



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA



Stella Maris Souza Marques

**DA PESQUISA PSÍQUICA À CIÊNCIA PSICOLÓGICA: ESTUDO
DAS EXPERIÊNCIAS RELIGIOSAS, PARAPSICOLÓGICAS,
PSÍQUICAS E ANÔMALAS**

**UBERLÂNDIA
2021**



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA



Stella Maris Souza Marques

Da Pesquisa Psíquica à Ciência Psicológica: estudo das experiências religiosas, parapsicológicas, psíquicas e anômalas

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia do Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia Aplicada.

Área de Concentração: Processos Psicossociais em Saúde e Educação.

Orientador: Prof^o. Dr^o. Tommy Akira Goto

UBERLÂNDIA
2021

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

M357d
2021 Marques, Stella Maris Souza, 1993-
 Da Pesquisa psíquica à ciência psicológica [recurso eletrônico] :
 estudo das experiências religiosas, parapsicológicas, psíquicas e anômalas
 / Stella Maris Souza Marques. - 2021.

 Orientadora: Tommy Akira Goto.
 Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia.
 Programa de Pós-Graduação em Psicologia.
 Modo de acesso: Internet.
 Disponível em: <http://doi.org/10.14393/ufu.di.2021.5544>
 Inclui bibliografia.
 Inclui ilustrações.

 1. Psicologia. I. Goto, Tommy Akira, 1975-, (Orient.). II.
 Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em
 Psicologia. III. Título.

CDU:159.9

Glória Aparecida
Bibliotecária - CRB-6/2047



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
 Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Psicologia
 Av. Pará, 1720, Bloco 2C, Sala 54 - Bairro Umarama, Uberlândia-MG, CEP 38400-902
 Telefone: +55 (34) 3225 8512 - www.pgpsi.ip.ufu.br - pgpsi@ipsi.ufu.br



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Psicologia				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado Acadêmico/ número 368, PGPSI				
Data:	Vinte e sete de maio de dois mil e vinte e um	Hora de início:	15:00	Hora de encerramento:	17:50
Matrícula do Discente:	11812PSI031				
Nome do Discente:	Stella Maris Souza Marques				
Título do Trabalho:	Da pesquisa psíquica à ciência psicológica: estudo das experiências religiosas, parapsicológicas, psíquicas e anômalas				
Área de concentração:	Psicologia				
Linha de pesquisa:	Processos Psicossociais em Saúde e Educação				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	Psicologia e Pesquisa Psíquica				

Reuniu-se de forma remota, via web conferência, junto a Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Psicologia, assim composta: Professores Doutores: Wellington Zangari - USP; Vitor Chaves de Souza - UMESP; Tommy Akira Goto, orientador da candidata. Ressalta-se que todos membros da banca participaram por web conferência, sendo que o Prof. Dr. Vitor Chaves de Souza participou da cidade de Santo André - SP, o Prof. Dr. Wellington Zangari participou de São Paulo - SP, a discente Stella Maris Souza Marques e o Prof. Dr. Tommy Akira Goto desde a cidade de Uberlândia - MG, em conformidade com a Portaria nº 36, de 19 de março de 2020.

Iniciando os trabalhos o presidente da mesa, Dr. Tommy Akira Goto apresentou a Comissão Examinadora e a candidata, agradeceu a presença do público, e concedeu à Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação da Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovada.

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa e legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Tommy Akira Goto, Presidente**, em 27/05/2021, às 17:56, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Wellington Zangari, Usuário Externo**, em 31/05/2021, às 15:59, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Vitor Chaves de Souza, Usuário Externo**, em 01/06/2021, às 11:21, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2760958** e o código CRC **7B7C6D84**.

*Dedico a presente obra a todos
os encontros e desencontros que
possibilitaram essa experiência.*

AGRADECIMENTOS

A presente dissertação de mestrado não seria possível sem o precioso apoio de várias pessoas. Por isso, gratidão aos docentes, discentes, técnicos, companheiros mais próximos de jornada acadêmica e membros da banca examinadora que tão gentilmente aceitaram participar e colaborar com o trabalho. Notadamente, agradeço ao Prof^o. Dr^o. Tommy Akira Goto que abriu as portas da academia, acreditou no meu potencial e permitiu que eu encontrasse e seguisse o que realmente me faz sentido.

Ademais, gratidão aos financiamentos do CNPq e da CAPES que recebi ao longo da minha vida acadêmica e um agradecimento especial aos meus pais que me apoiaram nessa jornada consideravelmente turbulenta, especificamente ao meu pai, Rerivaldo de Souza Marques, pela constante presença e investimento na minha educação. Não poderia faltar o meu agradecimento aos meus mais próximos, como Izadora Lemes, Mariana de Oliveira, Otávio Mendes e Thays Pirett.

Ainda, gratidão ao universo, às experiências que me invadiram e tanto afetaram, à facticidade da vida com os contornos de saúde e doença e, finalmente, a mim mesma por todas as vezes em que eu consegui resistir, subverter e reinventar outros modos de ser em tempos instáveis, pandêmicos, neoliberais e negacionistas.

RESUMO

Resumo: As experiências anômalas (EAs) são experiências psicológicas caracterizadas por experiências incomuns e experiências irregulares que constituem o objeto de estudo da denominada “Psicologia Anomalística” (PA). Em proximidade e semelhanças às EAs estão as experiências religiosas (ERs), que são experiências referentes ao encontro pessoal com o sagrado e constituem o objeto de estudo da “Psicologia da Religião” (PR) e também da “Fenomenologia da Religião” (FR). Essas experiências são similares em seus modos de vivenciar e atribuir significados, apesar de serem distintas, o que tem levado a certas dificuldades em entender as nuances, distinções e limites no cotidiano humano, principalmente no campo da saúde psicológica, onde as experiências religiosas e/ou espirituais, parapsicológicas e anômalas, muitas vezes, são entendidas como sintomas de transtornos mentais ou como idênticas. Considerando a falta de clareza e descrição rigorosa conceitual dos saberes que envolvem as experiências religiosas e anômalas, pensamos existir certos equívocos de compreensão, análise e diagnósticos que não alcançam com devida apodicidade e evidência a natureza dessas experiências e suas possíveis combinações, sobreposições. Desse modo, a presente pesquisa, a partir de uma análise teórico-bibliográfica, buscou compreender a natureza da experiência anômala e da experiência religiosa, frente a diversas considerações epistemológicas, conceituais e metodológicas no estudo científico das experiências religiosas e anômalas. Assim, chegamos na conclusão de que a partir das contribuições da fenomenologia da religião, temos um maior esclarecimento das experiências que se caracterizam por ser: psicológicas, psicopatológicas, religiosas, anômalas e paranormais e as possíveis relações entre elas.

Palavras-Chave: Psicologia Anomalística, Psicologia da Religião, Fenomenologia da Religião, Pesquisa Psíquica, Parapsicologia.

ABSTRACT

Abstract: Anomalous experiences (AEs) are psychological experiences characterized by unusual experiences and irregular experiences that constitute the object of study of the so-called “Anomalistic Psychology” (PA). In close proximity and similarities to the AEs are the religious experiences (REs), which are experiences referring to the personal encounter with the sacred and constitute the object of study of “Psychology of Religion” (PR) and also of “Phenomenology of Religion” (FR). These experiences are similar in their ways of experiencing and assigning meanings, despite being different, which has led to certain difficulties in understanding the nuances, distinctions and limits in human daily life, especially in the field of psychological health, where religious and / or spiritual, parapsychological and anomalous, are often understood as symptoms of mental disorders or as identical. Considering the lack of clarity and rigorous conceptual description of the knowledge that involves religious and anomalous experiences, we think that there are certain misunderstandings of understanding, analysis and diagnoses that do not reach with due apodicticity and evidence the nature of these experiences and their possible combinations, overlaps. Thereby, this research, based on a theoretical-bibliographic analysis, sought to understand the nature of anomalous experience and religious experience, in the face of several epistemological, conceptual and methodological considerations in the scientific study of religious and anomalous experiences. Accordingly, we come to the conclusion that from the contributions of the phenomenology of religion, we have a greater clarification of the experiences that are characterized by being: psychological, psychopathological, religious, anomalous and paranormal and the possible relationships between them.

Keywords: Anomalistic Psychology, Psychology of Religion, Phenomenology of Religion, Psychic Research, Parapsychology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO GERAL.....	11
MÉTODO.....	23
ESTUDO I: A PESQUISA PSÍQUICA E A CONSTITUIÇÃO DA “SOCIEDADE DE PESQUISAS PSÍQUICAS” (SPR): ORIGENS, HISTÓRIA E PRINCIPAIS PESQUISADORES.....	27
Resumo.....	27
Introdução.....	27
Considerações Gerais.....	71
ESTUDO II: A CONSTITUIÇÃO DA PARAPSIKOLOGIA: ORIGENS, HISTÓRIA, CIÊNCIA E PSEUDOCIÊNCIA EM DEBATE.....	77
Resumo.....	77
Introdução.....	77
Considerações Gerais.....	136
ESTUDO III: PSICOLOGIA DA RELIGIÃO E EXPERIÊNCIA RELIGIOSA.....	143
Resumo.....	143
Introdução.....	143
Considerações Gerais.....	225
ESTUDO IV: A EXPERIÊNCIA ANÔMALA E A FORMAÇÃO DA PSICOLOGIA ANOMALÍSTICA.....	233
Resumo.....	233
Introdução.....	233
Considerações Gerais.....	269
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	271
REFERÊNCIAS.....	293

INTRODUÇÃO GERAL

São muitas as formas e as maneiras do ser humano experienciar o mundo e a si mesmo, constituindo assim um conjunto amplo de experiências vividas. Ao mesmo tempo, no mundo ocidental, o ser humano foi se interessando por cada uma dessas experiências e, a partir daí, construindo saberes específicos, tais como: a religião, a filosofia, a arte e a ciência. Esse estudo visa explorar dois tipos de experiências, as anômalas e as religiosas, e quais os principais saberes que atuam no conhecimento e validação delas.

Uma dessas experiências são as chamadas “experiências anômalas” (EA) que atualmente constitui o objeto de estudo da denominada “Psicologia Anomalística” (PA). A experiência psicológica denominada “anômala” é dividida, segundo os estudos da Psicologia Anomalística, em categorias: as experiências incomuns e irregulares, bem como as experiências relacionadas a *psi* (*psi-related experiences*). As suas investigações vão em direção aos estados alterados de consciência, estados dissociativos, experiências religiosas e crenças religiosas, desenvolvimento, manutenção e função das crenças, falsas memórias, autoengano, efeitos placebo, coincidências, alucinações, alegações paranormais, distúrbios relacionados ao sono, e, finalmente, vieses cognitivos relacionados às experiências anômalas (French, 2010).

Podemos dizer que dentre os vários tipos de experiência que o ser humano possui, a EA é relativamente comum e altamente significativa na população em geral, mesmo que seja considerada incomum e irregular (Machado, 2009; Peres & Newberg, 2013). Ainda, essas experiências iniciam majoritariamente na infância (65,2%) e na adolescência (23,5%) e, surgem na vida adulta em apenas 11,3% dos indivíduos. As EA's mais frequentes registradas são alucinações visuais, alucinações auditivas, “percepção espiritual”, “sonhos paranormais” e experiências fora do corpo. E, em ordem decrescente de frequência, temos vidência, audição espiritual, percepção espiritual, sonhos anômalos, experiência fora do corpo, pressentimentos, perda inexplicável de energia, incorporação, intuição, percepção espiritual de cheiros, efeitos

físicos de causa espiritual, psicografia, telepatia, e, por fim, cura espiritual (Menezes et al., 2012).

Para uma melhor compreensão, é vital expormos uma breve retrospectiva histórica, isto é, o caminho que ocorreu até chegarmos ao tema da Psicologia Anomalística. Para tanto, contamos com Charles Richet (1850 – 1935), o qual dividiu a história da Parapsicologia em quatro fases: 1) Período Mítico (“início da humanidade” – 1778); 2) Período Magnético (1778 – 1847); 3) Período Espírita (1847 – 1872); 4) Período Científico (1872 – dias atuais); e, por fim, 5) Psicologia Anomalística nos tempos contemporâneos. Especificamente, no Período Magnético, “não havia qualquer tentativa de estudo sistemático de tais alegações e a posse da ‘verdade’ estava restrita às mãos dos magnetizadores, hipnotistas e curadores” (Cardeña, Lynn & Krippner, 2000, p. 24-25). Notadamente, no Período Espírita, temos coleta de relatos e casos de fenômenos mediúnicos ocorridos em centros espíritas espalhados por toda a Europa e os livros de Denizard Rivail (1804-1869). Já o período Científico foi marcado pelas intensas e extensas atividades da *Society for Psychical Research* (SPR) e pela fundação da Parapsicologia. Em outras palavras, houve a transição do termo ‘Pesquisa Psíquica’ para ‘Parapsicologia’. E, finalmente, a fase atual compreende-se a transição do termo ‘Parapsicologia’ para ‘Psicologia Anomalística’ (Cardeña, Lynn & Krippner, 2000, p. 24-25).

As investigações em PA ocorrem em diversas universidades ao redor do mundo, mas a Universidade de Londres no Reino Unido recebe destaque. Ainda no Reino Unido, contamos com a Universidade de Edinburgh, a qual possui em torno de dezenove anos de pesquisa científica com 27 doutorados orientados e organizados pelo psicólogo Robert Morris (1942-2004) do Departamento de Psicologia. Essas pesquisas tiveram repercussões positivas, já que os estudantes pré-universitários e universitários têm como base livros-texto de Psicologia acerca da PA e muitos alunos recém doutores migraram para outras universidades, nas quais começaram a expandir o ensino da PA e das pesquisas em EAs (Silva, 2016).

Notadamente, no Brasil, desde 1972, a Universidade de São Paulo (USP) oportuniza pesquisas de mestrado e doutorado nessas áreas, com pesquisadores reconhecidos como Geraldo Paiva, Esdras Vasconcellos e Wellington Zangari. Os pesquisadores e professores W. Zangari e Fátima Machado, além de desenvolver pesquisas e orientar projetos, recentemente implantaram disciplinas ligadas à PA e criou o “*Inter Psi – Laboratório de Psicologia Anomalística e Processos Psicossociais*”¹ em 2010, o qual está alocado no Departamento de Psicologia Social e do Trabalho do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Ademais, tem contribuído com a ampliação teórica da área por meio dos seus trabalhos em tradução, revisão e publicação em português da obra clássica “*Variedades da Experiência Anômala: Análise de Evidências Científicas*” (*Varieties of anomalous experience: examining the scientific evidence*), cujo livro foi organizado pelos conceituados pesquisadores Etzel Cardeña, Steven Jay Lynn e Stanley Krippner.

Também na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), temos o “Núcleo de Pesquisa em Espiritualidade”, que faz parte do Programa de Pós-Graduação em Saúde, coordenado pelo professor Alexander Moreira de Almeida. Existem ainda Cursos de Extensão em PA na Universidade Luterana do Brasil (ULBRA) e Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC) (Silva, 2016).

Ainda no contexto nacional, temos publicações de pesquisadores brasileiros em revistas profissionais e científicas, como a Revista de Psiquiatria Clínica e o Boletim da Academia Paulista de Psicologia e, nas revistas da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Universidade Luterana do Brasil (ULBRA) e Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC), enquanto instituições universitárias que se destacam na publicação da temática. Isso mostra que já existe no Brasil o reconhecimento pela comunidade científica psicológica da “Psicologia Anomalística”, uma vez que nesses

¹ Ver: <https://www.usp.br/interpsi/>

artigos há relatos de pesquisas de EAs e a utilização da replicação de estudos experimentais como metodologia (Silva, 2016).

É interessante destacar que em proximidade às EAs estão as “Experiências Religiosas” (ERs), que conforme afirmou Croatto (2001), são experiências fundamentais para o processo psicológico e subjetivo do ser humano. O ramo da Psicologia que se interessa pelo estudo psicológico direcionado à descrição e interpretação das experiências religiosas e espirituais é a “Psicologia da Religião” (PR), cujo objeto de pesquisa é a experiência religiosa e o que é psicológico nessa experiência, a qual será brevemente compartilhada.

Por meio de uma retrospectiva histórica, temos que a PR possui raízes no Espiritismo, Ocultismo e Paranormalidade, que passou por momentos altos e baixos e existe desde os primórdios da Psicologia. Em outras palavras, a PR é antiga e nova, sendo uma parte importante da Psicologia, principalmente quando esta começou enquanto ciência, mas que, ao mesmo tempo “se escondeu” por aproximadamente 40 anos. No entanto, em meados do século XX, conseguiu emergir e tornar-se uma subdisciplina completa com pesquisas em andamento em todas as áreas psicológicas (Paloutzian, 2017). É importante ressaltar que, a partir de 1900, a PR começou a se desenvolver a um nível notável. Dentre alguns autores de renome dessa época, contamos com Granville Stanley Hall (1846-1924), Edwin Starbuck (1866-1947), William James (1842-1910), Wilhelm Wundt (1832-1920), Carl Gustav Jung (1875-1961), Abraham Maslow (1908-1970), Antoine Vergote (1921-2013), entre outros. Conforme Paloutzian (2017), Starbuck realizou a primeira investigação empírico-estatística bem conhecida da psicologia da conversão religiosa; argumentou que a religiosidade não é única e pode ser entendida pelos mesmos princípios que qualquer outro comportamento; tentou descobrir se havia uma “idade madura” para a conversão, quais motivos levam o indivíduo à conversão, quais os seus efeitos e qual papel as emoções desempenham.

O psicólogo William James, um dos mais importantes porta-vozes de uma abordagem alternativa na Psicologia nascente, certa vez argumentou que a Psicologia poderia nos ajudar a entender a religião sem explicá-la. O estudioso americano focalizou a sua atenção na experiência religiosa, experiência psíquica, bem como conversão e misticismo como pertencentes das experiências incomuns que emergem do inconsciente e, para tanto, analisou segundo as descrições das ER de acordo com significados psicológicos (Paloutzian, 2017).

Exatamente no final do século XX até a nossa época contemporânea, houve um aumento considerável na realização de pesquisas religiosas em Psicologia. Nesse período, temos tido cada vez mais experimentos, estudos de campo quase-experimentais, artigos teóricos, livros, simpósios de convenções e reuniões nacionais e internacionais. Ademais, contamos com um aumento no aconselhamento religioso, na presença da Psicologia em faculdades religiosas, seminários teológicos e aulas de Psicologia da Religião ministradas nas universidades (Paloutzian, 2017).

Retornando às ERs, também temos outras áreas que se interessaram e se dedicaram a esse estudo, como a “Fenomenologia da Religião”, disciplina das denominadas “Ciências da Religião”, a qual entende a experiência religiosa não apenas como fato psicológico religioso em si mesmo, mas como uma “vivência” religiosa, isto é, portadora de intencionalidade, de uma natureza própria, de sentido e significado para o ser humano que vivencia e expressa o fenômeno (Goto, 2004). Nesse sentido, James (1986/2017) denominou a ER como a capacidade do homem entrar em comunhão direta com o divino por um sentimento intenso e singular que resulta posteriormente numa crença. Em acréscimo, Mano e Costa (2011) ressaltaram que o fenômeno religioso é inerente ao ser humano, eminentemente humano, tão antigo quanto o humano e pode ser entendido como o resultado das experiências individuais ou coletivas no âmbito religioso. Ainda, Goto (2004) afirmou que o ser humano manifesta o religioso com maneiras de afetações e intensidades diferentes. E, Mano (2016) esclareceu que

o fenômeno religioso nos instiga a refletir e investigar a respeito da veracidade ontológica das vivências religiosas e espirituais, quais as suas manifestações e implicações clínicas, como estas operam sobre o indivíduo e, finalmente, quais as consequências para aqueles que o vivenciam.

É possível estudar o fenômeno religioso a partir de várias perspectivas, cada uma com suas particularidades e com objeto e método próprios. Assim, no campo das Ciências da Religião, surgiram várias correntes ou escolas de estudo do fenômeno religioso. Silva (2014) explanou que inicialmente as Ciências da Religião eram tributárias da Filosofia e da Teologia. Aos poucos, estas alcançaram determinada autonomia e surgiram como campo acadêmico no século XIX, enquanto resultado de estudos da História da Religião. Especificamente no Brasil, o curso de Ciências da Religião surgiu no final de 1970 e gradativamente vem ganhando credibilidade, ao passo que algumas universidades já oferecem pós-graduação em Ciências da Religião, como a Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), a Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), a Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e a Universidade Presbiteriana *Mackenzie* (Mackenzie) (Silva, 2014).

Uma das escolas para investigar o fenômeno religioso é a Fenomenologia da Religião. Notadamente, desde 1764 o termo “fenomenologia” é conhecido através de Johann Heinrich, mas apenas em 1900, com a publicação da obra “Investigações Lógicas” de Edmund Husserl (1859-1938), que a Fenomenologia como filosofia se destacou (Goto, 2004; Vandalva, 2012). Para tanto, o desenvolvimento do método fenomenológico de Husserl contribuiu para que a Fenomenologia se firmasse enquanto corrente filosófica.

Agora, especificamente acerca da expressão “Fenomenologia da Religião”, foi Pierre Daniel Chantepie de La Saussaye (1848-1920) que a criou em sua primeira obra “Manual de História das Religiões” (1887). No entanto, a expressão citada não corresponde a um novo método, mas a uma alternativa terminológica para as religiões comparadas (Vandalva, 2012).

Ainda, é essencial sublinhar que, a partir da metodologia fundamentada na Fenomenologia filosófica de Husserl, com o escopo de atingir a essência da religião, temos a contribuição de Van der Leeuw (1890-1950) com a publicação de sua obra “Fenomenologia da Religião” (1933) (Goto, 2004). Nesse clássico, o autor “criou um método de compreensão para não ficar apenas na descrição da experiência religiosa desde suas linguagens e suas manifestações, o qual ele intitulou de ‘fenômeno’” (Vandalva, 2012, p. 3).

Continuando, conforme Goto (2004), Van Der Leew foi o primeiro a sistematizar a fenomenologia no campo religioso enquanto uma disciplina sistemática; propor um método de compreensão para além da descrição da experiência religiosa; marcar “uma diferenciação efetiva da Fenomenologia da Religião como ciência da religião e do sagrado, diferenciando-se de outras ciências” (Mano, 2016, p. 25), bem como ser “base fundamental para o surgimento da filosofia da religião de Rudolf Otto que desenvolveu a análise do fenômeno religioso em bases fenomenológico e hermenêutico” (Mano, 2016, p. 25). Desse modo, a fenomenologia da religião surgiu num contexto histórico-intelectual favorável e em momento de reestruturação epistemológica com a chegada do século XX com o objetivo de se ocupar exclusivamente dos fenômenos, ou seja, “daquilo que se mostra na própria vida, sem apoiar-se em teorias ou pré-conceitos” (Mano, 2016, p. 25).

Além das experiências anômalas e religiosas, temos também ligada a elas, as “experiências psíquicas” ou comumente chamadas “paranormais”, cujas investigações sobressaíram em 1882 por meio de um pequeno grupo de pesquisadores da Universidade de Cambridge que fundou a “Sociedade para Pesquisas Psíquicas” (*Society for Psychical Research* - SPR) visando pesquisar médiuns e espíritas que afirmavam ter recebido comunicações de indivíduos falecidos, bem como buscar evidências empíricas para a sobrevivência da morte corporal e/ou habilidades humanas incomuns, como telepatia (Haynes, 1982). Desse modo, a investigação sistemática dos fenômenos de leitura do pensamento, clarividência, mesmerismo

e os fenômenos comumente chamados espíritas só começou com a fundação na Inglaterra da SPR (Corredato, 2014). Portanto, a SPR constituiu uma sociedade de cientistas para pesquisas psíquicas, cuja motivação para a sua fundação e investigação “derivou principalmente de dois movimentos que se alastraram pelos Estados Unidos e pela Europa na metade do século XIX: o mesmerismo (ou hipnotismo) e o espiritualismo” (Corredato, 2014, p. 39).

Fundamental destacar que há distinção entre os termos Espiritualismo e Espiritismo, embora ambos preguem a crença na sobrevivência da mente/alma após a morte, especificamente o Espiritismo defende a crença na reencarnação, bem como na possibilidade de comunicação com os espíritos (Hess, 1991). Em relação a tal possibilidade, em 1848, as irmãs Fox, Margaret e Kate, começaram a era moderna da comunicação com os mortos, fazendo disfarçadamente barulhos com as articulações dos dedos dos pés em sua casa em Hydesville, Nova York. Fato que posteriormente foi rotulado como surto de atividade *POLTERGEIST*²; “psicocinesia recorrente espontânea” ou RSPK (*recurrent spontaneous psychokinesis*) (Haynes, 1982). Como as irmãs atestaram ouvir batidas, pancadas e barulhos como móveis sendo arrastados pelo chão e assumiram ser obra de um fantasma, houve um comitê da população local, o qual investigou o evento e descobriu que os ruídos não podiam ser atribuídos a nenhuma causa física. Foi nesse contexto que irrompeu no conhecimento público os primeiros “fenômenos espiritistas”, quais sejam, movimentos espontâneos e inexplicáveis de objetos, “vozes” e “mensagens” (Haynes, 1982).

Com o Espiritismo se espalhando, a pesquisa psíquica surgiu, a princípio, para investigar o desempenho dos médiuns que alegavam atuar como intermediários entre os vivos e os mortos, bem como para pesquisar os fenômenos associados à mediunidade³, como

² O fenômeno *POLTERGEIST* envolve ocorrências físicas tais como chuvas de pedras, movimentação, quebra, aparecimento e desaparecimentos de objetos, pirogenia, aparecimento de água, sons e luzes sem nenhuma explicação “normal” para esses eventos (Machado & Zangari, 2020).

³ “A mediunidade pode ser definida como uma experiência em que um indivíduo (chamado de médium) alega estar em comunicação com, ou sob influência de, uma personalidade falecida ou outro ser não material” (Moreira-Almeida, 2013, p. 233).

telepatia, clarividência, precognição, psicocinese, estados alterados de consciência, cura, testemunhos de percepção e testemunha ocular (Haynes, 1982).

Para mais, começaram os primeiros Congressos Internacionais de Pesquisa Psíquica realizados na Europa na década de 1890 com a participação tanto de pesquisadores psíquicos, pesquisadores treinados em neurologia, medicina e outros campos quanto de ocultistas (Paloutzian, 2017). Como pesquisadores psíquicos eminentes, temos William James, Edmund Gurney, Frederic Meyers, Frank Podmore, Charles Sanders Peirce, Henry Sidgwick, Ian Stevenson, Louisa Rhine, Joseph Rhine, Karlis Osis, Emilio Servadio, Henry Head, entre outros que serão brevemente citados no decorrer do texto.

Bem, é certo que atravessam e estão presentes nessas várias experiências ligadas ao religioso, ao sagrado, ao místico, ao oculto e ao anômalo, também as experiências psicopatológicas que, muitas vezes foram relacionadas e confundidas com essas experiências anteriores. Os problemas religiosos foram inclusos no Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais IV (DSM IV), em 1994, como categoria diagnóstica, cujo objetivo é refletir e aprofundar sobre o fenômeno religioso como parte integrante da constituição humana. Notadamente, o DSM (Manual de Diagnóstico e Estatística da Associação Americana) e o CID (Classificação Internacional de Doenças) surgiram na tentativa de se ter uma nomenclatura única, centrada na nosografia, proporcionando, independente de abordagens e orientações teóricas, uma linguagem comum a clínicos e pesquisadores da saúde mental (Mano, 2016).

Desse modo, na clínica psicológica, por exemplo, a categoria que relaciona problema psicopatológico ao fenômeno religioso é chamada de problema religioso e é pertinente quando há experiências estressantes que envolvem perda ou questionamento da fé, problemas associados à conversão a uma nova fé, bem como questionamentos dos valores espirituais ou da instituição religiosa (Mano, 2016). Ao pensarmos no foco acadêmico e clínico, é essencial sobrelevar que quantidade considerável de autores que estuda a experiência religiosa não

elucida as diferenças e as semelhanças entre as experiências religiosas e espirituais (Espíndula et al., 2010; Henning-Geronasso & Moré, 2015), dando margem aos leitores para tratar tais experiências como a mesma. Ainda, para alguns autores não há consenso, sequer conceitos que diferenciam e aproximam as experiências religiosas e espirituais, bem como as experiências psicológicas religiosas e experiências anômalas (Espíndula et al., 2010; Henning-Geronasso & Moré, 2015; Peres et al., 2007; Angerami-Camon, 2002).

Ainda, verificamos que as experiências religiosas e anômalas estão intimamente relacionadas a algumas questões emergentes, como a psicopatologia e a qualidade de vida. Quando olhamos pela ótica da promoção de saúde e bem-estar, podemos encontrar resultados que apontam para a religião como atribuidora de sentido ao sofrimento (Baltazar, 2003); a influência psicodinâmica das experiências religiosas no indivíduo e o auxílio para lidar com ansiedade, medo, frustração, raiva, sentimento de inferioridade, desânimo e isolamento (Moreira-Almeida et al., 2006); o direcionamento das experiências religiosas à integralidade do indivíduo; o bem-estar espiritual como um fator de proteção para transtornos psiquiátricos menores (Marques, 2016); as experiências anômalas afetando processos clínicos ou psicoterapêuticos; a correlação das experiências anômalas com variáveis psicológicas ou de personalidade; e, a relação entre as experiências anômalas e as situações emocionalmente fortes, a ponto de afetar a tomada de decisão e alterar as atitudes, crenças e valores do indivíduo (Cardeña, Lynn & Krippner, 2014; Silva, 2016). Ao passo que algumas pesquisas verificaram que em alguns casos a prática religiosa não causou efeitos e, em casos de excesso de religiosidade, gerou distúrbios e transtornos emocionais (Marques, 2016).

