosos e os pares da escala do Bem-Estar Existencial. A média da escala total é de 85,6 e o desvio-padrão de 14,6. O alfa da escala total neste estudo com professores é de 0,9.

Quadro 86 - Médias e Desvio-Padrão da Escala de Bem-Estar Espiritual

Itens	F rácio	Género	Média	Desvio Padrão
1- Eu não encontro muita satisfação na oração privada com Deus	F = 3,0	Total	4,5	1,5
		< 30	4,3	1,6
		> 30 = 59	4,5	1,5
		> e = 60	4,8	1,4
2- Eu não sei o que sou, de onde venho e para onde vou.	F = 0,9	Total	4,6	1,3
		< 30	4,5	1,4
		> 30 = 59	4,6	1,3
		> e = 60	4,7	1,4

3 - Eu acredito que Deus me ama e se preocupa comigo	F = 5,8**	Total	4,4	1,4
		< 30	4,2	1,5
		> 30 = 59	4,4	1,5
		> e = 60	4,8	1,2
4- Eu sinto que a vida é uma experiência positiva	F = 5,2	Total	4,8	1,0
		< 30	5,1	0,9
		> 30 = 59	4,8	1,0
		> e = 60	4,7	1,0
5- Eu acredito que Deus é impessoal e que não está interessado nas minhas situações diárias.	F = 9,4***	Total	4,4	1,5
		< 30	4,2	1,6
		> 30 = 59	4,3	1,5
		> e = 60	4,9	1,4
6- Eu sinto-me inseguro(a) (preocupado(a) acerca do meu futuro.	F = 1,1	Total	3,5	1,3
		< 30	3,4	1,2
		> 30 = 59	3,6	1,3
		> e = 60	3,5	1,3
7- Eu tenho uma relação pessoal significativa com Deus.	F = 3,8*	Total	4,0	1,4
		< 30	4,0	1,3
		> 3 = 59	4,0	1,4
		> e = 60	4,3	1,2
8 - Eu sinto-me completamente realizado(a) e satisfeito(a) com a minha vida	F = 6,5**	Total	3,8	1,1
		< 30	4,1	1,0
		> 30 = 59	3,7	1,1
		> e = 60	3,9	1,0

9- Eu não obtenho muita força pessoal e apoio do meu Deus.	F = 3,0	Total	4,4	1,1
		< 30	4,2	1,4
		> 30 = 59	4,3	1,4
		> e = 60	4,6	1,3
10- Eu tenho um sentimento de bem-estar acerca da direcção que a minha vida está a levar.	F = 3,4*	Total	4,1	1,3
		< 30	4,3	0,9
		> 30 = 59	4,1	1,0
		> e = 60	4,0	1,0
11- Eu acredito que Deus está preocupado com os meus problemas.	F = 1,7	Total	4,0	1,0
		< 30	4,0	1,4
		> 30 = 59	4,0	1,4
		> e = 60	4,2	1,2
12 - Eu não aprecio muito a vida.	F = 4,0*	Total	5,0	1,4
		< 30	5,2	1,2
		> 30 = 59	4,9	1,3
		> e = 60	4,8	1,1
13- Eu não tenho uma relação pessoal satisfatória com Deus.	F = 5,0**	Total	4,4	1,2
		< 30	4,3	1,6
		> 30 = 59	4,3	1,4
		> e = 60	4,7	1,3
14- Eu sinto-me bem com o meu futuro.	F = 5,9**	Total	4,0	1,4
		< 30	4,3	0,9
		> 3 = 59	4,1	1,1
		> e = 60	4,1	0,9

15- A minha relação com Deus ajuda-me a não me sentir sozinho(a).	F = 5,7**	Total	4,2	1,0
		< 30	4,1	1,4
		> 30 = 59	4,2	1,4
		> e = 60	4,6	1,3
16- Eu sinto que a minha vida está cheia de conflitos e de infelicidade.	F = 11,4***	Total	3,5	1,4
		< 30	3,8	1,3
		> 30 = 59	3,5	1,3
		> e = 60	3,0	1,3
17- Eu sinto-me completamente realizado(a) quando estou em comunhão próxima com Deus.	F = 4,4*	Total	4,0	1,3
		< 30	3,8	1,4
		> 30 = 59	3,9	1,4
		> e = 60	4,3	1,2
18- A vida não tem muito significado.	F = 2,3	Total	4,9	1,2
		< 30	5,1	1,1
		> 30 = 59	4,9	1,2
		> e = 60	4,8	1,2
19- A minha relação com Deus contribui para a minha sensação de bem-estar.	F = 5,9**	Total	4,3	1,4
		< 30	4,0	1,4
		> 30 = 59	4,2	1,4
		> e = 60	4,6	1,3
20- Eu acredito que há um propósito na minha vida.	F = 2,8	Total	4,8	1,0
		< 30	5,0	1,0
		> 30 = 59	4,8	1,0
		> e = 60	4,7	1,0

A média geral da escala é 85,6 e o desvio-padrão é 14,6, sendo a média do Bem-Estar Religioso (escala composta pelos itens ímpares) 42,5 e o desvio-padrão

11,0 e a do Bem-Estar Existencial (escala composta pelos itens pares) 43,1 e o desvio-padrão 6,5.

Dos 20 itens da escala do Bem-estar Espiritual 13 tem diferenças em relação à idade, sendo as diferenças mais significativas no item nº 16 – *Eu sinto que a minha vida é cheia de conflitos e de infelicidade*.

Os dois factores da escala do Bem-Estar Espiritual justificam 49,1% da variância.

O alfa obtido para o Bem-Estar Religioso é de 0,89 e para o Bem-Estar Existencial é de 0,76, tendo sempre os itens da escala do Bem-Estar Religioso valores superiores tanto nas correlações como nas saturações factoriais do que a escala do Bem-Estar Existencial.

Quadro 87 - Itens da Escala de Bem-Estar Espiritual, saturações factoriais e correlações Item/sub-escala.

Bem-estar Religioso			Bem-estar Existencial		
Itens	Correlações	Saturação Factorial	Itens	Correlações	Saturação Factorial
1	0,64	0,68	2	0,37	0,27
3	0,79	0,82	4	0,44	0,42
5	0,63	0,68	6	0,36	0,47
7	0,77	0,79	8	0,43	0,52
9	0,65	0,71	10	0,48	0,54
11	0,77	0,81	12	0,50	0,59
13	0,57	0,63	14	0,56	0,65
15	0,84	0,85	16	0,33	0,50
17	0,80	0,81	18	0,53	0,61
19	0,83	0,85	20	0,33	0,19

Fomos verificar se haviam diferenças em relação ao género e ao estado civil dos professores inquiridos em relação à escala do Bem-Estar Religioso e à do Bem-Estar Existencial e concluímos que as professoras têm níveis mais altos de Bem-Estar Religioso do que os professores ( $F_{(1,742)} = 16,3$ ;  $p < 0,001$ ), não havendo diferenças no Bem-Estar Existencial entre o género masculino e feminino ( $F_{(1,742)} = 0,04$ ;  $p = 0,851$ ).

Quadro 88 – Média e Desvio-Padrão do Bem-Estar Religioso e do Bem-Estar Existencial, segundo o género e ao estado civil

		Categ. de idades	Média	Desvio-Padrão	Média	Desvio-Padrão
<b>Género</b>	Masculino	Total	39,1	12,2	43,1	6,3
		< 30 anos	41,2	10,6	44,4	6,7
		> 30 e = 59	37,5	12,7	43,0	6,3
		> e = 60	42,6	11,2	42,2	5,8
	Feminino	Total	43,3	10,6	43,0	6,6
		< 30 anos	40,8	12,2	44,8	6,3
		> 30 e = 59	43,1	10,4	42,8	6,8
		> e = 60	46,6	8,7	42,0	5,9
<b>Estado civil</b>	Solteiro(a)	Total	40,3	12,5	43,1	6,5
	Casado(a)	Total	43,4	10,3	43,2	6,6
	Viúvo(a)	Total	43,7	11,5	40,9	6,3
	Divorciado	Total	40,8	11,5	42,7	6,7

No Bem-Estar Religioso só existem diferenças significativas em relação ao género no grupo de professores com idades compreendidas entre os 30 e os 59 anos ( $F_{(1,492)} = 19,2$ ;  $p < 0,001$ ).

No que se refere ao estado civil, existem diferenças no Bem-Estar Religioso ( $F_{(3,740)} = 5,6$ ;  $p = 0,009$ ), não havendo diferenças na escala do Bem-Estar Existencial.

Tendo sido feita a comparação múltipla, não são significativas as diferenças entre os grupos à excepção da diferença entre solteiros e casados. Os casados têm níveis mais altos de bem-estar religioso.

Foram analisados os dados referentes aos diversos grupos de idade e verificou-se que existiam diferenças tanto no Bem-Estar Religioso ( $F_{(2,741)} = 7,1$ ;  $p = 0,002$ ) como no Bem-Estar Existencial ( $F_{(2,741)} = 6,1$ ;  $p = 0,002$ ).

Quadro 89 – Média e Desvio-Padrão do Bem-Estar Religioso e do Bem-Estar Existencial, segundo as categorias de idade e a percepção do estado de saúde

		Bem-estar Religioso		Bem-estar Existencial	
		Média	Desvio-Padrão	Média	Desvio-Padrão
<b>Categorias de idade</b>	< ou igual a 30 anos	40,9	11,8	44,7	6,4
	Entre 31 e 59 anos	42,2	11,0	42,8	6,7
	> ou igual a 60 anos	45,8	9,3	42,0	5,8
<b>Percepção do estado de saúde</b>	Muito bom	42,3	13,8	46,4	6,9
	Bom	42,2	10,7	43,7	6,2
	Razoável	43,1	10,7	41,1	6,2
	Mau	42,3	5,9	34,3	4,4

Podemos, assim dizer que os professores com mais idade têm níveis mais altos de Bem-estar Religioso do que os mais jovens, aumentando as médias com a idade.

No Bem-estar Existencial verifica-se o contrário, os professores mais jovens têm níveis mais altos de bem-estar existencial e diminui com a idade.

O estado de saúde influencia o bem-estar existencial, aumentando o bem estar existencial do mau para o muito bom estado de saúde ( $F_{(3,740)} = 21,4$ ;  $p < 0,001$ ).

Foram depois analisados os dados referentes aos professores no activo e aposentados e aos professores dos diferentes níveis de ensino.

No que se refere a estarem a trabalhar ou aposentados existem diferenças no Bem-Estar Religioso ( $F_{(1,742)} = 11,3$ ;  $p = 0,001$ ), tendo os aposentados uma média significativamente maior. Também existem diferenças (embora menores) no Bem-Estar Existencial ( $F_{(1,742)} = 4,6$ ;  $p = 0,033$ ), e apontam no sentido de serem os professores no activo que têm maior bem-estar existencial.

Quadro 90 – Média e Desvio-Padrão do Bem-Estar Religioso e do Bem-Estar Existencial, segundo a condição de estar no activo ou aposentado e o nível em que leccionam

		Bem-estar Religioso		Bem-estar Existencial	
		Média	Desvio-Padrão	Média	Desvio-Padrão
	No activo	41,8	11,2	43,3	6,7
	Aposentado	45,0	10,3	42,1	6,1
<b>Nível de ensino</b>	Educadores de Infância	44,7	8,3	45,6	6,3
	Prof. 1º ciclo	43,7	10,3	42,5	6,4
	Prof. 2º ciclo	41,0	10,5	42,7	6,2
	Prof. 3º ciclo	43,2	11,3	44,4	6,4
	Prof. Secundário	39,9	12,9	42,9	7,2

Analisados os dados que dizem respeito aos diferentes níveis de ensino em que os professores se encontram a trabalhar concluiu-se que existiam diferenças tanto no Bem-Estar Religioso ( $F_{(4,739)} = 4,18$ ;  $p = 0,002$ ), como no Bem-Estar Existencial ( $F_{(4,739)} = 3,78$ ;  $p = 0,008$ ).

Feita a comparação múltipla existem diferenças entre o grupo de professores do 1º ciclo do ensino básico e os professores do ensino secundário.

No quadro seguinte estão os dados (médias e desvio-padrão) das variáveis religiosas – religião, frequência da igreja e prática religiosa tendo-se realizado a análise para verificar se influenciam o Bem-Estar Espiritual.

Quadro 91 – Média e Desvio-Padrão da Bem-Estar Religioso e do Bem-Estar Existencial, segundo a religião, a frequência da igreja e a prática religiosa

			Bem-estar Religioso		Bem-estar Existencial	
		Categ. Idade	Média	Desvio-Padrão	Média	Desvio-Padrão
<b>Religião</b>	Católica	Total	44,4	9,4	43,2	6,5
		< 30 anos	43,4	9,5	45,0	6,6
		> 30 e = 59	43,9	9,6	43,0	6,6
		> e = 60	47,3	7,4	42,2	5,6
	Nenhuma	Total	26,2	11,3	41,9	6,8
		< 30 anos	26,7	13,7	43,1	5,1
		> 30 e = 59	25,7	10,2	41,7	7,2
		> e = 60	27,8	12,0	40,0	8,1
<b>Frequência da igreja</b>	+ de 1 vez por semana	Total	52,8	6,3	45,7	6,4
		< 30 anos	54,6	6,8	49,8	7,7
		> 30 e = 59	53,3	6,0	45,4	7,6
		> e = 60	52,1	6,5	45,4	4,9
	1 vez por semana	Total	48,1	7,5	44,0	6,5
		< 30 anos	48,3	10,5	46,1	6,6
		> 30 e = 59	48,8	7,4	44,5	6,7
		> e = 60	45,5	5,7	41,2	4,8
	2 ou 3 vezes por mês	Total	45,5	7,7	43,3	6,7
		< 30 anos	44,9	8,8	44,2	8,4
		> 30 e = 59	45,2	7,9	43,4	6,4
		> e = 60	47,4	4,9	41,0	5,1

	1 vez por mês	Total	42,4	7,9	42,0	6,2
		< 30 anos	45,3	8,2	44,8	6,2
		> 30 e = 59	41,3	7,7	41,5	6,0
		> e = 60	43,8	7,3	39,8	5,8
	1 ou 2 vezes por ano	Total	35,6	11,3	42,1	6,5
		< 30 anos	35,4	11,6	44,2	5,7
		> 30 e = 59	35,8	11,3	41,8	6,6
		> e = 60	34,3	11,2	37,9	6,7
<b>Prática religiosa</b>	Crente praticante	Total	49,1	7,7	44,2	6,7
		< 30 anos	49,4	9,1	46,4	6,7
		> 30 e = 59	48,8	7,8	44,2	7,0
		> e = 60	49,4	6,7	43,3	5,6
	Crente não praticante	Total	41,7	7,8	42,3	6,2
		< 30 anos	41,9	7,7	44,4	6,3
		> 30 e = 59	41,6	7,9	42,0	6,2
		> e = 60	42,0	7,0	39,3	4,8
	Nem crente nem praticante	Total	24,8	9,4	42,2	6,8
		< 30 anos	25,9	12,2	43,5	5,9
		> 30 e = 59	23,8	7,6	41,9	6,9
		> e = 60	29,2	12,6	40,8	7,9

Todas as três variáveis em estudo influenciam tanto o Bem-Estar Religioso como o Bem-Estar Existencial:

- religião - ( $F_{(1,742)} = 244,8$ ;  $p < 0,001$ ), os católicos têm mais bem-estar religioso do que os que não são e não existem diferenças no Bem-Estar Existencial ( $F_{(1,742)} = 2,7$   $p = 0,101$ ). No Bem-Estar Religioso existem diferenças em relação a ser católico ou não ser nos professores mais jovens ( $F_{(1,130)} = 45,3$ ;  $p < 0,001$ ), nos

professores de meia idade ( $F_{(1,492)} = 194,4$ ;  $p < 0,001$ ) e nos mais idosos ( $F_{(1,116)} = 52,6$ ;  $p < 0,001$ )

- a frequência da igreja influencia tanto o Bem-Estar Religioso ( $F_{(4,736)} = 84,2$ ;  $p < 0,001$ ) como o Bem-Estar Existencial ( $F_{(4,736)} = 6,6$ ;  $p < 0,001$ ). Os professores que frequentam mais a igreja têm níveis mais altos de bem-estar existencial, tanto no religioso como no existencial. Todas as categorias de idade têm diferenças em relação à influência da frequência da igreja no Bem-Estar Religioso. No Bem-Estar Existencial o grupo dos jovens não tem diferenças em relação à frequência da igreja.

- A prática religiosa também influencia tanto o Bem-Estar Religioso ( $F_{(2,742)} = 342,8$ ;  $p < 0,001$ ) em todos os professores de todas as idades e o Bem-Estar Existencial ( $F_{(2,742)} = 8,3$ ;  $p < 0,001$ ), embora não haja diferenças significativas nos professores mais jovens. Os crentes praticantes têm níveis mais altos de bem-estar espiritual, tanto no que se refere ao religioso como ao existencial.

É curioso verificar que em todos os grupos crente praticante, crente não praticante e nem crente nem praticante as médias aumentam com a idade no Bem-Estar Religioso e decrescem com a idade no Bem-Estar Existencial.