O que acontece é que muitas vezes se considera as experiências religiosas e espirituais como idênticas, como citado, e, ainda, as experiências místicas, espirituais e anômalas como semelhantes ou pertencentes ao mesmo tipo de experiência. Por exemplo, conforme Cardeña, Lynn e Krippner (2014), as experiências místicas constituem uma das possibilidades de

experiências anômalas. Ademais, a APA (2002) e o CID-10 (1990), mesmo que abordem questões relacionadas ao problema religioso, ainda não apresentaram distinções e relações consistentes entre as experiências religiosas ou espirituais e os problemas religiosos ou espirituais.

Em 2014, o Conselho Regional de Psicologia de São Paulo, por meio do GT Nacional - Psicologia, Religião e Espiritualidade, publicou a Nota Técnica Laicidade e Psicologia - “Posicionamento do Sistema Conselhos de Psicologia para a questão da Psicologia, Religião e Espiritualidade” (CFP, 2014), o qual também não conceituou os termos utilizados, quais sejam, espiritualidade e religiosidade, além de não tê-los usado conforme a literatura corrente e tampouco aprofundado nas questões recentemente pesquisadas. Nesse sentido, é fundamental conceituar os termos com organização, clareza e sistematização. Ao passo que já temos alguns poucos pesquisadores de renome que vem se dedicando em definir e caracterizar os termos religião, religiosidade e espiritualidade, como os trabalhos de Koenig (2012) e Mano (2016) sobre religiosidade e espiritualidade, Pinto (2009) sobre experiência de quase morte, Moody (1977) sobre religião, AmatuZZi (2000) sobre tradição religiosa, Eliade (1997) sobre religião e hierofania, AmatuZZi (1998a, 1998b) sobre experiência religiosa, entre outros.

A partir dessa breve contextualização, identificamos na apropriação e no uso conceitual dessas experiências, principalmente ao se tornarem objetos de certas ciências, uma certa falta de clareza e sistematização conceitual desses saberes, pautada na natureza de cada experiência, que envolvem as experiências religiosas e anômalas. No nosso entendimento, têm se desenvolvido, principalmente na literatura da área, uma certa dispersão e diferenças conceituais sobre as mesmas experiências, o que têm produzido certas dificuldades de compreensão sobre o fenômeno, além dos vários desencontros teóricos, equívocos em diagnósticos, adoção de tratamentos diferentes; levando muitas vezes ao sofrimento dos indivíduos envolvidos. Isso pode ser visto, por exemplo, em uma experiência psicológica com conteúdo religioso que

comumente é identificada como uma autêntica experiência religiosa; ou, em uma experiência religiosa sendo identificada com experiência anômala; ou, em uma experiência religiosa sendo relacionada com experiências psicopatológicas, e até mesmo, em uma experiência psicopatológica sendo diagnosticada como uma experiência religiosa ou anômala. Assim, parafraseando o comentário de Edmund Husserl em nossa questão, podemos dizer que apesar de termos atualmente muitos congressos de Psicologia que tratam desse tema, onde ali os psicólogos de diferentes teorias se reúnem, infelizmente, ainda não conseguiram chegar a um consenso, ou seja, a uma unidade teórica. Nesse sentido, Husserl (2019) explanou:

Falta-lhes a unidade de um espaço espiritual no qual elas poderiam ser umas para as outras, agir umas sobre as outras. Pode até ser que a coisa esteja melhor dentro de “escolas” ou “tendências” singulares, mas, no que diz respeito ao seu ser na forma de isolamento e em referência a todo o presente filosófico, ela permanece essencialmente nos termos de nossa caracterização (Husserl, 2019, p. 34).

Outrossim, diante o exposto, notamos a dificuldade dos pesquisadores de se chegar a uma unidade de conhecimento da natureza própria de cada experiência, para assim poder conhecer de maneira evidente e decisiva as nuances, distinções e limites entre as experiências, sejam ERs e EAs, presentes no cotidiano humano, principalmente para se promover saúde, identificar as autênticas questões religiosas e/ou espirituais e reconhecer de fato os sintomas psicóticos e demais transtornos mentais. Ainda, mesmo que não possuam relação obrigatória com patologia ou anormalidade, como já observado acima, ainda existe uma forte tendência de os psicodiagnósticos serem pautados numa classificação nosológica, os quais categorizam a ocorrência das EAs e ERs em estruturas psicopatológicas (Fagundes, 2009).

Frente à existência de incontáveis diferenças conceituais, certas contradições entre as classificações, teorias e descobertas científicas e da ausência de esclarecimentos comparativos na literatura científica, principalmente na Psicologia, em relação ao tema, tivemos como objetivo dessa pesquisa identificar a unidade conceitual e descritivamente das EAs e ERs, buscando para isso caracterizá-las a partir da natureza de cada uma dessas experiências (experiência anômala e da experiência religiosa), suas interações e a demarcação de área de conhecimento. Para o alcance desse objetivo, a pesquisa desenvolveu objetivos específicos, como: a) analisar e esclarecer experiência religiosa e experiência anômala a partir da literatura específica; b) distinguir os objetos de estudo da Psicologia Anomalística e da Psicologia da Religião, mostrando a distinção dessas duas áreas; c) e, por fim, ampliar o panorama analítico e fundamentar essas duas áreas a partir das contribuições da “Fenomenologia da Religião”.

Demonstrada acima a relevância do tema e visando compreendê-lo em profundidade, é elementar a realização de pesquisas que alcancem mais descrições e comparações de tais conceitos, análises aperfeiçoadas de seus danos e potenciais de promoção de saúde nos indivíduos que as vivenciam e/ou manifestam, bem como conexões com as demais ciências e saberes através de diversos métodos científicos.

MÉTODO

Diante de tantos dilemas epistemológicos, conceituais e metodológicos presentes no estudo científico-naturalista da experiência religiosa e experiência anômala, optamos, para uma outra compreensão dessa temática, realizar uma pesquisa qualitativa do tipo teórica e bibliográfica, cujo objetivo é descrever e identificar seus fundamentos. Como salientaram Lima e Mioto (2007), este procedimento, por diversas vezes, é compreendido e apresentado como revisão de literatura ou bibliográfica, porém como já afirmaram as autoras:

[...] a pesquisa bibliográfica abarca procedimentos ordenados de busca por soluções, a devida vigilância epistemológica e o cuidado com o objeto de estudo proposto, que, portanto, não pode ser aleatório. Ademais, a pesquisa bibliográfica permite um alcance de informações bastante amplo, bem como a utilização de dados dispersos em diversas publicações, que auxiliam a definir de forma mais clara o quadro conceitual referente ao objeto de estudo (Lima & Miotto, 2007, p. 38).

E, para que a nossa pesquisa ocorra segundo os nossos objetivos, adotamos a seqüência de procedimentos apresentada por Salvador (1986 *apud* Lima & Miotto, 2007), que compreendeu quatro etapas, a saber: 1. delimitamos a temática e, após as diversas leituras e estudos, chegamos à formulação do nosso problema de pesquisa, tal como apresentado nessa introdução; em seguida, passamos para 2. a investigação da possível solução de nosso problema-pesquisa, a partir do levantamento da bibliografia (teses, dissertações, livros e artigos) e do fichamento das informações relevantes desse material, visando recolher as argumentações dos diversos posicionamentos tanto das pesquisas básicas e clássicas, quanto daquelas mais atuais; 3. passamos, assim, para a análise das informações e argumentações, elaborando reflexivamente explicações e justificativas contidas no conteúdo encontrado e delimitado; para, por fim, 4. elaborarmos uma “síntese integrativa” que consistiu na “apreensão do problema, investigação rigorosa, visualização de soluções e síntese”, que nos permitiu estabelecer as conexões possíveis para contemplarmos a proposição de soluções (Salvador, 1986 *apud* Lima & Miotto, 2007, pp. 40-41).

Desse modo, conforme Lima e Miotto (2007), a pesquisa bibliográfica difere da revisão bibliográfica, uma vez que a primeira permite fundamentar teoricamente o objeto de estudo, bem como compreender e analisar criticamente os significados existentes. Nesse sentido, para o presente trabalho escolhemos a pesquisa bibliográfica enquanto “um procedimento

metodológico importante na produção do conhecimento científico capaz de gerar, especialmente em temas pouco explorados, a postulação de hipóteses ou interpretações” (Lima & Mioto, 2007, p. 44).

Portanto, no que se refere ao desenvolvimento da pesquisa, serão investigadas teses, dissertações, artigos e livros. O procedimento desse estudo, então, dar-se-á a partir de leituras programadas, fichamentos e discussões com o orientador com o escopo de identificar as principais nomenclaturas utilizadas no meio científico, os conceitos, bem como as lacunas existentes. Para tanto, as principais e centrais obras escolhidas serão “As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana” de James (1986/2017); “Variedades da experiência anômala: análise de evidências científicas” de Cardeña et al. (2014); “As linguagens da experiência religiosa: Uma introdução a fenomenologia da religião” de Croatto (2001); “Convite para a Psicologia da Religião” (*Invitation to the psychology of religion*) de Paloutzian (2017); e, por fim, alguns selecionados *Journals* da “Sociedade de Pesquisas Psíquicas” (*The Society for Psychical Research*) de Haynes (1982).

Com as leituras, discussões e fichamentos em dia, decidimos produzir quatro estudos independentes, porém que se articulam a partir de nossa problematização, quais sejam, Estudo I: A Pesquisa Psíquica e a constituição da “Sociedade para Pesquisas Psíquicas” (SPR): Origens, história e principais pesquisadores; Estudo II: A constituição da Parapsicologia: Origens, História, Ciência e Pseudociência em debate; Estudo III: Psicologia da Religião e Experiência Religiosa; e, finalmente, o Estudo IV: A Experiência Anômala e a formação da Psicologia Anomalística. Após os capítulos, confeccionaremos a Discussão. Dessa forma, por meio da pesquisa bibliográfica, será possível compartilhar as conceituações de experiências anômalas e religiosas; distinguir os objetos de estudo da Psicologia Anomalística e da Psicologia da Religião e diferenciá-las; e realizar uma breve retrospectiva histórica dos estudos realizados fundamentando teoricamente nossos objetos de estudo. Durante e após, será

essencial compreender os significados existentes da experiência religiosa e anômala, analisá-las criticamente e refletir a temática em questão para ampliar o panorama da Psicologia Anomalística e da Psicologia da Religião.

ESTUDO I:

A PESQUISA PSÍQUICA E A CONSTITUIÇÃO DA “SOCIEDADE PARA PESQUISAS PSÍQUICAS” (SPR): ORIGENS, HISTÓRIA E PRINCIPAIS PESQUISADORES.

Resumo: A Psicologia e a Pesquisa Psíquica compartilham áreas de interesses e problemas comuns dificilmente distinguidos. Embora em pleno século XXI não pareçam próximas, ambas tiveram uma história entrelaçada que ainda necessita ser explicitada e analisada, evidenciando a presença da pesquisa psíquica na historiografia da Psicologia, dada a sua importância histórica. Já que as experiências psi podem ter implicações cognitivas, psicossomáticas, sociais e psiconeuroimunológicas, o presente estudo objetivou realizar uma retrospectiva histórica do percurso do nascimento, crescimento e trabalho da Sociedade para Pesquisas Psíquicas (SPR) através de uma pesquisa qualitativa do tipo teórica e bibliográfica, uma vez que ainda não está suficientemente claro na literatura científica a trajetória da pesquisa psíquica, os seus desafios e as suas contribuições na ciência como um todo. Como resultado, esclarecemos o problema epistemológico do período de entrelace e o distanciamento sistemático de tudo que pudesse soar subversivo ao projeto moderno de ciência, bem como ressaltamos a pertinência da hipnose como um tema que poderá trazer para a psicologia clínica reformulações fundamentais em termos de práticas institucionais e princípios epistemológicos.

Palavras-chave: Experiência Psíquica; Experiência Psi; Experiência Parapsicológica; Parapsicologia.

Introdução

A Psicologia e a Pesquisa Psíquica, também conhecida como Pesquisa *Psi*⁴, compartilharam áreas de interesses e problemas comuns que não são facilmente distinguidos até hoje na história das ideias psicológicas. Atualmente, em pleno século XXI, embora a Pesquisa Psíquica não esteja mais associada oficialmente à Psicologia, ambas tiveram uma

⁴ PSI –Vigésima letra do alfabeto grego para designar o fator comum de toda experiência paranormal (Loureiro, 2020). Termo mais coerente de ser utilizado no momento cronológico compreendido entre 1870 até 1930 (Inardi, 1979).

longa história entrelaçada (Watt, 2005) que ainda necessita ser explicitada e analisada, evidenciando a presença da pesquisa psíquica na historiografia da Psicologia, dada a sua importância histórica.

Embora a Pesquisa Psíquica esteja relacionada com a Psicologia, como por exemplo no estudo da hipnose, quanto mais reconhecimento científico a Psicologia alcançou, ou seja, com mais *status* de confiabilidade científica e espaços sociais, mais a hipnose assumiu “um papel de denúncia das contradições e fragilidades existentes na tentativa de (estabelecer) uma psicologia clínica enfim científica” (Chertok & Stengers, 1999; Stengers, 2001 *apud* Neubern, 2003, p. 346). E, assim, a própria Psicologia efetivou sobre a hipnose uma “espécie de distanciamento sistemático quanto aos questionamentos que poderiam ser subversivos ao edifício nascente da psicanálise”, por exemplo. (Chertok, 1989 *apud* Neubern, 2003, p. 348). Estritamente sobre a hipnose,

[...] associando-se a noções epistemológicas marginais como a influência (ao invés da neutralidade), o passageiro (ao invés do definitivo), a criação (ao invés do fato) e o ilusório (ao invés da essência), a hipnose se tornou um objeto de estudo ameaçador capaz de colocar em risco os já comprometidos alicerces que os psicólogos começavam a construir em sua pretensão de ciência. Em termos de instituição e práticas sociais, essa denúncia também mostrou que, sob bases precárias, muitos acontecimentos históricos foram negados ou obscurecidos em nome de um conhecimento científico que integralmente jamais foi atingido. Em outras palavras, em nome da própria razão foi preciso que muitos argumentos fossem evitados, uma vez que esses poderiam levar a incisivos questionamentos sobre a coerência dessa mesma razão (Neubern, 2003, pp. 346-347).

Ainda, assim como a imaginação se tornou um terreno proibido e contrário ao projeto moderno de ciência (Koyré, 1971), a hipnose na Pesquisa psíquica como um todo também, haja vista que a Psicologia tentou se adequar ao projeto moderno de ciência. Para tanto, a Psicologia, influenciada pelo ideal de modernidade, concebeu a ciência enquanto um método único de acesso ao real. E, como já foi comentado acima no texto, o que não respondia aos métodos confiáveis da ciência correu o risco de ter a sua própria existência negada (Demo, 1998; Fourez, 1991/1995; Santos, 2000; Stengers, 1999).

Em relação a hipnose, podemos dizer que com o escopo da psicologia clínica atingir o *status* científico, houve ao longo da obra de Sigmund Freud (1905/1996b, 1912/1996c, 1917/1996d), “importantes passagens que asseguravam a superioridade e oposição do método psicanalítico quanto aos métodos sugestivos” (da hipnose) (Neubern, 2003, p. 347). Em outras palavras, através do método psicanalítico e do estudo do inconsciente, foi possível comparar o *setting* analítico a um laboratório clínico, criticar as fraquezas dos métodos sugestivos e defender a sua própria confiabilidade e superioridade, bem como a possibilidade de cura efetiva (Neubern, 2003).

Desse modo, a Psicologia da época alcançou o estatuto de legitimidade de seu objeto de estudo, se opondo à prática da hipnose, além de denunciá-la como pré-científica ou não científica. Contudo, consoante Chertok (1989), a noção de transferência também apresentava as suas fragilidades, haja vista que a transferência, por tratar-se de um interjogo de forças com o inconsciente, poderia abrir questões incômodas e ressaltar que tal processo indica uma influência mútua com certo parentesco com a sugestão.

Esclarecido o problema epistemológico desse período e o distanciamento sistemático de tudo que pudesse soar subversivo ao projeto moderno de ciência, ressaltamos ainda hoje “a pertinência da hipnose como um tema que poderá trazer para a psicologia clínica reformulações

fundamentais em termos de práticas institucionais e princípios epistemológicos” (Neubern, 2003, p. 347), posto que

[...] as reflexões levantadas pela hipnose não só colocam a psicologia clínica em sintonia com as discussões recentes sobre crises de paradigmas na ciência (Demo, 1997; Morin, 1991; Santos, 1987, 2000; Stengers, 1995), como ressaltam que sua relevância como tema de estudo é bastante atual (Borc-Jacobsen & Dufresne, 2001; Chertok & Stengers, 1999; Melchior, 1998; Neubern, 2004; Stengers, 2001; Zeig, 1985/1997 *apud* Neubern, 2003, p. 347).

Desse modo, é a partir da contextualização da atualidade, relevância e fragilidade científica da Psicologia nos estudos da hipnose, como exemplo, que identificamos a relevância da Pesquisa Psíquica e as suas contribuições para a Psicologia no decorrer dos parágrafos.

Em meados do século XIX e início do século XX começamos a ter algumas especializações científicas em curso, cujos pesquisadores, médicos e psicologistas que investigavam a experiência psíquica, *psi*, parapsicológica ou paranormal passaram a ser chamados de “pesquisadores psíquicos” ou mesmo “parapsicólogos” (Loureiro, 2020). Também começou um debate mais intenso entre a Psicologia e a Medicina, como no “Congresso Internacional de Psicologia Fisiológica”, em 1889, em Paris, ou no “Segundo Congresso Internacional de Psicologia Experimental”, em 1892, em Londres, e de outros em diversas cidades como Munique em 1896, Paris em 1900 e Roma em 1905 (Fontana, Kelly & Alvarado, 2006).

Como nos mostram alguns historiadores, com a intensa interação inicial entre a Pesquisa Psíquica e a Psicologia, muitos investigadores psíquicos influenciaram e contribuíram no desenvolvimento de vários conceitos da Psicologia (Watt, 2005), principalmente sob os

auspícios da “Sociedade para Pesquisas Psíquicas” (*Society for Psychical Research*, SPR), britânica entre 1882 e 1900 e, depois da “Sociedade Americana para Pesquisas Psíquicas” (*American Society for Psychical Research*, ASPR) a partir de 1885. No tocante às contribuições, temos inúmeros exemplos, como as pesquisas de Edmund Gurney (1847-1888) e Frederic Myers (1843-1901) sobre hipnose, mediunidade, dissociação e subconsciente, uma vez que tais investigações foram as primeiras tentativas institucionalizadas de estudar a dissociação e a mente subconsciente de um modo sistemático (Alvarado, 2002, 2003, 2004).

Outras investigações, particularmente influentes nos desenvolvimentos das Psicologias de William James (1842-1910) (Alvarado, 2002, 2003, 2004), Carl Gustav Jung (1875-1961), Morton Henry Prince (1854-1929), (inclusive de) Myers e na Psicologia como um todo, vieram do trabalho pioneiro de Pierre-Marie-Félix Janet (1859-1947) (Silva Filho, 2018), quem ao estudar hipnose e desagregação da consciência, cunhou o termo “dissociação”, o qual se refere ao processo de desintegração dos próprios elementos da mente. Assim, foi com Janet que tivemos a construção de uma teoria da mente que se desconecta de partes de si mesma de modos distintos daquelas explicadas por simples esquecimento (Frankel, 1994).

A nível de reconhecimento, é substancial ressaltar que Jung citou Janet diversas vezes ao longo de sua obra. Inspirado nos conceitos janetianos de “existências psicológicas simultâneas” e “ideias fixas inconscientes”, Jung aprofundou nos próprios conceitos de “subpersonalidades” e “complexos” (Ellenberger, 1970). Desse modo, Janet merece créditos por ter oferecido “pela primeira vez na história uma abordagem científica e rigorosa da mente inconsciente, antecedendo inclusive concepções que só posteriormente seriam elaboradas por outros estudiosos importantes, como Freud” (Maraldi, 2014, p. 121 *apud* Silva Filho, 2018).

Concomitante, podemos também citar as contribuições de Alfred Binet (1857-1911) e Theodore Flournoy (1854-1920) que ampliaram o entendimento e o desenvolvimento dos conceitos de “subconsciente” e de “dissociação” (Alvarado, 2002, 2003, 2004), bem como o

conceito de “self subliminal” de Myers (Goulart, 2014). Ademais, ao conceituarem a divisão da mente em consciente ou inconsciente e apresentarem múltiplos níveis e compartimentos que podem ser cindidos, desagregados ou unidos e conectados, James, Janet, Binet, Myers, Prince e outros trabalharam na criação de princípios em suas propostas teóricas e influenciaram toda a psicologia (Silva Filho, 2018).

Portanto, temos visto que as pesquisas das SPR's foram influentes, sejam durante o século XIX, sejam posteriormente no desenvolvimento de conceitos fundamentais (Alvarado, 2003), embora essa tradição de pensamento psicológico, cuja base é dissociativa (enquanto processo), tenha sido obnubilada ao longo do século XX devido a patologização do fenômeno dissociativo e do surgimento de outras e novas propostas, como o behaviorismo e a psicanálise (Silva Filho, 2018). Assim, ressaltamos as associações ocorridas em larga escala entre os fenômenos *psi* e os aspectos psicopatológicos (Schwartz, 1967; Silva, 1997; Silva Neto, 1996; Souza, 1991; Wapnick, 1991).

Antes de pensarmos na associação entre os fenômenos *psi* e os aspectos psicopatológicos, é essencial conceituarmos o fenômeno *psi*, qual seja, a função *psi*. Em certo sentido, podemos dizer, conforme indicou James (2009), que os fenômenos psíquicos (fenômenos *psi*) podem ser identificados com aqueles fenômenos que ficaram de fora dos objetos específicos das estabelecidas ciências, ou seja, aqueles resíduos que ficaram sem classificação pelas ciências convencionais, quer sejam os fenômenos “ocultos” ou “místicos”. Charles Richet (2008) definiu esses fenômenos como “metapsíquicos”, isto é, como aqueles provenientes de uma “inteligência desconhecida”, uma inteligência que pode ser humana (inconsciente) ou não-humana (espíritos). Frederich Myers (1903/sem data), seguindo Richet, também definiu os fenômenos psíquicos como aqueles, por assim dizer, que acontecem na continuidade dos fenômenos naturais (psicológicos), mas sendo distintos. No entanto, René Sudre (1976), apesar de reconhecer a transcendência dos fenômenos psíquicos e a sua não

redução a meros fenômenos psicológicos, entendeu que são ainda “fenômenos da vida”, fenômenos da inteligência humana. Diferentemente, Bozzano (1992) ao criticar a “fé materialista” de Sudre, entendeu que os fenômenos psíquicos possuem presença espiritual, ou seja, para além das manifestações de ordem psicológica, eleva-se manifestações de natureza essencialmente espiritual. Ainda, para Bozzano (1992), a posição materialista de Sudre, acaba, por fim, possuindo a mesma força da “fé” que aquelas presentes nas teses espiritualistas.

Todavia, diante dessas definições, diversos estudos foram produzidos pelos pesquisadores psíquicos, sendo a função *psi* delimitada enquanto objeto de estudo tendo a seguinte caracterização: a) é independente do tempo e do espaço, ou seja, atemporal, acausal e inespacial; b) é uma função psíquica saudável e não patológica, pois não se identificou nenhum indício de perturbação mental nos chamados “sensitivos” que apresentavam apreciáveis capacidades paranormais; c) é uma função que não é exclusiva do ser humano; d) é extrafísica e inconsciente, pela dificuldade de se identificar ou definir o que sentiram ou perceberam, principalmente nos experimentos; e, por fim, d) é um completo, porém complexo, processo de intercomunicação extrassensorial e motor com o mundo exterior, mediante as categorias de percepção extrassensorial (ESP) e a psicocinesia (PK) (Loureiro, 2020).

Na experiência *psi*, consoante Pallú (1998), o processamento cognitivo ocorre do seguinte modo: ao se acessar a informação, inicia imediatamente uma reação ao conteúdo da experiência, isto é, com essa informação não mediada pelos canais sensoriais conhecidos, desenrola uma outra reação que pode incluir a negação, a sensação de coincidência, a naturalidade, a percepção do fato como um dom ou castigo divino e um processo disruptivo. Tal processo pode ser constituído por estados psicoemocionais, como o medo, o pavor, a quebra ou a desestrutura da personalidade e, conseqüentemente, a redução do nível de funcionamento das relações sociais e de autocontrole, bem como o aumento das desordens emocionais, de confusão cognitiva (Pallú, 1998) e de estresse (Cabado-Modia, 2008).

Em complemento à hipótese, as condições sociais foram também consideradas nas experiências *psi*, juntamente com as variáveis ambientais, porque as afetam as crenças, as atitudes e os valores, isto é, o contexto social e cultural, onde as experiências são vivenciadas, afeta as reações dos indivíduos (Alvarado & Zingrone, 1988; Eppinger & Pallú, 1997; Pallú, 1998). Isso denota que a exposição aos fenômenos *psi* e aos grupos específicos promove no indivíduo a mudança de valores, a possibilidade de modular o seu comportamento e a interpretação das experiências vividas (Alvarado & Zingrone, 1988; Zangari, 2003).

Tais informações tornam-se mais relevantes quando lembramos que 50% ou mais de várias populações relataram já ter vivenciado alguma experiência *psi* e outra parcela considerável consideraram essas experiências como conflitivas e traumáticas (Montanelli & Parra, 2000). Assim, podemos considerar que as experiências *psi* podem ter implicações cognitivas, psicológicas, psicossomáticas, psiconeuroimunológicas e/ou sociais, pois corpo, psiquismo e emoções são interconectados e influenciam-se (Vasconcellos, 1992a, 2000).

Tendo conceituado o fenômeno *psi*, é possível pensarmos na associação desse processo psíquico com a psicopatologia. Para tanto, Da Silva (2009) elencou algumas possibilidades, ainda que carentes de verificações ulteriores, como

- a) os fenômenos *psi* guardam semelhanças com sintomas psicóticos, podendo aqueles ser diagnosticados como estes ou vice-versa, podendo, em ambos os casos ocorrer tratamentos inadequados e nocivos;
- b) parecem existir casos em que tanto os sintomas psicóticos como os fenômenos *psi* estão presentes;
- c) os fenômenos *psi* podem desencadear sintomas psicóticos e até mesmo uma doença grave como a esquizofrenia;
- d) eles podem também aparecer como consequência de problemas psicológicos e psiquiátricos;
- e) o treinamento de capacidades *psi* parece auxiliar no tratamento de alguns transtornos mentais (Da Silva, 2009, p. 27).

Desse modo, muitas das contribuições expostas resumidamente vieram ou foram influenciadas principalmente pelas investigações realizadas por um grupo de estudiosos que se reunia em torno da “Sociedade para Pesquisas Psíquicas” (*The Society for Psychical Research*, SPR), fundada em 1882, no Reino Unido, e que foi se constituindo também em outros países. Tal empreendimento ocorreu principalmente pela necessidade de organizar sistematicamente a investigação dos fenômenos discutíveis designados por termos como mesméricos, psíquicos e espiritualistas, principalmente em um período que as ciências naturalistas/positivistas floresciam e, ao mesmo tempo, que a nova religião (Espiritismo) explicitou para o mundo ocidental diversas experiências parapsíquicas ou paranormais (*Proceedings of the Society for Psychical Research*, 1883).

Diante dessa breve circunscrição, considerando que as pesquisas dos fenômenos *psi* foram também decisivas no desenvolvimento de ideias sobre o psiquismo e que contribuíram na construção da Psicologia como ciência, o presente estudo teve como objetivo reconstruir uma retrospectiva histórica do percurso da origem, crescimento e desenvolvimento das pesquisas da “Sociedade para Pesquisas Psíquicas” (SPR), onde as primeiras investigações sistemáticas dos vários tipos de experiências *psi*, psíquicas, parapsíquicas, parapsicológicas e paranormais, e, posteriormente, as anômalas, aconteceram, movidas pela tendência da abordagem experimental, tal como aconteceu na Psicologia, Biologia e outras ciências (Broughton, 1991; Targ, Schlitz & Irwin, 2000).

1. A Pesquisa Psíquica no século XIX e a “Sociedade para Pesquisas Psíquicas”

O período da pesquisa psíquica foi compreendido como uma das fases do desenvolvimento da chamada “Parapsicologia” e, como vimos, da Psicologia científica. Considerando a história da Pesquisa *Psi* e da própria Parapsicologia, alguns historiadores sugeriram certas divisões ou fases. Um dos principais pesquisadores dessa área e desse período,

o médico fisiologista francês, Charles Richet (1850-1935) em seu “Tratado de Metapsíquica” (*Traité métapsychique*) de 1922, estabeleceu a história da Parapsicologia em quatro períodos: 1) período mítico (“início da humanidade” - 1778); 2) período magnético (1778- 1847); 3) período espírita (1847-1872); e, 4) período científico (início em 1872) (Cardeña, Lynn & Krippner, 2000; Richet, 1992; Sudre, 1976).

No mesmo raciocínio histórico, Massimo Inardi (1927-1993), médico italiano e presidente do “Centro de Parapsicologia” de Bolonha, seguiu essa divisão na história da Parapsicologia de Richet, porém detalhando-a em mais períodos. A divisão se deveu a sua interpretação de determinados eventos arcaicos, modernos e contemporâneos, relatados em várias produções culturais, como fenômenos parapsicológicos. Nesse sentido, Inardi (1979) considerou a historiografia de Richet com algumas outras subdivisões, como 1) período mítico: da antiguidade à idade média; 2) período da idade moderna (1500-1700): os primeiros estudiosos (filosóficos); 3) período pré-científico: do magnetismo animal ao hipnotismo; 4) período do Espiritismo como doutrina; 5) período científico: os primeiros anos da pesquisa psíquica à Metapsíquica (1870-1930); e 6) período científico da Parapsicologia (1930 até 1979).

Desse modo, associando as duas historiografias, é possível afirmarmos que as pesquisas *psi* presentes na “Sociedade para Pesquisas Psíquicas” (*The Society for Psychical Research*, SPR) compreenderam o “período científico da Parapsicologia”, cuja fase antecedeu a Metapsíquica, mas abrangeu todo o período de desenvolvimento científico experimental e laboratorial, o que justificou tanto a sua criação quanto a sua expansão.

Especificamente sobre a Metapsíquica, cujo criador foi Richet (citado logo acima), o mesmo a definiu como uma “(...) ciência que tem por objeto o estudo da produção de fenômenos, mecânicos ou psicológicos, devidos a forças que parecem ser inteligentes ou a poderes desconhecidos, latentes na inteligência humana” (Richet, 1992, p. 5). Ainda, dividiu a

metapsíquica em dois grupos, quais sejam, Metapsíquica Subjetiva e Metapsíquica Objetiva, sendo a última referente a percepção extrassensorial (PES) ou a fenômenos criptetésicos e a primeira em relação aos fenômenos telecinésicos ou psicocinese (PK) e telecinesia ou *psi-kappa* (Paula, 1973).

Notadamente, Richet foi o primeiro a utilizar no estudo do paranormal o método quantitativo com o auxílio e a aplicação do cálculo das probabilidades e da estatística com o escopo de validar os resultados das provas de tipo experimental. Richet se interessou desde a juventude pelos fenômenos do hipnotismo, sonambulismo, telepatia⁵ e clarividência⁶, considerando-os no âmbito da biologia geral do homem (Inardi, 1979).

Nesse período de considerável quantidade de investigações, deu-se a fundação do “Instituto de Metapsíquica Internacional” (*Institut Metapsychique International*, IMI) em Paris, em 1919 e do seu órgão de imprensa “Revista de Metapsíquica” (*Révue Métapsichique*) com o objetivo de estudar e divulgar o paranormal em todas as suas manifestações e com as mais modernas e atualizadas metodologias. Os pesquisadores Gustave Geley (1865-1924) e Eugène Osty (1874-1938) ficaram com a direção do Instituto em um momento de investigação de sujeitos extraordinários considerados sensitivos, como Ludwig Kahn, Pascal Forthuny, Olga Kahl, Stephen Ossowiecki, Madame Morel, Mademoiselle Laplace, Jean Guzik e Rudy Schneider (Inardi, 1979).

Assim, ao alcançarmos a fase da Metapsíquica e da utilização do método quantitativo em larga escala, chegamos primordialmente à fundação da “Sociedade para Pesquisas Psíquicas” (SPR), a qual está localizada em uma época científico-experimental com os estudos dos fenômenos parapsicológicos submetidos aos métodos de observação científica e

⁵ A telepatia é uma das percepções extra-sensoriais (ESP). Define uma forma de comunicação direta entre duas mentes, sem a participação de qualquer de nossos sentidos normais. Esse conceito engloba também a leitura do pensamento (Loureiro, 2020).

⁶ A clarividência é uma das percepções extra-sensoriais (ESP) também chamada de clarisciência. “Refere-se ao ato de ser guiado, por uma forte intuição ou por mãos invisíveis geralmente para longe de situações de perigo” (Loureiro, 2020, p. 13).

experimental (Cardeña, Lynn & Krippner, 2000; Haynes, 1982; Inardi, 1979). Esta Sociedade foi oficialmente fundada em 1882 a partir de um grupo de cientistas e filósofos vinculados ao *Trinity College de Cambridge* no Reino Unido (Broughton, 1991; Haynes, 1982; Inardi, 1979; Targ, Schlitz & Irwin, 2000). Nesse momento histórico (fase da Pesquisa Psíquica rumo à Metapsíquica), dispomos de importantes contribuições, quais sejam, os trabalhos do físico-químico William Crookes (1829-1919) com os médiuns Daniel Home, Florence Cook, Charles Williams, Eva Fay e Kate Fox (Palfreman, 1979).

Estritamente acerca de Crookes, podemos dizer que se tornou “o centro de controvérsias porque não apenas estudou os fenômenos como endossou o espiritualismo e a honestidade dos médiuns que observara” (Goulart, 2014, p. 46), com a exceção de Home, pego em fraude. Além do mais, o pesquisador tentou submeter os trabalhos de suas pesquisas ante a “Sociedade Real” (*Royal Society*) e a “Associação Britânica para o Avanço da Ciência” (*British Association for the Advancement of Science*, BAAS), sem sucesso. Apesar disso, ainda manteve a investigação em metapsíquica por cinco anos (entre 1870 e 1875).

É substancial destacar que “Lord Rayleigh, Henry Sidgwick, Fredrich Myers, Edmund Gurney e William Barrett, todos posteriores membros da *Society for Psychical Reserch* (SPR), também foram tocados pelo trabalho de Crookes” (Palfreman, 1979, pp. 213-215), quem “influenciou o nome da área ao propor que seus experimentos apontavam na direção de uma nova força, a ser chamada de força psíquica (*psychic force*)” (Palfreman, 1979, p. 213). Em outras palavras, assim nascia a área da pesquisa psíquica em pleno fim do século XIX (Goulart, 2014).

Desse modo, os trabalhos de Crookes marcaram o início da época científico-experimental da Parapsicologia por meio de anos em experiências de fenômenos

medianímicos⁷ e da construção de aparelhos especiais e apropriados nos laboratórios, mediante os quais demonstrou que dos fenômenos intervém uma espécie de força psíquica (ou ectoplasma, como chamava Richet) que emana do corpo do médium⁸ (Inardi, 1979). Caso o leitor tenha interesse, diversos estudos semelhantes foram publicados na obra “Fatos Espíritas” (Loureiro, 2020).

Foi justamente a partir de tais trabalhos que a época científico-experimental da Parapsicologia (então chamada *pesquisa psíquica* ou *espiritualismo*, e depois *metapsíquica*) iniciou, posto que pela primeira vez os fenômenos paranormais concretos e físicos foram submetidos a uma série de métodos de observação científica-experimental, na mesma época que se deu o início dos laboratórios de psicologia experimental e a consolidação do Espiritismo com as reuniões mediúnicas. Em outras palavras, a Sociedade teve as suas primeiras bases programáticas com a explicitação dos fenômenos, principalmente pelos médiuns e a afirmação do Espiritismo (Inardi, 1979).

É interessante destacarmos, no tocante ao trabalho conduzido por Crookes com o médium Home, que os fenômenos de levitação, telecinese⁹ e uma harmônica tocada sem ser tocada foram investigados. Os fenômenos de materialização¹⁰ de um fantasma com a vestimenta branca e que dizia chamar-se Kate King realizados pela médium Cook foram

⁷ Medianímico refere-se à mediunidade, medianimidade e mediúnico; quase sinônimo de mediunidade; relativo a médium; qualidade ou faculdade do médium (Sampaio, 2016).

⁸ Médium é um termo criado por Allan Kardec. Do latim: meio, intermédio. Toda pessoa que sente num grau qualquer a influência dos Espíritos é considerada médium. Todos possuem a faculdade mediúnica, embora o termo médium seja aplicado àquele cujo dom mediúnico está claramente caracterizado por efeitos com uma certa intensidade, o que depende de uma organização mais ou menos sensitiva (Kardec, 2019). Em acréscimo, conforme Maraldi (2011), o médium é àquele quem segue a doutrina do Espiritismo e pratica a caridade aos pobres, a reforma íntima e os cultos familiares com preces cristãs e Hughes (1991) recorda que o médium ao relatar experiências de telepatia ou precognição significa a presença de intervenção de espíritos mais do que suas possíveis habilidades psíquicas.

⁹ A telecinese é definida como o movimento de objetos à distância. O termo adotado mais recentemente para substituir a telecinese é psicocinese ou psicocinesia. A psicocinese é caracterizada pelo movimento de objetos pelo psiquismo (Loureiro, 2020), ou seja, “engloba fenômenos de efeitos físicos gerados pela ação direta da mente sobre o meio, recorrendo-se a supostas capacidades ou poderes paranormais” (Maraldi, 2011, p. 22).

¹⁰ Kardec (1997) chamava a materialização de aparição, a qual pode ser vaporosa ou tangível, e refere-se ao fenômeno pelo qual os seres do mundo incorpóreo se manifestam visíveis.

também investigados e fotografados 44 vezes durante três anos (Inardi, 1979). Concomitante a tais feitos, Crookes realizou descobertas no campo da física e da química, como o tubo catódico para os raios X, o elemento químico Tallio, o radiômetro e algumas leis dos fenômenos físicos (Inardi, 1979).

No entanto, devido à falta de incentivo, Crookes concentrou-se em suas pesquisas *mainstream* após 1875 (Oppenheim, 1985), haja vista que nessa época a pesquisa psíquica era considerada atividade amadora, “mesmo para os cientistas profissionais interessados, que dedicavam seu tempo livre a uma área que não era institucionalizada e não oferecia, assim, meios de sobrevivência ao cientista de tempo integral” (Goulart, 2014, p. 47). Isso quer dizer que “os cientistas que se interessavam pela pesquisa psíquica o faziam em paralelo a suas áreas originais de pesquisa científica, tal como Crookes” (Goulart, 2014, p. 47), quando não diminuía o seu próprio ritmo em alguns de seus trabalhos.

2. A Fundação da Sociedade para Pesquisas Psíquicas, os seus Objetivos e os Principais Idealizadores

Posto que a motivação da fundação da SPR era examinar sem preconceito e com espírito científico as experiências que pareciam inexplicáveis em termos de quaisquer hipóteses reconhecidas e com o intuito de elaborar a resolução tanto da fundação quanto da execução da Sociedade, foi organizado um Comitê sob a organização de William Barret. Os primeiros membros do Comitê e da Sociedade foram Barret, Edmund Gurney, Stainton Moses, F. W. H. Myers, Dawson Rogers, Henry Sidgwick, Hensleigh Wedgwood e Mary Boole (Broughton, 1991; Haynes, 1982; Inardi, 1979; Targ, Schlitz & Irwin, 2000), os quais quase todos eram homens, com exceção de Mary Boole, de Cambridge. Para compreendermos melhor o interesse e o principal motivo do envolvimento de tais membros com a pesquisa parapsicológica e a fundação da Sociedade, é essencial explicitar que, como afirmou Inardi (1979), vinham de um

grupo de amigos que compartilhava valores, o mesmo contexto cultural, estudos acadêmicos e conexões familiares em torno da temática.

O mais influente de todos foi o professor Henry Sidgwick (1838-1900), o qual ficou abalado com a publicação de “A origem das espécies” (*The Origin of Species*) de Charles Darwin (1809-1882) a ponto de renunciar à Irmandade que participava devido a contradição entre a religião cristã e a teoria da evolução, e foi professor de ciências morais e política, para as quais não havia condições teológicas (Broughton, 1991; Haynes, 1982; Targ, Schlitz & Irwin, 2000). Ainda, no tocante à religião, conforme Oppenheim (1985), havia entre os pesquisadores psíquicos uma variedade de posições quanto à religião e à ciência, ou seja, contamos tanto com defensores ativos do espiritualismo, como A. R. Wallace, quanto com céticos com uma visão crítica dos supostos fenômenos observados, como H. Sidgwick.

No entanto, havia certo padrão entre os pesquisadores psíquicos, uma vez que foram atraídos pela temática devido a uma crise da própria religiosidade com indagações dos dogmas e tradições institucionais e ao treinamento científico. A crise refletia não apenas a busca pela análise científica da imortalidade da alma, como também a esperança de compreender os mistérios da mente, aliviar a insatisfação com a abordagem materialista em dar conta da complexidade natural e humana (que trata da questão do espírito) e, por fim, reformar a ciência e conduzi-la a uma conciliação coerente com a religião. Tal conciliação não foi fácil, entretanto, houve elementos facilitadores, quais sejam, a formação da “Sociedade para Pesquisas Psíquicas” (SPR), mesmo que esta não tenha chegado a conclusões definitivas a respeito dos assuntos investigados, bem como a saída em massa dos espiritualistas mais radicais em 1887 (McClenon, 1984), apesar do alto grau de instrução formal (Oppenheim, 1985).

Outro fator vinha da família Sidgwicks, cuja esposa de Henry, Eleanor Mildred, e a sua amiga Alice Johnson realizaram uma coleta de histórias de fantasmas e a produção de uma quantidade prodigiosa de trabalho que desembocou na criação do *Newnham College*. No

tocante às características dos Sidgwicks, podemos dizer que consistiam numa família que prezava a busca da verdade objetiva e tal idiossincrasia influenciou a Sociedade com vantagens e desvantagens na pesquisa científica, como acreditar que os médiuns precisavam ser tratados objetiva e indiferentemente, pondo em dúvidas as suas capacidades, a fim de evitar os sentimentos para não correrem o risco de não serem guiados pela razão pura. Especificamente este foi um dos aspectos que levou Henry a ser convidado para se tornar o primeiro presidente da Sociedade e então, conduzir que os Estatutos acabassem formalmente adotados, os quais foram assinados em 1895 (Haynes, 1982).

É relevante destacar que a pesquisa psíquica, nesse momento, recaía sobre poucos indivíduos e o grupo de Cambridge, organizado em torno de Henry, era mais influente até mesmo no papel de liderança e intermédio entre os grupos mais espiritualistas e os mais céticos da então recém formada SPR. Além disso, a família Sidgwick possuía uma “condição financeira de subsidiar pesquisas (como o posto de Edmund Gurney, único a manter laço profissional de pesquisa com a SPR)” (Oppenheim, 1985, p. 142), o que também facilitou o próprio encaminhamento da SPR.

Com as pesquisas em andamento, os membros da fundação declararam os objetivos da Sociedade, quais sejam, a investigação dos fenômenos psíquicos, como hipnotismo, sonambulismo e transferência de pensamento (telepatia), sem preconceitos e com cientificidade, sendo tais fenômenos considerados faculdades do ser humano, mesmo que pareçam inexplicáveis. Concomitantemente, os objetivos específicos delineados escolhidos foram: a) ajudar os estudantes e os solicitantes; b) estabelecer ou ajudar a estabelecer a sociedade; c) administrar as salas de leitura e os laboratórios; e, por fim, d) realizar as reuniões de discussão e palestras (Broughton, 1991; Haynes, 1982; Inardi, 1979; Targ, Schlitz & Irwin, 2000). Para tanto, foram estabelecidos os procedimentos constitucionais e administrativos na fundação da Sociedade e o Conselho ficou com a função de eleger um Presidente a cada ano,

cujo eleito a Presidente ou Vice-presidente atuava e atua como Presidente em todas as Assembleias Gerais Anuais dentro de seu mandato. Além do Conselho, havia os Comitês, os quais ocorriam em maior quantidade nos primeiros dias. Dentre os de maior importância, temos o Comitê de Bolsas de Pesquisa, o qual examinava as solicitações de montante econômico para financiar os projetos de pesquisa em universidades ou no campo, bem como o Comitê da Biblioteca, cuja responsabilidade contínua é lidar com uma coleção de arquivos, como cartas, panfletos, periódicos, livros antigos, além de comprar novas obras (Haynes, 1982).

Em termos gerais, a SPR foi criada em um formato comum em semelhança com diversas associações espiritualistas e associações anteriores do século XIX, tais como a “Sociedade Fantasma” (*Ghost Society*) de Cambridge e a “Sociedade Fantasmagórica de Oxford” (*Oxford Phasmatological Society*), bem como clubes de discussão nos círculos intelectuais britânicos, como a “Sociedade de Metafísica” (*Metaphysical Society*) e a “Sociedade Dialética de Londres” (*London Dialectical Society*) (Oppenheim, 1985). Assim, após organizar legalmente a criação da Sociedade, já em 1880, a Primeira Circular da Sociedade, recém-formada, trazia a opção de os pesquisadores utilizarem cartas de baralho, números, discos coloridos, figuras geométricas, padrões e músicas nos experimentos. E, nessa Circular, os membros da SPR também optaram por algumas instruções para a realização dos experimentos, como exemplo, os pesquisadores deviam anotar a sua impressão, ou seja, a anotação era feita se alguns participantes obtinham mais sucesso que outros, bem como se a saúde dos participantes parecia afetar os resultados e se as suas faculdades melhoravam com a prática *psi*. Simultaneamente, conforme a Circular, os pesquisadores coletavam as evidências de clarividência e de fenômenos físicos. Para os investigadores não treinados, o trabalho com os médiuns pagos foi advertido para evitar as fraudes, ao passo que receberam incentivos para coletar as evidências de médiuns amadores (Haynes, 1982).

Logo se concretizou a constituição oficial da SPR britânica, outras sociedades ao redor do mundo começaram a se organizar, porém os estudiosos Richard Hodgson, William James, Stanley Hall, Pickering, Newcomb e Royce fundaram na sequência, nos Estados Unidos, uma filial, porém autônoma com o nome de “Sociedade Americana para Pesquisas Psíquicas” (*American Society for Psychical Research, ASPR*) em 1884, cujo primeiro presidente foi Sidgwick também, visando conduzir as investigações no campo da pesquisa psíquica (Broughton, 1991; Inardi, 1979; Targ, Schlitz & Irwin, 2000). Em sua primeira década de existência, a ASPR contou com uma presença forte de cientistas influentes e recebeu mais atenção da elite acadêmica do que a própria SPR (Noonan, 1977).

Assim como a SPR, a ASPR era composta por uma variedade de posições dos membros em relação à explicação dos fenômenos, sendo que a maioria possuía a pesquisa psíquica como atividade secundária e poucos membros se ocupavam da pesquisa *psi* de fato, embora o objetivo primeiro da Sociedade tenha sido repetir os experimentos da SPR. Ainda, é crucial pontuar que devido aos problemas financeiros da ASPR, esta se juntou à matriz em 1890, tornando-se uma extensão da SPR. Foi apenas em 1906 que a ASPR conseguiu se reestabelecer nos Estados Unidos com a direção de James H. Hynslop produzindo então uma reformulação em seus estatutos. No entanto, na década de 1920, houve a divisão da sociedade e uma parte dos membros migrou-se para uma nova instituição, a “Sociedade de Boston para Pesquisas Psíquicas” (*Boston Society for Psychical Research, BSPR*) (Goulart, 2014).

Na sequência, temos Joseph Banks Rhine (1895-1980), botânico estadunidense, mas que se dedicava à Parapsicologia no recém Laboratório de Parapsicologia da *Duke University* na Carolina do Norte, Estados Unidos. Com esse mesmo objetivo, em 1957 foi fundada a *Parapsychological Association* (Associação Parapsicológica, PA) também na Carolina do Norte, Estados Unidos, cuja formação foi proposta por Rhine, atual Diretor do *Duke*

Laboratory, em um Workshop de Parapsicologia realizado no “Laboratório de Parapsicologia” (*Parapsychology Laboratory* da *Duke University*) (Inardi, 1979).

Especificamente nessa época, foi organizado um comitê, presidido por J. G. Pratt (1910-1979), para a feitura das constituições da associação. Como resultado, os comitês permanentes foram estabelecidos, bem como os deveres dos membros oficiais, as regras a respeito do mandato de presidência, as classes de membros (Membro Oficial, Associado e Honorário), os requisitos profissionais e educacionais para o pertencimento e inclusão e os objetivos, quais sejam, avançar a Parapsicologia como ciência, disseminar internacionalmente o conhecimento e integrar as descobertas da Parapsicologia com os conhecimentos de outros ramos da ciência. No tocante aos procedimentos, houve outros desenvolvidos no decorrer dos anos acerca da condução de assuntos oficiais, eleições, convenções anuais e a designação da “Revista de Parapsicologia” (*Journal of Parapsychology*) como uma publicação afiliada da Associação (*Parapsychological Association*, 2010).

A nível de informação, o primeiro presidente da “Associação Parapsicológica” (*Parapsychological Association*) foi R. A. McConnell, do Departamento de Biofísica da Universidade de Pittsburgh, e a primeira vice-presidente foi Gertrude R. Schmeidler do Departamento de Psicologia da *City College* de Nova York. Em relação aos membros e às convenções, em 1958 contávamos com 48 Membros e 55 Associados, e ocorreu a 1ª Convenção no *City College* com a apresentação de diversos trabalhos de pesquisa. Desde então, desenrolou-se uma convenção anual com os resumos de artigos completos e os resumos de pesquisas publicados na “Revista de Parapsicologia” (*Journal of Parapsychology*) com a entrega de prêmios, como o “Prêmio de Carreira Extraordinária” e o “Prêmio de Contribuição Extraordinária”. Em 1969, a “Associação Parapsicológica” (*Parapsychological Association*) tornou-se uma organização afiliada da “Associação Americana para o Avanço da Ciência” (*American Association for the Advancement of Science*, AAAS) e a partir de 2010, passou a

contar com 187 Membros Efetivos e Associados e um total de 316 membros, quando afiliados e membros honorários foram incluídos (Parapsychological Association, 2010), sendo 171 membros atualmente.

Em 1965, o Laboratório de Parapsicologia de Rhine foi transformado em “Instituto de Parapsicologia” (*Institute for Parapsychology*), o qual, posteriormente, acabou sendo incorporado na fundação privada “Fundação para Pesquisas sobre a Natureza do Homem” (*Foundation of Researches on the Nature of Man*, FRNM) que dispôs de uma revista especializada “Revista de Parapsicologia” (*Journal of Parapsychology*), um curso de dois meses (*Summer Study Program*) e uma série de programas de pesquisa com o objetivo de coordenar, fomentar e publicar as pesquisas parapsicológicas no campo internacional (Inardi, 1979). E, especificamente em 1995, a Fundação citada foi renomeada para “Instituto de Parapsicologia do Centro de Pesquisa de Rhine” (*Institute of Parapsychology do Rhine Research Center*) (Corredato, 2014), ou seja, contamos também com o “Centro de Pesquisa de Rhine” (*Rhine Research Center*) ainda com relação com a *Duke University* (Inardi, 1979).

Continuando, desfrutamos da “Fundação Parapsicológica” (*Parapsychological Foundation*), em Nova Iorque, nos Estados Unidos, dirigida por Eileen Coly, com verbas para pesquisas, encontro anual de pesquisadores e uma das mais importantes Biblioteca de Parapsicologia do mundo. Com os encontros e as pesquisas aumentando gradativamente, os pesquisadores sentiram a necessidade de uma melhor comunicação entre os seus colegas e mais incentivo à pesquisa, tema debatido na convenção internacional realizada pela “Fundação Parapsicológica” (*Parapsychological Foundation*) da Universidade de Utrecht, na Holanda, em 1953 (Zangari & Machado, 1995).

Assim, foram sendo criadas outras associações além dos Estados Unidos, como foi na Alemanha, cujas nomenclaturas para a pesquisa *psi* são diferenciadas, como áreas fronteiriças da Psicologia e da Psicohigiene. A primeira a ser criada na Alemanha foi a “Sociedade

Psicológica de Munique” (*Müncher psychologische Gesellschaft*) fundada em 1886 pelo médico e parapsicologista Albert Freiherr von Schrenck-Notzing (1862-1929). É interessante destacar que mais tarde essa sociedade computou vários membros que se tornaram referências na Psicologia, como Theodor Lipps (1851-1914), Ludwig Klages (1872-1956), Alexander Pfänder (1870-1941) e renomados filósofos como Max Scheler (1874-1928), entre outros que também compuseram a escola fenomenológica de Edmund Husserl (1859-1938). Em seguida, houve a criação do “Instituto das Áreas Fronteiriças da Psicologia e da Psico-higiene” (*Institut für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene*, IGPP) fundado pelo psicólogo, médico e parapsicólogo Hans Bender (1907-1991) e da “Revista de Parapsicologia e Áreas Limítrofes da Psicologia” (*Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie*). O Instituto ainda mantém relação com a Universidade de Friburgo, onde tem uma “Cátedra de Áreas Limítrofes da Psicologia” (Da Silva, 2009; Parra, 2004).

A pesquisa *psi* ocorreu também na Suécia, no departamento de Psicologia da Universidade de Göteborg por um dos maiores pesquisadores *Ganzfeld*, o professor Adrian Parker. Na sequência, desenvolveram o “Centro para Pesquisa da Consciência e Psicologia Anômala” (*Center for Research on Consciousness and Anomalous Psychology*) no Departamento de Psicologia da Universidade de Lund, sob a atual direção do professor e psicólogo Etzel Cardeña (1957-?).

Na Itália, foi criada a “Associação Científica Italiana de Metapsíquica” (*Associazione Italiana Scientifica di Metapsichica*) em Roma e o “Centro de Estudos Parapsicológicos” (*Centro di Studi Parapsicologici*) na Bolonha com publicações de livros e revistas, quais sejam, “Luz e Sombra” (*Luce e Ombra*) e “Cadernos de Parapsicologia” (*Quaderni di Parapsicologia*) (Parra, 2004).

Ainda no tocante ao contexto internacional, tivemos na Austrália a participação da *The University of Adelaide* e a *University New England* em seus Departamentos de Psicologia (Da

Silva, 2009). Na Áustria, o “Instituto de Áreas Limítrofes da Ciência” sob a direção do Padre Andreas Resch e a “Revista Áreas Limítrofes da Ciência”. Na Rússia, dispomos da “Fundação Parapsicológica Leonid L. Vasiliev” (Parra, 2004).

No Brasil também foram criados alguns centros de pesquisa, sendo que em 1973, o “Instituto Pernambucano de Pesquisas Psicobiofísicas” (IPPP) foi fundado por Valter Rodrigues da Rosa Borges, Aécio Campello de Souza, Amílcar Dória Matos, Walter Wanderley Barros, Humberto Costa Vasconcelos, João de Vasconcelos Sobrinho, Sebastião Ramalho da Silva, José Nilton dos Santos, José Macedo de Arruda e Enoch Burgos. O Instituto mantém até hoje um curso próprio em nível de pós-graduação (especialização), publicações, participação em Simpósios e Congressos de Parapsicologia e os seguintes projetos: Atendimento Integrado ao Aluno Paranormal e/ou Superdotado; Investigação e Treinamento em Parapsicologia, nas Atividades de Polícia da Secretaria de Segurança Pública do Estado de Pernambuco; Prospecção de Recursos Minerais e Hídricos por Meios Alternativos de Radiestesia¹¹; e, Assistência Parapsicológica nos Hospitais Estaduais de Pernambuco (Borges, 2000).

Ademais, dispomos da “Associação Pernambucana de Parapsicólogos” (ASPEP) fundada em 1995. As finalidades e objetivos da Associação são: a) agregar os profissionais de Parapsicologia de Pernambuco inscritos no Conselho Regional de Parapsicologia (CONREP) e defender os seus direitos e interesses; b) participar de eventos e manter convênios com órgãos ou instituições; c) receber o reconhecimento oficial da profissão; d) realizar a divulgação de estudos e pesquisas em Parapsicologia, e) promover a especialização da profissão; e, por fim, f) orientar e apoiar o profissional ao associado (Borges, 2000).

¹¹ Radiestesia é uma ferramenta para detectar as radiações do corpo humano ou do solo, sem a ajuda de instrumentos científicos. Trata-se também de um processo de adivinhação, capaz de identificar lençóis de água, petróleo e minerais existentes no solo com o auxílio de uma varinha de madeira ou pêndulo (Tomlinson, 1993).

Com o propósito de incentivar a produção científica dos parapsicólogos pernambucanos, a ASPEP publicou: “Curas por Meios Paranormais: Realidade ou Fantasia” de Ronaldo Dantas Lins Filgueira em 1995; “Personificação: uma Forma de Expressão do Fenômeno Paranormal” de Márcia Rosa Borges em 1995; “Precognição: Incidência Maior através do Sonho” de Terezinha Acioli Lins de Lima em 1995; “Viver Apenas” de Isa Wanessa Rocha Lima em 1995; “Anais do XIII Simpósio Pernambucano de Parapsicologia” em 1995; “Paranormalidade e Doença Mental” de Silvino Alves da Silva Neto em 1996; “Interações Mente-Organismos-Ambiente” de Maria da Salette Rêgo Barros Melo em 1996; “O Ser, o Agora, o Sempre” de Valter da Rosa Borges em 1996; “Anuário Brasileiro de Parapsicologia” em 1996; “A Interpretação do *POLTERGEIST* como um Mecanismo de Defesa Paranormal” (*The Interpretation of the POLTERGEIST as a Mechanism of Paranormal Defense*) de Isa Wanessa Rocha Lima em 1996; “Anais do XIV Simpósio Pernambucano de Parapsicologia” em 1996; “Paranormalidade e Cultura” de Erivam Félix Vieira em 1997; “Anuário Brasileiro de Parapsicologia” em 1997; “Boletim Informativo do I Congresso Internacional e Brasileiro de Parapsicologia” em 1997; “Anais do I Congresso Internacional e Brasileiro de Parapsicologia” em 1997; “Voz Interior” de Terezinha Acioli Lins de Lima em 1998; “Anuário Brasileiro de Parapsicologia” em 1998; “Anais do XV Simpósio Pernambucano de Parapsicologia” em 1998; e, “Anuário Brasileiro de Parapsicologia” em 1999 (Borges, 2000).