#### Quadro 92 - Comparação Múltipla da Frequência da escala de Bem-Estar Religioso

Frequência da Igreja (A)	Frequência da Igreja (B)	Diferença de Médias (A-B)	Erro-Padrão	Significância
Mais de 1 vez por semana	1 ou 2 vezes por ano	17,2*	1,1	0,001
	1 vez por mês	10,4*	1,3	0,001
	2 ou 3 vezes por mês	7,3*	1,5	0,001
	1 vez por semana	4,7*	1,2	0,005
1 vez por semana	1 ou 2 vezes por ano	12,5*	0,9	0,001
	1 vez mês	5,7*	1,1	0,001
	2 ou 3 vezes por mês	2,6	1,3	0,384
2 ou 3 vezes por mês	1 ou 2 vezes por ano	9,9*	1,2	0,001
	1 vez por mês	3,1	1,3	0,246
	1 vez por semana	-2,6	1,3	0,384
1 vez por mês	1 ou 2 vezes por ano	6,8*	1,0	0,001

No que se refere ao Bem-Estar Religioso as diferenças são significativas entre todos os grupos, excepto entre os professores que frequentam a igreja 2 ou 3 vezes por mês e 1 vez por mês, sendo a diferença maior entre os professores que frequentam a igreja mais do que uma vez por semana e os que só vão 1 ou 2 vezes por ano.

Quanto à comparação múltipla das médias na sub-escala do Bem-Estar Existencial só se verificam diferenças significativas entre as médias dos que vão à igreja mais do que 1 vez por semana e os que vão 1 ou 2 vezes por ano (diferença de médias de 3,5) e uma vez por mês (diferença de médias de 3,7), sendo as médias mais elevadas dos que frequentam mais a igreja.

#### Quadro 93 - Comparação Múltipla da Prática Religiosa no Bem-Estar Religioso

Prática Religiosa (A)	Prática Religiosa (B)	Diferença de Médias (A-B)	Erro-Padrão	Significância
Praticante	Crente não praticante	7,3*	0,6	0,001
	Nem crente nem praticante	24,2*	0,9	0,001
Crente não praticante	Nem crente nem praticante	16,9*	0,9	0,001

Existem diferenças entre todos os grupos, sendo os crentes praticantes os que têm médias mais elevadas de bem-estar religioso e os professores que não são crentes nem praticantes os que têm médias mais baixas.

#### Quadro 94 - Comparação Múltipla da Prática Religiosa no Bem-Estar Existencial

Prática Religiosa (A)	Prática Religiosa (B)	Diferença de Médias (A-B)	Erro-Padrão	Significância
Praticante	Crente não praticante	2,0*	0,5	0,001
	Nem crente nem praticante	2,0*	0,8	0,032
Crente não praticante	Nem crente nem praticante	0,3	0,8	0,999

Os crentes praticantes têm maior bem-estar existencial do que os professores que não são crentes nem praticantes e dos que sendo crentes não são praticantes.

No que se refere às relações existentes entre o Bem-Estar Espiritual e as medidas psicológicas em estudo, podemos ver os resultados no quadro que se apresenta de seguida.

Quadro 95 – Correlações entre a Escala do Bem-estar Espiritual e as outras medidas psicológicas

Medidas	Categ. Idade	Bem-estar Religioso	
		Bem-Estar Religioso	Bem-estar Existencial
Satisfação com a vida	Total	0,18**	0,56**
	< 30 anos	0,013	0,541**
	> 30 e = 59	0,205**	0,569**
	> e = 60	0,379**	0,558**
Felicidade	Total	0,19**	0,59**
	< 30 anos	0,211**	0,575**
	> 30 e = 59	0,231**	0,596**
	> e = 60	0,242**	0,478**
Ansiedade face à morte	Total	0,07	-0,21**
	< 30 anos	0,009	-0,109
	> 30 e = 59	0,096**	0,236**
	> e = 60	0,034	-0,274**
Solidão	Total	-0,11**	-0,50**
	< 30 anos	-0,075	-0,490**
	> 30 e = 59	-0,124**	-0,511**
	> e = 60	0,201**	-0,426**

\* p < 0,05; \*\* p < 0,01

Podemos verificar que a escala do Bem-Estar Religioso tem correlações mais baixas do que a do Bem-Estar Existencial. Correlacionam-se ambas positivamente com a satisfação com a vida e com a felicidade e negativamente com a solidão. Feita a análise considerando as três categorias de idade da amostra de professores: no Bem-Estar Religioso, os professores mais jovens só tem correlações positivas significativas com a felicidade e os professores mais idosos só não têm correlações significativas com a ansiedade face à morte. É de realçar que, embora na amostra geral dos professores não haja uma relação entre o Bem-Estar Religioso e a ansiedade face à morte, existe uma relação positiva e significativa no grupo dos professores com idades compreendidas entre os 30 e os 59 anos.

O Bem-Estar Existencial tem uma correlação negativa significativa com a ansiedade face à morte. No Bem-Estar Existencial todos os grupos têm as correlações que se verificam na amostra total dos professores à excepção do grupo de docentes mais jovens que não tem correlações significativas na ansiedade face à morte.

### **6.3.5. Comportamentos religiosos**

Os comportamentos religiosos são medidos através da escala Comportamental da religiosidade que é uma escala unidimensional só com quatro itens que revelou uma boa consistência interna, tendo um alfa de 0,86.

A análise das componentes principais dá-nos um único factor que justifica 70,1% da variância. As saturações factoriais estão compreendidas entre 0,80 e 0,87 e as correlações item-escala total entre 0,64 e 0,75.

Na presente amostra a média da escala foi 20,1 e o Desvio-Padrão de 8,9. Analisadas as médias por item, verificamos que o item nº2 (rezar) tem a maior média, seguido do item nº1 (visitar a igreja), tendo o nº3 (ler livros religiosos) e o nº4 (ver e ouvir programas religiosos), médias mais baixas.

Quadro 96 - Itens da Escala Comportamental da Religiosidade, suas médias e desvios-padrão, correlações itens/score total (excepto o próprio item) e saturações factoriais

Item	F raccio	Categ. Idade	Média	Desvio Padrão	Correlaç ões	Saturaçã o Factorial
1 - Quantas vezes visita a igreja ou outro local religioso?	F = 32,7***	Total	5,0	2,3	0,75	0,87
		< 30	4,2	2,0		
		> 3 = 59	4,8	2,2		
		> e = 60	6,4	2,4		
2 - Quantas vezes reza?	F = 17,4***	Total	7,0	3,2	0,64	0,80
		< 30	6,0	3,1		
		> 3 = 59	7,0	3,2		
		> e = 60	8,3	2,6		
3 - Quantas vezes lê um livro religioso? (revista ou obra religiosa)	F = 23,5***	Total	3,9	2,6	0,71	0,85
		< 30	3,2	2,4		
		> 3 = 59	3,8	2,5		
		> e = 60	5,3	2,7		
4 - Quantas vezes vê programas religiosos na televisão ou ouve programas religiosos na rádio?	F = 45,3***	Total	4,2	2,7	0,67	0,83
		< 30	3,0	2,3		
		> 3 = 59	4,0	2,6		
		> e = 60	6,0	2,5		

Há diferenças em relação à idade em todos os itens da escala, tendo, os professores com mais idade, médias mais altas (acima da média geral da amostra) em todos os itens.

Foram analisadas as relações da Escala Comportamental da Religiosidade com as variáveis em estudo e verificou-se que existem diferenças significativas em relação ao género ( $F_{(1,741)} = 9,9$ ;  $p = 0,002$ ), tendo as professoras médias mais elevadas, conforme se pode verificar no quadro seguinte, não se verificando diferenças no grupo

de professores mais jovens ( $F_{(1,130)} = 1,3$ ;  $p = 0,251$ ) e sendo verdade no grupo dos professores com idades compreendidas entre os 30 e os 59 anos ( $F_{(1,492)} = 12,2$ ;  $p = 0,001$ ) e dos professores mais idosos ( $F_{(1,116)} = 5,2$ ;  $p = 0,025$ ).

Quadro 97 – Médias e desvios-Padrão dos escores da Escala Comportamental da Religiosidade, segundo o género e o estado civil

		Categ. Idades	Média	Desvio-Padrão
<b>Género</b>	Masculino	Total	17,9	9,6
		< 30 anos	18,0	8,4
		> 30 e = 59	16,7	9,6
		> e = 60	22,4	9,8
	Feminino	Total	20,6	8,7
		< 30 anos	16,0	7,8
		> 30 e = 59	20,2	8,3
		> e = 60	26,9	8,0
<b>Estado civil</b>	Solteiro(a)	Total	18,3	9,6
	Casado(a)	Total	20,7	8,4
	Viúvo(a)	Total	24,8	8,8
	Divorciado	Total	17,1	9,4

Existem também diferenças significativas no que se refere ao estado civil ( $F_{(3,739)} = 9,2$ ;  $p < 0,001$ ), verificando-se, através dos resultados obtidos pelo teste Sheffe - comparação múltipla, que as diferenças são significativas entre o grupo de professores casados e viúvos (que têm escores mais altos) e os solteiros e divorciados.

Foi analisada a influência da idade nos comportamentos religiosos e conclui-se que as categorias de idade influencia o comportamento religioso ( $F_{(2,741)} = 41,0$ ;  $p < 0,001$ ), sendo significativas as diferenças entre todas as categorias de idade, aumentando as médias com a idade.

Quadro 98 – Médias e desvios-padrão dos escores da Escala Comportamental da Religiosidade, segundo as categorias de idade e a percepção do estado de saúde

		Média	Desvio-Padrão
<b>Categorias de idade</b>	< ou igual a 30 anos	16,5	8,0
	Entre 31 e 59 anos	19,6	8,6
	> ou igual a 60 anos	26,0	8,5
<b>Percepção do estado de saúde</b>	Muito bom	19,4	10,4
	Bom	19,3	8,6
	Razoável	21,4	8,9
	Mau	22,3	6,7

Verificou-se que o estado de saúde influenciava significativamente o comportamento religioso ( $F_{(3,739)} = 3,0$ ;  $p = 0,029$ ), sendo as diferenças entre os professores que consideram bom e os que consideram razoável.

Foram analisadas também as relações existentes entre o nível de ensino em que os professores se encontram a leccionar e os que se encontram no activo ou se são aposentados e os comportamentos religiosos.

Quadro 99 – Médias e Desvios-Padrão dos escores da Escala Comportamental da Religiosidade dos professores no activo ou aposentados e segundo o nível de ensino.

		Média	Desvio-Padrão
	Activo	18,8	8,5
	Aposentado	24,3	9,0
<b>Nível de Ensino</b>	Educadores de Infância	21,5	6,7
	Prof. 1º ciclo	21,7	8,7
	Prof. 2º ciclo	17,5	8,3
	Prof. 3º ciclo	20,5	9,8
	Prof. Secundário	17,6	8,8

Analisando as médias dos professores que se encontram a trabalhar e os que estão aposentados vê-se que as dos professores que já cessaram a actividade têm médias mais altas, havendo diferenças significativas ( $F_{(1,742)} = 54,9$ ;  $p < 0,001$ ).

No que se refere ao nível de ensino, existem diferenças significativas no tipo de resposta ( $F_{(4,738)} = 8,8$ ;  $p < 0,001$ ) e analisando os resultados da comparação múltipla pode dizer-se que as diferenças significativas são entre as médias dos professores do 1º ciclo do ensino básico que são mais altas do que as dos professores do 2º ciclo e do ensino secundário.

Pela natureza das questões que se referem aos comportamentos religiosos e à frequência com que se realizam, as médias são muito mais elevadas para os católicos, crentes praticantes e que frequentam mais a igreja.

No que se refere à religião, verificou-se que ser católico ou não ter religião tem influência no comportamento religioso dos professores ( $F_{(1,742)} = 202,1$ ;  $p < 0,001$ ), influenciando os três grupos de idade: há diferenças nos professores mais jovens ( $F_{(1,130)} = 31,7$ ;  $p < 0,001$ ), no grupo de docentes com idades compreendidas entre os 30 e os 59 anos ( $F_{(1,492)} = 117,6$ ;  $p < 0,001$ ) e nos professores mais idosos ( $F_{(1,116)} = 93,3$ ;  $p < 0,001$ ).

Na frequência da igreja também existem diferenças significativas ( $F_{(4,738)} = 280,2$ ;  $p < 0,001$ ), tanto nos docentes com menos de 30 anos ( $F_{(2,129)} = 54,1$ ;  $p < 0,001$ ) como nos que têm mais idade ( $F_{(2,491)} = 296,9$ ;  $p < 0,001$ ) e nos mais velhos ( $F_{(2,115)} = 77,7$ ;  $p < 0,001$ ).

A prática religiosa influencia os comportamentos religiosos ( $F_{(2,741)} = 460,9$ ;  $p < 0,001$ ) em todos os grupos de idade, nos mais novos ( $F_{(4,128)} = 31,8$ ;  $p < 0,001$ ), no grupo de docentes com idades compreendidas entre os 30 e os 59 anos ( $F_{(4,489)} = 163,6$ ;  $p < 0,001$ ) e nos professores mais idosos ( $F_{(4,113)} = 42,9$ ;  $p < 0,001$ ).

Quadro 100 – Médias e Desvios-Padrão dos escores da Escala Comportamental da Religiosidade, segundo a religião, a frequência da igreja e a prática religiosa

		Categ. Idade	Média	Desvio-Padrão
<b>Religião</b>	Católica	Total	21,5	8,2
		< 30	17,9	7,5
		30 e 59	20,8	8,0
		> = 60	27,6	6,5
	Nenhuma	Total	7,8	5,1
		< 30	8,2	5,0
		30 e 59	8,0	5,4
		> = 60	6,3	2,8
<b>Frequência da igreja</b>	+ de 1 vez por semana	Total	31,2	5,1
		< 30	29,0	6,0
		30 e 59	30,2	5,8
		> = 60	32,4	3,9
	1 vez por semana	Total	26,7	5,2
		< 30	23,6	6,5
		30 e 59	26,9	5,1
		> = 60	27,4	4,1
	2 ou 3 vezes por mês	Total	23,2	5,3
		< 30	23,0	6,2
		30 e 59	22,6	5,3
		> = 60	25,9	2,5
	1 vez por mês	Total	19,5	5,0
		< 30	18,5	4,7
		30 e 59	19,3	4,9
		> = 60	22,5	5,4

	1 ou 2 vezes por ano	Total	12,4	6,3
		< 30	11,4	5,7
		30 e 59	12,6	6,2
		> = 60	14,1	8,5
<b>Prática Religiosa</b>	Crente Praticante	Total	27,0	5,9
		< 30	23,9	5,8
		30 e 59	26,4	5,9
		> = 60	30,1	4,7
	Crente não praticante	Total	17,5	6,5
		< 30	16,1	6,4
		30 e 59	17,5	6,3
		> = 60	21,2	6,9
	Nem crente nem praticante	Total	7,2	3,8
		< 30	7,4	4,0
		30 e 59	7,0	3,1
		> = 60	8,2	7,2

Para se verificar entre que grupos existiam as diferenças, foi efectuada um teste Scheffé de comparação múltipla tanto para a Prática Religiosa como para a Frequência da Igreja.

Quadro 101 - Comparação Múltipla da Prática Religiosa da Escala Comportamental da Religiosidade

Prática Religiosa (A)	Prática Religiosa (B)	Diferença de Médias (A-B)	Erro-Padrão	Significância
Praticante	Crente não praticante	9,5*	0,5	0,001
	Nem crente nem praticante	19,8*	0,7	0,001
Crente não praticante	Nem crente nem praticante	10,3*	0,7	0,001

Existem diferenças entre todos os grupos, sendo os crentes praticantes os que têm médias mais elevadas e os professores que não são crentes nem praticantes os que têm médias mais baixas na escala comportamental da religiosidade.

Quadro 102 - Comparação Múltipla da Frequência da Igreja da Escala Comportamental da Religiosidade

Frequência da Igreja (A)	Frequência da Igreja (B)	Diferença de Médias (A-B)	Erro-Padrão	Significância
Mais de 1 vez por semana	1 ou 2 vezes por ano	18,8*	0,7	0,001
	1 vez por mês	11,8*	0,8	0,001
	2 ou 3 vezes por mês	8,1*	0,9	0,001
	1 vez por semana	4,5*	0,8	0,001
1 vez por semana	1 ou 2 vezes por ano	14,3	0,5	0,001
	1 vez mês	7,2*	0,7	0,001
	2 ou 3 vezes por mês	3,5*	0,8	0,001
2 ou 3 vezes por mês	1 ou 2 vezes por ano	10,8*	0,7	0,001
	1 vez por mês	3,7*	0,8	0,001
1 vez por mês	1 ou 2 vezes por ano	7,1*	0,6	0,001

Observando o quadro de comparação múltipla da frequência da igreja, as diferenças existem em todos os grupos, sendo a maior entre os que vão à igreja mais de uma vez por semana e os que só vão uma ou duas vezes por ano com uma diferença de médias de 18,8.

Foram também verificadas as influências das variáveis psicológicas nos comportamentos religiosos, sendo analisadas as correlações entre a escala Comportamental da religiosidade e as escalas da satisfação com a vida, a da felicidade, a da solidão e a da ansiedade face à morte.

Conforme se pode observar nos dados do quadro seguinte, as correlações da escala Comportamental da Religiosidade e as outras medidas psicológicas em estudo são fracas, podendo dizer-se que há uma pequena associação positiva entre os comportamentos religiosos e a Satisfação com a Vida (verificando-se só no grupo dos professores mais idosos) e com a Felicidade (não se verificando nos professores mais idosos).