Ainda, no Paraná, contamos com a “Faculdades Integradas Espírita” (Da Silva, 2009) fundada em 1997 e o “Instituto Nacional de Parapsicologia-Psicometáfísica” (INPP) enquanto uma associação dos Parapsicólogos e Terapeutas holísticos com a oferta de trabalhos voltados para as Terapias-Holísticas e atendimentos com as seguintes técnicas: Regressão de memória, Terapia Floral, Auriculoterapia, Parapsicologia, Radiestesia, Radiônica, Cromoterapia, Reiki, Cristaloterapia, Hipnose, Shiatsu, Argiloterapia, Fotos Kirlian (Fotos da aura), Psicanálise e Psicoterapia-Holística. Ademais, a associação oferece cursos de Parapsicologia, Psicanálise e

Terapias Alternativas com a participação do “Sindicato dos Terapeutas Holísticos e Alternativos” (SINTHALPAR), além de um local de encontros entre Terapeutas Holísticos, Parapsicólogos, Psicanalistas e interessados em tais temas (INPP, 2021).

No entanto, em Curitiba, contamos por um tempo com a “Faculdade de Ciências Biopsíquicas” (FCB) sob a coordenação de Carlos Alberto Tinoco e Octavio Melquiades Ulysséa (Geraldo Sarti *apud* Borges, 2000), a qual deixou de existir. Em sintonia, em Florianópolis, contamos por um tempo com o “Centro Latino-Americano de Parapsicologia” (CLAP) e com o “Centro Integrado de Estudos e Pesquisas do Homem” (CIEPH) (Zangari & Machado, 1995). Especificamente o último não trabalha mais com a Parapsicologia e o primeiro deixou de existir e originou o “Instituto Padre Quevedo de Parapsicologia”.

Ainda, com a sede em Florianópolis e as subsedes em São Paulo, Paraná, Minas Gerais, Rio de Janeiro e Espírito Santo, dispomos do “Instituto Grisa de Parapsicologia em Treinamento e Desenvolvimento Profissional” (IPAPPI – SISTEMA GRISA), cujo “Sistema Científico e Independente de Pesquisa, Análise e Orientação Parapsicológica” foi fundado por Pedro Antônio Grisa em 1984 e incorporado à “Associação Brasileira de Parapsicólogos Sistema Grisa”. Em tais sedes e subsedes ocorrem seminários, palestras, publicação de livros, cursos e oferecem a “Livraria de Parapsicologia” (LIPAPPI) e o “Sindicato dos Parapsicólogos Clínicos” (SINPASC) (IPAPPI, 2021).

Ainda em Santa Catarina, somamos o “Instituto Namaskar” e o “Instituto de Parapsicologia”. Especificamente, o “Curso de Parapsicologia Integrativa Sistêmica” ofertado no Instituto Namaskar foi criado em 2013 na cidade de Joinville pelo seu Diretor Professor Euclides de Almeida Silva, profissional experiente com serviços prestados na área da Parapsicologia Integrativa, Constelação Familiar Sistêmica e Práticas Integrativas. O objetivo do Instituto é oportunizar o desenvolvimento humano aliado à qualificação profissional e apresentar o mais atualizado e inovador “Sistema de Parapsicologia Clínica do Brasil”

(Instituto Namaskar, 2013). E, computamos o “Curso de Qualificação Profissional em Parapsicologia” com ênfase em Ciências Mentais pelo “Instituto de Parapsicologia” fundado em 1999 por Sergio Roberto Fonseca e Enir Beckhauser Fonseca com a visão de ser uma instituição de referência na temática (Instituto de Parapsicologia, 1999).

Por fim, em São Paulo, o “Instituto Brasileiro de Pesquisas Psicobiofísicas” (IBPP) sob a direção de Hernani Guimarães Andrade e o já citado “*Inter Psi* - Laboratório de Estudos Psicossociais: crença, subjetividade, cultura e saúde” coordenado por Wellington Zangari e Fátima Machado. No Rio de Janeiro, o “Instituto de Parapsicologia de Rio de Janeiro” com Mário Amaral Machado (Geraldo Sarti *apud* Borges, 2000).

A partir do exposto, é essencial sublinhar que não encontramos informações o suficiente para avaliar cientificamente o(a) “Instituto Pernambucano de Pesquisas Psicobiofísicas” (IPPP), “Associação Pernambucana de Parapsicólogos” (ASPEP), Conselho Regional de Parapsicologia (CONREP), “Faculdades Integradas Espírita”, “Instituto Nacional de Parapsicologia-Psicometafísica” (INPP), “Faculdade de Ciências Biopsíquicas” (FCB), “Centro Latino-Americano de Parapsicologia” (CLAP), “Instituto Padre Quevedo de Parapsicologia”, “Instituto Grisa de Parapsicologia em Treinamento e Desenvolvimento Profissional” (IPAPPI – SISTEMA GRISA), “Sistema Científico e Independente de Pesquisa, Análise e Orientação Parapsicológica”, “Associação Brasileira de Parapsicólogos Sistema Grisa”. “Instituto Namaskar”, “Instituto de Parapsicologia”, “Instituto de Parapsicologia”, “Instituto Brasileiro de Pesquisas Psicobiofísicas” (IBPP) e “Instituto de Parapsicologia de Rio de Janeiro”, sendo, portanto, imprescindível mais pesquisas.

Concomitante aos institutos, sociedades, laboratórios, faculdades e centros de estudos, temos Cátedras de Parapsicologia por toda a parte no mundo: a) na América do Sul (*Universidad do Litoral em Rosário de Santa Fé*, na Argentina); b) nos Estados Unidos (Cátedra de Estudos da Consciência); c) duas na Europa (Utreque e Friburgo); d) na Índia

(*Andhra University*); e) na União Soviética (Leningrado); f) na Cidade do Vaticano (*Pontificia Università Lateranense*); entre outras (Inardi, 1979; Parra, 2004).

3. Os Principais Pesquisadores da Sociedade para Pesquisas Psíquicas e àqueles que tiveram relação com a Psicologia

Para facilitar a produção de pesquisas e promover maior divulgação científica, a Sociedade estabeleceu padrões para os estudos de caso e métodos para a pesquisa experimental. E, com o objetivo de disponibilizar os trabalhos científicos aos pesquisadores de outros países, a Sociedade criou um periódico acadêmico e as atas de seus encontros científicos, sobre os quais explanaremos no decorrer do texto. Desse modo, vários tipos de estudos experimentais foram conduzidos sob a aplicação de avaliações estatísticas, cuja contribuição clássica foi a coleção de casos de aparição publicados no livro “Fantasmas dos vivos” (*Phantoms of the Living*) escrito por Gurney, Myers e Podmore em 1886 (Broughton, 1991; Targ, Schlitz & Irwin, 2000).

Além de Gurney, Myers e Podmore, depois de intuir algumas possibilidades ínsitas na psique humana, em 1876, William Barret (1809-1836) se tornou seguidor de Crookes e estudioso da telepatia com uma série de investigações. Foi quem expôs um esquema de projeto com o anexo de um programa de trabalho, que se transformou no estatuto da sociedade em 1882. Ademais, sob os auspícios da SPR, dispomos de importantes obras publicadas a respeito dos fenômenos cognitivos e mentais com relação à Psicologia, como Myers com o seu livro “A Personalidade Humana e a Sua Sobrevivência à Morte do Corpo” (*A Human Personality and his Survival After the Bodily Death*) publicado em 1903 (Inardi, 1979) e William James (1842-1910) com “Os Princípios da Psicologia” (*The Principles of psychology*) de 1890; “A vontade de crer e outros ensaios de filosofia popular” (*The will to believe and other essays in popular philosophy* (1897/1979)); “Imortalidade humana: Das supostas objeções à Doutrina” (*Human*

immortality: two supposed objections to the doctrine (1897)); “As variedades da experiência religiosa: o estudo da natureza humana” (*The varieties of religious experience: A study in human nature* (1902/1985)); “Pragmatismo” (*Pragmatism* (1907/1975)), “O significado da verdade” (*The meaning of truth* (1909/1975)); “Um universo pluralista” (*A pluralistic universe* (1909/1977)); a obra inacabada “Alguns problemas da Filosofia: o começo de uma introdução à filosofia” (*Some Problems of Philosophy: A Beginning of an Introduction to Philosophy* (1911)); e, por fim, uma série de artigos reagrupados sob o título “Ensaio do empirismo radical” (*Essays in radical empiricism* (1912)) e “As cartas de William James” (*The letters of William James* (1920)) (Lapoujade, 2017).

3.1. William James e a Pesquisa Psíquica

Estritamente no tocante à James, a sua relevância não foi somente para a filosofia, como também para a psicologia e a psiquiatria, uma vez que os seus escritos sobre pragmatismo, fenômenos psíquicos e consciência conquistaram um lugar na história do pensamento humano (Dewey, 1910; Taylor, 1996; Taylor & Wozniak, 1996). Dentre algumas de suas realizações, somamos James ter sido o primeiro a ensinar a nova psicologia científica nos Estados Unidos, em Harvard, em 1878, além de ter sido o primeiro americano a escrever um livro de psicologia, qual seja, “Os Princípios da Psicologia” (*The Principles of Psychology*), o qual ficou mundialmente famoso e ainda é impresso (Junior, Araújo & Moreira-Almeida, 2013). Concomitante a isso e conforme Junior, Araújo e Moreira-Almeida (2013), os trabalhos psicológicos e filosóficos de James convergem em pesquisas psíquicas, revelam o esboço de uma ciência da mente que abrange fenômenos psíquicos como parte da experiência humana e sujeita ao escrutínio científico.

No entanto, os manuais tradicionais sobre a história da psiquiatria e da psicologia falharam e ainda falham em reconhecer as investigações de William James (Alexander &

Selesnick, 1968; Brett, 1963; Goodwin, 2005; Hothersall, 2006; Junior, Araújo & Moreira-Almeida, 2013; Schultz & Schultz, 1998; Wertheimer, 1976), posto que uma parte considerável de seu trabalho, resultante de sua investigação de fenômenos psíquicos, não é tão conhecida (Alvarado & Krippner, 2010; Blum, 2006; Gitre, 2006; Knapp, 2001; Schmeidler, 1992), apesar de termos vários historiadores argumentando que a sua pesquisa psíquica contribuiu para uma melhor compreensão da mente (Almeida & Lotufo Neto, 2004; Alvarado, 2002a, 2002b, 2010a, 2010b; Crabtree, 1993; Ellenberger, 1970; Le Maléfan, 1999; Moreira-Almeida, 2007; Shamdasani, 1993).

Sobre as suas contribuições para a psicologia, James defendeu que a pesquisa psíquica era uma parte de um projeto de ciência abrangente, já que considerava os fenômenos psíquicos parte da natureza humana. Logo, o estudo científico da mente deveria abranger os processos mentais como o transe, a hipnose e a mediunidade. Para tanto, James buscou superar os obstáculos teóricos e metodológicos com soluções radicais e alternativas com o objetivo de moldar o contorno de uma ciência da mente (Junior, Araújo & Moreira-Almeida, 2013). Ainda, criou o método pragmatista e defendeu a experiência pura enquanto caminhos para investigar *como se fazem as ideias e o que fazemos com ideias*, pois acreditava que estamos vivendo uma profunda perda de confiança traduzida por uma profunda crise de ação. Em outras palavras, não acreditamos em mais nada e, por isso, permanecemos imóveis e com dúvidas em relação ao mundo, a humanidade e a nós mesmos, como se tivéssemos sido atingidos pela morte da sensibilidade (Lapoujade, 2017).

Especificamente na obra “Os Princípios da Psicologia” (*The Principles of Psychology* (1890)), James tratou as realidades psicológicas como fluxos que se cruzam e se interpenetram em um emaranhado com diversos atravessamentos. Desse modo, a consciência não é definida como uma realidade substancial, mas como o movimento daquilo que se torna consciente, uma vez que a própria consciência não para de traçar os seus limites no pensamento; ela se estende

e se contrai fora do inconsciente que a contorna. Na feitura de “A vontade de crer” (*The Will to Believe* (1896)), continuou defendendo que o mundo não se faz sem estar ao mesmo tempo por fazer e, por isso, as nossas ações e pensamentos são arriscados. Contudo, tal premissa não significa que todos os nossos pensamentos e ações sejam arriscados, mas que foram experimentações antes de se tornarem hábitos tranquilos e confiáveis hoje. Avançou nos temas sobre a confiança e a consciência em “As variedades da experiência religiosa” (*The varieties of religious experience* (1902)) ao desenrolar que o nosso campo de consciência se amplia estendendo as conexões em função da extensão de nossa confiança, ou seja, o fluxo de nossa consciência constantemente varia, passa por subidas e descidas e os campos se ampliam ou se estreitam. E, quando as variações ultrapassam certo limite, a consciência age e rompe com a morte da sensibilidade (Lapoujade, 2017).

No que concerne às experiências psíquicas, em 1892 James escreveu sobre o subconsciente considerando a *consciência subliminal* de Myers, qual seja,

o Self Subliminal é um nome para um agregado de personalidades potenciais, com capacidades de percepção e ação imperfeitamente conhecidas, mas nenhuma delas idêntica a individualidade assumida abaixo dela, nem intitulada a compartilhar em nenhuma forma de ‘imperturbabilidade, indiscernibilidade, incorruptibilidade’, que os filósofos podem atribuir a uma alma incorporal (Myers, 1892, p. 308).

Desse modo,

a consciência oficial é apenas uma pequena porção da alma espiritual que se prolonga na mente subliminar da mesma maneira que o espectro visível se prolonga nos raios infravermelhos e ultravioleta. No nível inferior está a extensão fisiológica que controla

as funções corporais. No superior, as faculdades se relacionavam com o mundo espiritual. As experiências de transe ocorrem na mente subliminar do médium, mas se referem a uma inteligência espiritual. James acredita que a teoria é especulativa, mas reconhece o mérito de unir em um *continuum* todos os fenômenos paranormais (Rezola, 2000, pp. 569-570).

Já que o próprio James não possuía uma formulação sobre o subconsciente, encontrou o suporte necessário na teoria exposta de Myers, que segundo ele, foi o pesquisador que melhor havia conseguido utilizar os métodos existentes para extrair as informações sobre o subliminal. James pontuou ainda que com a teoria myeriana, a psicologia conseguiu tomar conhecimento de uma realidade insuspeita da mente humana lançando luz acerca também da natureza psicológica dos fenômenos religiosos, da conversão, do recebimento de verdades espirituais e do estado de êxtase com o universo, sendo possível que todas essas experiências encontrassem explicação na presença de um eu subliminal bem desenvolvido (Honorato, 2017).

Após o exposto, fica explícito a considerável contribuição de James em relação aos seus desbravamentos no campo das categorias psicológicas da consciência e do subconsciente. Em acréscimo, o autor supracitado colaborou também para a filosofia com o Pragmatismo enquanto método, a defesa da experiência pura enquanto empirismo radical, assuntos não abordados no presente trabalho para não fugirmos do tema. Portanto, considerando que existem falhas ainda hoje em reconhecê-lo como um homem a frente de seu tempo, é fundamental que as universidades incentivem o estudo de seus escritos e que a sua parcela de investigações esteja presente nos manuais e livros de psicologia e psiquiatria.

3.2. Joseph Banks Rhine da Psicologia à Parapsicologia

Posteriormente, junto a Gurney, Myers, Podmore e James, temos como referência Joseph Banks Rhine e sua esposa Louisa Ella Rhine (1891-1983). Rhine entrou de fato para o mundo da pesquisa psíquica e se tornou o pai da parapsicologia moderna a partir de seus estudos na “Sociedade Americana para Pesquisas Psíquicas” (*American Society for Psychical Research*) e de seu livro “Percepção Extrassensorial” (*Extra-sensory perception*), tido como uma obra paradigmática da área nascente da parapsicologia, publicada em 1934 (Goulart, 2014). Além da capacidade de Rhine em relação aos estudos, o docente William McDougall, defensor da ideia de que a universidade era o local para se realizar a pesquisa psíquica, ex professor de Harvard com a cadeira anteriormente de William James, já na *Duke University*, deu abertura às pesquisas e aos trabalhos de Rhine no departamento de Psicologia em 1927, uma vez que o professor visava compreender a natureza humana em todos os seus aspectos e entendia a experiência humana como complexa (Mauskopf & McVaugh, 1980).

Dentre os seus feitos, a partir de um artigo na “Esfinge periódico alemão” de 1889, Max Dessoir cunhou o termo em alemão *Parapsychologie* e, em 1930 Rhine o introduziu (Goulart, 2014) em sintonia a proposta de Dessoir de unificar os termos “pesquisa psíquica” e “metapsíquica”, este primeiro mais utilizado nos países de língua inglesa e este segundo, nos de origem latina (Viana, 2002). Para além dos termos, Rhine decidiu alterar o método original de Richet, o qual consistia, através de uma abordagem quantitativa, em utilizar cartas de jogo para investigar se os sensitivos e os médiuns as adivinhavam sem vê-las. A alteração compreendia sujeitos tomados ao acaso e cartas de jogo variadas e numerosas. Através da sua alteração e do método quantitativo, Rhine forneceu uma confirmação tangível e mensurável “da existência da possibilidade de verificação das fenomenologias paranormais quase em todos os indivíduos, o que constitui já por si só um título de altíssimo mérito” (Inardi, 1979, p. 129). Ainda, notou a semelhança entre algumas manifestações religiosas e expressões de fenômenos parapsicológicos. Como exemplo, citou a experiência extrassensorial (ESP) e a comparou à

omnisciência divina; a clarividência e a precognição às profecias bíblicas e, por fim, a psicocinesia (*psychokinesis*, PK) à onipotência de Deus (Rhine, 1975).

Já a doutora Rhine fez uma coleção de casos com mais de 10.000 relatos através dos quais verificou que 60% das experiências *psi* relacionaram-se a fatos do presente, dentre as quais 44% das ESPs ocorreram por meio de sonhos com imagens detalhadas; e 21% das ESPs ocorreram por meio de sonhos com imagens simbólicas, associativas ou disfarçadas. Além das experiências relacionadas ao presente, temos os referentes ao futuro chamadas de ESPs precognitivas. Nessa pesquisa, as ESPs precognitivas ocorreram em sonhos com imagens realistas (Targ, Schlitz & Irwin, 2000). Por fim, dentre os 10.000 relatos, apenas 178 relacionaram-se com as experiências PKs (Irwin, 1999), embora o baixo percentual das PKs apareça também em outros estudos de levantamento (Deflorin & Schmied, 2000; Gallup & Newport, 1991; Montanelli & Parra, 2000).

Num estudo fenomenológico, Heath (2003) analisou os aspectos qualitativos das experiências PKs. Na sua revisão das transcrições, a autora encontrou a repetição de certas características, as quais indicam um tipo primário de experiência PK, como o estado alterado de consciência com o estreitamento da atenção; a perda do senso do ambiente e do senso de conexão; a dissociação da identidade do individual; a suspensão do intelecto; a presença frequente de emoções de pico ou ironia; a sensação de energia; a intenção focalizada; a falta de esforço; a atenção liberada; a abertura para experiência; a sensação de impacto; e, finalmente, uma sobreposição entre os estados de ESP e PK.

Ainda sobre o casal Rhine, o biólogo associou-se ao matemático Samuel Soal (1890-1975) para investigarem os fenômenos *psi*. Soal foi também parapsicólogo e estudioso de telepatia. Ambos se utilizaram de técnicas estatísticas, as quais foram avaliadas como corretas no Congresso Anual da “Instituto Americano de Estatística Matemática” (*American Institute for Mathematical Statistic*) em Indianópolis, Estados Unidos, em 1937 e legitimamente

científica e pertencente ao campo da psicologia pela maioria dos psicólogos reunidos no Congresso anual da “Associação Americana de Psicologia” (*American Psychological Association*) em Columbus, Ohio em 1938 (Loureiro, 2020).

Entre 1930 e 1940, o casal Rhine e a sua equipe realizaram as seguintes pesquisas: 2.966.348 experimentos telepáticos; 129.775 experimentos de clarividência; e, 497.450 provas de percepção; e 907.030 pesquisas de precognição¹². Em 20 de fevereiro de 1980, o doutor Rhine faleceu aos 84 anos. A sua esposa substituiu-o nas suas tarefas e escreveu as obras “Canais ocultos da mente, mente sobre a matéria: psicocinese” (*Hidden Channels of the Mind*, *Mind Over Matter: Psychokinesis*), “Psi: O que é” (*Psi: What is it*) e “Algo oculto” (*Something Hidden*). Faleceu aos 91 anos em 17 de março de 1983 (Loureiro, 2020).

4. A Criação do *Journal* da Sociedade para Pesquisas Psíquicas e as Principais Temáticas.

Instigados a divulgar as pesquisas científicas, em janeiro de 1883, os membros Barret, Edmund Gurney, Stainton Moses, F. W. H. Myers, Dawson Rogers, Henry Sidgwick, Hensleigh Wedgwood e Mary Boole organizaram a publicação do primeiro volume de “Procedimentos da Sociedade para Pesquisas Psíquicas” (*Proceedings of the Society for Psychical Research*) da Sociedade, no qual continha a sua Constituição e as suas Regras. Nesse documento também foi acrescentado a explicação de não se responsabilizarem pelas visões dos fenômenos sequer na crença em forças físicas não reconhecidas pela Ciência Física, pois a temática ainda estava sob a investigação dos pesquisadores (Haynes, 1982; Inardi, 1979). Desse modo, os inúmeros escritos das reuniões foram publicados, compondo milhares de estudos e

¹² A “precognição é o conhecimento de eventos antes que eles aconteçam. Geralmente, a informação precognitiva surge de maneira clara ao sensitivo, mas por vezes pode vir cifrada, num código nem sempre fácil de entender” (Loureiro, 2020, p. 16).

pesquisas (experimentais e teóricas) que constituem hoje as Atas ou “Procedimentos” (*Proceedings*) da Sociedade, representando um documento capital da SPR (Inardi, 1979).

Na publicação de fundação da Ata temos relatórios dos seguintes Comitês: da Transferência de Pensamentos; das Casas Assombradas; de Mesmerismo; e, Literário com base nas respostas recebidas de um questionário distribuído aos membros da Sociedade e dos anúncios na imprensa (Haynes, 1982). Notadamente acerca dos Primeiros Relatórios, as atividades realizadas pelos membros foram de acumular, checar, classificar e interpretar os registros e as 10.000 cartas escritas na coleta, bem como verificar as evidências. Segundo as Atas da Sociedade, grande parte dos registros foi constituída pelos estudos de alguns indivíduos considerados médiuns ou sensitivos, como Eleanor Piper e Gladys Osborne-Leonard, Holland, Thomson, Verrall e Smead (Inardi, 1979).

No tocante aos registros coletados, houve investigações quanto às alucinações transitórias dos indivíduos saudáveis; sobre os fenômenos atribuídos às atividades de espíritos; a distinção entre as alucinações verídicas que coincidem com crises na vida dos sujeitos e as fantasias; as alterações mentais que acometem a doença visceral; entre outros exemplos. Dentre os inúmeros casos transcritos, temos uma experiência de telepatia enquanto experiência de dor compartilhada da senhora Arthur Severn, cujo marido saiu para navegar e fora atingido pelo treme. Enquanto isso, a senhora dormia em sua cama e de repente acordou com agonia e sentindo um golpe na boca (Haynes, 1982).

Sobre as pesquisas relevantes já realizadas, podemos destacar o convite feito à Sociedade para realizar um censo de alucinações. Esta investigação foi realizada de 1889 até 1892 pelos Sidgwicks, Alice Johnson, Podmore, Myers e seu irmão. Para obter os resultados, os membros citados compilaram um questionário com as seguintes indagações: “Você já acreditou estar completamente acordado? Já teve a impressão vívida de ver ou ser tocado por um objeto vivo ou inanimado, ou de ouvir uma voz?” (Haynes, 1982, p. 41), “Qual impressão,

até onde você pode descobrir, não se deveu a nenhuma causa física externa?” (Haynes, 1982, p. 41), entre outras. No total, 410 pessoas responderam, sendo 223 mulheres e 187 homens, e 7,8% dos homens e 12% das mulheres foram convidados a responder mais uma lista de perguntas (Haynes, 1982).

Na segunda etapa do questionário, os participantes informaram as suas nacionalidades e relataram exatamente o que haviam visto, ouvido ou sentido com as informações da data, hora e local; qual idade tinham quando o fenômeno ocorreu; o que estavam fazendo; como estava a saúde física e quais as preocupações emocionais da época; se estavam sozinhos; se tiveram outras experiências semelhantes; e assim por diante. Pessoas de várias partes do mundo responderam, sendo a maior parte brasileiro (12,1%), britânico (9,4%) e russo (15,9%) com a faixa etária entre três a oitenta anos com prevalência entre vinte e trinta. Um dos resultados obtidos foi que as experiências compartilhadas ocorreram com frequência em estados de relaxamento como fadiga, ansiedade e luto ativo, o qual foi publicado nos “Procedimentos” (*Proceedings*) da SPR de 1894 (Haynes, 1982).

Contamos também com a investigação das sessões medianímicas do físico John Lubbock (1834-1913). Mediante mais de 50 sessões, foi possível formular quatro fundamentais conclusões: a) durante as sessões se produziram vários tipos de sons, provenientes, quer dos móveis, quer das paredes, na ausência de qualquer causa de aparente natureza física; b) os corpos sólidos, leves e pesados se moveram fora do âmbito de qualquer ação mecânica e muscular e contato material; c) os sons e os movimentos pareceram ser de natureza inteligente, já que respondiam às perguntas dos consulentes e comunicavam-lhes mensagens com conteúdo coerente por meio de um código alfabético convencional; d) as mensagens e as respostas às perguntas se referiam com muita frequência a fatos conhecidos apenas por uma das pessoas presentes (Inardi, 1979).

Especificamente quanto aos conteúdos já publicados tanto na “Revista da SPR” (*Journal of the Society for Psychical Research*, JSPR) quanto nos “Procedimentos da SPR” (*Proceedings of the Society for Psychical Research*) (em união chamados *Journal and Proceedings of the Society for Psychical Research* ou “*Journal and Proceedings*”) (JSPR, 2020), somamos os estudos de H. F. Saltmarsh (1881-1943) sobre a relação entre as experiências precognitivas e os eventos altamente significativos para os indivíduos que vivenciam o *psi*, haja vista que há uma conexão entre a experiência e os eventos trágicos na maior parte das vezes (Saltmarsh, 1934); as pesquisas de Hans Bender (1907-1991) acerca da clarividência e dos fenômenos associados a sujeitos excepcionais ou aos casos de *POLTERGEIST* (Bender, 1969); as observações, os levantamentos e as hipóteses de William Roll (1969; 1977) sobre o fenômeno *POLTERGEIST* ou RSPK (psicocinesia recorrente espontânea) e a sua relação com o estado de saúde depauperado mental ou físico; bem como o questionário de 72 itens a 181 estudantes universitários e moradores da cidade de Charlottesville, Virgínia, EUA de John Palmer (1979) e os levantamentos de outros pesquisadores, como Haraldsson (1985), Kohr (1980), Blackmore (1984), entre outros, que demonstraram que as experiências parapsicológicas desempenham um papel fundamental na vida dos indivíduos que as vivenciam.

Dentre tantos pesquisadores e publicações no JSPR, citamos William G. Roll (1926-2012) e a sua hipótese de que as condições patológicas podem ser o gatilho para o fenômeno *psi*, ou seja, a condição patológica pode funcionar como uma válvula de escape para as situações estressantes e para o fenômeno *psi* (Roll, 1977). Em sintonia, somamos com as observações feitas nos estudos de Bender (1969), Mischo (1968), Palmer (1975), entre outros, que chegaram a mesma hipótese. Desse modo, Roll (1972) esclareceu que os fenômenos *psi*, considerados sintomas, desaparecem quando o indivíduo toma conhecimento de suas emoções escondidas e encara os seus sentimentos de modo construtivo, além de aumentar a sua

espontaneidade e a criatividade. Ao passo que Alfonso Taboas anunciou que nos poucos casos em que se aplicou o teste MMPI (*Minnesota Multiphasic Personality Inventory*), não foi encontrada nenhuma psicopatologia (Martínez-Taboas, 1984).

Além dos já citados “*Journal and Proceedings*”, publicados somente em 1884 e disponíveis apenas aos membros até 1949, a Sociedade investia na produção de panfletos, folhetos e cassetes das palestras ministradas nas reuniões mensais. No entanto, tais investimentos ocorriam de modo irregular devido às flutuações econômicas e aos custos. E, como consequência, até o posto de Oficial de Pesquisa e os pesquisadores em tempo integral no campo tiveram que desaparecer, conforme as finanças não fossem o suficiente. E, desde então, tais trabalhos ficaram dependentes da existência de voluntários (Haynes, 1982).