Quadro 103 – Correlações entre a Escala Comportamental da Religiosidade e as outras medidas psicológicas

Medidas		Escala Comportamental da Religiosidade
Satisfação com a vida	Total	0,072*
	< 30	0,106
	30 e 59	0,086
	> = 60	0,183*
Felicidade	Total	0,073*
	< 30	0,247**
	30 e 59	0,143**
	> = 60	0,069
Solidão	Total	-0,410
	< 30	-0,069
	30 e 59	-0,070
	> = 60	0,048
Ansiedade face à morte	Total	0,004
	< 30	-0,090
	30 e 59	0,048
	> = 60	-0,023

\* p < 0,05; \*\* p < 0,01

As correlações da escala Comportamental da Religiosidade com a Solidão e com a Ansiedade face à Morte não foram significativas em nenhum dos grupos de idade.

### 6.3.6. Inter correlações entre as medidas religiosas

Finalmente, apresenta-se um quadro das correlações entre as medidas religiosas aqui em estudo com a intenção de verificarmos quais as associações entre elas.

Quadro 104 – Inter relações entre as medidas religiosas

Medidas	Atitudes face ao Cristianismo	Orientação Religiosa		Internalização Rel. Cristã		Bem-Estar Espiritual	
		Intrínseca	Extrínseca	Introjecção	Identific.	Religioso	Existencial
Orientação Intrínseca	0,852**						
Orientação Extrínseca	-0,066	-0,019					
Introjecção	0,392**	0,455**	0,226**				
Identificação	0,835**	0,841**	0,031	0,538**			
Bem-estar religioso	0,849**	0,816**	-0,043	0,369**	0,812**		
Bem-estar existencial	0,191**	0,179**	-0,205**	-0,063	0,169**	0,327**	
Comport. Relig.	0,749**	0,776**	-0,051	0,427**	0,728**	0,688**	0,188**

\*\* p&lt;0,001

Numa análise geral das correlações existentes no grupo do total dos professores verificamos que todas as medidas se correlacionam com a maioria das outras medidas, com excepção para a orientação extrínseca que só se relaciona positivamente com a introjecção ( $r = 0,455$ ) e negativamente com o bem-estar existencial ( $r = -0,205$ ).

As atitudes face ao cristianismo têm uma correlação positiva elevada com a orientação intrínseca ( $r = 0,852$ ), com o bem-estar religioso ( $r = 0,849$ ), com a identificação ( $r = 0,835$ ) e com os comportamentos religiosos ( $r = 0,749$ ), tendo com a introjecção e com o bem-estar existencial correlação mais baixas mas positivas e significativas. Não tem correlação significativa com a orientação extrínseca, ao contrário do que se verificou no grupo de alunos.

A orientação intrínseca tem correlações positivas e significativas com todas as medidas de religiosidade em estudo, sendo a mais alta com a identificação ( $r = 0,841$ ) e a mais baixa com o bem-estar existencial ( $r = 0,179$ ), tendo uma correlação negativa não significativa com a orientação extrínseca.

A introjecção tem correlações positivas com todas as outras escalas, excepto com a do bem-estar existencial.

A identificação correlaciona-se significativa e positivamente com todas as medidas menos com a orientação extrínseca. A mais relação tem com a orientação intrínseca ( $r = 0,841$ ) e com a medida das atitudes face ao cristianismo ( $r = 0,835$ ).

No que se refere ao bem-estar espiritual, a sub-escala do bem-estar religioso tem correlações positivas mais elevadas com as outras escalas, não tendo relação com a orientação extrínseca. A sub-escala do bem-estar existencial tem correlações positivas mais baixas, não se verificando correlação com a introjecção e tendo uma correlação negativa significativa com a orientação extrínseca.

Como foi adoptado na metodologia deste capítulo, verificou-se também se existiam correlações tendo em consideração os grupos de idade dos professores respondentes.

No quadro seguinte observamos que os resultados, de uma forma geral, vão ao encontro do que se detectou na análise geral da amostra.

Podemos verificar, no entanto, que no bem-estar existencial há algumas diferenças entre os resultados de toda a amostra e as correlações obtidas no grupo dos professores mais novos. Não há correlação significativa com as atitudes face ao cristianismo e as outras correlações são menos significativas. No grupo de professores com idades inferiores a 30 anos há uma correlação negativa significativa com a introjecção, o que não acontece no total da amostra dos professores.

No grupo dos professores com mais idade existem várias correlações mais elevadas do que nos outros grupos de idade, nomeadamente das atitudes face ao cristianismo com a orientação intrínseca, com a introjecção, com o bem-estar existencial e com os comportamentos religiosos.

Quadro 105 – Inter relações entre as medidas religiosas por categorias de idade

Medidas	Cat. idade	Atitudes face ao Cristianismo	Orientação Religiosa		Internalização Rel. Cristã		Bem-Estar Espiritual	
			Intrínseca	Extrínseca	Introjecção	Identific.	Religioso	Existencial
Orientação Intrínseca	< 30	0,849**						
	30 e 59	0,847**						
	> = 60	0,852**						
Orientação Extrínseca	< 30	-0,010	0,025					
	30 e 59	-0,075	-0,019					
	> = 60	-0,058	-0,031					
Introjecção	< 30	0,315**	0,370**	0,304**				
	30 e 59	0,376**	0,437**	0,223**				
	> = 60	0,407**	0,409**	0,264**				
Identificação	< 30	0,871**	0,850**	0,071	0,454**			
	30 e 59	0,824**	0,835**	0,021	0,537**			
	> = 60	0,815**	0,830**	0,064	0,553**			
Bem-estar religioso	< 30	0,864**	0,814**	0,002	0,257**	0,848**		
	30 e 59	0,852**	0,825**	- 0,024	0,385**	0,815**		
	> = 60	0,786**	0,752**	- 0,159	0,318**	0,720**		
Bem-estar existencial	< 30	0,114	0,208*	- 0,184*	-0,263**	0,191*	0,297**	
	30 e 59	0,223*	0,189**	-0,209**	-0,022	0,173**	0,349**	
	> = 60	0,310**	0,322**	-0,288**	0,120	0,256**	0,412**	
Comport. Relig.	< 30	0,683**	0,814**	-0,039	0,263**	0,683**	0,651**	0,255**
	30 e 59	0,752**	0,765**	-0,045	0,382**	0,724**	0,703**	0,214**
	> = 60	0,804**	0,761**	-0,020	0,480**	0,797**	0,669**	0,315**

\*\* p&lt;0,001

Das correlações com o bem-estar existencial também são mais elevadas com as atitudes face ao cristianismo, com a orientação intrínseca e extrínseca, com a identificação e com o bem-estar religioso e existencial.

Após termos apresentado os resultados em relação a todas as medidas utilizadas no estudo com professores, passamos, agora, a uma síntese dos resultados deste estudo.

Para facilitar a análise da influência das variáveis consideradas e as medidas de religiosidade, elaboraram-se três quadro síntese.

Quadro 106 – Existe influência das variáveis socio-demográficas nas medidas de religiosidade?

	Género	Estado civil	Categorias de idade	Está no activo ou é aposentado	Nível de ensino
Atitudes face ao Cristianismo	Sim	Sim	Sim	Sim	Sim
Orientação intrínseca	Sim	Sim	Sim	Sim	Sim
Orientação extrínseca	Não	Não	Não	Não	Sim
Identificação	Sim	Sim	Sim	Sim	Sim
introjecção	Não	Sim	Sim	Sim	Sim
Bem-estar religioso	Sim	Sim	Sim	Sim	Sim
Bem-estar existencial	Não	Não	Sim	Sim	Sim
Comportamentos religiosos	Sim	Sim	Sim	Sim	Sim

De acordo com o quadro-síntese podemos concluir que:

- o género tem influência em todas as medidas de religiosidade à excepção da orientação religiosa, da introjecção e do bem-estar existencial;

- o estado civil influencia todas as medidas menos a orientação extrínseca;
- a idade também influencia todas as medidas menos a orientação extrínseca, os mais velhos têm médias mais elevadas em todas menos no bem-estar existencial que os mais novos têm níveis mais elevados;
- estar no activo ou aposentado também influenciou todas as medidas menos a orientação extrínseca, os aposentados têm médias mais elevadas em todas menos no bem-estar existencial;
- No nível de ensino também existem diferenças em todas as medidas, sendo os professores do 1º ciclo do ensino básico os que têm médias mais altas e os do secundário os que têm médias mais baixas.

Quadro 107 – Existe influência das variáveis religião, prática religiosa e frequência da igreja nas medidas de religiosidade?

	Religião	Prática religiosa	Frequência da igreja
Atitudes face ao Cristianismo	Sim	Sim	Sim
Orientação intrínseca	Sim	Sim	Sim
Orientação extrínseca	Sim	Sim	Sim
Identificação	Sim	Sim	Sim
introjecção	Sim	Sim	Sim
Bem-estar religioso	Sim	Sim	Sim
Bem-estar existencial	Não	Sim	Sim
Comportamentos religiosos	Sim	Sim	Sim

Tratando-se de medidas de religiosidade era de esperar estes resultados, tendo todas as variáveis consideradas influências nas medidas em estudo à excepção do bem-estar existencial.

Quadro 108 – Existem correlações entre as medidas psicológicas e as medidas de religiosidade?

	Percepção do estado de saúde	Satisfação com a vida	Felicidade	Solidão	Ansiedade face à morte
Atitudes face ao Cristianismo	Não	Sim	Sim	Sim Negativa	Sim
Orientação intrínseca	Não	Sim	Sim	Não	Sim
Orientação extrínseca	Sim	Não	Sim Negativa	Sim	Sim
Identificação	Não	Sim	Sim	Não	Sim
Introjecção	Sim	Sim	Não	Sim	Sim
Bem-estar religioso	Não	Sim	Sim	Sim Negativa	Não
Bem-estar existencial	Sim	Sim	Sim	Sim Negativa	Sim Negativa
Comportamentos religiosos	Sim	Sim	Sim	Não	Não

No que se refere ao quadro-síntese que mostra se existem ou não correlações entre as medidas psicológicas e as medidas de religiosidade, podemos concluir que:

- a percepção do estado de saúde é a variável que tem menos influência nas medidas de religiosidade, só existem diferenças significativas na orientação extrínseca, na introjecção, no bem-estar existencial e nos comportamentos religiosos;

- a satisfação com a vida está correlacionada positivamente com todas as medidas de religiosidade à excepção da orientação extrínseca;

- a felicidade tem correlações com todas as medidas excepto com a introjecção, sendo todas positivas menos a relação com a orientação extrínseca que é negativa;

- A solidão tem relações positivas com a orientação extrínseca e com a introjecção e negativas com as atitudes face ao cristianismo, com o bem-estar religioso e com o bem-estar existencial;

- a ansiedade face à morte não está correlacionada com o bem-estar religioso e com os comportamentos religiosos, tem correlação negativa com o bem-estar

existencial e tem correlações positivas com as atitudes face ao cristianismo, com a orientação intrínseca e extrínseca, com a identificação e com a introjecção.

Passamos agora para a discussão dos resultados de acordo com a problemática definida no início do capítulo e com as hipóteses consideradas.

#### 6.4. Discussão

Este estudo realizado com 743 educadores de infância e professores do ensino básico e secundário contribuiu para a validação das medidas de religiosidade na população adulta portuguesa, nomeadamente num grupo de idosos. Foram analisadas cinco escalas compostas por oito medidas – atitudes face ao cristianismo, orientação intrínseca e orientação extrínseca, identificação e introjecção, bem-estar religioso e bem-estar existencial e comportamentos religiosos.

A escala de atitudes face ao cristianismo revelou ter uns bons índices de consistência interna (alfa de Cronbach = 0,97), confirmando-se mais uma vez a sua unidimensionalidade, tendo o único factor explicado 59,8% da variância, o que está em consonância com os resultados da escala original (Francis e Stubbs, 1987).

A escala de orientação religiosa obteve uns resultados satisfatórios que vão de encontro aos encontrados no estudo piloto e no grupo de estudantes dos ensinos secundário e superior. Na orientação intrínseca o alfa de Cronbach foi de 0,90 e na orientação extrínseca de 0,50. Confirmou-se a bidimensionalidade da escala.

Na escala de internalização religiosa cristã também se confirmou a bidimensionalidade, tendo os dois factores justificado 64,3% da variância (46,8% para a identificação e 17,5% para a introjecção). Os alfas obtidos foram de 0,77 para a introjecção e 0,93 para a identificação. Estes valores são semelhantes aos encontrados na investigação desenvolvida pelos autores da escala (Ryan et al., 1993).

Na análise da escala do bem-estar espiritual, os dois factores justificam 49,1% da variância e o alfa obtido foi para o bem-estar religioso 0,89 e para o bem-estar existencial 0,76, valores semelhantes aos encontrados pelos seus autores (Paloutzian e

Ellison, 1982). Eles encontraram uma correlação moderada entre as duas sub-escalas ( $r= 0,32$ ), muito semelhante à que resultou nesta análise com professores portugueses ( $r= 0,33$ ).

A escala comportamental da religiosidade é unidimensional, justificando o único factor 70,1% da variância e tendo obtido um alfa de 0,86, pelo que podemos dizer que tem uma boa consistência interna.

Tendo sido analisadas as características psicométricas das medidas utilizadas, discutimos, de seguida a forma como são influenciadas pelas variáveis que considerámos neste estudo final com educadores de infância e professores do ensino básico e secundário.

No que se refere à influência da idade, que foi analisada ao longo de todo este capítulo, verificámos que os professores mais velhos têm níveis mais altos nas atitudes face ao cristianismo, na identificação e na introjecção, são mais intrínsecos, têm mais bem-estar religioso e mais comportamentos religiosos. Visitam mais a igreja ou outro local religioso, rezam mais, lêem mais livros religiosos e vêem e ouvem com mais programas religiosos. Estes resultados confirmam a primeira hipótese 1 considerada neste estudo e vai de encontro à maior parte da teoria que refere que as pessoas mais idosas são mais religiosas (Idler, et al., 2001; Fowler, 1981; Grodin, 1993).

Os professores mais novos e no activo têm maior bem-estar existencial, confirmando-se a hipótese 2.

A idade produz efeitos tanto na identificação como na introjecção tendo os mais velhos níveis mais altos na identificação e mais baixos na introjecção (Ryan et al., 1993).

Analisada a variável género, pode dizer-se que as mulheres têm níveis mais altos nas atitudes face ao cristianismo, são mais intrínsecas, têm níveis altos de identificação, no bem-estar religioso e nos comportamentos religiosos, estando de acordo com os estudos e confirmando a hipótese 3. As mulheres têm níveis mais elevados de religiosidade do que os homens (Argyle e Beit-Hallami, 1975; Francis e Wilcox, 1996), mais crenças religiosas do que os homens (Greeley, 1992).

Os católicos, crentes praticantes e com maior frequência da igreja têm níveis mais elevados nas atitudes face ao cristianismo, na orientação intrínseca, na

identificação, no bem-estar religioso e nos comportamentos, o que era esperado considerando que são medidas de religiosidade, confirmando-se a hipótese 4.

Tanto a identificação como a introjecção estão positivamente correlacionados com a frequência da igreja (Ryan et al., 1993), sendo maior a influência na identificação do que na introjecção. De acordo com Ellison et al. (2001) a frequência da igreja associa-se positivamente com o bem-estar.

A frequência de serviços religiosos e acreditar na vida eterna traz paz às pessoas, tendo efeitos directos na saúde e no bem-estar. O envolvimento reduz o risco de exposição a factores e condições de stresse (Ellison et al., 2001).

A identificação e a introjecção podem ter diferentes associações com o bem-estar, estando a identificação associada mais positivamente com a saúde mental e o bem-estar psicológico (Ryan et al., 1993).

Existe maior evidência dos efeitos da religiosidade e das várias dimensões do envolvimento religioso no bem-estar psicológico do que no bem-estar objectivo (Ellison, 1991; Witter et al., 1985, Levin et al., 1995; Thomas e Holmes, 1992), no entanto muitos destes estudos relacionam o envolvimento religioso com a saúde física e mental.

A afiliação e a actividade religiosas são fortes predictores da felicidade (Smith et al., 1999; Witter et al., 1985) e as crenças são fonte de felicidade (Ellison et al., 1989). A afiliação religiosa tem um efeito benéfico na saúde (Levin, 2001; Ellison e Levin, 1998) porque ajuda as pessoas mais idosas a controlarem os efeitos do stresse nas questões da vida. A maior parte dos estudos revelam uma relação positiva entre a religião e a saúde em pessoas idosas. A participação em grupos religiosos têm mostrado ter benefícios para a saúde e os idosos que os frequentam sentem-se melhor (Idler e Kasl, 1992). Muitos estudos têm referido que a prática religiosa tem efeitos salutareos na vida dos indivíduos (Chatters, 2000; Idler, 1987; Krause, 1998; Levin, 1996; Levin e Chatters, 1998), especialmente nas pessoas idosas (Kelley-Moore e Ferraro, 2001).

Paloutzian e Ellison (1982) encontraram uma relação negativa substancial entre solidão e bem-estar existencial ( $r = - 0,64$ ), tal como o resultado encontrado neste estudo e na investigação original da escala que tem uma relação negativa tanto no bem-estar religioso como no existencial.

Robbins e Francis (1986), Francis e Lester (1992), Francis, Jones e Wilcox (1999) obtiveram em diferentes amostras correlações positivas significativas com a felicidade e as atitudes face ao cristianismo.

Confirma-se quase na totalidade a hipótese 5, neste estudo com professores as atitudes face ao cristianismo, a orientação intrínseca, a identificação, o bem-estar religioso e os comportamentos religiosos estão positivamente correlacionados com a satisfação com a vida e com a felicidade e negativamente correlacionados com a solidão. A ansiedade face à morte só tem uma correlação negativa com o bem-estar existencial, o que não estava considerado na hipótese, tendo correlações positivas com as atitudes face ao cristianismo, com a orientação intrínseca e com a identificação, o que é o contrário do que foi formulado na hipótese.

No que se refere às inter correlações entre as medidas de religiosidade, a orientação intrínseca está fortemente correlacionada com a identificação (Ryan et al., 1993), com as atitudes face ao cristianismo (Francis, 1987) e com o bem-estar espiritual, sendo maior a relação com o bem-estar religioso do que com o bem-estar existencial (Paloutzian e Ellison, 1982).

Existem correlações positivas entre as medidas de religiosidade em estudo, nomeadamente entre as atitudes face ao cristianismo, a orientação intrínseca, a identificação, o bem-estar religioso e os comportamentos religiosos, o que confirma a hipótese 6.

Tendo-se verificado as hipóteses colocadas, apresentamos de seguida a conclusão desta investigação.



Poucas preocupações são olhadas com mais seriedade que a religiosidade. As pessoas rodeiam-se de experiências espirituais fazendo delas um contexto no qual o sagrado é invocado para explicar o significado dos maiores acontecimentos da vida. O nascimento é santificado pela cristianização e os casamentos tornam-se solenes. Ao longo da vida a religião desmistifica a morte, associando-a com imagens gratificantes de uma vida depois da morte onde só o bem e o mal prevalece, ou a justiça pede que o mal seja punido com a dor e o sofrimento e algumas tradições religiosas asseguram a ressurreição no final dos tempos (Hood et al., 1996).

Numa altura em que as religiões despoletam guerras e separam comunidades, produzindo directa ou indirectamente infelicidade e mal-estar, julgamos ter contribuído, com este estudo para uma compreensão dos aspectos positivos e negativos da religiosidade e das suas medidas, assim como de algumas variáveis que a influenciam, sendo pertinente referenciar que não se pretendeu estudar a religião como tal, mas as atitudes e os comportamentos religiosos.

Nesta última parte da investigação pretende-se fazer uma reflexão sobre o trabalho desenvolvido, procurando sistematizar os seus contributos mais relevantes, tomando consciência das limitações existentes no estudo da religiosidade e levantando algumas sugestões de pesquisa futura nesta área preponderante na vida das pessoas.

Esta tese foi estruturada em duas partes, sendo a primeira de enquadramento teórico e a segunda composta pelos estudos empíricos desenvolvidos sobre a religiosidade de alunos e professores portugueses.

Começámos, na introdução, por reflectir sobre a importância da religião justificando a pertinência do seu estudo psicológico, sendo especificados alguns dos contributos conceptuais desenvolvidos ao longo dos tempos, focando alguns trabalhos desenvolvidos por psicólogos que se dedicaram ao estudo da religiosidade.

O primeiro capítulo focou diversos aspectos da religiosidade, sendo especificados conceitos e medidas, de acordo com a multidimensionalidade da religião individual, atitudes, crenças, orientação e comportamentos religiosos, numa tentativa de encontrarmos conceitos que nos enquadrassem e fundamentassem o estudo a desenvolver, sendo especificadas algumas das medidas já testadas noutros contextos culturais. As atitudes e crenças foram abordadas de acordo com as teorias que melhor explicam as tendências das diversas investigações e de acordo com os paradigmas que

mais têm sido estudados na psicologia da religião, nomeadamente a orientação religiosa. Depois de focados os aspectos relacionados com as convicções, explicitámos como na prática se manifestam, sendo abordados os fundamentos e contextos dos comportamentos e experiências religiosas.

O segundo capítulo foi dedicado à influência das variáveis socio-psicológicas na religiosidade, sendo analisados os efeitos do género, da idade, da personalidade e a influência da família. O género e a idade foram analisadas como variáveis que estão naturalmente associadas à religiosidade, sendo também equacionada a influência da família e da personalidade, havendo muitos estudos que fazem estas abordagens seguindo várias perspectivas que tentámos sintetizar. Foi considerada a influência da família como primeiro agente socializador, mas deve ser equacionada a possibilidade de se analisar posteriormente a influência da escola na educação religiosa.

O envolvimento social e o bem-estar foram considerados no terceiro capítulo, os benefícios e alguns efeitos negativos da religião foram focados nesta abordagem ao envolvimento social e ao bem-estar e às relações existentes entre a religiosidade e o altruísmo e o perdão e por outro lado entre a religião e o preconceito e o crime e a delinquência. Muitos estudos têm sido feitos para analisar as relações da religiosidade com a satisfação com a vida, a felicidade, a saúde e também com a ansiedade face à morte e a solidão, tendo sido aqui abordados e consideradas como variáveis psicológicas nos estudos empíricos.

Fazendo uma síntese geral do trabalho desenvolvido ao longo destes cinco anos de investigação, podemos referir que:

- os sujeitos que participaram nesta investigação foram seleccionados no universo dos alunos e dos professores portugueses estando divididos por três estudos, primeiro um grupo de 323 estudantes do ensino superior da região de Lisboa e Santarém, segundo um grupo de 602 alunos que frequentavam o ensino superior (300) e o ensino secundário (302), terceiro um grupo de 743 educadores de infância e professores de todo o país e pertencentes aos diferentes níveis de ensino. Foram questionados 1668 indivíduos com idades compreendidas entre os 16 e os 83 anos, sendo 1163 do sexo feminino e 505 do sexo masculino, na sua maioria católicos (89,5%). Do total de indivíduos que participaram nos estudos 43,3% refere que frequenta a igreja 1 ou 2

vezes por ano, 17,4% vai 1 vez por mês, 10,5% 2 ou 3 vezes por mês, 20,7% frequenta 1 vez por semana e 8,0% mais de 1 vez por semana.

Dos vários instrumentos no âmbito da psicologia da religião analisados, foram escolhidos os que apresentavam melhores características psicométricas e que avaliavam os construtos que pretendíamos estudar.

Os instrumentos utilizados, na presente investigação para avaliar a religiosidade de alunos e professores portugueses, revelaram-se internamente consistentes, bem definidos pelos itens e representando factores congruentes com os estudos originais e presentes na literatura revista. As escalas revelaram boas características psicométricas, recomendando-se o seu uso em futuras investigações.

Assim, no trabalho desenvolvido nesta tese de doutoramento foram validados diversos instrumentos de medida de religiosidade para uma população portuguesa: a escala de atitudes face ao cristianismo, a escala de orientação religiosa, composta pela orientação intrínseca e pela orientação extrínseca, a escala de interiorização religiosa cristã, composta pela introjecção e pela identificação, a escala do bem-estar espiritual, com as sub-escalas do bem-estar religioso e do bem-estar existencial, e a escala dos comportamentos religiosos.

Todas as medidas utilizadas obtiveram resultados semelhantes aos encontrados nos estudos originais e noutras investigações feitas em diversos países e populações.

- A escala das atitudes face ao cristianismo (Attitudes toward Christianity Scale, Francis e Stubbs, 1987) obteve valores muito satisfatórios nas três amostras e confirmou a sua unidimensionalidade. Correlacionou-se com as outras medidas de religiosidade, tanto no estudo com alunos como no dos professores, com a orientação intrínseca, com a introjecção, com a identificação, com o bem-estar religioso e com o existencial e com os comportamentos religiosos. A escala de atitudes face ao cristianismo correlacionou-se negativamente com a solidão tanto no estudo dos alunos como no dos professores e teve correlações positivas com a satisfação com a vida e com a ansiedade face à morte, no estudo dos professores.

- A escala de orientação religiosa (Age Universal Religion Orientation Scale, Gorsuch e Venable, 1983) obteve uns valores aceitáveis. Comprovou-se a sua bidimensionalidade, sendo a escala da orientação intrínseca composta por 10 itens e a da orientação extrínseca por 6 itens. A orientação intrínseca correlacionou-se com as

atitudes face ao cristianismo, com a introjecção, com a identificação, com o bem-estar religioso e com o existencial e com os comportamentos religiosos. No estudo com os alunos as duas sub-escalas tiveram uma correlação positiva. No que se refere às outras medidas psicológicas consideradas, a orientação intrínseca correlaciona-se positivamente com a satisfação com a vida e com a ansiedade face à morte no grupo dos alunos e dos professores e tem também uma correlação positiva com a felicidade só nos professores. A orientação extrínseca correlaciona-se com a introjecção (no grupo de alunos e professores) e com a identificação (só no grupo de alunos) e com o bem-estar existencial (só no grupo dos professores). A escala da orientação extrínseca correlaciona-se negativamente com a felicidade com a introjecção, com a identificação, com o bem-estar religioso e com o existencial e com os comportamentos religiosos e positivamente com a solidão e com a ansiedade face à morte.

- A escala de interiorização religiosa cristã (Christian Religious Internalization Scale, Ryan, Rigby e King, 1993) obteve bons valores de consistência interna e a estrutura bidimensional ficou comprovada nas três amostras coincidindo os itens que constituem a introjecção e a identificação. É uma escala que identifica um estilo individual de orientação religiosa num modelo diferente da orientação intrínseca e extrínseca abordada anteriormente. A introjecção teve correlações positivas com as atitudes face ao cristianismo, com a orientação intrínseca e extrínseca e com a identificação. Na amostra de professores tem também correlações positivas com o bem-estar religioso e com os comportamentos religiosos. No que se refere às medidas psicológicas tem correlações negativas com a satisfação com a vida e com a felicidade e positivas com a solidão e com a morte. A sub-escala da identificação correlaciona-se com as atitudes face ao cristianismo, com a orientação intrínseca, com a extrínseca (só o grupo dos alunos), com o bem-estar religioso e com a escala comportamental da religiosidade. No que se refere às medidas psicológicas tem correlações positivas com a ansiedade face à morte (no grupo de alunos e professores) e os professores têm correlações positivas também com a satisfação com a vida e com a felicidade.

- A escala do bem-estar espiritual (Spiritual Well-Being Scale, Paloutzian e Ellison, 1982) mostrou nos dois estudos finais ser uma escala com bons índices psicométricos, tendo-se demonstrado a sua estrutura bidimensional, sendo as duas escalas compostas por 10 itens cada, o bem-estar religioso e o bem-estar existencial, tal como nos estudo original da escala. A sub-escala do bem-estar religioso tem correlações

positivas (na amostra de alunos e de professores) com as atitudes face ao cristianismo, com a orientação intrínseca, com a introjecção e com a identificação, com o bem-estar existencial e com os comportamentos religiosos. Correlaciona-se positivamente com a satisfação com a vida e com a felicidade e negativamente com a solidão. O bem-estar existencial tem correlações positivas com as atitudes face ao cristianismo, com a orientação intrínseca, com a introjecção, com o bem-estar religioso e com os comportamentos religiosos nas duas amostras e correlaciona-se negativamente com a orientação extrínseca na amostra de professores. Tem também correlações positivas com a satisfação com a vida e com a felicidade e correlações negativas com a solidão e com a ansiedade face à morte.

- A escala comportamental da religiosidade (The Behavioral Religiosity Scale, Adamson, Shevlin, Lloyd e Lewis, 2000) revelou ser uma escala unidimensional com uma boa consistência interna. Tem correlações positivas com todas as escalas à excepção da orientação extrínseca e do bem-estar existencial que não tem relação. Também não se correlacionou com nenhuma das escalas de medidas psicológicas, não tem relações com a satisfação com a vida, nem com a felicidade, solidão e ansiedade face à morte.

Foram consideradas, desde o início da investigação, variáveis que podiam influenciar as medidas de religiosidade em estudo e tentou-se verificar que tipo de influência é que têm.

- Verificou-se que o género influencia quase todas as medidas em estudo, influencia as atitudes face ao cristianismo, a orientação intrínseca, a identificação, o bem-estar religioso e os comportamentos religiosos (as raparigas e as professoras têm escores mais altos), só não tem influência na orientação extrínseca, na introjecção e no bem-estar existencial.

- A idade também influencia todas as medidas à excepção da orientação extrínseca. Os mais velhos têm níveis mais altos nas atitudes face ao cristianismo, na orientação intrínseca, na identificação e na introjecção, no bem-estar religioso e nos comportamentos religiosos. Só no bem-estar existencial é que os mais novos têm níveis mais altos.

- A religião, a prática religiosa e a frequência da igreja, tal como foi considerado nas hipóteses, influenciam todas as medidas em estudo, menos o bem-estar existencial que não influencia no grupo de alunos.

Alguns limites da investigação devem ser considerados:

Primeiro, no plano conceptual, a dificuldade encontrada na definição de religiosidade e a consciência de que, tratando-se de um conceito multidimensional, não é possível num trabalho abordar todas as dimensões.

No plano metodológico, o recurso a um estudo transversal implica um controlo menos rigoroso das variáveis parasitas e não permite estabelecer relações causais;

No que se refere aos instrumentos utilizados, devemos referir que a tomada de decisões e a opção por uns e não por outros, numa variedade grande de instrumentos possíveis, limitou-nos o estudo, mas deixou em aberto várias hipóteses a testar futuramente;

A técnica de preenchimento, predominantemente verbal é sujeita aos erros de comunicação e interpretação humana e subjectiva na medida em que poderá haver uma tendência para os sujeitos serem influenciados pelo que é socialmente desejável.

Tratando-se de uma problemática complexa, interligada com múltiplos factores e variáveis, o estudo permite responder a algumas questões, deixando em aberto perspectivas de pesquisa futura:

- do ponto de vista específico da idade parece-nos interessante desenvolver investigação com jovens mais novos e crianças, estudando a sua religiosidade. De acordo com Hood et al. (1996) tem havido pouca ou nenhuma pesquisa empírica em muitos assuntos relacionados com o desenvolvimento religioso infantil e alguns estudos de desenvolvimento religioso têm pouco a dizer sobre as crianças, tendo focado jovens adultos ou adolescentes. É possível que a orientação religiosa intrínseca e extrínseca de Allport e Ross e a procura religiosa de Batson possam aparecer numa sequência desenvolvimentista. As implicações do desenvolvimento religioso infantil para as próprias crianças e para os outros indivíduos (companheiros, pares, pais, grupos desportivos, escolas) precisa de ser investigado. Gorsuch notou uma falta de uma forte pesquisa experimental nesta área. O papel da religião nos objectivos, estilos e práticas dos pais, e as consequências no desenvolvimento da criança é uma área de pesquisa

promissora. Muitas oportunidades derivam do importante trabalho teórico na psicologia desenvolvimentista e social. Esperamos que os estudos sobre a emergência da religião nas crianças se desenvolvam no futuro.

Ainda no que se refere à idade, parece-nos pertinente continuarmos as investigações com os idosos, considerando que os resultados encontrados foram interessantes.

- na perspectiva das relações com as medidas psicológicas aqui estudadas, deveríamos continuar os estudos sobre as relações da felicidade com a religiosidade devido a existirem resultados pouco consistentes.

De acordo com o definido por nós na introdução, a religiosidade influencia os indivíduos e a sua forma de estar com os outros, envolvendo-os socialmente e determinando a história cultural das sociedades.

Consideramos, assim, que a continuação dos estudos sobre a religiosidade é pertinente e necessário, embora possamos dizer que o objectivo que nos propusemos no início, de estudar a religiosidade de alunos e professores portugueses concretizou os seus primeiros passos. Foi revista muita literatura que nos abriu muitas pistas de investigação, das quais foram seguidas algumas, tendo-se validado oito medidas de religiosidade na população portuguesa, de acordo com as problemáticas definidas ao longo dos estudos que aqui apresentámos – atitudes, crenças e comportamentos religiosos, orientação e bem-estar.

Em termos de trabalho futuro, a criação de um núcleo de estudos sobre a psicologia da religião parece ser uma perspectiva de investigação com muita pesquisa a desenvolver à semelhança do que já se verifica em muitos outros países.



- Abdel-Khalek, A. M. (1998). The structure and measurement of death obsession. *Personality and Individual Differences*, 24, 159-165.
- Acock, A. C., e Bengtson, V. L. (1980). Socialization and attribution processes: Actual versus perceived similarity among parents and youth. *Journal of Marriage and the Family*, 42, 501-505.
- Adamson, G., Shevlin, M., Lloyd, e Lewis, C. A. (1999). An integrated approach for assessing reliability and validity: An application of structural equation modelling to the measurement of religiosity. *Personality and Individual Differences*, 29, 971-979.
- Adorno, T. W. Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D. J., e Sanford, R. N. (1950). *The Authoritarian Personality*. New York: Harper & Row.
- Aldous, J. (1983). Problematic elements in the relationship between churches and families. In W. V. Antonio e J. Aldous (Eds.), *Families and religions: Conflict and change in modern society* (pp. 67-80). Beverly Hills, CA: Sage.
- Allen, R. O., e Spilka, B. (1967). Committed and consensual religion: A specification of religion-prejudice relationships. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 6, 191-206.
- Allport, G. W. (1966). The religious context of prejudice. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 5, 447-557.
- Allport, G. W., e Ross, J. M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5, 447-457.
- Alston, J. P. (1975). Review of the polls. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 14, 165-168.
- Altemeyer, B., e Hunsberger, B. (1992). Authoritarianism, religious fundamentalism, quest and prejudice. *International Journal for the Psychology of Religion*, 2, 113-133.
- Argyle, M. (2001). *Psychology of happiness*. London: Routledge, 2ª ed. (1ª ed., 1987 by Methen).
- Argyle, M. (2005). *Psychology and religion. An introduction*. London: Routledge, 3ª ed. (1ª ed., 2000 by Routledge).
- Argyle, M., e Beit-Hallahami, B. (1975). *The social psychology of religion*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Argyle, M. e Crossland, J. (1987). Dimensions of positive emotions. *British Journal of Social Psychology*, 26, 127-137.