Ademais, Rhine, supracitado anteriormente, contribuiu ao fundar em 1937 o órgão de imprensa “*Revista de Parapsicologia*” (*Journal of parapsychology*) considerada uma das revistas mais autorizadas nesse campo. Junto à “*Revista de Parapsicologia*” (*Journal of parapsychology*), temos os “*Procedimentos*” (*Proceedings*) da SPR já citados e a “*Revista da América*” (*Journal of American*) da SPR, formando “uma tríade de publicações de fundamental relevância no campo dos estudos parapsicológicos” (Inardi, 1979, p. 129). É substancial ressaltar que tanto a “*Revista de Parapsicologia*” (*Journal of parapsychology*) quanto o “*Journal and Proceedings*” da SPR continuam com os trabalhos, as reuniões e as publicações de artigos. Em outras palavras, a SPR atualmente mantém o “*Journal and Proceedings*”, a “*Análise Paranormal*” (*Paranormal Review*) (antigamente conhecida como *Psi Researcher*), o “*Enciclopédia Psi online*” (*Psi Encyclopedia online*), bem como a conferência anual e as palestras regulares (JSPR, 2020).

Na época atual, temos uma referência ao Conselho Editorial do JSPR, cujos associados são Chris Roe da *University of Northampton*; Carlos S. Alvarado da “*Fundação Parapsicológica*” (*Parapsychology Foundation*); Stephen E. Braude da *University of*

Maryland; Richard S. Broughton da *University of Northampton*; Bernard Carr da *Queen Mary and Westfield College*; Deborah Delanoy da *University of Northampton*; Alan Gauld; James Houran; Harvey Irwin da *Manchester Metropolitan University*; Adrian Parker da *University of Gothenburg*; John Poynton; Adrian Ryan; Stefan Schmidt da *University of Freiburg*; Paul Stevens da *University of Derby*; Caroline Watt da *University of Edinburgh*; e, Robin Wooffitt da *University of York* (JSPR, 2020).

Conforme o site da SPR, para termos acesso ao “*Journal and Proceedings*” é necessário ser membro. Para os não membros, o acesso é restrito aos títulos e autores dos “Resumos” (*Abstracts*) publicados de 2008 até 2016; aos títulos e autores do “*Journal and Proceedings*” publicados de 2011 até 2020; à catalogação do “*Journal and Proceedings*” de 1884 até 2011 em três partes, quais sejam, “Habilidades paranormais dos vivos” (*Paranormal Abilities of the Living*), “Evidência sugestiva de sobrevivência à morte corporal” (*Evidence Suggestive of Survival of Bodily Death*) e “Revisões e Visões Gerais” (*Reviews and Overviews*); e, a posteriori, com o lançamento da revista “Análise Paranormal” (*Paranormal Review*) em 2014, somamos com os títulos das publicações das edições que são realizadas quatro vezes ao ano (JSPR, 2020).

A partir de uma revisão dos “Resumos” (*Abstracts*) do “*Journal and Proceedings*” publicados de 2008 até 2016, os principais autores foram Carlos S. Alvarado, Alejandro Parra, Harvey J. Irwin, Andrew Parker e Chris A. Roe. Por exemplo, Alvarado com os textos sobre as experiências extracorpóreas; as experiências extracorpóreas e as suas relações com frequência, generosidade e conhecimentos anteriores sobre a experiência; as contribuições do pesquisador Théodore Flournoy (1854-1920) para a pesquisa psíquica; e os estudos sobre Ernesto Bozzano (1862-1943), Robert Crookall (1890-1981) e Hereward Carrington (1880-1958). Enquanto isso, Parra com a experiência anômala em videntes; o construto de fronteira, a teoria do temperamento e as experiências paranormais; os traços de personalidade associados

à experiência de premonição; a dissociação, absorção, propensão à fantasia e procura de sensações em psíquicos; e, a relação entre a experiência extrassensorial e a experiência alucinatória. Irwin com a dissociação e a sensibilidade do processamento sensorial como preditores de experiências anômalas e atribuições paranormais; as opiniões dos parapsicólogos; as atribuições paranormais para as imagens anômalas; o papel do duplo pensamento e outros processos de enfrentamento nas crenças paranormais e relacionadas; e, as experiências anômalas e o estilo de pensamento intuitivo-experiencial. Parker com as crenças relacionadas a *OVNIs* e crenças paranormais; o estudo de *Ganzfeld* usando gêmeos idênticos; o caso Ingeborg Dahl; e, as experiências excepcionais entre gêmeos. E Roe com a extroversão e o desempenho em uma tarefa ESP de escolha forçada com estímulos verbais; o teste da teoria da ressonância mórfica usando o reconhecimento de símbolos chineses; e, por fim, os efeitos da responsabilidade do sistema alvo e do participante sobre o desempenho da PK usando uma tarefa *I Ching* (JSPR, 2020).

A partir de uma revisão dos “*Journal and Proceedings*” publicados de 2003 até 2020, o seu formato de publicação, na maior parte dos anos, foi constituído de “Artigos” (*Articles*), “Livros revisados” (*Book Reviews*), “Notas” (*Note*), “Correspondência” (*Correspondence*), “Obituários” (*Obituaries*) e “Notícias” (*Notices*). E em 2011 o tópico “Notas” (*Note*) foi alterado para “Notas pesquisadas” (*Research Notes*).

A título de exemplo, expomos alguns títulos: “Um caso possivelmente único de detecção psíquica” (*A Possibly Unique Case of Psychic Detection*) de Guy Lyon Playfair; “Explorações das características das experiências fora do corpo: uma visão geral e crítica da obra de Robert Crookall” (*Explorations of the Features of Out-of-Body Experiences: An Overview and Critique of the Work of Robert Crookall*) de Carlos S. Alvarado; “Experiência extrassensorial e experiência alucinatória: comparação entre duas amostras não clínicas vinculadas a medidas psicológicas” (*Extrasensory Experience and Hallucinatory Experience:*

Comparision Between Two Non-Clinical Samples Linked With Psychological Measures) de Alejandro Parra & Luis Espinoza Paul; “A Sra. Wilmot cruzou o mar durante uma EFC nas horas antes do amanhecer de 14 de outubro de 1863 para visitar o Sr. Wilmot?” (*Did Mrs Wilmot Cross the Sea During an OBE in the Pre-Dawn Hours of 14th October 1863 to Visit Mr Wilmot?*) de Robert A. Charman; “Sensibilidade ao estresse e disfunção mínima do self como preditores de experiências anômalas e atribuições paranormais” (*Stress Sensitivity and Minimal-Self Dysfunction as Predictors of Anomalous Experiences and Paranormal Attributions*) de Harvey J. Irwin; e, “O que é a realidade? O Novo Mapa do Cosmos e da Consciência editado por Ervin Laszlo” (*What is Reality? The New Map of Cosmos and Consciousness edited by Ervin Laszlo*) de Michael Potts (JSPR, 2020).

Por fim, acrescentamos outras sociedades de investigação psíquica que usam ou usaram o termo SPR em seu nome, embora algumas tenham sido já abandonadas e outras continuam até os dias atuais. Dentre as sociedades que surgiram: a) Islândia – “Sociedade Islandesa para Pesquisa Psíquica” (*Sálarrannsóknarfélag Íslands*¹³) (SRFI, 2021); b) Países Baixos – “Sociedade Holandesa para Pesquisa Psíquica” (*La Studievereniging voor Psychical Research*) (DUTCHSPR, 2021); c) Polônia – “Sociedade Polonesa para Pesquisa Psíquica” (*Polskie Towarzystwo Badań Parapsychologicznych*) (Barrington, Stevenson & Weaver, 2005); d) Suécia - “Sociedade Sueca para Pesquisa Parapsicológica” (*Sällskapet för Parapsykologisk Forskning*) (Sällskapet för Parapsykologisk Forskning, 2021); e) França – “Psicologia Fisiológica” (*Psychologie Physiologique*) criada por Charles Richet, Théodule-Armand Ribot e Léon Marillier, abandonada em 1890 e posteriormente substituída pelo “Instituto Internacional de Metapsíquica (*Institut Métapsychique International*) (Metapsychique, 2021); f) Escócia – “Sociedade Escocesa para Pesquisa Psíquica (The Scottish Society for Psychical

¹³ A respeito da sua história, recomendamos a seguinte obra: Gissurarson, L. R., & Haraldsson, E. History of Parapsychology in Iceland. *International Journal of Parapsychology*, 12(1), 29-50.

Research) (SSPR, 2021); g) Finlândia – “Sociedade Finlandesa para Pesquisa Psíquica” (*Sällskapet för Psykisk Forskning*) criada em 1907 por Arvi Grotenfelt e abandonada em 2002 (SPF, 2021) e “Sociedade para Pesquisa Parapsicológica da Finlândia” (*Suomen parapsykologinen tutkimusseura*) (SPT, 2021); h) Espanha – “Sociedade Iberoamericana de Investigações Psíquicas” (*Sociedad de Investigaciones Psíquicas Iberoamericana*), “Instituto de Metapsiquismo” (*Instituto de Metapsiquismo*) e “Sociedade Espanhola de Estudos Metapsíquicos” (*Sociedad Española de Estudios Metapsíquicos*) (Graus, 2019); i) Dinamarca – “Sociedade Dinamarquesa para Pesquisa Psíquica” (*Selskabet for Psykisk Forskning*) (*Selskabet for Psykisk Forskning*, 2021); j) Canadá – “Sociedade Canadense para Pesquisa Psíquica” (*Canadian Society for Psychological Research*) criada em 1098 e abandonada em 1916 (McMullin, 2004); k) Áustria – “Sociedade Austríaca de Pesquisa Psíquica” (*Austrian Society for Psychological Research*) tendo o seu nome modificado para “Sociedade Austríaca de Parapsicologia” (*Austrian Society for Parapsychology*) (ASP, 2021); e, por fim, l) Austrália (*Australian Institute of Parapsychological Research*) (AIPR, 2021).

5. Os Desafios da Investigação Psíquica e os Avanços do Século XXI.

Após o exposto, é essencial pontuarmos alguns problemas na investigação, como a necessidade do pesquisador de convencer a si mesmo e aos outros que os fenômenos *psi* ocorrem, bem como perceber as fraudes, as ilusões, as desilusões e as interpretações errôneas. Dentre outras dificuldades dos membros da Sociedade, temos a presença da motivação em refutar o materialismo para, enfim, estabelecer evidências de que a personalidade humana consciente sobrevive à morte corporal e o esforço contínuo para enquadrar as teorias nas descobertas (Haynes, 1982).

Estritamente acerca das fraudes, conforme Hereward Carrington (1880-1958), pesquisador psíquico, as batidas inexplicáveis e os movimentos de objetos são possíveis de

ocorrer. Ao passo que acreditava na presença de truques a ponto de desvendá-los. De fato, descobriu as trapaças da “fotografia de espíritos”, “materialização” e “desmaterialização”, como no famoso incidente da desmaterialização das pernas de D'Esperance em Helsingfors em 1893 (Haynes, 1982).

Nesse cenário, temos entre as primeiras prioridades da pesquisa psíquica a de não cair em golpes e artimanhas. Para evitar tais ilusões, portanto, ao iniciar uma pesquisa detalhada é essencial que o investigador prove que não está sendo enganado, examine as crenças, as opiniões, os sentimentos e as complexidades sociais dos médiuns, bem como não trabalhe com médiuns que já falsearam as evidências (Haynes, 1982). Como havia uma série de fraudes nas investigações dos fenômenos físicos, a SPR concentrou-se nos fenômenos mentais ligados à mediunidade; no discurso automático (falado ou escrito); na comunicação telepática (transmissão de informação de mente para mente); na relação entre hipnose e telepatia; bem como na distinção entre mente e cérebro; no funcionamento mente e cérebro; na definição de inteligência (Oppenheim, 1985); e outros relacionados, como personalidade, fenômenos dissociativos e cognição pré-consciente (Broughton, 1991; Targ, Schlitz & Irvin, 2000).

Ao passo que a impessoalidade e foco na razão pura, como da família Sidgwicks e de outros pesquisadores, não necessariamente propiciam o fenômeno *psi* de ser manifesto, uma vez que os médiuns podem se sentir como ratos de laboratório, potenciais fraudes e/ou as suas habilidades paranormais podem ser inibidas e paralisadas (Haynes, 1982). Ainda, Charles Honorton (1946-1992), parapsicólogo e criador da técnica *Ganzfeld*¹⁴, ao longo de suas experiências destacou que as variáveis para obter os resultados significativos são proporcionar que os colaboradores se sintam confortáveis e relaxados e, ainda, que os pesquisadores acreditem no fenômeno (Loureiro, 2020). Em sintonia, temos também a abertura para as

¹⁴ É uma importante técnica experimental que utiliza privação sensorial para pesquisar fenômenos *psi* (Da Silva, 2009).

experiências, a ansiedade e as tendências neuróticas, a autoconfiança, a criatividade e a espontaneidade dos colaboradores enquanto variáveis (Schmeidler, 1988).

Além de tais dificuldades, existia o desafio dos investigadores de manterem a sua saúde mental. Era prevalente que tanto os pesquisadores quanto os estudantes fossem acometidos pelas doenças ocupacionais, dentre as quais temos o *furor scholasticus*, cujo sintoma é a presença de surtos. Além deste furor, era também predominante a raiva e a culpa devido a imprecisão dos resultados e os métodos disponíveis serem inadequados, bem como a fácil deturpação dos casos analisados e a descoberta de intenções deliberadas dos falsos médiuns de enganar a Sociedade (Haynes, 1982).

Diante tais adversidades, havia também a questão de como manter a Sociedade. Em diversas ocasiões, por exemplo, em 1931, foram lançadas propostas de alterar a sua própria natureza, ou seja, alterar os seus objetivos e as suas metodologias para aumentar a filiação e atrair publicidade mediante métodos menos científicos e mais sensacionalistas. Contudo, tais propostas foram rejeitadas devido a perspectiva de serem estratégias desastrosas a longo prazo, embora tal discussão permaneceu ainda em 1982 (Haynes, 1982).

Apesar dos desafios da SPR brevemente expostos, há conquistas nas investigações, chamadas *psi*, em diversos países nos institutos, laboratórios e sociedades, as quais serão brevemente expostas. Por exemplo, no Reino Unido, várias universidades possuem em seus Departamentos de Psicologia, pesquisadores e/ou linhas de pesquisa *psi* ao nível de Mestrado e/ou Doutorado, como *Coventry University, Liverpool Hope University College, Liverpool John Moores University, Nene University College, University of Cambridge, University of Hertfordshire, University of London, University of Middlesex, University of Northampton, University of Manchester e York University*. Fundamental citar que o doutor Robert L. Morris (1942-2004) foi o grande responsável pela multiplicação da pesquisa *psi* no Reino Unido. Morris permaneceu por 19 anos como chefe da Cátedra Koestler de Parapsicologia do

Departamento de Psicologia da Universidade de Edinburgh, onde supervisionou 30 doutorandos em pesquisa *psi*, sendo que 12 deles se tornaram professores em outras universidades, nas quais ensinam, pesquisam temas *psi* e formam novos doutores (Carpenter, 2004).

Segundo Inardi (1979), em referência aos avanços, a União Soviética é um exemplo no desenvolvimento do estudo da parapsicologia a ponto de criarem um neologismo, ou seja, outra nomenclatura, que em si exprime a superação do limite psicológico denominado “psicotrônica”, sendo relativo às experiências de psicocinesia e se ocupa

[...] das energias reais humanas, à procura de uma espécie de programação do homem, de si próprio, com a utilização de forças nele inatas e tais que deixam de fazê-lo sentir-se indefeso relativamente ao que o rodeia; ele seria assim, na sua opinião, rico de possibilidades ainda ignoradas, mas reais, que fariam dele, em última análise, um dominador do seu ambiente (Inardi, 1979, p. 141).

Há quem afirme que o interesse pela psicotrônica na União Soviética começou em 1953 com a descoberta de indivíduos dotados de capacidades de percepção extrassensorial e capacidades psicocinéticas. Através de tais indivíduos pareceu ser possível selecioná-los, adestrá-los e utilizá-los para fins práticos em direções várias, de tipo militar, político ou de espionagem (Inardi, 1979).

Após todo o exposto, é fundamental esclarecer que a obra “Sociedade para Pesquisas Psíquicas” (*The Society for Psychical Research*), escrita por R. Haynes e publicada em 1982, que serviu de base para a nossa explanação, constitui também uma contribuição da Parapsicologia, especificamente nos países de língua inglesa e, portanto, há limitações, já que é sobre um fenômeno antigo e transcultural (Haynes, 1982). Em outras palavras, isso significa

que Haynes se limitou ao aspecto cultural e contexto social especificamente inglês da SPR e da experiência *psi*.

Ainda, o presente trabalho apresenta como lacunas o não uso de livros, teses e dissertações e o não conhecimento quanto aos institutos, sociedades e associações para além do Ocidente, haja vista que existe considerável falta de domínio das linguagens orientais, bem como a dificuldade de acesso.

Considerações Gerais

A Psicologia e a Pesquisa Psíquica compartilham áreas de interesses, problemas comuns e uma história entrelaçada. Conforme os historiadores, os investigadores psíquicos influenciaram e contribuíram no desenvolvimento de conceitos fundamentais da Psicologia (Watt, 2005), como as pesquisas de Edmund Gurney, Frederic Myers, Pierre-Marie-Félix Janet, Alfred Binet, Theodore Flournoy, entre outros. No entanto, essa tradição de pensamento psicológico foi obnubilada ao longo do século XX.

Desse modo, o presente estudo teve como objetivo reconstruir uma breve retrospectiva histórica do percurso do nascimento, crescimento e pesquisas da “Sociedade para Pesquisas Psíquicas” (SPR), onde ocorreu as primeiras investigações sistemáticas dos vários tipos de experiências *psi* e, posteriormente, as anômalas. Para tanto, realizamos tal retrospectiva através de uma pesquisa qualitativa do tipo teórica e bibliográfica.

Ao interpretar as diversas pesquisas, escolhemos a historiografia de Inardi (1979) que dividiu a história da Parapsicologia em seis períodos, quais sejam, 1) período mítico: da antiguidade à Idade Média; 2) período da Idade Moderna; 3) período pré-científico; 4) período do Espiritismo como doutrina; 5) período científico; e, 6) período científico da Parapsicologia de 1930 até 1979.

Assim, o período da pesquisa psíquica foi compreendido como uma das fases do desenvolvimento da Parapsicologia compreendendo o “período científico da Parapsicologia” com desenvolvimento científico experimental e laboratorial, momento propício para a criação da “Sociedade para Pesquisas Psíquicas” (*Society for Psychical Research*, SPR) e posteriormente da “Sociedade Americana para Pesquisas Psíquicas” *American Society for Psychical Research* (ASPR), bem como para o surgimento da metapsíquica de Charles Richet, Gustave Geley e Eugénio Osty.

Notadamente, os objetivos da Sociedade constituem investigar os fenômenos *psi*, como hipnotismo, sonambulismo e transferência de pensamento (telepatia) sem preconceito e com cientificidade as faculdades do ser humano. Para tanto, foram estabelecidos procedimentos constitucionais e administrativos na fundação da Sociedade, bem como a existência de Conselho, Comitês e Assembleias.

Assim, em 1882, a SPR foi fundada e composta por Barret, Edmund Gurney, Stainton Moses, F. W. H. Myers, Dawson Rogers, Henry Sidgwick, Hensleigh Wedgwood e Mary Boole. Em 1884, os estudiosos Richard Hodgson, William James, Stanley Hall, Pickering, Newcomb e Royce fundaram nos Estados Unidos uma filial autônoma da SPR com o nome de “Sociedade Americana para Pesquisas Psíquicas” (*American Society for Psychical Research*, ASPR), cujo primeiro presidente foi Sidgwick visando conduzir as investigações no campo da pesquisa psíquica. E, em 1920, houve a divisão da sociedade e uma parte dos membros migrou-se para uma nova instituição, a “Sociedade de Boston para Pesquisas Psíquicas” (*Boston Society for Psychical Research*, BSPR).

Concomitantemente, dispomos do “Laboratório de Parapsicologia” (*Parapsychology Laboratory*) da *Duke University* na Carolina do Norte, Estados Unidos que foi transformado no “Instituto de Parapsicologia” (*Institute for Parapsychology*), o qual foi incorporado na fundação privada “Fundação para Pesquisas sobre a Natureza do Homem” (*Foundation of*

Researches on the Nature of Man, FRNM); do “Centro de Pesquisa de Rhine” (*Rhine Research Center*) ainda com relação com a *Duke University*; da “Fundação Parapsicológica” (*Parapsychological Foundation*), em Nova Iorque, Estados Unidos; da “Associação Parapsicológica” (*Parapsychological Association*, PA) na Carolina do Norte, Estados Unidos afiliada à “Associação Americana para o Avanço da Ciência” (*American Association for the Advancement of Science*, AAAS); do “Instituto das Áreas Fronteiriças da Psicologia e da Psicohigiene” (*Institut fur Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene*, IGPP) na Alemanha; do “Centro para Pesquisa da Consciência e Psicologia Anômala” (*Center for Research on Consciousness and Anomalous Psychology*) no Departamento de Psicologia da Universidade de Lund na Suécia; da “Associação Científica Italiana de Metapsíquica” (*Associazione Italiana Scientifica di Metapsichica*) em Roma, Itália; do “Centro de Estudos Parapsicológicos” (*Centro di Studi Parapsicologici*) na Bolonha; da “Fundação Parapsicológica Leonid L. Vasiliev” na Rússia; entre outros.

No tocante ao nacional, embora falte uma avaliação científica, somamos com o Instituto Pernambucano de Pesquisas Psicobiofísicas (IPPP); a Associação Pernambucana de Parapsicólogos (ASPEP); as “Faculdades Integradas Espírita”; a “Faculdade de Ciências Biopsíquicas” (FCB); o “Instituto Nacional de Parapsicologia-Psicometafísica” (INPP) enquanto uma associação dos Parapsicólogos e Terapeutas holísticos com o “Sindicato dos Terapeutas Holísticos e Alternativos” (SINTHALPAR); o Instituto Namaskar; o Instituto de Parapsicologia; o Instituto Brasileiro de Pesquisas Psicobiofísicas (IBPP); o Instituto de Parapsicologia de Rio de Janeiro.

No entanto, é essencial pontuar que já contamos com o Centro Latino-Americano de Parapsicologia (CLAP), o qual deixou de existir e deu origem ao Instituto Padre Quevedo de Parapsicologia; a Faculdade de Ciências Bio-Psíquicas do Paraná em Curitiba, a qual também

deixou de existir; e, por fim, o Centro Integrado de Estudos e Pesquisas do Homem (CIEPH) em Florianópolis, o qual não trabalha mais com atividades em Parapsicologia.

Junto aos institutos, sociedades, laboratórios, faculdades e centros de estudos, temos Cátedras de parapsicologia por toda a parte no mundo, como na *Universidad Nacional del Litoral* em Rosário de Santa Fé, na Argentina; na Cátedra de Estudos da Consciência nos Estados Unidos; em Utreque e Friburgo; na *Andhra University*, na Índia; em Leningrado, na União Soviética; na *Pontificia Università Lateranense*, na Cidade do Vaticano; entre outras.

Quanto aos principais pesquisadores da Sociedade e àqueles que tiveram relação com a Psicologia, apontamos Joseph Banks Rhine (1895-1980), considerado o pai da parapsicologia, e a sua esposa Louisa Ella Rhine (1891-1983). Como referência, Rhine escreveu o livro “Percepção extrassensorial” (*Extra-sensory perception*), tido como uma obra paradigmática da área nascente da parapsicologia, publicado em 1934. Ainda, Rhine decidiu alterar o método original de Charles Richet (1850-1935) gerando avanço nas pesquisas laboratoriais e junto com a sua esposa e com a sua equipe realizaram 2.966.348 experimentos telepáticos, 129.775 experimentos de clarividência, 497.450 provas de percepção e 907.030 pesquisas de precognição.

Ademais, com relação à Psicologia, enfatizamos Frederic Myers (1843-1901) com a sua obra “A Personalidade humana e a sua sobrevivência à morte corporal” (*A Human Personality and his Survival After the Bodily Death*) publicado em 1903 e William James (1842-1910) com “Os Princípios de Psicologia” (*The Principles of psychology*) de 1890, livro mundialmente famoso e ainda impresso. A sua relevância se dá devido ao fato de James ter sido o primeiro americano a escrever um livro de psicologia; os seus desbravamentos no campo das categorias psicológicas da consciência e do subconsciente; e as suas demais obras. No entanto, os manuais tradicionais sobre a história da psiquiatria e da psicologia falharam e ainda falham em reconhecer as investigações tanto de Myers quanto de James sendo, portanto,

essencial que as universidades incentivem o estudo de seus escritos e que as suas parcelas de investigações estejam presentes nos manuais e livros base.

Para facilitar a produção e a circulação de artigos, a Sociedade estabeleceu padrões para os estudos de caso e métodos para a pesquisa experimental, bem como o periódico acadêmico “Revista da SPR” (*Journal of the Society for Psychical Research, JSPR*) e os “Procedimentos” (*Proceedings*, atas) de seus encontros científicos. Entre 1884 e 2011, as principais temáticas do JSPR foram “Habilidades paranormais dos vivos, evidências sugestivas de sobrevivência à morte corporal” (*Paranormal Abilities of the Living, Evidence Suggestive of Survival of Bodily Death*) e “Críticas e visões gerais” (*Reviews and Overviews*). Entre 2003 e 2020, os principais autores foram Guy Lyon Playfair, Carlos S. Alvarado, Zofia Weaver, John Poynton, Alan Gauld, Alejandro Parra, Christian J. Romer, Donald J. West, Robert Charman, Alan Murdie, Harvey J. Irwin, Adrian Parker, James Houran, Matthew Colborn, Michael Potts, Renaud Evrard, Robert McLuhan e David Ellis.

A partir do exposto, é fundamental incluir a “Revista da América” (*Journal of American*) da SPR, o lançamento da “Revista Análise Paranormal” (*Paranormal Review*) em 2014 e as demais revistas especializadas em fenômenos parapsicológicos e *psi*, quais sejam, a “Revista de Parapsicologia” (*Journal of Parapsychology*) da “Fundação para Pesquisas sobre a Natureza do Homem”; a “Revista de Parapsicologia (*Journal of Parapsychology*) da “Associação de Parapsicologia” (*Parapsychological Association*); as revistas *Luce e Ombra* (Luz e Sombra) e *Quaderni di Parapsicologia* (Cadernos de Parapsicologia) do *Centro di Studi Parapsicologici*; e, por fim, a “Revista de Parapsicologia e Áreas Limítrofes da Ciência” do “Instituto de Áreas de Fronteira de Psicologia e Higiene Mental” (*Institut fur Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene, IGPP*).

Apesar de contarmos com sociedades, associações, laboratórios e revistas, foram consideráveis os desafios da investigação psíquica, como as fraudes, as ilusões, as desilusões

e as interpretações errôneas; a ansiedade em refutar o materialismo para estabelecer evidências de que o *psi* existe; a dificuldade em proporcionar que os colaboradores se sintam confortáveis e relaxados e que os pesquisadores acreditem no fenômeno *psi*; a necessidade de compreensão dos aspectos culturais influenciando os relatos e as experiências dos indivíduos; o desafio dos investigadores manterem a sua saúde mental; e, finalmente, o obstáculo de manter a Sociedade.

Embora houvesse e ainda haja limitações, houve conquistas nas investigações, chamadas *psi*, em diversos países nos institutos, laboratórios e sociedades, como a multiplicação da pesquisa *psi* a nível mundial com o contínuo estudo e publicação nas revistas já citadas e em outras.

Por fim, é fundamental esclarecer que as obras consultadas constituem uma parte do desenvolvimento da Parapsicologia que ocorreu especificamente nos países de língua inglesa sendo, portanto, possível que haja limitações e lacunas, já que se trata de um fenômeno antigo e transcultural. Desse modo, o presente estudo é ainda uma investigação incompleta sobre a pesquisa psíquica, os seus colaboradores e os seus desafios, uma vez que há quantidade considerável de livros e artigos em diversas línguas ainda não lidos. No entanto, esperamos que o trabalho possa contribuir para uma forma diferenciada não apenas de considerar a parapsicologia e a pesquisa psíquica, como também de compreender a trajetória da pesquisa psíquica, os seus desafios e as suas contribuições na ciência psicológica.

ESTUDO II

A CONSTITUIÇÃO DA PARAPSIKOLOGIA: ORIGENS, HISTÓRIA, CIÊNCIA E PSEUDOCIÊNCIA EM DEBATE.

Resumo: A Parapsicologia, notadamente, trata-se de uma área filosófica e científica fronteira e desafiadora, a qual permitiu descobertas, como características da vida psíquica, tida muitas vezes como inconsciente. O presente estudo objetivou realizar uma breve retrospectiva histórico-epistemológica da Parapsicologia, a qual foi dividida em cinco etapas e o percurso do nascimento, uma vez que ainda não está suficientemente claro na literatura científica e para os profissionais da saúde se a Parapsicologia é considerada uma ciência ou uma pseudociência, sequer as suas contribuições, os impasses e as censuras. Para tanto, foi realizada uma pesquisa qualitativa do tipo teórica e bibliográfica em seus fundamentos e concluiu-se que, apesar das revistas, publicações, fundações, sociedades, laboratórios e institutos de Parapsicologia, bem como das suas contribuições para a ciência psicológica, o debate da legitimidade da pesquisa parapsicológica em termos científicos permanece em aberto e as lacunas continuam existentes tanto para a ciência quanto para a Parapsicologia.