- Argyle, M., e Hills, P. (2000). Religious experiences and their relationships with happiness and personality. *International Journal for the Psychology of Religion*, 10, 157-172.
- Argyle, M. Lu, L. (1990a). The happiness of extraverts. *Personality and Individual Differences*, 11, 1011-1017.
- Argyle, M. Lu, L. (1990b). The happiness and social skills. *Personality and Individual Differences*, 11, 1255-1261.
- Astin, A. W. (1977). *Four critical years*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers.
- Bandura, A. (1977). *Social learning theory*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Bandura, A., e Kupers, C. J. (1964). The transmission of patterns of self-reinforcement through modeling. *Journal of Abnormal Social Psychology*, 69, 1-9.
- Bandura, A., e McDonald, F. J. (1963). The influence of social reinforcement and the behavior of models in shaping children's moral judgements. *Journal of Abnormal Social Psychology*, 67, 274-281.
- Bandura, A., Ross, D., e Ross, S. (1961). Transmission of aggression through imitation of aggressive models. *Journal of Abnormal Social Psychology*, 63, 575-582.
- Bao, W., Whitbeck, L. B, Hoyt, D. R., e Conger, R. D. (1999). Perceived parental acceptance as a moderator of religious transmission among adolescent boys and girls. *Journal of Marriage and the Family*, 61, 362-374.
- Barros, J. H. (2000). *Psicologia da religião*. Coimbra: Livraria Almedina.
- Barros, J. H. e Barros, A. M. (1997). Definições e representações da morte: Resultados em jovens estudantes caboverdianos e portugueses. *Revista Portuguesa de Educação*, 10, 1, 15-23.
- Basinger, D. (1990). The measurement of religiousness: some philosophical concerns. *Journal of Psychology and Christianity*, 9, 5-13.
- Batson, C. D., e Schoenrade, P. A. (1991a). Measuring religion as quest: 1. Validity concerns. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30, 416-429.
- Batson, C. D., e Schoenrade, P. A. (1991b). Measuring religion as quest: 2. Reliability concerns. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30, 430-447.
- Batson, C. D., Schoenrade, P. A., e Ventis, W. L. (1993). *Religion and the individual: A social-psychological perspective*. New York: Oxford University Press.
- Batson, C. D., e Ventis, W. L. (1993). *The religious experience: A social-psychological perspective*. New York: Oxford University Press.
- Beck, C. (1986). Education for spirituality. *Interchage*, 17, 148-156.

- Beck, T., Ward, C. H., Mendelson, M., Hock, J., e Herbaugh, J. (1961). An inventory for measuring depression. *Archives of General Psychiatry*, 7, 158-216.
- Becker, E. (1962). *The birth and death of meaning*. New York: Free Press.
- Becker, E. (1973). *The denial of death*. New York: Free Press.
- Beit-Hallami, B., e Argyle, M. (1997). *The Psychology of religious behaviour belief and experience*. London: Routledge.
- Bellah, R. N. (1970). *Beyond belief*. New York: Harper & Row.
- Benda, B. B., e Corwyn, R. F. (1997). Religion and delinquency: The relationship after considering family and peer influences. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36, 81-92.
- Bender, I. E. (1968). A longitudinal study of church attenders and non-attenders. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 7, 230-237.
- Bengtson, V. L., e Troll, L. (1978). Youth and their parents: Feedback and intergenerational influence in socialization. In R. M. Lerner & G. B. Spanier (Eds.), *Child influences on marital and family interaction: A life-span perspective* (pp. 215-240). New York: Academic Press.
- Benson, P. L., Donahue, M. J., e Erickson, J. A. (1989). Adolescence and religion: A review of the literature from 1970 to 1986. *Research in the Social Scientific Study of Religion*, 1, 153-181.
- Benson, P. L., e Spilka, B. (1973). God image as a function of self-esteem and locus of control. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 13, 297-310.
- Berg, S. (1996). Aging, behaviour, and decline. In Birren e K. W. Schaie (Eds.), *Handbook of psychology of aging* (4<sup>th</sup> ed., 323-37). New York: Academic Press.
- Berger, P. L. (1969). *A rumor of angels*. Garden City, New York: Doubleday.
- Bergin, A. E. (1991). Values and religious issues in psychotherapy and mental health. *American Psychologist*, 46, 394-403.
- Bergin, A. E., Masters, K. S., e Richards, P. S. (1987). Religiousness and mental health reconsidered: A study of an intrinsically religious sample. *Journal of Counselling Psychology*: 34, 197-204.
- Bernt, F. M. (1999). Religious commitment, attributional style, and gender as predictors of undergraduate volunteer behaviour and attitudes. *Journal of Psychology and Theology*, 27, 261.
- Bevins, M., e Cole, T. (2000). Ethics and spirituality: Strangers at the end of life? In M. P. Lawton (Ed.), *Annual Review of Gerontology and Geriatrics*, 20, 16-38.

- Billiet, J. B. (1995). Church involvement, individualism, and ethnic prejudice among Flemish Roman Catholics: new evidence of a moderating effect. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34, 224-233.
- Blaine, B. E., Triverdi, P., e Eshleman, A. (1998). Religious belief and the self-concept: Evaluating the implications for psychological adjustment. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 24, 1040-1052.
- Blais, M., Sabourin, S., Boucher, C., e Vallerand R. (1990). Toward a Motivational Model of Couple Happiness. *Journal of Personality and Social Psychology*, 59, 5, 1021-1031.
- Blasi, A. (1980). Bridging moral cognition and moral action: a critical review of the literature. *Psychological Bulletin*, 88, 593-637.
- Blazer, D., e Palmore, E. (1976). Religion and aging in a longitudinal panel. *Gerontologist*, 16, 82-85.
- Bradley, D. E. (1995). Religious Involvement and Social Resources: Evidence from the Dataset Americans Changing Lives. *Journal for the Scientific Study of Religion* 34, 259-267.
- Bradley, E. H., Fried, T. R., Kasl, S. V., e Idler, E. (2000). Quality of life trajectories in the end of life. In M. P. Lawton (Ed.), *Annual review of gerontology and geriatrics*, 20, 64-96.
- Bolt, M. (1997). Religious orientation and death fears. *Review of Religious Research*, 19, 73-76.
- Booth, F. L. (1984). The gauntlet of spirituality. *Alcoholism Treatment Quarterly*, 1, 139-141.
- Brent, S. B., e Speece, M. W., Lin, C., Dong, Q., e Yang, C. (1996). The development of the concept of death among Chinese and U. S. children 3-17 years of age: From binary to "fuzzy" concepts? *Omega*, 33, 67-83.
- Brown, D. R., Gary, L. E., Greene A. D, e Milburn, N. G. (1992). Patterns of social affiliation as predictors of depressive symptoms among urban blacks." *Journal of Health and Social Behavior*, 33, 242-253.
- Brown, D. R., Ndubuisi, S. C. e Gary, L. E. (1990). Religiosity and psychological distress among blacks. *Journal of Religion and Health*, 29, 55-68.
- Buggle, F., Bister, D., Nohe, G., Scheider, e W., Uhmman, K. (2000). Are atheists more depressed than religious people?, *Free Inquiry*, 20, 50-54.
- Bullman, R. J., e Wortman, C. B. (1977). Attributions of blame and coping in the "real world": Severe accident victims react to their lot. *Journal of Personality and Social Psychology*, 35, 351-363.

- Burke, M. T., Hackney, H., Hudson, P., e Miranti, J. (1999). Spirituality, religion, and CACREP curriculum standards. *Journal of Counselling and Development: JCD*, 77, 251-257.
- Burris, C. T. (1994). Curvilinearity and religious types: A second look at intrinsic, extrinsic, and quest relations. *International Journal for the Psychology of Religion*, 4, 245-260.
- Burris, C. T., Batson, C. D., Altstaedten, K. (1994). What a friend...: Loneliness as a motivator of intrinsic religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33, 326-334.
- Call, V. R. A., e Heaton, T. B. (1997). Religious influence on marital stability. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36, 382-392.
- Cameron, P. (1971). Personality differences between typical urban Negroes and whites'. *Journal of Negro Education*, 40, 66-75.
- Cañero, J. C. e Solanes, A. (2002). Religião y prejuicio – Una relación paradójica? *Psicologia, Educação e Cultura*, 6, 2, 243-278.
- Carter, M., Kay, W. K., e Francis, L.J. (1996). Personality and attitude toward Christianity among committed adult Christians. *Personality and Individual Differences*, 20, 2, 265-266.
- Carvalho, D. (2002). Religião, sociedade e cultura: o caso do Japão. *Psicologia, Educação e Cultura*, 6, 2, 379-396.
- Cashmore, J. A., e Goodnow, J. J. (1985). Agreement between generations: A two-process approach. *Child Development*, 56, 493-501.
- Cattell, R. B., Eber, H. W., e Tatsuoko, M. M. (1970). Handbook for the Sixteen Personality Factor Questionnaire (6PF), Champaign, Illinois, Institute for Personality and Ability Testing.
- Chalfant, H. P., Beckley, R. E., e Palmer, C. E. (1994). *Religion in Contemporary Society*. Itasca, III.: F. E. Peacock.
- Chalfant, H. P., Heller, P. L., Roberts, A., Briones, D., Aguirre-Hochbaum, S., e Farr, W. (1990). The Clergy as a Resource for Those Encountering Psychological Distress! *Review of Religious Research*, 31, 305-313.
- Chaplin, J.P. (1989). *Dicionário de Psicologia*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Chaves, M., e Higgins, L. H. (1992). Comparing the Community Involvement of Black and White Congregations. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 31, 425-240.
- Chau, L. L., Johnson, R. C., Bowers, J. K. and Darvill, T. J. (1990). Intrinsic and extrinsic religiosity as related to conscience, adjustment and altruism. *Personality and Individual Differences*, 11, 397-400.

- Clark, C. A., Worthington, E. L., e Danser, D. B. (1988). The transmission of religious beliefs and practices from parents to firstborn early adolescent sons. *Journal of Marriage and the Family*, 50, 463-472.
- Clark, J., e Dawson, L. E. (1996). Personal religiousness and ethical judgements: Na empirical analysis. *Journal of Business Ethics*, 15, 359- 373.
- Clark, W. H. (1958). *The Psychology of Religion*. New York: Macmillan.
- Clark, W. H., e Warner, C. M. (1955). The relation of church attendance to honesty and kindness in a small community. *Religious Education*, 50, 340-342
- Clarke, P. B. (1993). *Women as teachers and disciples in traditional and new religious*. Lewiston N Y: Edwin Mellen Press.
- Cochran, J. K., Beeghley, L., e Bock, E. W. (1998). Religiosity and alcohol behaviour: An exploration of reference group theory. *Sociological Forum*, 3, 256-276.
- Cochran, J. K., Beeghley, L. (1991). The influence of religion on attitudes toward nonmarital sexuality: a preliminary assessment of reference group theory. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30, 45-62.
- Conte, H. R., Weiner, M. B., e Plutchic, R. (1982). Measuring death anxiety: Conceptual, psychometric and factor analytic aspects. *Journal of Personality and Social Psychology*, 43(4), 775-785.
- Cook, S. W., Borman, P. D., Moore, M. A., e Kunkel, M. A. (2000). College student's perceptions of spiritual people and religious people. *Journal of Psychology and Theology*, 28, 125.
- Cornwall, M. (1988). The influence of three agents of religious socialization. In *the religion and family connection*, edited by Darwin Thomas. Provo, Utah: Brigham Young University Religious Studies Center, 207-231.
- Cornwall, M. (1988). The influence of three agents of religious socialization. In D. L. Thomas (Ed.), *The religion and family connection* (pp. 207-231). Provo, UT: Brigham Young University.
- Corr, C. A. (1995). Entering into adolescent understandings of death. In E. A. Grollman (Ed.), *Bereaved children and teens: A support guide for parents and professionals*, pp. 21-35. Boston: Beacon Press.
- Costa, P. T., e McCrae, R. R. (1985). *The NEO Personality Inventory*, Odessa, Florida, Psychological Assessment Resources.
- Cox, E. (1967). *Sixth form religion*. London: SCM Press.
- Crozier, S., e Joseph, S. (1997). Religiosity and sphere-specific just world beliefs in 16 – 18 year olds. *Journal of Social Psychology*, 137, 510-513.
- Cumming, E., e Henry, W. E. (1961). *Growing old: The process of disengagement*. New York: Basic Books.

- Deci, E. L., e Ryan, R. M. (1985). *Intrinsic motivation and self-determination in human behavior*. New York: Plenum Press.
- Deconchy, J. P. (1965). The idea of God: Its emergence between 7 and 16 years. In A. Godin (Ed.), *From religious experience to a religious attitude* (pp. 97-108). Chicago: Loyola University Press.
- De Vaus, D. A. (1983). The relative importance of parents and peers for adolescent religious orientation: An Australian study. *Adolescence*, 18, 147-158.
- De Vaus, D. A., e McAllister, I (1987). Gender differences in religion: A test of the structural location theory. *American Sociological Review*, 52, 472-481.
- Dhruvarajan, V. (1988). Religious ideology and interpersonal relationships within the family. *Journal of Comparative Family Studies*, 19, 273-285.
- Diener, E., Emmons, R. A., Larsen, R. J., e Griffin, S. (1985). The Satisfaction with Life Scale. *Journal of Personality Assessment*, 49, 71-75.
- Dienstbier, R. A. (1979). Emotion-attribution theory: Establishing roots and exploring future perspectives. In R. A. Dienstbier (Ed.), *Nebraska Symposium on Motivation*, 26, 237-306. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Dittes, J. E. (1971). Typing the typologies: Some parallels in the career of church-sect and extrinsic-intrinsic. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 10, 375-383.
- Donahue, M. J. (1985). Intrinsic and extrinsic religiousness: Review and meta-analysis. *Journal of Personality and Social Psychology*, 48, 400-419.
- Doyle, D., Hanks, G. W. C. e MacDonald, N. (1998). *Oxford textbook of palliative medicine* (2ª ed.). Oxford, England: Oxford University Press.
- Dudley, R. L. (1978). Alienation from religion in adolescents from fundamentalist religious homes. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 17(4), 389-398.
- Dudley R. L. e Dudley, M. G. (1986). Transmission of religious values from parents to adolescents. *Review of Religious Research*, 28, 3-15.
- Dull, V. T., e Skokan, L. A. (1995). A cognitive model of religion's influence on health. *Journal of Social Issues*, 51, 49-64.
- Durkeim, E. (1996). *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes Editora, Coleção Tópicos.
- Ebaugh, H. R., Lorence, J. e Chafetz, J. S. (1996). The growth and decline of the population of catholic nuns cross-nationally, 1960-1990: A case of secularization as social structural change. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 35, 171-183.
- Eckert, R. M., e Lestes, D. (1997). Altruism and religiosity. *Psychological Reports*, 81, 562.

- Ekhardt, B. N., e Goldsmith, W. M. (1984). Personality factors of men and women pastoral candidates: Part 1. motivacional profile. *Journal of Psychology and Theology*, 12, 109-118.
- Elkind, D. (1961). The child's concept of his religious denomination: I. The Jewish child. *Journal of Genetic Psychology*, 99, 209-225.
- Elkind, D. (1962). The child's concept of his religious denomination: I. The Catholic child. *Journal of Genetic Psychology*, 101, 185-193.
- Elkind, D. (1963). The child's concept of his religious denomination: I. The Protestant child. *Journal of Genetic Psychology*, 103, 291-304.
- Elkind, D. (1970). The origins of religion in the child. *Review of Religious Research*, 12, 35-42.
- Elkins, D. N., Hedstrom, L. J., Hughes, L. L., Leaf, J. A., e Saunders, C. (1988). Toward a humanistic-phenomenological spirituality. *Journal of Humanistic Psychology*, 28, 5-18.
- Eliade, M. (1970). *Tratado de História das Religiões*. Lisboa: Edições Cosmos, Coleção Coordenadas.
- Ellis, A. (1980). Psychotherapy and atheistic values: A response to A. E. Bergin's psychotherapy and religious values. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 48, 635-639.
- Ellison, C. W. (1983). Spiritual well-being: conceptualization and measurement. *Journal of Psychology and Theology*, II, 4, 330-340.
- Ellison, C. G. (1991). Religious involvement and subjective well-being. *Journal of Health and Social Behavior*, 32, 80-99.
- Ellison, C. G. (1994). Religion, the life stress paradigm, and the study of depression. Pp. 78-121 in *Religion in aging and health: Theoretical Foundation and Methodological Frontiers*, edited by Jeffrey S. Levin. Sage.
- Ellison, C. G., Bartkowski, J. P., e Anderson, K. L. (1999). Are three religious variations in domestic violence? *Journal of Family Issues*, 20, 87-113.
- Ellison, C. G., Boardman, J. D., Williams, D. R., e Jackson, J. S. (2001). Religious involvement, stress, and mental health: findings from the 1995 Detroit area study. *Social Forces*, vol. 80, 215-249.
- Ellison, C. G., Gay, D. A., e Glass, T. A. (1989). Does religious commitment contribute to individual life satisfaction? *Social Forces*, 68, 100-123.
- Ellison, C. G., e George, L. K. (1994). Religious involvement, social ties, and social support in a Southeastern community. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33, 46-61.

- Ellison, C. G., e Levin, J. S. (1998). The religion-health connection: Evidence, theory, and future directions. *Health Education and Behavior*, 25, 700-720.
- Epstein, S., e O'Brien, E. J. (1985). The person-situation debate in historical and current perspective. *Psychological Bulletin*, 98, 513-537.
- Erikson, E. (1968). *Identity youth, and crisis*. New York: Norton.
- Erikson, E. H., Erikson, J. M. , e Kivnick, H. Q. (1986). *Vital involvement in old age*. New York: Norton.
- Eysenck, H. J., e Eysenck, S. B. G. (1985). *Manual of the Eysenck personality questionnaire*. London: Hodder e Stoughton.
- Feagin, J. R. (1964). Prejudice and religious (sic) types: A focuses study of Southern fundamentalists. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 4, 3-13.
- Feist, G. J. , Bodner, T. E., e Jacobs, J. F. (1995). Integrating top-down and bottom-up structural models of subjective well-being: A longitudinal investigation. *Journal of Personality and Social Psychology*, 68, 1, 138 – 150.
- Feldman, K. A. (1969). Change and Stability of religious orientations during college: PartI. Freshman-senior comparisons. *Review of Religious Research*, 11, 40-60.
- Fiske, S. T. e Taylor, S. E. (1991). *Social Cognition* (2nd ed.) New York: McGraw-Hill.
- Ferreira, A. V., e Neto, F. (2002a). Psychometric properties of the Francis Scale of Attitude towards Christianity. *Psychological Reports*, 91, 995-998.
- Ferreira A.V., e Neto, F. (2002b). Dois tipos de internalização religiosa: introjecção e identificação. *Psicologia, Educação e Cultura*, 6, 2, 321-334.
- Fleck, J. R. (1981). Dimensions of personal religion: A trichotomous view. In J. R. Fleck e J. D. Carter (Eds.), *Psychology and Christianity* (pp. 66-80). New York: Abingdon Press.
- Foster, R. A., e Keating, J. P. (1992). Measuring androcentrism in the western God-concept. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 31, 366-375.
- Forthun, L. F, Bell, N. J., Peek C. W., e Sun S. (1999). Religiosity, sensation seeking, and alcohol / drugs use in denominational and gender contexts. *Journal of Drug Issues*, 29, 75-90.
- Fowler, J. W. (1981). *Stages of faith*. San Francisco: Harper & Row.
- Fowler, J. W. (1991). *Weaving the new creation: Stages of faith and the public church*. San Francisco: Harper & Row.
- Francis, L. J. (1987). Measuring Attitudes towards Christianity among 12-18 year old pupils in Catholic schools. *Educational Research*, 29, 230-233.

- Francis, L. J. (1990). Measuring attitudes towards Christianity among pupils in Protestant secondary schools in Northern Ireland. *Personality and Individual Differences*, 11, 853-856.
- Francis, L. J. (1991). The personality characteristics of Anglican ordinands: Feminine men and masculine women? *Personality and Individual Differences*, 12, 1133-1140.
- Francis, L. J. (1992). Male e female clergy in England: Their personality differences, gender reversal? *Journal of Empirical Theology*, 5 (2), 31-38.
- Francis, L. J. (1993). Personality and religion among college students in the U. K. *Personality and Individual Differences*, 8, 14, 619-622.
- Francis, L. J. (1998). The relationship between intelligence and religiosity among 15 and 16 year olds. *Mental Health, Religion and Culture*, 1, 185-196.
- Francis, L. J. (1999). Happiness is a thing called stable extraversion: A further examination of the relationship between the Oxford Happiness Inventory and Eysenck's dimensional model of personality and gender. *Personality and Individual Differences*, 26, 5-11.
- Francis, L. J. (2000). Religion and happiness: A study in empirical theology. *Transpersonal Psychology Review*, 4, 2, 17-22.
- Francis, L. J. (2005). *Faith and Psychology*. London: Darton, Longman and Todd. Lda.
- Francis, L. J. e Brown, L. B. (1990). The predisposition to pray: A study of the social influence on the predisposition to pray among eleven-year-old children in England. *Journal of Empirical Theology*, 3, 23-34.
- Francis, L. J. e Brown, L. B. (1991). The influence of home, church and school on prayer among sixteen-year-old adolescents in England. *Review of Religious Research*, 33, 112-122.
- Francis, L. J., Brown, L. B., Lester, D., e Philipchalk, R. (1998). Happiness as stable extraversion: A cross-cultural examination of the reliability and validity of the Oxford Happiness Inventory among students in the UK, US, Australia and Canada. *Personality and Individual Differences*, 24, 167-171.
- Francis, L. J. e Gibbs, D. (1996). Prayer and self-esteem among 8 to 11 years olds in the United Kingdom. *The Journal of Social Psychology*, 791-793.
- Francis, L. J. e Gibson, H. M. (1993). Parental influence and adolescent religiosity: A study of church attendance and attitude toward Christianity among adolescents 11 to 12 and 15 to 16 years old. *International Journal for the Psychology of Religion*, 3, 241-253.
- Francis, L. J., e Greer, J. E. (1999). Attitude toward science among secondary school pupils in Northern Ireland: Relationship with sex, age and religion. *Research in Science & Technological Education*, 17, 67-74.

- Francis, L. J., e Grindle, Z. (1998). Whatever happened to progressive education? A comparison of Primary School teachers' attitudes in 1982 and 1996. *Educational Studies*, 24, 269-279.
- Francis, L. J., e Lester, D. (1997). Religion, personality and happiness. *Journal of Contemporary Religion*, 12, 81-86.
- Francis, L. J., Lewis, J. M., Brown, L. B., Philipchalk, R., e Lester, D. (1995). Personality and religion among undergraduate students in the United Kingdom, United States, Austrália and Canada. *Journal of Psychology and Christianity*, 14, 250-262.
- Francis, L. J., e McCarron, M. M. (1989). The measurement of attitudes towards Christianity among Nigerian secondary school students. *Journal of Social Psychology*, 129, 569-571.
- Francis, L. J., e Stubbs, M. T. (1987). Measuring attitudes towards Christianity: from childhood into adulthood. *Personality and Individual Differences*, 8, 5, 741-743.
- Francis, L. J. , e Wilcox, C. (1994). Personality, prayer, and church attendance among 16 to 18 Year old girls in England. *The Journal of Social Psychology*, 134, 243-245.
- Francis, L. J. , e Wilcox, C. (1996). Religion and gender orientation. *Personality and Individual Differences*, 20, 1, 119-121.
- Fries, J. (1980). Aging, natural death and the compression of morbidity. *New England Journal of Medicine*, 303, 130-135.
- Fry, E. (1968). A readability formula that saves time. *Journal of Reading*, 11, 513-516.
- Fulljames, P., e Francis, L.j. (1987). The measurement of attitudes towards Christianity among Kenyan secondary school students. *Journal of Social Psychology*, 127, 407-409.
- Fulton, A. S. (1997). Identity status, religious orientation, and prejudice. *Journal of Youth and Adolescence*, 26, 1-11.
- Furnham, A. F. (1982). Locus of control and theological beliefs. *Journal of Psychology and Theology*, 10, 130-136.
- Furnham, A. e Argyle, M. (1998). *The psychology of money*. London: Routledge.
- Furnham, A. e Brewin, C. R. (1990). Personality and happiness. *Personality and Individual Differences*, 11, 1093-1096.
- Furstenberg, F. F. (1971). The transmission of mobility orientation in the family. *Social Forces*, 49, 595-603.
- Gallimore, R., Weisner, T. S., Bernheimer, L. P., Guthrie, D., e Nihira, K.(1993). Family responses to young children with developmental delays: Accommodation

activity in ecological and cultural context. *American Journal on Mental Retardation*, 98(2), 185-206.

Gartner, J., Larson, D. B., e Allen, G. D. (1991). Religious commitment and mental health: A review of the empirical literature. *Journal of Psychology and Theology*, 19, 625-636.

Genia, V. (1996). I. E., Quest, and fundamentalism as predictors of psychological and spiritual well-being. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 35, 56-64.

George, L. K. (1981). Subjective well-being: Conceptual and methodological Issues. *Annual Review of Gerontology and Geriatrics*, 2, 3345-382.

Gibson, H. M., e Francis, L. J. (1989). Measuring attitudes towards Christianity among 11 to 16 year old pupils in Catholic schools in Scotland. *Educational Research*, 31, 65-69.

Gilligan, C. (1982). *In a different voice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Glaser, W., e Strauss, M. R. (1965). *Awareness of dying*. Chicago: Aldine.

Glass, L., Bengtson, V. L., e Dunham, C. C. (1986). Attitude similarity in three-generation families: Socialization, status inheritance, or reciprocal influence? *American Sociological Review*, 51, 685-698.

Glenn, N. (1982). Interreligious marriage in the United States: Patterns and recent trends. *Journal of Marriage and the Family*, 44, 55-56.

Glock, C. Y. (1964). The role of deprivation in the origin and evolution of religious groups. In R. Lee e M. E. Marty (Eds.), *Religion and social conflict* (pp. 24-36). New York: Oxford University Press.

Glock, C. Y., e Stark, R. (1965). *Religion and society in tension*. Chicago: Rand McNally.

Goldman, R. (1964). *Religious thinking from childhood to adolescence*. New York: Seabury Press.

Goldsmith, W. M., e Ekhardt, B. N. (1984). Personality factors of men and women pastoral candidates: Part 2. sex role preferences. *Journal of Psychology and Theology*, 12, 211-221.

Goodenough, E.R. (1986). *The psychology of religious experiences*. Lanham, MD: University Press of America.

Goodnow, J. J. (1992). Parents' ideas, children's ideas: Correspondence and divergence. In I. E. Sigel, A. V. McGillicuddy-DeLisi, e J. J. Goodnow (Eds.), *Parental belief systems: The psychological consequences for children* (2<sup>a</sup> ed., pp. 293-317). Hillsdale, NJ: Erlbaum.

Gorsuch, R. L. (1994). Toward motivational theories of intrinsic religious commitment. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33 (4): 315-325.

- Gorsuch, R. L., e McPherson, S. E. (1989). Intrinsic/Extrinsic Measurement: I/E Revised and Single-Items Scales. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 28 (3): 348-354.
- Gorsuch, R. L., Mylvaganam e Gorsuch K. (1997). Perceived Religious Motivation, International. *Journal for the Psychology of Religion*, 7 (4), 253 – 261.
- Gorsuch, R. L. e Smith, C. S. (1983). Attributions of responsibility to God: An interaction of religious beliefs and outcomes. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 22, 340-352.
- Gorsuch, R., L., e Venable, G. D. (1983). Development of an “Age Universal” I-E Scale. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 22, 181-187.
- Grace, C. (2000). A Copious Aggregation of Religious Scales. *Journal of Psychology and Theology*, 28,71.
- Graney, M. J. (1979). An exploration of social factors influencing the sex differential in mortality. *Sociological Symposium*, 28, 1-26.
- Grasmick, H. G., Bursik, H. G., e Cochran, J. K. (1991). Render unto Caesar what is Caesar: Religiosity and taxpayers’ inclinations to cheat. *Sociological Quarterly*, 32, 251-566.
- Greeley, A. M. (1975). Sociology of the paranormal: A reconnaissance. *Social Sciences*, 3, 90-123.
- Greeley, A. M. (1992). Religion in Britain, Ireland and the USA. In G. Prior e B. Taylor (Eds.), *British social attitudes, the 9<sup>th</sup> report* (pp. 51-70). Aldershot: Dartmouth.
- Griffin, G. A., Gorsuch, R. L., e Davis, A. (1987). A cross-cultural investigation of religious orientation, social norms, and prejudice. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 26 (3), 358-365.
- Grusec, J. E. (1997). A history of research on parenting strategies and children’s socialization of values. In J. E., Grusec, e L. Kuczynski (Eds.), *Parenting and children’s internalization of values*, (pp. 3-22). New York: Wiley.
- Grusec, J. E., e Goodnow, J. J. (1994). Impact of parental discipline methods on the child’s internalization of values: A reconceptualization of current points of view. *Developmental Psychology*, 30, 4-19.
- Grodin, M. (1993). Religious advance directives: The convergence of law, religion, medicine, and public health. *American Journal of Public Health*, 83, 899-903.
- Grusec, J. E., e Kuczynski, L. (1997). *Parenting and children’s internalization of values*. New York: Wiley.
- Guillings, V., e Joseph, S. (1996). Religiosity and social desirability: impression management and self-deceptive positivity. *Personality and Individual Differences*, 21, 6, 1047-1050.

- Gunnoe, M. L., Hetherington, E. M., e Reiss, D. (1999). Parental religiosity, parenting style, and adolescent responsibility. *The Journal of Early Adolescence*, 19, 199-225.
- Hays, J., Landerman, L., Blazer, D., Koenig, H., Carroll, J. e Musick, M. (1998). Aging, health and the “electronic church”. *Journal of Aging and Health*, 10, 458-482.
- Hardy, A. (1979). *The spiritual nature of man: A study of contemporary religious experience*. Oxford: Clarendon Press.
- Hastings, P. K., e Hoge, D. R. (1970). Religious change among college students over two decades. *Social Forces*, 49, 16-28.
- Hastings, P. K., e Hoge, D. R. (1976). Changes in religion among college students, 1948 to 1974. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 15, 237-249.
- Hatch, L. R. (1991). Informal Support Patterns of Older African American and White Women: Examining Effects of Family, Paid Work, and Religious Participation. *Research on Aging*, 13, 144-170.
- Heider, F. (1958). *The psychology of interpersonal relations*. New York: Wiley.
- Hill, P. C., e Hood, R. W. (1999). *Measures of Religiosity*. Birmingham, Alabama: Religious Education Press.
- Hills, P. e Argyle, M. (1998). Musical and religious experiences and their relationship to happiness. *Personality and Individual Differences*, 25, 91-102.
- Hoge, D. R. (1994). Introduction: The problem of understanding church giving. *Review of Religious Research*, 36, 101-110.
- Hoge, D. R., e Keeter, L. G. (1976). Determinants of college teachers’ beliefs and participation. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 15, 221-235.
- Hoge, D. R. e Petrillo, G. H. (1978). Determinants of church participation and attitudes among high school youth. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 17, 359-379.
- Hoge, D. R., Petrillo G. H., e Smith, E. I. (1982). Transmission of religious and social values from parents to teenage children. *Journal of Marriage and the Family*, 44, 569-580.
- Hoge, D. R. e Yang, F. (1994). Determinants of religious giving in religious denominations. *Review of Religious Research*, 36, 123-148.
- Hood, R.W., Jr. (1970). Religious orientation and the report of religious experience. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 9, 285-291.
- Hood, Spilka, Hunsberger e Gorsuch (1996). *The psychology of religion – An empirical approach*. New York: The Guilford Press.