Palavras-chave: Parapsicologia; Magnetismo; Espiritismo; Espiritualismo; Pseudociência.

Introdução

A Parapsicologia se caracteriza por ser uma área filosófica e científica, que não deixa de ser desafiadora e polêmica, pois está localizada em uma região fronteira dos estudos científicos, mas que, sem dúvida, permitiu durante muitos séculos, algumas descobertas de características da mente inconsciente, como também de alguns tratamentos psicoterápicos, como tratamentos para as doenças de pele e desenvolvimento de anestésias (Haynes, 1982). Além dessas descobertas e de ter beneficiado muitos indivíduos, a Parapsicologia nos últimos anos perdeu crédito em muitos ambientes acadêmicos, trazendo discussões sobre a sua

possibilidade de ser uma ciência ou pseudociência, porém ainda encontramos relatos e experiências relacionadas a *psi*¹⁵ como sendo comuns no mundo todo (Targ et al., 2000).

A exemplo disso, uma pesquisa desenvolvida nos Estados Unidos em 1987 com 1500 adultos, publicada pela Universidade de Chicago, apontou que 67% dos participantes relatavam já ter vivido alguma experiência relacionada a *psi*, com especial destaque para as experiências envolvendo telepatia e clarividência. Outras pesquisas em diferentes países apontam resultados semelhantes, com cerca de metade da população relatando as mesmas experiências (Targ et al., 2000).

Contamos com um exemplo mais recente através da pesquisa de Machado (2009), qual seja, a *survey* interseccional que verificou a prevalência de EAs extra-sensório-motoras (ou experiências *psi*) e comparou as características demográficas, práticas, crenças, religiosidade e níveis de bem-estar subjetivo (BES) de experienciadores (EXPs) e não experienciadores (NEXPs) de *psi*. Para tanto, elaborou e aplicou o “Questionário de Prevalência e Relevância de *Psi*” (Q-PRP) com 35 itens, juntamente com a “Escala de Bem-Estar Subjetivo” (EBES), cujo resultado foi:

Dos 306 respondentes (idades de 18 a 66 anos) que participaram da pesquisa, 82,7% alegaram ter vivenciado pelo menos uma experiência anômala extra-sensóriomotora. Não foi encontrada diferença significativa entre EXPs e NEXPs em termos de gênero, renda, estado civil, religião e religiosidade. No entanto, verificou-se que EXPs crêem significativamente mais em percepção extra-sensorial, psicocinesia, reencarnação, vida após a morte e práticas alternativas. EXPs indicaram que suas experiências *psi* afetaram suas atitudes, crenças e tomadas de decisão. Tal influência está significativamente

¹⁵ O termo “*psi*” se refere a pesquisa psíquica realizada por meio de métodos de observação científica e experimental dos fenômenos psíquicos tidos como “paranormais” (Inardi, 1979).

relacionada à atribuição de causalidade feita para as experiências psi vivenciadas. As atribuições de causalidade são coerentes com a crença, adesão ou postura religiosa dos EXPs. Quanto aos níveis de BES, os EXPs pontuaram mais no fator afetos negativos, o que sugere que EXPs têm um nível de BES mais baixo que os NEXPs (Machado, 2009, p. 6).

Nesse sentido, pode-se afirmar que a experiência *psi* é comum no mundo todo, e segundo Zangari e Machado (1995), ao questionarem a sua finalidade, concluíram que os fenômenos parapsicológicos existem como um modo de relação com o mundo, as pessoas e consigo mesmo, bem como para facilitar a sobrevivência e amortecer o sofrimento. Por outro lado, a experiência *psi* relaciona-se com situações carregadas emocionalmente e pode provocar medo, pavor, quebra ou desestrutura da personalidade, redução do nível de funcionamento das relações sociais e de autocontrole, desordens emocionais e confusão (Pallú, 1998).

Além do exposto acima, a Parapsicologia também envolve fenômenos *psi* presentes em determinadas crenças e práticas religiosas, levando investigações sobre mediunidade¹⁶, por exemplo, as mobilizações de cientistas e intelectuais, como Allan Kardec, Camille Flammarion, William James, William Crookes, Joseph John Thomson, Henri Bergson, John Beloff, J. C. Colquhoun, Camille Flammarion, Jung-Stilling, Frederic Myers, Joseph Rhine, Carpenter, Pierre Janet, Sigmund Freud, Carl Gustav Jung e Joseph Grasset (Maris & Ribeiro, 2016). O psiquiatra C. G Jung (1875-1961), por exemplo, que sempre se interessou pelo conjunto de eventos parapsicológicos, chegou a elaborar algumas hipóteses e teorias psicológicas a respeito, quais sejam, a teoria da *sincronicidade* ou da *sincronia acasual* e a

¹⁶ Mediunidade é a faculdade que permite o intercâmbio entre o mundo físico e o espiritual. Médium é todo aquele que serve de intermediário e instrumento para tal intercâmbio (Kardec, 2012).

teoria do *arquétipo*, ambas baseadas em suas experiências e observações do fenômeno *psi* (Inardi, 1979).

Podemos dizer, diante disso, que a Parapsicologia contribuiu para os estudos gerais da ciência psicológica, uma vez que os seus pesquisadores insistiram na aplicação de métodos de observação científica e experimental. Assim, temos muitas contribuições metodológicas feitas pelos pesquisadores *psi* à Psicologia (Inardi, 1979). Como corroboraram Zangari e Machado (1995), basicamente os parapsicólogos utilizavam três tipos de pesquisas, como a pesquisa de levantamento de dados, a pesquisa de campo e a pesquisa experimental, cada qual com os seus objetivos e técnicas próprias.

Para um melhor entendimento dessa área, tecemos um breve estudo da Parapsicologia, buscando uma definição para a mesma. Ademais, com o escopo de compreender melhor como essa área se constituiu como saber/ciência ao longo do pensamento ocidental, a sua relação com a ciência moderna e a posição atual entendida por alguns cientistas como pseudociência realizamos uma retrospectiva histórico-epistemológica.

Para tanto, utilizamos da pesquisa qualitativa, do tipo teórica e bibliográfica em seus fundamentos que, conforme Lima e Miotto (2007), consiste em um procedimento que abarca a busca por soluções, a vigilância epistemológica e o cuidado com o objeto de estudo, a partir da pesquisa textual. Assim, a pesquisa bibliográfica permitiu o alcance amplo de informações históricas e conceituais, o acesso aos dados dispersos em publicações diversas, além de ter auxiliado a definir de forma mais clara e objetiva o quadro conceitual em relação ao objeto de estudo.

Desse modo, o procedimento do estudo procedeu a partir de leituras programadas e fichamentos com o escopo de expor a trajetória dos conteúdos adquiridos, identificar as principais nomenclaturas utilizadas no campo específico, os conceitos, bem como as lacunas existentes (Lima & Miotto, 2007). No levantamento bibliográfico foram consultadas teses,

dissertações, artigos e livros, cujo vasto material encontrado serviu de instrumentalização e constituição do objetivo teórico do presente trabalho. Assim, decidimos seguir a historiografia clássica presente nas principais obras escolhidas: “A história da Parapsicologia” de Inardi (1979); *Foundations of Parapsychology: exploring the boundaries of human capability* de Edge, H. L., Morris, R. L., Palmer, J., e Russh, J. H. (1986) e *The Society for Psychical Research* de Haynes (1982).

1. A “Experiência Paranormal” e o Surgimento da Parapsicologia: Conceito e Definição

Após uma investigação cuidadosa em relação à pesquisa psíquica, encontramos na literatura a utilização de vários termos (alguns até sem a devida conceituação ou utilizados de maneira inadequada), relacionados à experiência *psi*, como experiência paranormal, experiência parapsicológica, experiência psíquica e experiência anômala. Ainda, conforme Sudre (1976), há as nomenclaturas associadas à experiência *psi* como hipnóide, magnetóide, eletróide e espiritóide, utilizadas por Boirac em 1893, por exemplo; bem como outras que visam as separações entre fenômenos físicos (pancadas, materializações) e intelectuais (escrita automática, telepatia) utilizadas por Maxwell em 1903; objetivos (assombrações, sonoridades) e subjetivos (clarividência) por Richet em 1922; e, espontâneos e provocados por Mackenzie em 1923.

Os estudos referentes aos fenômenos psíquicos dessa ordem receberam o nome de “Metapsíquica” pelo médico francês e Prêmio Nobel de Medicina em 1913, Charles Robert Richet (1850-1935), conforme a sua obra *Traité de métapsychique* (Tratado de Metapsíquica), cujo estudo realizou com pacientes obsediados, portadores de distúrbios mentais. Assim, Richet definiu a Metapsíquica como a “ciência que tem por objeto a produção de fenômenos mecânicos ou psicológicos devidos a forças que parecem ser inteligentes ou a poderes desconhecidos, latentes na inteligência humana” (Richet, 1922 *apud* Sudre, 1976, p. 5).

A partir do momento em que essas experiências começaram a ser estudadas em condições laboratoriais, experimentalmente controladas, o suposto processo paranormal – que estaria na base dessas experiências, seja ele de natureza extrassensorial ou psicocinético –, passou a ser chamado de *psi* enquanto uma construção hipotética relacionada à presumida transferência de informação ou energia (Bem & Honorton, 1994 *apud* Targ et al., 2000).

Historicamente, os fenômenos psíquicos e paranormais foram classificados e utilizados de diferentes modos, tendo sido alvo de cuidadosa investigação de pesquisadores de diferentes áreas (Sudre, 1976). Todavia, os estudos específicos, relacionados a esfera dos fenômenos *psi* ou das experiências paranormais que se distinguiam das experiências psicológicas, passaram a compor o que se denominou de “Parapsicologia”. Nesse sentido, o termo “Parapsicologia” foi criado por Max Dessoir em 1889 (Inardi, 1979), visando substituir o termo “metapsíquico”. Sobre os termos, Dessoir (1889) evidenciou:

Se por analogia com termos como Para-gênese, Para-gogo, Para-gráfico, Paralogismo, Paracusia, Paranoia, Parangão, etc. usamos o prefixo para algo que vai além do comum, ou está, por assim dizer, ao lado o normal, podemos chamar (talvez) “parapsíquico” àqueles fenômenos que surgem do desenvolvimento normal da vida mental e, portanto, da “Parapsicologia” à ciência que se refere a todos eles. O termo não é bonito nem elegante, mas, em minha opinião, tem a vantagem de caracterizar pontualmente uma área de fronteira até então sem nome, “entre” os estados usuais normais e patológicos. E, em verdade, essas neoformações ou neologismos têm apenas o valor limitado de sua utilidade prática (Dessoir, 1889, p. 42).

O termo foi adotado também por Joseph B. Rhine que também começou a utilizar o termo “Percepção Extrassensorial Geral” (GESP doravante) em 1948, incluindo a possibilidade

tanto da telepatia quanto da clarividência. Estritamente, a GESP ocorre em relação a fatos presentes, mesmo não estando restrita somente ao presente (Broughton, 1991; Edge et al., 1986; Haynes, 1982; Inardi, 1979; Irwin, 1999; Zangari & Machado, 1995).

A Parapsicologia passou a ser definida e entendida como o estudo científico do paranormal, ou seja, de fenômenos paranormais, fenômenos *psi* (Thalbourne, 2003 *apud* Holt et al., 2012), e concordando com essa definição, Zangari e Machado (1995) entenderam a Parapsicologia como a ciência que estuda experiências humanas nas quais, aparentemente, estão envolvidas interações extra-sensoriais (ESP) e extra-motoras (PK) entre o ser humano, o meio ambiente e suas relações com outros seres humanos. Quando são extra-sensoriais (ESP doravante), envolvem telepatia ou clarividência e são extra-motoras quando envolvem psicocinesia (PK doravante).

Desse modo, a Parapsicologia, como uma ciência moderna, tema esse que será desenvolvido e questionado no decorrer das páginas, tem o objetivo específico de compreender os fenômenos parapsicológicos, quais sejam, a telepatia, a clarividência, a precognição e a psicocinesia. No entanto, mesmo que a Parapsicologia investigue as experiências chamadas de paranormais, e que são relatadas por alguns sujeitos, esses estudos não levam em consideração as crenças dos participantes, pois não se trata de uma questão de se acreditar ou não (Zangari & Machado, 1995).

Após o exposto, é substancial pontuar que ao estudar tais experiências, alguns parapsicólogos tendem a diferenciar as “experiências parapsicológicas” dos “fenômenos parapsicológicos”. O “fenômeno parapsicológico” se refere “a capacidade do ser humano de realmente obter alguma informação sem utilizar os sentidos e as forças físicas conhecidas, e agir mentalmente sobre os objetos” (Zangari & Machado, 1995, p. 20), enquanto que a “experiência parapsicológica” consiste na “impressão que a pessoa tem de ter ‘recebido’ uma informação sem a utilização dos sentidos conhecidos” (Zangari & Machado, 1995, p. 20) ou

ter “movido objetos sem utilizar de seus músculos ou de qualquer instrumento” (Zangari & Machado, 1995, p. 20). Portanto, o ser humano pode ter uma experiência parapsicológica com ou sem a presença de um fenômeno parapsicológico (Zangari & Machado, 1995).

2. A história da constituição da Parapsicologia

A constituição da área e do campo de pesquisa da Parapsicologia, desbravados inicialmente por Charles Richet (1850-1935) e Max Dessoir (1867-1947), e posteriormente por J. B. Rhine (1850-1935), conduziu a Parapsicologia a se estabelecer como uma ciência de natureza experimental e laboratorial. Isso levou a fundação histórica da “Associação Parapsicológica” (*Parapsychological Association*, PA) fundada em 1957 pelo pioneiro Rhine. Especificamente, essa sociedade científica internacional de investigação parapsicológica conseguiu o ambicionado reconhecimento científico oficial, segundo Inardi (1979), uma vez que passou a fazer parte de plenos direitos e méritos pelos seus métodos e pela sua atitude de pesquisa da “Associação Americana para o Progresso das Ciências” (*American Association for the Advancement of Science*, AAAS), uma das maiores e mais autorizadas assembleias científicas do mundo que agrupa no seu seio mais de 300 sociedades científicas de todos os ramos (Inardi, 1979).

Por outro lado, diversos estudiosos ampliaram a história da “Parapsicologia” em uma história dos estudos dos fenômenos psíquicos ou dos estudos dos fenômenos metapsíquicos. Para ilustrar essa historiografia mais ampliada que vai além da história da constituição da ciência “Parapsicologia”, trazemos aqui duas divisões da história da Parapsicologia: a de Charles Richet e de Massimo Inardi (1927-1993).

No *Traité de métapsychique* (Tratado de Metapsíquica), Richet em 1922 dividiu a história da Parapsicologia em quatro períodos: 1) período mítico (“início da humanidade” – 1778); 2) período magnético (1778 – 1847); 3) período espírita (1847 – 1872); e, 4) período

científico (1872 – dias atuais) (Cardena, Lynn & Krippner, 2000; Richet, 1992; Sudre, 1976). Porém, Inardi (1979) dividiu a história em mais períodos, interpretando vários estudos e observações do passado como fenômenos parapsicológicos e considerando algumas outras subdivisões: 1) período mítico: da antiguidade à Idade Média; 2) período da Idade Moderna (1500-1700): os primeiros estudiosos (filósofos); 3) período pré-científico: do magnetismo animal ao hipnotismo; 4) período do Espiritismo como doutrina; 5) período científico: os primeiros anos da pesquisa psíquica à metapsíquica (1870-1930); e, por fim, 6) período científico da Parapsicologia de 1930 até 1979.

2.1. O Período Mítico: A Antiguidade à Idade Média

Levando em consideração os estudos da historiografia levantados por Richet em 1922 e Inardi (1979), tem-se o prelúdio aos estudos e observações dos fenômenos psíquicos desde o período mítico na antiguidade. Nesse período, pode-se observar um conjunto de práticas e de crenças que deu origem a magia, a bruxaria e ao ocultismo, os quais são considerados patrimônio comum da humanidade.

A manifestação de tais práticas é encontrada em 3000-2500 anos antes de Cristo, nos povos da Mesopotâmia (os Sumérios, os Acádios, os Caldeus e os Babilônios), que utilizavam métodos divinatórios e acreditavam na sobrevivência da alma à morte corporal; ou mesmo nos relatos deixados em diversos documentos, considerados como textos sagrados, como na Torá (Bíblia Judaica) ou no Alcorão (Bíblia Islamita) (Inardi, 1979).

Dentre os povos antigos, merecem destaque os Caldeus, pois, conforme descreveu Inardi (1979), havia naquele povo uma casta de sacerdotes oficiais, reconhecida pelo Estado, que tinha a função de dar presságios e que se contrapunha aos magos e às bruxas não reconhecidos e que se serviam de práticas e rituais, como a) uso de fórmulas de esconjuro, talismãs, amuletos, varinhas divinatórias, círculos mágicos, água, fogo, saliva, danças rituais e

música; b) rituais oficiais e cerimônias públicas; c) exame do comportamento e dos intestinos, coração e fígado dos animais sacrificados; d) exame de pedras preciosas; e) observação de Astros; entre outros. Da mesma maneira, os egípcios fundiram a religião e a magia antiga, cujos cultos, orações, esconjuros, evocações, cerimônias e sonhos constituíam matéria para interpretações, avaliações e adivinhações dos/pelos sacerdotes e estudiosos especializados.

Quanto aos hebreus, esses criaram a primeira religião monoteísta e a nação teocrática, bem como o livro da *Qabbalah* baseada em uma antiga numerologia. Tais povos se distinguem pelas profecias de homens considerados profetas que tinham inspiração divina e percepção extrassensorial, quer em estado normal, quer em estados alterados de consciência (êxtases, sono, estados de vigília, ao som de músicas ou cantos, no momento do despertar) (Inardi, 1979).

Os gregos antigos também assimilaram os mitos, os símbolos e os rituais estrangeiros, tornando-os parte do seu sistema de crenças. Espalharam-se pela Grécia o culto aos espíritos; o fenômeno de divinação popular, livre e menos elaborada feita por profetisas chamadas sibilas; os templos com cerimônias públicas, cujo escopo era provocar visões e sonhos; e os oráculos. Notadamente, o papel profético era realizado quase totalmente por mulheres chamadas sacerdotisas, Pitonisas ou Pítias durante algum estado de transe alcançado pela absorção ou inalação de ervas (Inardi, 1979).

Quanto aos filósofos gregos, Richet (*apud* Sudre, 1976) destacou a curiosa história do *Daimon* (demônio) de Sócrates que, como afirmavam os seus dois discípulos, Platão e Xenofonte, o seu mestre parecia ter um gênio familiar, o qual lhe predizia coisas referentes ao futuro e algumas vezes lhe ditava normas de vida. Ainda, lembrou que na “Apologia de Sócrates”, Xenofonte lhe faz dizer que

esta voz profética que se me dá a entender em todo o curso de minha vida: certamente é mais autêntica do que os presságios tirados do vôo ou das entranhas dos pássaros:

chamo-lhe Deus ou Demônio (Theós e daimon). Comuniquei aos meus amigos os avisos que recebi e até o presente a sua voz nunca me disse nada que fosse inexato (Richet, 1922 *apud* Sudre, 1976, p. 17).

Já os romanos se destacaram pelos cantos, danças e ritos orgiásticos com o objetivo de aproximar-se das divindades. Nas cerimônias, as pessoas bebiam misturas de leite, mel, papoula e outras substâncias para alcançarem os estados de delírio sagrado. As mulheres também profetizavam e havia, por todo o país, serviços dos adivinhos e dos astrólogos e práticas mágicas (Inardi, 1979).

A segunda fase desse “período mítico” está na Idade Média que, segundo Inardi (1979), se destacou pelo avanço da filosofia greco-romana e pelo advento do Cristianismo, os quais resultaram no declínio paulatino das práticas mágicas ocultistas e divinatórias. Contudo, no auge da Idade Média, com a condenação à magia, astrologia e bruxaria pelo Cristianismo, a criação de tribunais da Inquisição, o surgimento das Cruzadas e a libertação dos Lugares Santos, germinou na população a certeza da existência espiritual e física dos demônios ou mesmo da figura do “diabo”.

Quanto a essa crença no demônio, temos o que Inardi (1979) chamou de fenômeno da *Demonologia*, o qual dominou a consciência popular da época, constituindo de excessos de feitiçaria, possessões diabólicas, delírios, obsessões, exorcismos, aparições satânicas, missas negras e sabbates devido a extrema necessidade de segurança, tranquilidade e proteção após a miséria, a fome, as guerras e as epidemias.

Desse modo, conforme Inardi (1979), os cantos, as danças, os ritos, a feitiçaria, as magias, enfim, as práticas mágicas ocultistas e divinatórias constituem uma etapa do desenvolvimento da Parapsicologia tal como a conhecemos.

2.2. Período da Idade Moderna (1500-1700): Os Primeiros Estudos Filosóficos

A cultura demoníaca na cristandade conduziu nos séculos seguintes, período da Idade Moderna (1500-1700), a um contexto histórico em que predominaram as práticas de perseguição aos magos e às bruxas e pela tentativa de distinguir e separar aquilo que era ciência e magia, astronomia e astrologia, bem como matemática e numerologia. Nesse contexto, contamos com os primeiros estudiosos que estiveram “fora do seu tempo, para além do seu tempo e quase contra o seu tempo” (Inardi, 1979, p. 55), tais como Cornélio Agripa de Nettesheim, Filipe Aurélio Teofrasto Bombast von Hohenheim (Paracelso), Jerónimo Cardano, Michel de Nôtre-Dame (Nostradamus), João Batista van Helmont, Giuseppe Giovanni Battista Vincenzo Pietro Antonio Matteo Balsamo (Cagliostro) e Emanuel Swedenborg (Inardi, 1979). Dentre os quais, sublinharemos Nostradamus e Emanuel Swedenborg, pois são bem conhecidos e citados no campo da experiência paranormal.

Michel de Nôtre-Dame (1503-1556), conhecido popularmente como Nostradamus, nascido em Salon-de-Provence, foi e tem sido o “vidente” mais conhecido e famoso de todos os tempos. Ainda jovem, Nostradamus se formou como médico e realizou inúmeras consideradas “curas”. Escreveu a sua obra fundamental, “As Centúrias”, que foi reimpressa e continua sendo traduzida e interpretada até os dias de hoje por diversos especialistas. Nesse livro, Nostradamus narrou e descreveu os fatos de maneira simbólica e metafórica que ele diz ter tido como “visão”, ou seja, ficou famoso pela sua suposta capacidade de vidência e profecia escrita e detalhada. Como era praticante da fé católica, o seu livro não foi suspeito de superstição e heresia na época, mesmo que o seu nome estivesse relacionado ao fenômeno da profecia (Inardi, 1979).

Swedenborg (1688-1772) foi um grande pensador e místico, além de ser considerado um “visionário”. Herdou o interesse tanto pela mineração quanto pela religião do pai bispo e avô materno que fazem parte do Conselho de Mineração da Suécia, cargo que veio a assumir

também. Indo muito além do âmbito de influências familiares, viajou o mundo em uma busca sedenta e incessante por conhecimento, contribuindo no campo científico da mineralogia, astronomia, mecânica, geologia, metalurgia, hidráulica, anatomia, biologia, psicologia, química, magnetismo, matemática, acústica, óptica etc. (Trobrigde, 1998).

A partir da mesma motivação metódica de suas investigações científicas, Swedenborg se aplicou em conhecimentos espirituais após a sua meia idade e logo passou a ter a fama de vidente com visão mística que se espalhou pela Europa. As suas visões eram tão famosas que o filósofo Immanuel Kant (1724-1804) se ocupou e investigou Swedenborg, cuja publicação veio sob o título “Sonhos de um Visionário, Esclarecidos com Sonhos da Metafísica”. Kant, enquanto pensador com intuição e visão unitária, tentou resolver dualismos filosóficos, como espírito-matéria e finito-infinito (Inardi, 1979).

Girotti (2009) apontou os *Sonhos* como um texto de cunho crítico e discutiu a possibilidade de configurá-lo enquanto um escrito que fecha o período pré-crítico e abre as portas para o criticismo. Para tanto, teve como base três pontos principais que foram a consciência da existência dos mundos sensível e supra-sensível, os limites da razão e a caracterização do espaço e tempo como meios para se abarcar o que é possível conhecer. Esses três pontos desembocaram na “Dissertação de 1770”, cuja base da argumentação foi a distinção entre mundo sensível e mundo inteligível, e na “Crítica” temos espaço e tempo caracterizados como formas puras da intuição sensível.

Conforme Girotti (2009), o encontro com o visionário Swedenborg proporcionou a Kant (1983) refletir os limites do conhecimento humano e da razão; tentar estabelecer limites para a razão; criticar o idealismo e a metafísica; bem como postular que “todo o conhecimento deve possuir validade na experiência, ou melhor, todo conceito deve possuir uma correspondência sensível” (Girotti, 2009, p. 162).

Nos *Sonhos*, Kant (1983) evidenciou que a metafísica precisava ser melhor fundamentada para atingir o estatuto de ciência, uma vez que os metafísicos e os racionalistas utilizavam propriedades espaço-temporal e critérios semelhantes aos visionários - em seus textos - que eram criticados por eles. Assim, o autor (1983) teceu críticas aos metafísicos, os quais “ultrapassam todo o tipo de barreiras e saltam ao mundo do somente pensável e acreditam dar conta de explicar a existência de entidades não captadas de modo sensível” (Girotti, 2009, p. 172) através da razão livre. Desse modo, a razão não pode “transpor os limites do conhecimento sensível, mas é muito natural que ela peça informações do outro mundo pela própria curiosidade e também pela fraqueza do entendimento” (Kant, 1983 *apud* Girotti, 2009, p. 172).

Ao passo que Kant (2005) compreendeu que “aceitar Swedenborg é uma tarefa difícil para os metafísicos, visto que ele é tido como louco; mas não aceitá-lo é descartar a única possibilidade da prova sensível para as teses racionalistas” (Kant, 2005 *apud* Girotti, 2009, p. 169). Assim, a argumentação dos *Sonhos* consistiu em afirmar que as histórias dos visionários, bem como as provas metafísicas são contestáveis e passíveis de estudo (Kant, 2005).

Ao ver a possibilidade de impor limites à razão, configurar até que ponto a razão pode chegar, além de determinar os seus conhecimentos, a proposta kantiana é que o entendimento e a experiência devem se unir para conceder ao indivíduo a capacidade de conhecer com clareza os objetos que o cercam (Girotti, 2009). Dessa forma, a experiência é a base para as constatações daquilo que pode ser abarcado pelos sentidos dentro da forma espaço-temporal. Em outras palavras,

somente pode-se conhecer aquilo que está no campo da sensibilidade, o que se encontra na experiência, as coisas que podem ser abarcadas por meio da estrutura cognitiva, coisas que estão no espaço e no tempo. Portanto, as quimeras que supostamente existem

no mundo supra-sensível não podem ser abarcadas pelo sujeito, uma vez que este não possui uma intuição intelectual que permita abarcar tais seres (Girotti, 2009, p. 171).

Ainda, em sintonia com as ideias de Kant, Torreti (1980) destacou que

a possibilidade de ‘conhecer cientificamente o supra-sensível’ como símbolo, visto que o sujeito possui intuição sensível e não intelectual, ou seja, só pode conhecer os objetos que repousam sobre a sensibilidade tanto empírica quanto pura (*a priori*), que possibilita e fundamenta a empírica (Torreti, 1980, p. 261).

E, para não cairmos nos variados enganos, Kant (2005) sugeriu que diferenciemos, portanto, os sonhadores da razão dos visionários. Os sonhadores da razão pertencem ao grupo dos filósofos que possuem algum tipo de doença mental, enquanto os visionários apreendem, de fato, as quimeras (como é o caso de espíritos) por meio do espaço e tempo que são instrumentos de intuição sensível e não intelectual (Kant, 2005 *apud* Girotti, 2009).

Em síntese, a obra *Sonhos* inaugurou diversos temas essenciais da filosofia crítica e transcendental, quais sejam, a filosofia crítica como ciência dos limites da razão; a separação entre o sensível e o supra-sensível; os conceitos novos de modalidade e do que não é impossível sem nem por isso ser possível; a teoria negativa do transcendente; e, por fim, o método cético e a construção de uma dialética da razão (DavidMénard, 1996).

2.3. O Período Pré-Científico: Do Magnetismo Animal ao Hipnotismo

A priori, é essencial esclarecer o contexto histórico do período pré-científico da Parapsicologia. Conforme Damiano (2018),

o renascer da civilização ocidental foi cheio de equívocos e incoerências, mas também de descobertas e realizações. O renascer das ruínas antigas marcou o reviver de uma nova consciência histórica... que acreditou ser possível compreender, controlar e captar a essência da realidade. Não por acaso, o Renascimento presenciou a transformação de religiosos, alquimistas e gênios curiosos em cientistas notáveis e revolucionários (Damião, 2018, p. 46).