- Hoffmann, J. P. (2000). Religion and problem gambling in the US. *Review of Religious Research*, 41, 488-509.
- Hunt, R. A., e King, M. B. (1971). The intrinsic-extrinsic concept: A review and evaluation. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 10, 339-356.
- Hunt, S. D., e Vitell, S. (1986). A general theory of marketing ethics'. *Journal of Macromarketing* (Spring), 5-16.
- Hunsberger, B. (1978). The religiosity of college students: Stability and change over years at university. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 17, 159-164.
- Hunsberger, B. (1983). Apostasy: A social learning perspective. *Review of Religious Research*, 25, 21-38.
- Hunsberger, B., e Brown, L. B. (1984). Religious socialization, apostasy, and the impact of family background. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 23, 239-251.
- Hyde, K. E. (1990). *Religion in childhood and adolescence: A comprehensive review of the research*. Birmingham, AL: Religious Education Press.
- Iannaccone, L. R. (1990). Religious practice: A human capital approach. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29, 297-314.
- Idler, E. L. (1987). Religious involvement and the health of the elderly: Some hypotheses and an initial test. *Social Forces*, 66, 226-238.
- Idler, E. L. (1995). Religion, health, and non-physical sense of self. *Social Forces*, 74, 638-704.
- Idler, E. L., e Kasl, S. V. (1992). Religion, disability, depression, and the timing of death. *American Journal of Sociology*, 97, 1052-1079.
- Idler, E. L., e Kasl, S. V. (1997). Religion among disabled and nondisabled persons: II. Attendance at religious services as a predictor of the course of disability. *Journal of Gerontology: Social Sciences*, 52, 306-316.
- Idler, E. L., Kasl, S. V., e Hays, J. C. (2001). Patterns of religious practice in belief in the last year of life. *The Journal of Gerontology*, 56B, 326-334.
- Ingersoll, I. E. (1994). Spirituality, religion, and counseling dimensions and relationships. *Counseling and Values*, 38, 98-111.
- Inglehart, R. (1990). *Culture shift in advanced industrial society*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Jacobson, C. K. (1998). Religiosity and prejudice: an update and denominational analysis. *Review of Religious Research*, 39, 264-272.
- James, W. (1985). *The Varieties of religious experience*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Janus, S. S. e Janus, C. L. (1993). *The Janus report*. New York: Wiley.
- Jelen, T. G., e Wilcox, C. (1997). Conscientious objectors in the culture war?: A typology of attitudes toward church-state relations. *Sociology of Religion*, 58, 277-287.
- Jensen, G. F. and Erickson, M. L. (1979). The religious factor and delinquency: another look at the hellfire hypothesis. In R. Wuthrow (ed.), *The Religious Dimension* (pp. 152-177). New York: Academic Press.
- Johnson, D. P., e Mullins, L. C. (1989). Subjective and social dimensions of religiosity and loneliness among the well elderly. *Review of Religious Research*, 31, 3-15.
- Johnson, P. E. (1959). *Psychology of religion* (rev. ed.). New York: Abingdon Press.
- Johnson, S., e Spilka, B. (1991). Religion and the breast cancer patient: The roles of clergy and faith. *Journal of Religion and Health*, 30, 21-33.
- Johnstone, R. L. (1988). *Religion in society: A sociology of religion* (3<sup>rd</sup> ed.). Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Jones, A., e Crandall, R. (1986). Validation of a short index of self-actualization. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 12, 63-73.
- Jung, C. G. (1983). *Psicologia da Religião Ocidental e Oriental*. Petrópolis: Vozes.
- Kaldor, P. (1994). *Winds of Change*. Homebush West, NSW: Anzea.
- Kelley, D. M. (1972). *Why conservative churches are growing*. New York: Harper & Row.
- Kelman, H. C. (1958). Compliance, identification and internalization, three processes of attitude change. *Journal of Conflict Resolution*, 2, 51-60.
- Kerlinger, F. N. (1980). *Metodologia da Pesquisa em Ciências Sociais – Um Tratamento Conceitual*. São Paulo: EPU – Editora Pedagógica e Universitária, Lda.
- Kimble, M. A., McFadden, S., Ellor, J., e Seeber, J. (Eds.). (1995). *Aging, spirituality, and religion: A handbook*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- King, M. B., e Hunt, R. A. (1972). Measuring the religious variable: Replication. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 11, 240-251.
- King V., e Elder Jr., (1999). Are religious grandparents more involved grandparents? *The Journals of Gerontology*, 54B, 317-328.
- Kinsey, A. C., Pomeroy, W. B., e Martin, C. E. (1953). *Sexual behavior in the human male*. London: Sunders.
- Kirkpatrick, L. A. (1989). A psychometric analysis of the Allport-Ross and Feagin measures of intrinsic-extrinsic religious orientation. In M. L. Lynn e D. O.

- Moberg (Eds.), *Research in the Social Scientific Study of Religion* (Vol. 1, pp. 1-31). Greenwich, CT.: JAI Press.
- Kirkpatrick, L. A. (1992). An attachment-theory approach to the psychology of religion. *International Journal for the Psychology of Religion*, 2, 3-28.
- Kirkpatrick, L. A. (1993). Fundamentalism, Christian orthodoxy, and intrinsic religious orientation as predictors of discriminatory attitudes. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 32, 256-268.
- Kirkpatrick, L. A., e Shaver, P. R. (1990). Attachment theory and religion: Childhood attachments, religious beliefs, and conversion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29, 315-334.
- Kleemeier, R. (1962). Intellectual changes in the senior. *Proceedings of the American Statistical Association*, 1, 290-295.
- Klopfer, F. J. e Price, W. F. (1979). Euthanasia acceptance as related to afterlife belief and other attitudes. *Omega*, 9, 245-253.
- Kochanska, G., e Thompson, R. A. (1997). The emergence and development of conscience in toddler hood and early childhood. In J. E., Grusec, e L. Kuczynski (Eds.), *Parenting and children's internalization of values*, (pp. 53-77). New York: Wiley.
- Koenig, H. (1995). Religion and health in later life. In M. A. Kimble, e S. H. McFadden, (Eds.), *Aging, spirituality, and religion: A handbook*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Koenig, H. G. (1999). *The Healing Power of Faith: Science explores medicine's last great frontier*. Simon & Schuster.
- Koenig, H. G., George, L. K., Meador, K. G., Blazer, D. G., e Ford, S. M. (1994). The relationship between religion an alcoholism n a sample of a community-dwelling adults. *Hospital and Community Psychiatry*, 45, 25-231.
- Koenig, H. G., George, L. K., Meador, Cohen, H., J., Hays, J. C., Larson, D. B., e Blazer, D. G. (1998). The relationship between religious activities and cigarette smoking in older adults. *Journal of Gerontology: Medical Sciences*, 53A: M426-M434.
- Kohn, M. L. (1983). On the transmission of values in the family: A preliminary formulation. *Research in Sociology of Education and Socialization*, 4, 1-12.
- Kolberg, L. (1964). Development of moral character and moral ideology. In M.L. Hoffman & L. W. Hoffman (Eds.), *Review of child development research* (pp. 383-431). New York: Russel Sage Foundation.
- Kraft, W. A., Litwin, W. J., e Barber, S. E. (1987). Religious orientation and assertiveness: Relationship to death anxiety. *Journal of Social Psychology*, 127, 93-95.

- Krause, N. (1993). Measuring religiosity in later life. *Research on Aging*, 15, 170-197.
- Krause, N. (1995). Religiosity and self-esteem among older adults. *Journal of Gerontology: Medical Sciences*, 50: P236-P246.
- Krause, N., Ellison, C. G., e Wulff, K. H. (1998). Church-based emotional support, negative interaction, and psychological well-being: Findings from a national sample of Presbyterians! *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37, 725-741.
- Krebs, D. L. Vermeulen, S. C. A., Carpendale, J. I., e Denton, K. (1991). Structural and situational influences on moral judgment: the interaction between stage and dilemma. In W. N. Kurtines and J. L. Gewirtz (eds), *Handbook of Moral Behavior and Development*, vol. 2, pp 139-169. New York: Erlbaum.
- Kulakov, P. A. (1997). Religion and young people in school Russian. *Social Science Review*, 38, 28-46.
- Lampman, J. (1999). Medical researcher studies health benefits of faith. *Christian Science Monitor*, 8, all editions.
- Larson, D. B., Sherrill, K. A., Lyons, J. S., Craigie, E. C., Thielman, S. B., Greenwold, M. A., e Larson, S. S. (1992). Association between dimensions of religious commitment and mental health reported in the American journal of psychiatry and the archives of general psychiatry, 1978-1989. *American Journal of Psychiatry*, 149, 557-559.
- Lawton, M. P. Moss, M. e Glicksman, A. (1990). The quality of the last year of life of older persons. *Milbank Quarterly*, 68, 1-28.
- Leak, G. K. e Randall, B. A. (1995). Clarification of the link between right-wing authoritarianism and religiousness: the role of religious maturity. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34, 245-252.
- Legere, T. E. (1984). A spirituality for today. *Studies in Formative Spirituality*, 5, 375-383.
- Lentzner, H. R., Pamuk, E. R., Rhodenhiser, E. P., Rothenberg, R., e Powell-Griner, E. (1992). The quality of life in the last year before death. *American Journal of Public Health*, 82, 1093-108.
- Levenson, H. (1973). Multidimensional locus of control in psychiatric patients. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 41, 397-404.
- Levin J. S. (1994), *Religion in aging and health: Theoretical foundations and methodological frontiers*. Thousand Oaks, CA: Sage
- Levin, J. S., e Chatters, L. M. (1998). Religion, health, and psychological well-being in the older adults: Findings from three national surveys. *Journal of Aging and Health*, 10, 504-531.
- Levin, J. S., Chatters, L. M., e Taylor, R. J. (1995). A multidimensional measures for religious involvement for African American. *Sociological Quarterly*, 36, 157-173.

- Levin, J., e Markides, K. (1985). Religion and health in Mexicans Americans. *Journal of Religion and Health*, 24, 60-90.
- LeVine, R. A. (1988). Human parental care: Universal goals, cultural strategies, individual behaviour. In W. Damon (Series Ed.), R. A. LeVine, P. M. Miller, e M. M. West (Vol. Eds), *New directions for child development: Parental behaviour in diverse societies* (Vol. 40, pp. 3-11). San Francisco: Jossey-Bass.
- Lewis, C. A. (1998). Towards a clarification of the association between religiosity and life satisfaction. *Journal of Beliefs and Values*, 19, 119-122.
- Lewis, C. A., e Maltby, J. (1995). Religious attitude and practice: the relationship with obsessionality. *Personality and Individual Differences*, 19, 105-108.
- Lewis, C. A., e Maltby, J. (1995). The reliability and validity of the Francis scale of attitude towards Christianity among US adults. *Psychological Reports*, 76, 1243-1247.
- Lewis, C. A., e Maltby, J. (2000). Conservatism and attitude toward Christianity. *Personality and Individual Differences*, 19, 105-108.
- Lewis, R. K., e Green, B. L. (2000). Assessing the health attitudes, beliefs, and behaviors of African Americans attending church: A compararison from two communities. *Journal of Community Health*, 25, 211-224.
- Lilie, S. A. (1997) Public attitudes toward church and state. *Journal of Church and State*, 39, 821-822.
- Losier, G. F., e Koestner, R. (1999). Intrinsic versus identified regulation in distinct political campaigns: the consequences of following politics for pleasure versus personal meaningfulness. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 25, 287-298.
- Long, D., Elkind, D., e Spilka, B. (1967). The child's conception of prayer. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 6, 101-109.
- Lu, L. e Argyle, M. (1991). Happiness and cooperation. *Personality and Individual Differences*, 12, 1019-1030.
- Luft, G., e Sorell, G. T. (1987). Parenting style and parent-adolescent religious value consensus. *Journal of Adolescent Research*, 2, 53-68.
- Lupfer, M. B., Brock, K. F., e DePaola, S. J. (1992). The use of secular and religious attributions to explain everyday behaviour. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 31, 486-503.
- Lynn, P. e Smith, J. D. (1991). *Voluntary action research*. London: The Volunteer Centre.
- Maddi, S. (1970). The search for meaning. In W. J. Arnold e M.M. Page (Eds.), *Nebraska symposium on motivation* (Vol. 18, pp. 137-186). Lincoln: University of Nebraska Press.

- Maier, H., e Smith, j. (1996). Psychological functioning and distance from death: Initial results from the Berlin Aging Study. Paper present at the 49<sup>th</sup> *Annual Scientific meeting of The Gerontological Society of America*, Washington, DC.
- Mackenzie, E. R., Rajagopal, D. E., Meilbohm, M., e Lavizzo-Mourey, R. (2000). Spiritual support and psychological well-being: Older adults' perceptions of the religion and health connection. *Alternative Therapies in Health and Medicine*, 6, 37-45.
- Magnusson, D. (Ed.) (1981). *Toward a psychology of situations*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Maltby, J. (1994). The reliability and validity of Francis Scale of Attitude Towards Christianity among Republic of Ireland adults. *Irish Journal of Psychology*, 15, 595-598.
- Maltby, J. (1997). Obsessional personality traits: The association with attitudes toward Christianity and religious Puritanism. *The Journal of Psychology*, 131, 675-677.
- Maltby, J. (1997). Religious orientation and defence style. *The Journal of Genetic Psychology*, 158, 502-503.
- Maltby, J. (1998). Church attendance and anxiety change. *The Journal of Psychology*, 138, 537-538.
- Maltby, J. (1998). Religious orientation and rigidity. *The Journal of Psychology*, 132, 674-676.
- Maltby, J. (1999). Personality dimensions of religious orientation. *The Journal of Psychology*, 133, 631-640.
- Maltby, J. (1999). The internal structure of a derived, revised, and amended measure of the religious orientation scale: The 'age-universal' I-E scale – 12. *Social Behaviour and Personality*, 27, 407-410.
- Maltby, J. e Day, L. (2000). Religious orientation and death obsession. *The Journal of Genetic Psychology*, 161, 122-124.
- Maltby, J., e Lewis, C. A. (1996). Measuring intrinsic orientation toward religion: amendments for its use among religious and non-religious samples. *Personality and Individual Differences*, 21, 937-946.
- Manton, K. G., Corder, L., e Stallard, E. (1997). Chronic disability trends in elderly United States populations, 1982-1994. *Proceedings of the National Academy of Science*, 94, 2593-2598.
- Martin, B. (1975). Parent-child relations. In F. Horowitz (Ed.), *Review of child development research*, Vol.IV , 463-540. Chicago: University of Chicago Press.
- Martin, C. L., e Halverson, C. F. (1981). A schematic processing modelo f sextyping and stereotyping in children. *Child Development*, 49, 1119-1134.

- Martins, J. P. C. (2000). Comportamentos de terapeutas e clientes face ao sobrenatural. Universidade do Minho, tese de doutoramento (policopiado).
- Maslow, A. H. (1954). *Motivation and personality*. New York: Harper.
- Maslow, A. H. (1964). *Religions, values and peak-experiences*. Columbus: Ohio State University Press.
- Mattis, J. S. (2000). African American women's definitions of spirituality and religiosity. *Journal of Black Psychology*, 26, 101-122.
- McAllister, E. W.C. (1981). Religious attitudes among women college students.. *Adolescence*, 20, 80, 797 – 804.
- McAllister, E. W.C. (1985). Religious attitudes of women college students: A follow-up study. *Adolescence*, 16 (63), 587-604.
- McClenon, J. (1990). Chinese and American anomalous experiences. *Sociological Analysis*, 51, 53-67.
- McCullough, M. E., e Worthington, E. L. (1999). Religion and the forgiving personality. *Journal of Personality*, 67, 1141-1164.
- McGuire, M. B. (1990). Religion and the body: Rematerializing the human body in the social sciences of religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29, 283-296.
- McGuire, M. B. (1993). Health and healing in new religious movements. *Annals of American Academy of Political and Social Science*, 527, 144-154.
- McRae, R. R. (1984). Situational determinant of coping responses: Loss, threat, and challenge. *Journal of Personality and Social Psychology*, 46, 919-928.
- Meadow, M. J., e Kahoe, R. D. (1984). *Psychology of religion: Religion in individual lives*. New York: Harper e Row.
- Mechanic, D. (1990). Promoting Health. *Society* (January-February): 16-22.
- Miller, A., e Hoffmann, J. (1995). Risk and religion: An explanation of gender differences in religiosity. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34, 63-75.
- Miller, A., e Stark, R. (2002). Gender and religiousness: Can socialization explanations be saved? *The American Journal of Sociology*, 107, 6, 1399-1325.
- Mindel, C., e Vaughan, C. E. (1978). A multidimensional approach to religiosity and disengagement. *Journal of Gerontology*, 33, 103-108.
- Moberg, D. O., e Hoge D. R. (1986). Catholic college students' religious and moral attitudes, 1961 to 1962: Effects of the sixties and seventies. *Rewiew of Religious Research*, 28, 104-117.

- Mullet, E., Azar, F., Barros, J., Neto, F., Frongia, L., e Usai, V. (2002). Religion and forgiveness. *Psicologia, Educação e Cultura*, VI, 2, 279-301.
- Musick, M. A. (1996). Religion and subjective health status among black and white elders. *Journal of Health and Social Behavior*, 37, 221-237.
- Myers, I. B., e McCaulley, M. H. (1985). *Manual: a guide to the development and use the Myers-Briggs Type Indicator*, Pao Alto, California, Consulting Psychologists Press.
- Neighbors, H. W., Musick, M. A., e Williams. D. R. (1998). The African American minister as a source of help for serious personal crises: Bridge or barrier to mental health care? *Health Education and Behavior*, 25, 759-777.
- Neto, F. (1992). *Solidão, embaraço e amor*. Porto: Centro de Psicologia Social.
- Neto, F. (1993). The Satisfaction with Life Scale: psychometrics properties in a adolescent sample. *Journal of Youth and Adolescence*, 22, 2, 125-134.
- Neto, F. (1997). *Estudos de psicologia intercultural – Nós e os outros*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian e Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, Colecção Textos Universitários de Ciências Sociais e Humanas.
- Neto, F. (1998). *Psicologia Social I*. Lisboa: Universidade Aberta.
- Neto, F. (2000). *Psicologia Social II*. Lisboa: Universidade Aberta.
- Neto, F., Barros, J. e Barros, A. (1993), *Psicologia do controlo pessoal. Aplicações educacionais, clínicas e sociais*. Braga: Instituto de Educação da Universidade do Minho.
- Neto, F., e Barros, J. (1992). Solidão nos professores. *Revista Portuguesa de Pedagogia*, XXVI, 1, 1-17.
- Neto, F., e Ferreira, A.V. (2004). Psicologia social da religião. In Félix Neto (coord). *Psicologia Social Aplicada*. Lisboa: Universidade Aberta, pp. 160-202.
- Noppe, I. C., e Noppe, L. D. (1997). Evolving meanings of death during early, middle, and later adolescence. *Death Studies*, 21, 253-275.
- Nuttin, J. (1962). *Psychoanalysis and personality*. New York: New American Library.
- O'Connor, B. P., e Vallerand, R. J. (1990). Religious motivation in the elderly: A French-Canadian replication and extension. *Journal of Social Psychology*, 130, 53-59.
- Okagaki, L., e Bevis, C. (1999). Transmission of religious values: Relations between parents' and daughters'. *The Journal of Genetic Psychology*, 160, 303-318.
- Ozorak, E. W. (1989). Social and cognitive influence on the development of religious beliefs and commitment in adolescence. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 28, 448-463.

- Pahnke, W. N. (1966). Drugs and mysticism. *International Journal of Parapsychology*, 8, 295-320.
- Paloutzian, R. F. (1981). *Purpose-in-life and value changes following religious conversion*. *Journal of Personality and Social Psychology*, 41, 1153-1168.
- Paloutzian, R. F. (1996). *Invitation to psychology of religion*. Boston: Allyn & Bacon.
- 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, and practice*. New York: Guilford.
- Pargament, K. I. (1999). The Psychology of religion and spirituality? Yes and no. *International Journal for the Psychology of Religion*, 9, 3-16.
- Pargament, K. I., Kennell, J., Hathaway, W., Grevengoed, N., Newman, J., e Jones, W. (1988). Religion and the problem-solving process: Tree styles of coping. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 27, 90-104.
- Parker, C. A. (1971). Changes in religious beliefs of college students. In M. P. Strommen (Ed.) *Research on religious development: A comprehensive handbook* (pp. 724-776). New York: Hawthorn Books.
- Parker, M., e Gaier, E. L. (1980). Religion, religious beliefs and commitment in adolescence. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 28, 448-463.
- Parsons, T. (1951). *The social system*. Glencoe, IL: Free Press.
- Pearce, L. D., e Axinn, W. G. (1998). The impact of family religious life on the quality of mother-child relations. *American Sociological Review*, 63, 810-828.
- Peres, A. N. (1999). *Educação Intercultural. Utopia ou Realidade?* Porto: Profedições, Lda.
- Perkins, H. W. (1985). A research note on religiosity as opiate or prophetic stimulant among students in England and the United States. *Review of Religious Research*, 26, 269-280.
- Perry, W. G. (1970). *Forms of intellectual and ethical development in the college years*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Perry, E. L., Davis, J. H., Doyle, R. T., e Dyble, J. E. (1980). Toward a typology of unchurched Protestants. *Review of Religion Research*, 21, 388-404.
- Pescosolido, B. A., e Georgianna, S. (1989). Durkeim, Suicide, and religion: Toward network theory of suicide. *American Sociological Review*, 54, 33-48.
- Pilkington, G. W., Poppleton, P. K., Gould, J. B., e McCourt, M. M. (1976). Changes in religious beliefs, practices and attitudes among university students over an eleven-year period in relation to sex differences, denominational differences and

differences between faculties and years of study. *British Journal of Social and Clinical Psychology*, 15, 1-9.

Pinto, C. P. (2004). *Intimidade em adolescentes de diferentes grupos étnicos*. Tese de doutoramento em ciências da educação. Lisboa: Universidade Aberta

Ploch, D., e Hastings, D. (1994). Graphic presentations of church attendance using general social survey data. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33, 16-33.

Poloma, M. M., e Pendleton, B. (1991). The effects of prayer and prayer experiences on measures of general well-being. *Journal of Psychology and Theology*, 19, 71-83.

Potvin, R. H., e Lee, C. F. (1982). Adolescent religion: A developmental approach. *Sociological Analysis*, 43, 131-144.

Powell, F. C., e Thorson, J. A. (1991). Constructions of death among those high in intrinsic religious motivation: A factor-analytic study. *Death Studies*, 15, 131-138.

Proudfoot, W., e Shaver, P. (1975). Attribution theory and the psychology of religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 14, 317-330.

Reich, K. H. (1997). Do we need a theory for the religious development of women? *International Journal for the Psychology of Religion*, 7, 67-91.

Roberts, C. W. (1989). Imagining God: Who is created in whose image? *Review of Religious Research*, 30, 375-386.

Robbins, M. e Francis, L. J. (1996). Are religious people happier? A study among undergraduates. In L. J. Francis, W. K. Kay e W. S. Campbell (Eds.), *Research in Religious Education*, (pp. 207-217). Leominster: Gracewing.

Rokeach, M. (1969). Value systems in religion. *Review of Religious Research*, 11, 3-23.

Roozen, D. A., e Carroll, J. W. (1979). Recent trends in church membership and participation: an introduction. In D. R. Hoge e D. A. Roozen (eds), *Understanding Church Growth and Decline, 1950-1978* (pp. 21-41). New York: Pilgrim Press.

Ross, L., e Nisbett, R. E. (1991). *The person and the situation: Perspectives of social psychology*. New York: McGraw-Hill.

Rossi, A. S., e Rossi, P. H. (1990). *Of human bonding: Parent-child relations across the life course*. New York: Aldine de Gruyter.

Rowe, J., e Kahn, R. (1998). *Successful aging*. New York: Pantheon.

Ryan, R. M., e Connell, J. P. (1989). Perceived locus of causality and internalization: Examining reasons for action in two domains. *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 57, nº5, 749-761.

Ryan, R. M., e Connell, J. P., e Deci, E. L. (1985). A motivational analysis of self-determination and self-regulation in education. In C. Ames & R. E. Ames (Eds.),

- Research on motivation in education: The classroom milieu* (pp. 13-51). San Diego, CA: Academic Press.
- Ryan, R. M., Rigby, S., e King, K. (1993) Two types of religious internalization and their relations to religious orientations and mental health. *Journal of Personality and Social Psychology*, 65 (3) 586-596.
- Schachter, S. (1964). The interaction of cognitive and physiological determinants of emotional states. In L. Berkowitz (Ed.), *Advances in experimental social psychology* (vol. 1, pp. 49-80). New York: Academic Press.
- Schaefer, C. A. e Gorsuch, R. L. (1991). Psychological adjustment and religiousness: The multivariate belief-motivation theory of religiousness. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30, 448-461.
- Schafer, R. (1968). *Aspects of internalization*. Madison, CT: International University Press.
- Schultz, W., Zelezny, L., e Dalrymple, N. (2000). A multinational perspective on the relation between Judeo-Christian religious beliefs and attitudes of environmental concern. *Environment and Behavior*, 32, 576-591.
- Schverisch, P. G. e Havens, J. J. (1995). Explaining the curve in the U-shaped curve. *Voluntas*, 6, 203-225.
- Seale, C. (1991). Communication and awareness about death: A study of a random sample of dying people. *Social Science and Medicine*, 32, 943-852.
- Seligman, M. E. P. (1975). *Helplessness: On depression, development, and death*. San Francisco: W. H. Freeman.
- Shafranske, E. P., e Gorsuch, R. L. (1984). Factors associated with the perception of spirituality in psychotherapy. *The Journal of Transpersonal Psychology*, 16, 231-241.
- Shafranske, E. P., e Malony, H. N. (1990). Clinical psychologists' religious and spiritual orientations and their practice of psychotherapy. *Psychotherapy*, 27, 72-78.
- Sherkat, D. E. (2002). Sexuality and religious commitment in the United States: An empirical examination. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41, 313-323.
- Sherkat, D. E., e Ellison, C. G. (1999). Recent developments and current controversies in the sociology of religion. *Annual Review of Sociology*, 25, 363-394.
- Sherkat, D. E., e Wilson, J. (1995). Preferences, constraints, and choices in religious markets: An examination of religious switching and apostasy. *Social Forces*, 73, 993-1026.
- Siegler, L. (1975). The terminal drop hypothesis: Fact or artefact. *Experimental Aging Research*, 1, 169-185.

- Signorella, M. L., Bigler, R. S., e Liben, L. S. (1993). Developmental differences in children's gender schemata about others: A meta-analytic review. *Developmental Review*, 13, 147-183.
- Simões, A., e Neto, F. (1994). Ansiedade face à morte. *Revista Portuguesa de Pedagogia*, XXVIII, 1, 79-96.
- Singh, R., e Yan Ho, S. (2000). Attitudes and attraction: A new test of the attraction, repulsion and similarity-dissimilarity asymmetry hypotheses. *The British Journal of Social Psychology*, 39, 197-208.
- Slaughter-Defoe, D. T. (1995). Revisiting the concept of socialization: Caregiving and teaching in the 90s – a personal perspective. *American Psychologist*, 50, 276-286.
- Sloan, R., Bagiella, P., e Powell, T. (1999). Religion, spirituality, and medicine. *Lancet*, 353, 664-667.
- Smart, N. (1969). *The religious experience of mankind*. New York: Scribner.
- Smith, H. L., Fabricatore, A., e Peyrot, M. (1999). Religiosity and altruism among African males: The Catholic experience. *Journal of Black Studies*, 29, 579-597.
- Smith, T. E. (1982). The case for parental transmission of educational goals: The importance of accurate offspring perceptions. *Journal of Marriage and the Family*, 44, 661-674.
- Snarey, J. e Keljo, K. (1991). In gemeinschaft voice: the cross-cultural expansion of moral development theory. In W. M. Kurtines and J. L. Gewirtz (eds), *Handbook of Moral Behavior and Development*, vol. 1, pp. 395-424. New York: Erlbaum.
- Snarey, J., Reimer, J., e Kohlberg, L. (1985). The development of social-moral reasoning among Kibbutz adolescents: a longitudinal and cross-cultural study. *Developmental Psychology*, 20, 3-17.
- Speece, M. W. (1995). The search for the mature concept of death: Progress on its specification and definition. *The Forum*, 6, 1, 20-23.
- Solomon, S., Greenberg, J., e Pyszczynski, T. (1991). A terror management theory of social behaviour: The psychological functions of self-esteem and cultural worldviews. In M. P. Zanna (Ed.), *Advances in experimental social psychology* (Vol. 24, pp. 93-159). San Diego, CA: Academic Press.
- Spilka, B. (1976). The compleat person: Some theoretical views and research findings for a theological-psychology of religion. *Journal of Psychology and Theology*, 4, 15-24.
- Spilka, B. (1977). Utilitarianism and personal faith. *Journal of Psychology and Theology*, 5, 226-233.
- Spilka, B., Addison, J., e Rosensohn, M. (1975). Parents, self and God: A test of competing theories of individual-religion relationships. *Review of Religious Research*, 16, 154-165.

- Spilka, B., e Mullin, M. (1977). Personal religion and psychosocial schemata: A research approach to a theological-psychology of religion. *Character Potential*, 8, 57-66.
- Spilka, B., e Schmidt, G. (1983). General attribution theory for the psychology of religion: The influence of event-character on attributions to God. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 22, 326-339.
- Spilka, B., Shaver, P., e Jirkpatrick, L. A. (1985). A general attribution theory for the psychology of religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24, 1-20.
- Stark, R. (2002). Psychology and faith: Addressing the universal gender difference in religious commitment. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41, 495-507.
- Stark, R., Kent, L., e Doyle, D. P. (1982). Religion and delinquency: The ecology of a "lost" relationship. *Journal of Research in Crime and Delinquency*, 19, 424.
- Stover, R. G. e Hope, C. A. (1984). Monotheism and gender status: A cross-societal study. *Social Forces*, 63, 335-348.
- Struening, E. I. (1963). Anti-democratic attitudes in a Midwest university. In H. H. Remmers (ed.), *Anti-democratic attitudes in American schools*, pp. 210-258. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- Suziedelis, A., e Potvin, R. H. (1981). Sex difference in factors affecting religiousness among Catholic adolescents. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20, 38-51.
- Taminen, K. (1994). Religious experiences in childhood and adolescence: A viewpoint of religious development between the ages of 7 and 20. *International Journal for the Psychology of Religion*, 4, 61-85.
- Taylor, S. E., e Brown, J. D. (1988). Illusion and well-being: A social-psychological perspective on mental health. *Psychological Bulletin*, 74, 502-507.
- Taylor, R. J., Mattis, J., e Chatters, L. M. (1988). Church members as a source of informal social support. *Review of Religious Research*, 30, 193-203.
- Taylor, R. J., Mattis, J., e Chatters, L. M. (1999). Subjective religiosity among African Americans: A synthesis of findings from five national samples. *Journal of Black Psychology*, 25, 524-543.
- Templer, D. I. (1970). The construction and validation of death anxiety scale. *The Journal of General Psychology*, 82, 165-177.
- Templer, D. I., Lavoie, M., Chaigujian, H., e Thomas-Dobson, S. (1990). The measure of death depression. *Journal of Clinical Psychology*, 46, 834-839.
- Thompson, E. H. (1991). Beneath the status characteristics: Gender variations in religiousness. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30, 381-394.

- Thorson, J. A. Powell, F. C., Abdel-Khalek, A. M., e Beshai, I. A. (1997). Constructions of religiosity and death anxiety in two cultures: The United States and Kuwait. *Journal of Psychology and Theology*, 25, 374-383.
- Trimble, D. E. (1997). The religious orientation scale: Review and meta-analysis of social desirability effects. *Educational and Psychological Measurement*, 57, 970-986.
- Truett, K. R., Eaves, L. J., Meyer, J. M., e Heath, A. C. (1992). Religion and education as mediators of attitudes: a multivariate analysis. *Behavior Genetics*, 22, 43-62.
- Turner, R. (1964). *The social context of ambition*. San Francisco: Chandler.
- Turner, P., Lukoff, D., Barnhouse, R. T., e Lu F. G. (1995). Religious or spiritual problem: A culturally sensitive category in the DSM-IV. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 183, 435-444.
- Valiant, G. L. (1993). Life events, happiness and depression: The half empty cup. *Personality and Individual Differences*, 15, 447-453.
- Vallerand, R. J., e Reid, G. (1990). Motivation and special populations: Theory, research and implications regarding motor behaviour. In G. Reid (Ed.), *Problems in movement control* (pp. 159-197). New York: Elsevier Science.
- Van der Lans, J. (1987). The value of Sunden's role-theory demonstrated and tested with respect to religious experiences in meditation. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 26, 401-412.
- Van Wicklin, J. E. (1990). Conceiving and measuring ways of being religious. *Journal of Psychology and Christianity*, 93, 27-40.
- Venable, G. D., e Gorsuch, R. L. (1999). I and E in developmental perspective. In L. Rector & W. Santiniello (Eds.), *Psychological perspectives and the religious quest*, Chap. 6, pp 81 – 101. New York: University Press of America.
- Vergote, A., e Tamayo, A. (Eds). (1981). *The parental figures and the representation of God: A psychological and cross-cultural study*. The Haghe: Mouton.
- Veevers, J. E., e Gee, E. M. (1986). Playing it safe: Accident mortality and gender roles. *Sociological Focus*, 19, 349-360.
- Wallace, J. MJr., e Forman, T.A. (1998). Religion's role in promotion health and reducing risk among American south. *Health Education and Behavior*, 25, 721-741.
- Walter, T e Davie, G. (1998). The religiosity of women in the modern west. *British Journal of Sociology*, 49, 640-660.
- Watson, P. J., Hood, R. W., Morris, R. J., e Hall, J. R. (1984). Empathy, religious orientation, and social desirability. *Journal of Psychology*, 117, 211-216.

- Watson, P. J., Morris, R. J., e Hood, R. W. Jr. (1989). Interactional factor correlations with means and end religiousness. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 28, 337-347.
- Weigert, A. J. e Thomas, D. L. (1970). Socialization and religiosity: A cross-national analysis of Catholic adolescents. *Sociometry*, 33, 305-326.
- Whitbeck, L. B., Simons, R. L., Conger, R. D., e Lorenz, F. O. (1989). Value socialization and peer group affiliation among early adolescents. *Journal of Early Adolescence*, 9, 436-453.
- Wikstrom, O. (1987). Attribution, roles and religion: A theoretical analysis of Sunden's role theory of religion and the attributional approach to religious experience. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 26, 390-400.
- Wilcox, W. B., Chaves, M., e Franz, D. (2004). Focused on the family? Religious traditions, family discourse, and pastoral practice. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 43, 491-505.
- Williams, D. R. (1994). The measurement of religion in epidemiologic studies: Problems and prospects, Pp. 125-148 in *Religion in aging and health: Theoretical Foundation and Methodological Frontiers*, edited by Jeffrey S. Levin. Sage.
- Willits, F. K., e Crider, D. M. (1989). Church attendance and traditional religious beliefs in adolescence and young adulthood. *Review of Religious Research*, 31, 68-81.
- Witter, R. A., Stock, W. A., Okun, M. A., e Haring, M. J. (1985). Religion and subjective well-being in adulthood: a quantitative synthesis. *Review of Religious Research*, 26, 332-342.
- Wood, W., Rhodes, N., e Whelan, M. (1989). Sex Differences in Positive Well – Being: A Consideration of Emotional Style and Marital Status. *Psychological Bulletin*, 106, 2, 249 – 264.
- Wulff, D. M. (1997). *Psychology of religion*, 2<sup>nd</sup> ed. New York: Wiley.
- Zinnbauer, B. J., Pargament, K. L., Cole, B., Rye, M. S., Butter, E. M., Belavich, T. G., Hipp, K. M., Scott, A. B., e Kadar, J. L. (1997). Religion and spirituality: Unfuzzing the fuzzy. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 26, 549-564.
- Zock, H. (1997). The predominance of the feminine sexual mode in the psychology of religion: Erikson's contribution to sex and gender debate in the psychology of religion. *International Journal for the Psychology of Religion*, 7, 187-198.