O Renascimento consistiu numa Revolução Científica com o objetivo de ordenar e desenvolver o mundo através da razão e da empiria como centro das práticas epistemológicas, ao passo que excluía qualquer visão dogmática ou transcendental. Foi um momento de reviver uma nova epistemologia, ou seja, conceitos, teorias e métodos sendo germinados para se transformarem em paradigmas do fazer científico moderno. Como exemplo, temos a filosofia natural, as descobertas astronômicas, o processo de matematização da realidade, o desenvolvimento da mecânica, geometria, aritmética, botânica, fisiologia, medicina e naturalismo, bem como as práticas científicas inovadoras com ênfase na sistematização, precisão, previsão e eficácia (Damião, 2018).

Desse modo, o período renascentista é sinônimo de uma reviravolta epistêmica e cultural no ocidente. Como mais uma contribuição para a história do pensamento, temos a autonomia da ciência em relação à teologia e à filosofia. No entanto, a autonomia não significa uma ruptura inconciliável entre ciência e religião. Portanto, a ciência não se tornou oposta da religião em termos epistemológicos, mas caminharam lado a lado permitindo o desenvolvimento de ambas. A título de exemplo, podemos observar os filósofos, físicos, astrônomos, botânicos, navegantes, comerciantes, médicos e políticos que eram indivíduos religiosos durante o Renascimento. E, ao citar a história e a etimologia, os primeiros “modernos” – referente aos homens que desenvolveram o projeto moderno de ciência – foram

os clérigos intelectuais, os quais visavam modernizar as interpretações das escrituras sagradas e romper com a lógica escolástica/aristotélica (Damião, 2018).

Notadamente, temos aqui o início da ciência atual e não apenas as origens da ciência moderna. Isso quer dizer que não podemos ainda falar de ciência propriamente dita durante a renascença e períodos subsequentes, uma vez que somente no século XIX surgiu a noção de ciência contemporânea com a consolidação e a institucionalização das ciências humanas (Damião, 2018). Assim, com o crescente movimento cultural do Renascimento e o início da ciência moderna, Inardi (1979) considerou esse período como um período pré-científico da Parapsicologia, caracterizado principalmente pelo chamado “mesmerismo” ou magnetismo animal.

Consoante Figueiredo (2020), o mesmerismo é uma visão espiritualista e positiva da natureza e incompatível com o materialismo ou com a visão religiosa dogmática e sobrenatural da igreja. A terapia preconizada por Franz Anton Mesmer (1734-1815) consistia em recuperar e manter a saúde. A saúde era considerada um estado de equilíbrio e o desequilíbrio presente no organismo do doente era identificado pelo magnetizador e posteriormente tratado por meio de passes, imposição de mãos, insuflação, massagens e manipulação do magnetismo animal ou fluido vital em sessões regulares. O singular da terapia magnética era a possibilidade do ciclo da doença se completar, inverter o desequilíbrio ao atingir o estado crítico e, enfim, ser possível o equilíbrio orgânico se restabelecer e o paciente retornar ao seu estado saudável.

Assim, “aos doentes eram impostas as mãos sobre a cabeça, o tronco e os membros, era-lhes determinado que fixassem os olhos do médico e que se descontraíssem, ou então deviam sentar-se diante de um estranho objeto” (Inardi, 1979, p. 66), uma espécie de recipiente com uma ponta metálica que se adaptava à parte do corpo do paciente. Durante a sessão, é essencial expor que o paciente entrava num “estado de abandono e de êxtase, ou então em estados convulsivos violentos, extremamente contagiosos, fíndos os quais despertavam em

completo esquecimento do que tinha sucedido” (Inardi, 1979, p. 66) e, por vezes, melhores, quando não curados (Inardi, 1979).

Estritamente sobre o fenômeno paranormal, durante as crises sonambúlicas e de êxtases nas sessões de tratamento magnético de seus pacientes, os fenômenos de telepatia, clarividência e precognição se apresentavam. No entanto, como o objetivo não era investigar os fenômenos paranormais, Mesmer priorizava as sessões e a cura dos doentes citados (Inardi, 1979).

Desse modo, Mesmer, médico austríaco, foi o criador do magnetismo animal. Primordialmente, se destacou como estudioso dos escritos de Paracelso e devido a sua tese de doutorado defendida em Viena sobre a influência das plantas no corpo humano, a qual deu origem à ideia de um fluido – batizado como magnetismo animal – passível de ser transmitido de um indivíduo ao outro e utilizado para a cura (Crabtree, 1993; Ellenberger, 1970; Laurence & Perry, 1988).

O médico, com tratamentos magnéticos e curas inusitadas, foi quem abriu o caminho aos posteriores estudos sobre o hipnotismo e permitiu as investigações do fenômeno paranormal durante as crises dos pacientes (Inardi, 1979). Embora Mesmer seja citado com frequência (Barrucand, 1987; Leahey, 1997; Morel et al., 2000; Roudinesco, 1986), é incoerente a forma como é exposto, ou seja, foi um precursor da Psicologia, no entanto não há discussões dos conteúdos de suas obras, de suas bases epistemológicas, sequer sobre o seu contexto histórico, a sua trajetória, os seus discípulos, os seus inimigos, as suas relações com a sociedade francesa ou as suas condenações a partir das Comissões Científicas (Neubern, 2007).

No tocante às Comissões Científicas, estas foram realizadas com o objetivo de verificar se as ideias mesmerianas resistiriam ao rigor científico. As duas primeiras Comissões ocorreram em 1784 e posteriormente no século XIX, mais incisivas e devastadoras, as quais podem ser apreciadas em Carroy (1991), Edelman (1995) e Méheust (1999). A primeira

Comissão, 12 de março, foi composta por Borie, Sallin, d'Arcet e Guillotin (da *Faculté de Médecine*) e por Bailly, Lavoisier, LeRoy, Bory e Benjamin Franklin (da *Académie des Sciences*). A segunda, de 5 de abril, foi composta por membros da *Société Royale de Médecine*, como Poissonnier, Caille, Mauduyt, Andry e Laurent de Jussieu (Neubern, 2007).

Sob esse contexto, conforme Neubern (2007), havia uma espécie de barreira para que o magnetismo animal fosse rejeitado e condenado antes de ser julgado, “uma barreira anterior à metodologia que a permeava de modo a garantir uma aparência racional a uma reprovação que já estava de antemão lançada” (Neubern, 2007, p. 350).

Apesar do magnetismo animal buscar se revestir de um discurso científico e desvencilhar-se de práticas como a bruxaria e o espiritualismo,

a força do parecer de homens tão respeitáveis, representando instituições de grande prestígio, impôs-se com tal veemência que as diversas incoerências observadas ao longo das avaliações foram lançadas na obscuridade sem que houvesse espaço para que as vozes oponentes tomassem assento no debate (Neubern, 2007, p. 351).

Junto a isso, as instituições mais influentes da França, como a Igreja, o Estado e as academias de ciência, os numerosos panfletos anônimos ou assinados por nomes eminentes com o intuito difamatório com acusações de charlatanismo, fraude, assédio sexual ou pactos demoníacos demonstravam a insatisfação com Mesmer (Bersot, 1853/2005; Deleuze, 1813/2004; Laurence & Perry, 1988).

O fundamental de ser ressaltado é que as conclusões produzidas pelas comissões de 1784 assumiram um caráter absolutista a ponto de impedir qualquer discussão crítica sobre os seus procedimentos, embora cobertos de contradições (Chertok, 1989; Chertok & Stengers, 1989). No relatório dos comissários, o magnetismo animal foi atribuído à imaginação enquanto

uma tentativa de desqualificar a proposta de Mesmer. Não houve a intenção de abrir um novo campo de estudo e pesquisa (Méheust, 1999; Stengers, 2002). Mas, se a imaginação surgiu inesperadamente como uma variável, seria necessário que se tornasse um objeto de estudo. Isso significa que a imaginação não foi definida operacionalmente, sequer explicada ou reconhecida quanto a sua potência de cura (Neubern, 2007). Nesse ínterim,

os relatos clínicos de nomes como Puységur (1784/2001) e Esdaile (1846/1989) registram casos e intervenções bem sucedidas que compuseram uma célebre e longa tradição terapêutica de magnetizadores. Portanto, se a imaginação era capaz de promover curas tão surpreendentes, seria mais coerente com os propósitos científicos que este campo fosse aberto à reflexão e à pesquisa ao invés de ser proibido com tal veemência, como recomendado pelas comissões (Neubern, 2007, p. 351).

Nesse sentido, temos aqui uma das primeiras contradições que é estudar a imaginação, a qual foi considerada um terreno movediço de grandes dificuldades, já que o pesquisador teria dúvidas se os fenômenos produzidos pela imaginação consistiam em uma revelação da realidade – um processo ontológico, perene e independente – ou uma produção de realidade – um processo fugaz, etéreo e subjetivo (Chertok & Stengers, 1989; Méheust, 1999; Stengers, 2002). Em paralelo, a imaginação se tornou um terreno proibido e contrário ao projeto moderno de ciência, haja vista que a imaginação possuía traços renascentistas e conteúdos subversivos no universo subjetivo (Koyré, 1971).

A segunda contradição existente gira em torno da metodologia utilizada e as exigências da realidade do fenômeno. A metodologia escolhida foi de acordo com a ciência positivista e tradicional com a criação de um contexto experimental “alheio às diferenças individuais e distante de uma observação mais cuidadosa do fenômeno em sua ocorrência natural e suas

necessidades de pesquisa” (Neubern, 2007, p. 351). Dessa forma, é possível que o ideal de modernidade tivesse influenciado a forma de conceber a ciência enquanto um método único de acesso ao real. E tal influência nos remete a um problema epistemológico da seguinte ordem: o que não responde aos métodos confiáveis da ciência corre o risco de ter a sua própria existência negada (Demo, 1998; Fourez, 1991/1995; Santos, 2000; Stengers, 1999).

Mesmer, porém, esperava que a Comissão Científica pesquisasse os seus trabalhos num contexto clínico para que o referido fluido fosse avaliado por meio de seus efeitos ao longo de um processo terapêutico de uma faixa de tempo e não em intervenções pontuais e isoladas (Bersot, 1853/2005; Bertrand, 1826/2004; Deleuze, 1813/2004; Ellenberger, 1970; Levy, 1997; Neubern, 2007). Como exemplo, Méheust (1999) destacou que os postulados consagrados da Psicologia atual, como a de libido de Freud (1916/1996), jamais seriam legitimados por tal metodologia. Por outro lado, essa contradição nos leva a afirmação de Santos (2008) de que o que é considerado ciência é apenas um consenso.

Além da Comissão se adequar ao projeto moderno de ciência, o resultado foi influenciado pelos processos epistemológicos, institucionais e sociais. Fato que todo o ocorrido não é explicitado nas versões dominantes da História da Psicologia (Darnton, 1968; Méheust, 1999). Conforme Neubern (2007), a condenção do magnetismo não representou um passo de progresso, ou seja, as ideias do magnetismo não eram pouco racionais para ceder à racionalidade dos comissários. Ao contrário, o julgamento foi assentado em bases frágeis a ponto de excluir ou deturpar os acontecimentos históricos, além de constituir um jogo de poder coerente com as normas sociais e pressupostos epistemológicos dominantes. Mais que isso, segundo Méheust (1999) e Neubern (2006), foi necessário que os autores e as obras relacionadas ao magnetismo fossem o lado derrotado da guerra e condenados à marginalidade ou ao esquecimento como se jamais tivessem deixado contribuições significativas para a Psicologia moderna.

Desse modo, a condenação do magnetismo animal é considerada um marco na história da ciência (Chertok & Stengers, 1989) justamente pelas contradições existentes da ciência tradicional e pela proposta de Mesmer representar uma ameaça às instituições da sociedade francesa como a Igreja, o Estado, as academias de ciência e a ordem social vigente como um todo (Darntorn, 1968; Laurence & Perry, 1988). Consoante Latour (1995) e Stengers (1995), é fundamental que a história da Psicologia contemple os jogos políticos, os quais envolvem problemas epistemológicos, institucionais, intersubjetivos e sociais, para a construção de uma ciência mais completa. Em sintonia, Neubern (2007) questionou a nossa noção de progresso típico ao projeto moderno de ciência e defendeu que a história possa ser recontada. Isso significa, por exemplo, não marginalizar o período do magnetismo nos livros, sequer negligenciar o caráter acidental do surgimento de um espaço psicológico que mais tarde daria origem a uma ciência psicológica (Crabtree, 1993; Ellenberger, 1970; Neubern, 2007).

A partir dos parágrafos anteriores, é necessário enfatizar que o fantasma da suposta racionalidade e da marginalização atormentou sobremaneira a hipnose, a sucessora do magnetismo (Chertok & Stengers, 1989; Stengers, 2001, 2002). Inclusive, encontramos aqui um problema ainda atual, o qual será exposto (Mannoni *apud* Stengers, 1995; Neubern, 2007).

Levando em consideração a condenação das práticas magnéticas pelas Comissões Científicas e visando substituir o termo magnetismo devido a perseguição e aos inúmeros problemas expostos, James Braid (1795-1860) criou a nomenclatura “hipnotismo”, o qual foi concebido como um método legitimamente científico, uma vez que era desvinculado de noções místicas, como fluidos e imaginação, e fundamentado em estruturas nervosas do cérebro (Carroy, 1991; Méheust, 1999); método inicialmente ligado à medicina e à visão organicista das doenças (Neubern, 2009).

Embora o hipnotismo fosse herdeiro histórico do mesmerismo, o seu objetivo consistiu em “colonizar sob uma ótica, enfim, racional, o terreno inóspito dos processos psíquicos e

subjetivos, antes visitado apenas por figuras suspeitas como magnetizadores, sonâmbulos e médiuns” (Neubern, 2008, p. 445), enquanto os magnetizadores e hipnotistas se apropriavam do projeto moderno de ciência, buscavam a inspiração em noções renascentistas (Koyré, 1971; Michaux, 2001; Peter, 1999) e evocavam as noções referentes a subjetividade ocidental, como imaginação, emoções, moral, vontade e fluidos (Neubern, 2009).

Vale observar aqui uma outra referência importante que se destacou nessa área, Marquês de Puységur (1751-1825), discípulo de Mesmer, praticante do magnetismo animal e do sonambulismo magnético, “de importância central para que o uso da hipnose no tratamento da dor nascesse e permanecesse vivo enquanto prática clínica até os dias atuais” (Neubern, 2009, p. 106). Notadamente, a atividade de Puységur foi considerada uma terapêutica com modificações no tratamento magnético tradicional, cujas modificações ocorreram para refrear as críticas dos adversários, bem como aprofundar numa nova versão de tratamento, no cenário social e científico da França do século XIX, ao individualizar o tratamento e focar os seus estudos na relação processual com acolhimento para as necessidades particulares de cada paciente (Puységur, 1784/2001a). Para evitar denúncias e possíveis condenações, semelhantes às dirigidas a Mesmer, as mulheres eram resguardadas pela presença de alguém de confiança (Deleuze, 1813/2004; Laurence & Perry, 1988).

Em semelhança aos renascentistas (Koyré, 1971), Puységur preconizava que o terapeuta deveria se aliar à natureza através de uma postura moral rígida e do cultivo de bons sentimentos (Peter, 1999). Dessa forma, era utilizado o *rappor*t magnético como acesso à natureza intrínseca do indivíduo com o escopo de favorecer processos analgésicos e anestésias preparatórias de intervenções cirúrgicas (Esdaille, 1846/1989), como também construir vínculo, condição emocional, autonomia e recursos antecipando a noção de inconsciente (Chertok & Saussure, 1996; Ellenbenger, 1970; Méheust, 1999).

Portanto, apesar de marginalizadas pelas tendências dominantes da medicina organicista do século XIX (Carroy, 1991) e do tratamento das doenças depender de um fluido supostamente físico, as terapêuticas ganharam destaque devido a sua eficiência e por serem mobilizadas pelos processos subjetivos (Laurence & Perry, 1988; Méheust, 1999). Sendo assim, as noções de Puységur e o uso do magnetismo animal abarcavam pressupostos que “ambicionaram a legitimidade científica e inseriam o processo de dor e seu tratamento no seio de complexas trocas subjetivas” (Neubern, 2009, p. 107), além de possuírem paralelo com as psicoterapias atuais, o que o situa enquanto precursor de tais práticas (Peter, 1999).

Um outro estudioso que também merece destaque é Alexandre Bertrand (1795-1831) (1826/2004), jovem médico e engenheiro que considerou os fenômenos magnéticos e sonambúlicos como frutos da imaginação. Já que Bertrand examinou o magnetismo como inconsistente e a medicina como limitada, fundou a medicina filosófica ou medicina da imaginação, cuja proposta imaginacionista visava explicar o processo de comunicação existente na relação terapêutica ou de pesquisa entre terapeuta e paciente (Carroy, 1991), bem como tratar os pacientes através de mensagens deliberadas e sinais claros e explícitos por meio de um processo imaginativo, o qual pudesse produzir processos psico-orgânicos variados, como curas e anestésias (Neubern, 2009).

Assim, Bertrand influenciou os escritos de Maine de Biran, Taine, Bergson, Bernheim, Liébeault, Delboeuf e Coué (Carroy, 1993) e a sua terapêutica constituiu uma das primeiras propostas da psicologia moderna (Carroy, 1991). Em síntese, é essencial sublinhar que a sua proposta imaginacionista, ao contrário das propostas magnetistas, conquistou espaços institucionais significativos, atravessou o século e fundou uma psicologia de grande importância na época (Neubern, 2009).

Nesse contexto, pouco antes, em 1840, a Academia das Ciências da França decidiu, por fim, que não se ocuparia com o magnetismo. Ao passo que o hipnotismo vinha se tornando um

válido instrumento terapêutico e de auxílio diagnóstico com as investigações de Pierre Janet (1859-1947), Frederic Myers (1843-1901), Julian Ochorowicz (1850-1918) e Alfred Binet (1857-1911) (Inardi, 1979). Entretanto, tal processo foi interrompido e os mesmos mecanismos que silenciaram os acontecimentos referentes ao magnetismo animal já citados repetiram-se com a hipnose (Neubern, 2008).

A título de exemplo, Sigmund Freud (1856-1939), inicialmente atraído pelo carisma de Jean-Martin Charcot (1825-1893), considerou a hipnose como método para a cura das neuroses. Entretanto, devido aos problemas epistemológicos e às condenações, abandonou tal método e o substituiu pela psicanálise (Chertok & Stengers, 1989). Ao abandonar o hipnotismo, Freud e Charcot o consideraram uma técnica que não atingia uma patologia a ser tratada e curada. Tal proposição foi combatida por Liègeois e Beaunis, os quais sustentaram que Charcot investigou apenas indivíduos da sua clínica ou já enfermos (Inardi, 1979).

Em 1875, Richet concluiu que o hipnotismo, ou sono nervoso, é um estado psicofisiológico normal em que a inteligência e as funções mentais são exaltadas, além da “possibilidade de observar a produção de fenômenos de claro caráter paranormal” (Inardi, 1979, p. 76). Em sintonia, Bernheim (1891/1995) distanciou-se das origens magnetistas e imaginacionistas ao conferir um papel autoritário ao terapeuta e não enfatizar a autonomia do paciente durante o processo de cura (Neubern, 2009). Ainda, compreendeu a sua proposta como uma psicoterapia de aplicação sistemática e racional da sugestão, através da qual seria possível transformar uma sugestão em imagem tátil, gustativa, visual ou olfativa, emoção ou movimento, sendo “possível produzir variados tipos de fenômenos, como anestésias e analgesias, úteis para uma ampla gama de aplicações clínicas e psicológicas” (Neubern, 2009, p. 108).

Continuando, recorreremos às contribuições Milton H. Erickson (1901-1980), psiquiatra e hipnoterapeuta estadunidense. Apesar de sua proposta de hipnose romper com o projeto

moderno de ciência (Neubern, 2002, 2009), o seu trabalho teve e ainda tem grande relevância para o tratamento psicoterápico da dor (Carvalho, 1999). A sua estratégia foi conceber uma forma de tratamento a-teórica (Erickson & Rossi, 1980), posto que a sua preocupação não era desenvolver uma teoria para explicar a psique humana. O estudioso acreditava que uma estrutura geral do pensamento, como as teorias, seria restrita devido a complexidade, a singularidade e aos processos únicos dos indivíduos. O diferencial do seu tratamento e perspectivas o aproximou de William James (1842-1910). Com o objetivo de apresentar mais objetivamente como ocorria o seu tratamento, frente ao paciente com dores físicas, Erickson “colocava-se atento a seus aspectos singulares como também trazia importantes noções que deveriam perpassar de forma pragmática a relação terapêutica” (Neubern, 2009, p. 108).

Diante das colaborações de Mesmer, Braid, Janet, Myers, Ochorowicz, Binet, Bertrand, Puysegur, Richet, Bernheim, Erickson, entre outros, Neubern (2009) defendeu que é essencial investigar e compreender quais foram as questões e as dificuldades enfrentadas por eles, bem como as soluções criadas diante um campo recheado de perguntas e desafios. E é aqui onde se concentra um dos objetivos do presente trabalho que é não mais negar o reconhecimento de tais autores, sequer estabelecer afirmações exclusivistas que negam a cientificidade ao pensamento clínico, mas buscar o diálogo entre os seus pensamentos e teorias e retomar a nossa história ou, possivelmente, (re)construí-la.

2.4. O Período do Espiritismo como Doutrina: Experiências Parapsicológicas ou Espirituais?

Em 31 de março de 1848, as irmãs Fox – Margaret e Katherine –, se comunicaram com os mortos em Hydesville/EUA. Tal acontecimento deu origem a uma explosão de entusiasmo popular, que acabou levando ao nascimento da doutrina religiosa “Espiritismo”, com milhões de adeptos ao novo credo em poucos anos (Inardi, 1979).

Porém, cabe questionar aqui o que realmente aconteceu com as irmãs Fox. As duas irmãs moveram mesas, móveis e outros objetos, alcançaram fenômenos complexos de materialização¹⁷ e ectoplasmia¹⁸, além de conversarem com supostos “espíritos”. A manifestação mais famosa e estabelecida como a linguagem lógica e convencional foi à base de pancadinhas e o espírito que se comunicava se apresentou como Charles Ryan ou Rosma, um tendeiro assassinado cinco anos antes naquela casa onde os fenômenos estavam ocorrendo. Rosma informou que o seu corpo havia sido sepultado sob o pavimento da cave e o seu assassino, John Bell, roubou os seus 50 dólares e posteriormente o matou (Inardi, 1979).

Já que a comunicação com os considerados invisíveis e inaudíveis não era um fato que acontecia todos os dias, rapidamente a família atingiu o interesse de ricos europeus e americanos. As irmãs Fox foram financiadas para se exibirem na América e na Europa para propagarem a nova doutrina. A cada viagem de propaganda, exibição pública e sessão privada das irmãs, os indivíduos dotados também do poder de comunicar com os espíritos foram-se manifestando. Nesse momento de entusiasmo pelo “fenômeno dos espíritos”, em 1863, surgiu a primeira sociedade espírita em Palermo, a “Sociedade Espiritual” (*Società Spirituale*), e a primeira revista especializada, “Anais do Espiritismo” (*Annali dello Spiritismo*), fundada em Turim por Vincenzo Scarpa, cujo pseudônimo é Niceforo Filalete. Estritamente na Inglaterra, sociedades e círculos espiritistas ou espiritualistas surgiram, como “Círculo Espiritual Charing Cross” (*Charing Cross Spiritual Circle*), “União Espiritualista de Londres” (*London Spiritualistic Union*), “Associação Nacional Britânica de Espíritas” (*British National Association of Spiritualists*) e “Associação Central de Espiritualistas” (*Central Association of Spiritualists*) (Inardi, 1979).

¹⁷ Trata-se de um fenômeno mediúnico que permite aos Espíritos tornarem-se visíveis e até tangíveis às pessoas em geral, mesmo que não sejam médiuns videntes (FEB, 2012).

¹⁸ Ectoplasmia é referente ao ectoplasma, também chamado de força nervosa por Allan Kardec. É um fluido vital, substância considerada um subproduto do fluido cósmico universal (Kardec, 2012).

É essencial sublinhar que o termo “Espiritismo” surgiu exatamente por se tratar de espíritos e com a motivação enquanto ciência e, posteriormente, filosofia e, ainda depois, religião. No que diz respeito aos precursores do Espiritismo como ciência, três experimentadores se destacaram, quais sejam, John Larkin, Justinus Kerner (1786-1862) e William Crookes (1832-1919), sobre os quais vamos tecer algumas considerações em seguida (Inardi, 1979).

O médico John Larkin se empenhou em experiências de hipnotismo em sua “criadita” (empregada), Mary Jane, que quando colocada em estado hipnótico, manifestava fenômenos de telecinesia e telepatia, além de diagnosticar as doenças e sugerir os remédios. O médico e escritor Justinus Kerner (1786-1862) tratou de uma jovem, Frederika Hauffe, que havia contraído uma estranha doença que manifestava fenômenos paranormais como descritos no livro “A vidente de Prévorst” (*Die Seherin von Prevorst*); e, por fim, o químico e físico William Crookes, cujas experiências científicas sobre os fenômenos medianímicos¹⁹ concomitante à construção no seu laboratório de aparelhos especiais apropriados para a pesquisa, “conseguiu demonstrar que nos fenômenos em estudo intervinha uma espécie de *força psíquica* que segundo ele era a emanção direta do corpo dos médiuns” (Inardi, 1979, p. 108).

Nesse contexto, historicamente tem-se registrado termos como “fenômenos paranormais” e “fenômenos medianímicos”. Vale questionar aqui se esses fenômenos não são de significado semelhante, ou seja, quais são as diferenças e semelhanças entre ambos? Com a intenção de responder à pergunta proposta, inicialmente, é essencial conceituar mediunidade e fenômeno paranormal, bem como diferenciá-los. A mediunidade, conforme Klimo (1998), pode ser definida como uma forma de comunicação paranormal proveniente de uma fonte para além da realidade física conhecida, da mente normal ou consciente. Consoante Maraldi (2011),

¹⁹ Medianímico refere-se à mediunidade, medianimidade e mediúnico; quase sinônimo de mediunidade; relativo a médium; qualidade ou faculdade do médium (Sampaio, 2016).

é o médium quem realiza a intermediação através da sua suposta capacidade de se comunicar com seres ou forças desconhecidas ou permitir que os mesmos se comuniquem e forneçam informações que não poderiam ser obtidas de outra via. Ao considerar que a mediunidade é composta por múltiplas acepções, modalidades, variáveis e contextos sociais e grupais, dentre tal multiplicidade, a mediunidade tornou-se para o Espiritismo mais que um fenômeno significativo do ponto de vista doutrinário e religioso, haja vista que a mediunidade se tornou um modo espírita de enxergar o mundo e relacionar-se consigo mesmo, com o mundo e com as situações da vida.

Mais especificamente, nos Estados Unidos surgiu o termo *channeling* (canalização) em alusão aos *channelers* (canalizadores) ou *psychics* (psíquicos), os quais podem ser descritos como médiuns, uma vez que são, em diversas ocasiões, intermediários dos espíritos dos mortos, anjos e entidades sobrenaturais. No entanto, a inspiração dos canalizadores não se limita aos espíritos, como ocorre no Espiritismo e nos médiuns, posto que abarca um “eu maior ou mais profundo” e um aspecto espiritual mais desenvolvido (Hughes, 1991; Klimo, 1998).

Além dos distintos termos, os fenômenos paranormais e medianímicos são constituídos de condicionamentos sociais e conceituais, uma vez que o ser humano expressa uma disposição básica, em qualquer lugar do mundo, para entrar em contato com a realidade espiritual e produzir símbolos e narrativas, seja através da mediunidade, canalização ou experiência paranormal (Gauld, 1982/1995 *apud* Krippner, 2000). Junto ao aspecto social, historicamente, as comunicações paranormais e as vivências mediúnicas possuem raízes greco-romanas, judaicas e cristãs da sociedade ocidental citadas em passagens bíblicas, figuras das pitonisas, no *daimon* de Sócrates (Almeida, 2004), no “Livro dos Mortos do Antigo Egito”, no “Livro Tibetano dos Mortos” e, posteriormente, na variedade de formas de expressão e crenças populares (Alvarado, 2005).

Embora tanto a mediunidade como a paranormalidade sejam perpassadas pelos condicionamentos sociais e conceituais, há uma diferença crucial entre o médium e o indivíduo com experiências paranormais. Os “paranormais” são supostamente dotados de faculdades telepáticas, clarividentes e psicocinéticas, ou seja, experiências psíquicas e sem intervenção de espíritos ou seres e forças de outra realidade. Ao passo que o médium, mesmo quando relata experiências de telepatia ou precognição, enfatiza a intervenção de espíritos mais do que as suas possíveis habilidades psíquicas (Hughes, 1991; Klimo, 1998). Ademais, o médium segue a doutrina do Espiritismo e pratica a caridade aos pobres, a reforma íntima e os cultos familiares com preces religiosas cristãs (Maraldi, 2011). Desse modo, o médium vivencia a mediunidade, embora possa manifestar fenômenos paranormais. No entanto, não é a sua suposta experiência paranormal que o define como médium.

Diferentemente de Maraldi (2011), no Brasil, Chico Xavier (1910-2002), médium brasileiro, filantropo e um dos mais importantes expoentes do Espiritismo, expandiu o conceito de médium para além do Espiritismo:

Médiuns, por isso, existiram em todos os tempos. Na antiguidade remota, eram adivinhos e pitonisas que, freqüentemente, pagavam com a vida o conhecimento inabitual de que se faziam portadores. Na idade medieval, eram santos e santas, quando se afinavam à craveira religiosa da época, ou, então, feiticeiros e bruxas, recomendados à fogueira ou à forca, quando se não ajustavam aos preconceitos do tempo em que nasceram. Hoje, possuímos-os em todos os tons, em dilatadas expressões polimórficas (Xavier, 1987, p. 157).

Já esclarecida a distinção entre médiuns e paranormais, bem como a discordância quanto aos conceitos e as suas extensões, é substancial definir também o termo “parapsicólogo”

como sendo o cientista que pesquisa e visa compreender acerca das experiências paranormais e parapsicológicas, como a telepatia, a clarividência, a precognição e a psicocinesia (Zangari & Machado, 1995). Em outras palavras, o parapsicólogo, independente se é ateu ou religioso, investiga tanto o indivíduo alegadamente, autoidentificado médium como o paranormal.

Ainda acerca do Espiritismo, é medular sublinhar que o mesmo surgiu na França com a doutrina do educador Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804-1869), conhecido como Allan Kardec, que foi divulgada, principalmente, na Europa com rapidez. Em 1854, foi a primeira vez que Rivail ouviu sobre os espíritos, contudo a sua reação foi “dar de ombros”. Em 1855, encontrou-se com Fortier e com a médium Madame Roger, quando recebeu uma espécie de iniciação aos mistérios do Espiritismo, cujo momento foi fundamental para despertar em Rivail a curiosidade e o interesse científico. Já participando das reuniões mediúnicas, em uma sessão específica (Inardi, 1979),

[...] através da médium mademoiselle Japhet, apresentou-se a Rivail uma entidade que declarou chamar-se Z e que, dirigindo-se a ele, lhe revelou tê-lo conhecido numa outra vida anterior. [...] Rivail era então um druida, um bardo, um sacerdote inspirado e muito poderoso que, no entanto, tinha outro nome: chamava-se Allan Kardec e era muito amigo da entidade em presença, cuja identidade, porém, jamais foi transmitida. Em nome da sua antiga amizade, o espírito suplicava-lhe que considerasse o trabalho de reordenação dos cadernos das comunicações em seu poder como uma espécie de missão na qual a própria entidade colaboraria da maneira mais prestável e amistosa, em vista de um objetivo de excepcional importância para a humanidade (Inardi, 1979, p. 99).

Desse modo, Rivail começou a reordenar os cadernos das comunicações passadas e a continuar com novas perguntas às entidades através dos médiuns que colaboravam com ele.

Com o desenrolar dos meses, percebeu que o material em suas mãos era rico de conteúdo e, com programação e organização, seria possível constituir um corpo de doutrina com unidade, lógica, moral e filosofia próprias. Assim feito, em 1857, Kardec publicou o “Livro dos Espíritos”; em 1861, o “Livro dos Médiuns”; em 1864, “O Evangelho segundo o Espiritismo”; em 1868, “A Gênese, os Milagres e as Profecias, segundo o Espiritismo”; e, em 1858, lançou o periódico *Révue Spirite*. Em tais obras, Kardec contou com a contribuição dos seguintes médiuns, quais sejam, Daniel D. Home, Elizabeth d’Espérance, Florence Cook, Eusapia Paladino, Eleanor Piper, Gladys Osborne Leonard e dos irmãos americanos Davenport, Slade e Elington (Inardi, 1979). No tocante à contribuição, o Espiritismo consagrou-se como uma doutrina de caridade e assistência aos pobres – semelhante ao Catolicismo – “sobretudo através da prescrição mediúnica de receitas homeopáticas a uma população praticamente destituída de assistência médica” (Lewgoy, 2008, p. 87).

Embora Kardec houvesse definido a doutrina espírita como de natureza científica e filosófica (Kardec, 1863/2000, 1890/1998), a aproximação entre o Espiritismo e o Catolicismo foi expressa nas obras do médium Chico Xavier (Stoll, 2004), no “O Evangelho segundo o Espiritismo” e nas reuniões mediúnicas embaladas por preces religiosas cristãs e um profundo sentimento de devoção religiosa (Maraldi, 2011). Além de Xavier, os médiuns Waldo Vieira e Antonio Gasparetto representam as propostas de sincretismo com a Parapsicologia e a visão de mundo *New Age* (Stoll, 2002). Além do explícito movimento religioso, surgiu também o movimento científico como sendo um dos constituintes/pilares do Espiritismo. Dentre os cientistas desse movimento científico, contamos com Camille Flammarion (1842-1925), de Rochas, Richet, Émile Boirac (1851-1917), Gabriel Delanne (1857-1926), os italianos Enrico Morselli (1852-1929) e Filippo Bottazi (1867-1941), Alexander Aksakof (1832-1903) e Albert von Schrenck-Notzing (1862-1929); do movimento teosófico temos a Helena Blavatski (1831-1891); e, por fim, do movimento antroposófico temos o Rudolf Steiner (1861-1925), filósofo

austríaco. E, em princípio de 1900, um estudioso italiano se destacou, Ernesto Bozzano (1862-1943), como representante mundial do Espiritismo de marca científica construindo o seu legado de um conjunto de obras (Inardi, 1979).

Em paralelo ao movimento filosófico-científico e religioso reencarnacionista de Allan Kardec, também se desenvolveu, como descreveu Inardi (1979), o movimento americano religioso de fundo não-reencarnacionista de Andrew Jackson Davis (1826-1910). Frente a todo o desenvolvimento brevemente citado, tanto científico como religioso, em 1870 já se apresentava mais de 100 sociedades espíritas na Europa, sendo que, em 1923, foi fundada a “Federação Espírita Internacional” (*Fédération Spirite Internationale*) (Inardi, 1979). Quanto ao desenvolvimento do movimento americano de Davis, esse foi uma das principais figuras do movimento espiritualista moderno devido ao seu trabalho de compilação de instruções para a organização de *séances* (sessões mediúnicas), o qual foi revisado após trinta anos e publicado em 1886 na obra “A Idade Atual e a Vida Interior: Mistérios Espirituais Antigos e Modernos Classificados e Explicados” (*The Present Age and Inner Life: Ancient and Modern Spirit Mysteries Classified and Explained*). Ainda, Davis realizou esforços editoriais com a publicação de mais livros e panfletos e foi editor de periódicos espiritualistas, como “O *Univercoelium* e o filósofo espiritual” (*The Univercoelium and Spiritual Philosopher*) (de 1847 a 1849) e o “O Arauto do Progresso” (*The Herald of Progress*) (de 1860 a 1864). A sua fama foi tamanha que os tópicos de interesse dos leitores espiritualistas passavam pelo seu crivo, como por exemplo, as propostas políticas, os comentários sobre descobertas científicas e as descrições de suas experiências em estado de transe (Stolow, 2019).

Junto a tais movimentos, consoante Stolow (2019), a era Jacksoniana, ou seja, a era de Jackson Davis, consistiu em incentivar as pessoas a tentar se comunicar com o mundo espiritual através de um cabo magnético criado especificamente para as reuniões mediúnicas. Tal cabo era um instrumento com a função de gerar um circuito que seria possível conectar mente, corpo,

espaços físicos e forças imateriais em uma rede de pensamento, discurso e ação. Desse modo, o principal objetivo de Davis era facilitar o intercâmbio com o mundo espiritual.

Os espiritualistas, por outro lado, preocuparam-se mais com o conteúdo de suas mensagens e menos com o cabo magnético, o qual “merece atenção por sua localização no espaço intelectual, cultural e comercial, em algum lugar no limite entre ciência ‘apropriada’ e ‘amadora’” (Stolow, 2019, p. 298). Embora Davis, enquanto autodidata e médium, não possa ser enquadrado como homem de ciência, tampouco os “seus escritos podem ser relegados como parte da cultura popular, um domínio por vezes depreciativamente descrito em termos de sua ignorância e distorção da discussão científica ‘real’ que se dá em outro lugar” (Stolow, 2019, p. 300). Para tanto, é crucial realçar que o cabo magnético não pode ser compreendido fora do contexto histórico, uma vez que, em pleno século XIX, uma das grandes revoluções da comunicação foi o telégrafo, o qual rompeu as relações espaço-temporais de centro e periferia, proximidade e distanciamento e inaugurou uma fase de conexão global entre os círculos científicos e não científicos. Portanto, não era raro que vários autores comparassem a eletricidade aos estados fisiológicos, cerebrais e até aos milagres bíblicos (Stolow, 2019).

De um lado havia as críticas aos espiritualistas, como às calúnias à Davis e de outro lado havia a ciência purificada²⁰ que se reconhecia como livre das amarras da metafísica e separada da religião. Nesse sentido, ainda hoje há a banalização do século XIX como um período de lacuna entre ciência e religião, bem como de crescimento de uma comunidade científica cada vez mais especializada (Stolow, 2019). Entretanto, através de seus estudos, Stolow (2019) nos convidou a revisitar a história ao enfatizar que a separação entre tecnologia e religião foi baseada meramente em decisões políticas. O autor supracitado (2019) destacou:

²⁰ Ciência “purificada”, conforme Stolow (2019), se refere a inquestionabilidade de sua cientificidade.

[...] o espiritualismo e a ciência profissional encontraram-se, assim, em uma zona indeterminada de complementaridade, competição e troca. Localizados nessa zona de contato, espiritualistas e cientistas profissionais têm uma suposição em comum incorporada na promessa da observação escópica: ver adequadamente é saber a ordem verdadeira das coisas (Stolow, 2019, p. 336).

Assim, apesar dos impasses citados, o espiritualismo norte-americano floresceu no século XIX como um movimento religioso, uma moda cultural e um objeto de controvérsia pública ao mesmo tempo em que ocorria uma reestruturação social e uma revolução tecnológica na comunicação, no transporte, na produção de conhecimento e na formação de hábitos do cotidiano durante a urbanização e a industrialização (Stolow, 2019).

Desse modo, a partir do exposto, com base em Hughes (1991) e Klimo (1998), já citados, e com o escopo de responder a indagação inicial do tópico em aberto “O Período do Espiritismo como Doutrina: Experiências Parapsicológicas ou Espirituais?”, a mediunidade e os casos espíritas podem ser expressos enquanto experiências parapsicológicas ou espirituais. Em outras palavras, para além das questões religiosas, quando há faculdades telepáticas, clarividentes e psicocinéticas, ou seja, experiências psíquicas e sem intervenção de espíritos ou seres e forças de outra realidade envolvidos, podemos nomear como experiências parapsicológicas. E, quando há supostamente a intervenção de espíritos mais do que as suas possíveis habilidades psíquicas, podemos nomear como experiências espirituais.

2.5. O Período Científico: Da Fundação da Parapsicologia aos Primeiros Anos da Pesquisa Psíquica à Metapsíquica

Na fase seguinte, pode-se observar o período científico que culminou com a fundação da “Parapsicologia”. Nesse momento iniciou-se a época científico-experimental chamada de

“pesquisa psíquica” ou “espiritualismo”, e depois contamos com a “metapsíquica”. Em outras palavras, os primeiros anos que se deram entre 1870 e 1930 representam os anos que levaram a pesquisa psíquica à metapsíquica (Haynes, 1982; Inardi, 1979). Quanto ao uso dos termos, há dissonâncias na literatura vigente. Por exemplo, Rhine considerou esse momento como uma nova fase de pesquisa, chamando-a de “Parapsicologia” e não mais de “Pesquisa Psíquica” ou “Metapsíquica” – termos utilizados ainda na época, principalmente na Inglaterra e nos Estados Unidos –, já que o termo Parapsicologia é mais coerente com o que se esperava de uma ciência nesse século (Zangari & Machado, 1995). Por outro lado, Bertrand Méheust (1947-?) adotou o termo “Metapsíquica” como o termo mais moderno para a Parapsicologia (Mousseau, 2003).

O que caracterizou todo esse momento, independente dos termos utilizados e das dissonâncias, é a submissão dos fenômenos psíquicos aos métodos de observação científica (médico-clínica) e experimental levando a constituição de laboratórios específicos e a necessidade de fundar grupos de pesquisa e sociedades com uma base programática, como foi a “Sociedade para Pesquisas Psíquicas” (*Society for Psychical Research*, SPR) (Inardi, 1979; Haynes, 1982). Pode-se destacar, como referência para tal período, os estudiosos William Barrett, Edmund Gurney, Stainton Moses, Frederic Myers, Dawson Rogers, Henry Sidgwick, Hensleigh Wedgwood e Mary Boole, os quais juntos aos filósofos conectados ao *Trinity College de Cambridge* fundaram a *Society for Psychical Research* (Sociedade para Pesquisas Psíquicas, SPR) em 1882. E, nos anos seguintes, em 1884, os estudiosos americanos Richard Hodgson, William James, Stanley Hall, John Pickering, Simon Newcomb e Josiah Royce fundaram, nos Estados Unidos, uma filial com o nome de *American Society for Psychical Research* (Sociedade Americana para Pesquisas Psíquicas, ASPR), cujo primeiro presidente foi Sidgwick (Haynes, 1982; Inardi, 1979).

Posteriormente, já numa outra fase, podemos dizer que Charles Richet, Gustave Geley (1868-1924) (psiquiatra e pesquisador psíquico francês) e Eugénio Osty (1874-1938) (médico

e pesquisador psíquico francês) foram referências da constituição da “Metapsíquica”, elevando as pesquisas dos fenômenos psíquicos na época. Como foi destacado até o momento nesse artigo, Richet colaborou com os cientistas do seu tempo ao estudar a maior parte dos indivíduos com interesse da sua época, como Isabel d’Espérance, Eva Carrière e Eusapia Paladino, e se destacou por ser o primeiro na história a introduzir no estudo do paranormal o método quantitativo com a aplicação do cálculo das probabilidades e da estatística (Haynes, 1982; Inardi, 1979). Assim,

[...] sendo Richet Professor de Fisiologia, ao empreender o estudo de problemas relacionados à vida, dada sua mentalidade, não se contentou em atacar a solução daqueles de importância medíocre que não excedem os limites da química biológica e os da psicologia experimental clássica. [...] Apesar do fato de que a ciência constituída não nos fornece elementos de julgamento, nem nos aponta métodos especiais para investigações psíquicas desse tipo, Richet empreendeu seu estudo e expõe nas páginas de seu livro [Tratado de Metapsíquica] os resultados de seus experimentos e observações, acrescentando também tudo o que é consignado em obras semelhantes (Ferran, 1925, pp. XII e XIII).

Ademais, Richet, em 1898, fundou a revista “Anais de Ciências Psíquicas” (*Annales des Sciences Psychiques*), compilou o clássico “Tratado de Metapsíquica” (*Traité de Métapsychique*) em 1922 e foi o primeiro presidente honorário do “Instituto Internacional de Metapsíquica” (*Institut Métapsychique International*, IMI), cargo que exerceu até o seu falecimento aos 85 anos em 1935 (Haynes, 1982; Inardi, 1979). O Instituto foi fundado em 1919 por Rocco Santoliquido (1854-1930) e Gustave Geley (1865-1924) com o escopo de investigar o fenômeno paranormal em todas as suas manifestações através de metodologias

atualizadas e objetivando publicar os seus resultados na “Revista Metapsíquica” (*Révue Métapsichique*). Com o falecimento de Geley em 1924, Osty se responsabilizou pela direção científica (Inardi, 1979).

Notadamente, no período de 1920 a 1930, somamos com a instrumentação científica no “Laboratório de Metapsíquica” introduzida por Fritz Grunewald (1949-2010); em 1921 com o 1º Congresso Internacional de Ciências Psíquicas em Copenhague e o aperfeiçoamento por Schrenck-Notzing (1862-1929) do método de controle elétrico automático, idealizado por Karl Krall (1863-1929), para impedir a fraude dos paranormais; em 1923 com o 2º Congresso Internacional de Ciências Psíquicas em Varsóvia quando foi proposta a distinção entre Metapsíquica e Espiritismo; em 1927 com o 3º Congresso Internacional de Ciências Psíquicas em Paris; e, por fim, em 1930 com o 4º Congresso Internacional de Ciências Psíquicas em Atenas (Borges, 1992).

Especificamente, nos anos de 1910-1920, o professor Gilbert Murray (1866-1957) realizou uma série de experiências sobre Cumberlandismo, ou seja, o “modo de captar o pensamento de outra pessoa por contato físico, por exemplo pegando-lhe a mão. O vocábulo deriva de Stuart Cumberland, que o descobriu e o popularizou” (Friederichs, 2004, p. 56). Nessas experiências, o pesquisador evidenciou que

pedia que alguém escrevesse uma frase num papel e, em seguida, pegava a mão da pessoa em questão, pedindo que se concentrasse nos dizeres da frase. Num total de 505, houve 60% de acertos, como nos relata a Sociedade para Pesquisas Psíquicas de Londres (Friederichs, 2004, p. 56).

Em sintonia, expomos que na Rússia também houve experiências semelhantes e, conforme Friederichs (2004), os pesquisadores cometeram o mesmo erro de interpretação, ou

seja, “pensavam tratar-se de telepatia, quando, na realidade o fenômeno consiste na transmissão de sinais inconscientes hiperestésicos” (Friederichs, 2004, p. 56). A título de exemplo, contamos com o neurologista russo, Naum Kotik, psiquiatra russo, quem fez experiências com a menina Sophia Starker, a qual ficava com os olhos vendados e os ouvidos obturados com algodão enquanto seu pai ficava de costas e alguém escrevia uma frase num bilhete e, posteriormente, o entregava ao pai que lia com atenção. Após ler, e sem voltar-se, pegava na mão da filha, quem “adivinhou com frequência, mais ou menos tudo o que continha o bilhete” (Friederichs, 2004, p. 56).

Como síntese, portanto, do presente tópico, temos que os anos que se deram entre 1870 e 1930 representam os anos que levaram a pesquisa psíquica à metapsíquica, cujos representantes apresentam dissonâncias quanto ao uso dos termos, quais sejam, “Parapsicologia”, “Metapsíquica” e “Pesquisa Psíquica”. Para além das controvérsias, houve contribuições, como a construção de laboratórios, a feitura de experimentos, a realização de grupos de estudos, a fundação da “Sociedade para Pesquisas Psíquicas” (*Society for Psychical Research*, SPR), do “Instituto Internacional de Metapsíquica (*Institut Metapsychique International*, IMI) e da revista “Anais de Ciências Psíquicas” (*Annales des Sciences Psychiques*), bem como a compilação do clássico “Tratado de Metapsíquica” (*Traité de Métapsychique*) e os Congressos Internacionais de Ciências Psíquicas.

2.6 O Período Científico: a Parapsicologia nos dias atuais

O período científico da Parapsicologia tem como marco principal o nome de Joseph Banks Rhine (1895-1980), que detém o maior reconhecimento das pesquisas parapsicológicas. Foi pesquisador americano, doutor em Biologia, responsável pelas pesquisas na Universidade de Duke em Durham (EUA), onde fundou o primeiro Laboratório de Parapsicologia em 1935. O primeiro grande trabalho, junto com a sua esposa Louisa Ella, consistiu em demonstrar,

através de métodos científicos aceitos na época, que a telepatia e a clarividência são fenômenos psíquicos reais (Zangari & Machado, 1995) e estão “presentes na quase totalidade dos seres humanos como qualidades inatas na psique humana” (Inardi, 1979, p. 126).

Muito do desenvolvimento da Parapsicologia laboratorial foi popularizada pelos trabalhos de Rhine e seus colaboradores. Assim, em 1937, ambos fundaram a “Revista de Parapsicologia” (*Journal of parapsychology*), o qual ainda é considerada uma das revistas mais autorizadas na área (Inardi, 1979). Em 1957, com a iniciativa de Rhine e colaboradores, foi criada então a “Associação Parapsicológica” (*Parapsychological Association, PA*) como uma sociedade profissional de parapsicólogos objetivando elevar a parapsicologia ao patamar de ciência (Zangari & Machado, 1995). E, em 1965, transformaram o Laboratório de Parapsicologia no Instituto de Parapsicologia, o qual, posteriormente, foi incorporado a uma fundação privada “Fundação para Pesquisas sobre a Natureza do Homem” (*Foundation of Researches on the Nature of Man, FRNM*), também fundada por Rhine, cuja “direção (foi) inteiramente nova e aparentemente revolucionária, em relação a tudo o que em toda a parte se fizera até àquele momento” (Inardi, 1979, p. 124) com o escopo de coordenar internacionalmente as pesquisas parapsicológicas (Inardi, 1979).

Desse modo, Rhine e a sua equipe se empenharam na investigação dos fenômenos considerados pelos mesmos como cognitivos ou mentais (telepatia, clarividência e precognição) e nos fenômenos físicos (psicocinese) (Inardi, 1979). Respectivamente em 1934 e 1938, Rhine e a sua esposa Louisa Ella (1891-1983), também doutora, publicaram as obras “Percepção Extrassensorial” (*Extra-sensory perception*) e “Novas fronteiras da mente” (*New Frontiers of the Mind*) (Corredato, 2014) com críticas aos periódicos de psicologia, os quais não estavam dispostos a publicar artigos sobre telepatia ou clarividência (Rhine, 1937). Vale salientar que a maioria dos estudos realizados visava comprovar a existência do fenômeno parapsicológico sem buscar compreender a sua natureza, os mecanismos de ação e as condições

possíveis de serem demonstrados. Diferentemente, Rhine propôs uma pesquisa exclusivamente experimental, diferente do costume na pesquisa psíquica de sua época, e que se caracterizava por ser, uma abordagem baseada na coleta de testemunhos e observações em campo (Corredato, 2014).

Para tanto, introduziu duas variações ao método original de Richet. Deixou de recorrer aos indivíduos parapsicologicamente dotados por indivíduos tomados ao acaso e, “standardizou ao máximo o método em exame empregando em lugar das tradicionais cartas de jogo demasiado variadas e numerosas” (Inardi, 1979, p. 125). No tocante às cartas, por exemplo, Rhine pediu a Karl Zener (1903-1964), psicólogo e acadêmico americano, que desenvolvesse um baralho com símbolos de fácil identificação e diferentes entre si. Como resultado, Zener criou um baralho com círculos, cruces, ondas, quadrados e estrelas, contendo ao todo 25 cartas, 5 de cada figura. Com o baralho em mãos, Rhine desenvolveu um teste em que o colaborador deveria acertar a sequência das cartas observadas pelo experimentador e anotá-la em uma folha de respostas. Tal teste foi aplicado a uma quantidade considerável de indivíduos e o resultado apresentava uma média de 26% de acertos, diferença altamente significativa do ponto de vista estatístico (Corredato, 2014), já que conforme a lei de probabilidades, um acerto em torno de 20% poderia ser atribuído ao acaso (Beloff, 1993).

Através de suas incessantes pesquisas, Rhine concluiu que a percepção extrassensorial (ESP) e os demais fenômenos psicológicos existem e são inerentes a todos os indivíduos em maior ou menor grau. Embora já apresentasse resultados consistentes, foi e continua sendo “alvo de ferrenhas críticas metodológicas, o que de fato apenas contribuiu para que estes experimentos fossem cada vez mais rigorosos quanto ao controle de fraude, ao desenho experimental e ao tratamento estatístico” (Corredato, 2014, p. 56).

Rhine veio a falecer em 1980 e deixou o seu legado na Fundação que em 1995 foi renomeada em “Instituto de Parapsicologia do Centro de Pesquisa de Rhine” (*Institute of*

Parapsychology do *Rhine Research Center*) (Corredato, 2014). Tal fundação representa um dos centros de pesquisa mais importantes na área (Zangari & Machado, 1995) e continua em atividade com as pesquisas, os eventos, os cursos, as reuniões mensais, a divulgação de informações, a publicação da “Revista de Parapsicologia” (*Journal of Parapsychology*) e, por fim, a manutenção da biblioteca especializada (Corredato, 2014).

Além do exposto acima, é substancial revisitar as demais pesquisas e avanços nas décadas de 1930, 1940, 1950, 1960, 1980 e 1990. Notadamente, as pesquisas nos anos de 30, 40 e 50 foram experimentais dirigidas ao processo ou experimentais dirigidas à prova, haja vista que os parapsicólogos desse período se concentraram em pesquisas experimentais com a finalidade de provar a existência da percepção extrassensorial (ESP) e da psicocinesia (PK) (Zangari & Machado, 1995).

Durante as décadas de 60, os pesquisadores mais jovens se interessaram pela Parapsicologia e a suposta relação entre a percepção extrassensorial e os fenômenos mentais, como o sono e os sonhos. Nesse momento, a pesquisa mais relevante ocorreu no Laboratório de Sono e Sonhos do *Maimonedes Medical Center* (EUA), realizada por Stanley Krippner (1932-?) (psicólogo e parapsicólogo americano), Montague Ullman (1916-2008) (psiquiatra, psicanalista e parapsicólogo americano) e Alan Vaughan. Para clarear a especificidade da pesquisa, temos o exemplo de

uma pessoa que servia como receptora dormia, ligada a um eletroencefalógrafo (equipamento que registra a descarga elétrica do cérebro). Enquanto isso, outra, a emissora, tentava influenciar o sonho do receptor à distância, telepaticamente. Tentava transmitir uma entre várias imagens possíveis escolhida pela sorte. Assim que o eletroencefalógrafo mostrava o fim do período de sonho da pessoa receptora, essa era acordada e convidada a narrar seu sonho (Zangari & Machado, 1995, pp. 84-85).

Paralelamente aos desenvolvimentos dos testes com eletroencefalógrafo, ocorreu a substituição de técnicas das cartas Zener (testes de resposta forçada) por testes de respostas livres, nas quais o primeiro colaborador descrevia com as suas próprias palavras as suas sensações e imagens mentais durante o experimento enquanto um terceiro colaborador, como juiz cego, comparava a descrição a um grupo de possíveis alvos. Considerava-se acerto quando havia a correspondência entre o alvo indicado pelo juiz cego e o primeiro colaborador (Corredato, 2014).

Posteriormente, destacamos duas pesquisas experimentais modernas que revolucionaram a Parapsicologia, que foram, Visão Remota e *Ganzfeld*, respectivamente nos anos 80 e 90. Designadamente, o parapsicólogo americano Charles Honorton (1946-1992) e o psicólogo social e professor emérito da Universidade de Cornell Daryl Bem (1938-?) foram os pioneiros na pesquisa parapsicológica e na técnica *Ganzfeld*. Honorton hipotetizou que essa técnica provoca a diminuição de ruídos internos, como estímulos sensoriais externos (sons, movimentos etc.) e o aumento de estímulos telepáticos. Em outras palavras, a hipótese é de que o indivíduo em isolamento sensorial é capaz de manter a concentração em si mesmo, às suas imagens mentais e pensamentos, além da própria alteração de consciência em isolamento facilitar a manifestação parapsicológica (Zangari & Machado, 1995).

Em 1994, Honorton e Bem publicaram um artigo em uma das mais importantes revistas de Psicologia dos Estados Unidos, o “Boletim Psicológico” (*Psychological Bulletin*), que deu início a discussões nas universidades sobre a técnica *Ganzfeld*. As discussões se estenderam e alcançaram os maiores críticos da Parapsicologia. No entanto, como os resultados dos experimentos *Ganzfeld* foram significativos, não apresentaram explicações convincentes pelos meios conhecidos e não apresentaram erros metodológicos, erros de análise estatística, fraudes, vazamentos sensoriais etc., os críticos foram obrigados a admitir a sua relevância. Assim, a

relevância da pesquisa *Ganzfeld* foi tão evidente que os parapsicólogos conseguiram que a telepatia se manifestasse mais consideravelmente do que nas pesquisas com os baralhos de Rhine (Zangari & Machado, 1995).

Já os testes de visão remota, ainda hoje são utilizados e alcançaram também resultados significativos. Mesmo que a análise estatística continuasse quantitativa e feita nos moldes propostos por Rhine (Machado, 1996), os resultados obtidos com essa mudança metodológica levaram a uma revolução na Parapsicologia, como pode ser observado na citação a seguir,

[...] nos testes de visão remota uma pessoa é levada a um local aleatoriamente selecionado e solicitada que passe um tempo neste lugar observando o ambiente a sua volta. O sujeito do teste, dentro do laboratório, tenta então descrever o ambiente em que se encontra a primeira pessoa (Corredato, 2014, p. 61).

Desse modo, é essencial complementar que

[...] os parapsicólogos não se limitam à chamada pesquisa orientada a provas. Muitos parapsicólogos também investigam as circunstâncias em que ocorrem fenômenos parapsicológicos (pesquisa orientada a processos), as características experienciais dos fenômenos que aparecem para a pessoa que teve a experiência (pesquisa fenomenológica), as características psicológicas das pessoas que relatam experiências parapsicológicas, e as funções psicológicas e sociais da crença no paranormal. Observe que essas questões podem ser estudadas cientificamente se o fenômeno parapsicológico associado tem ou não uma base verdadeiramente paranormal (Irwin, 1994, 2006; Irwin & Watt, 2007).

Apesar das inúmeras conquistas das pesquisas experimentais, como afirmaram Zangari e Machado (1995), a Parapsicologia é uma ciência com certas dificuldades de aceitação. Até hoje os pesquisadores encontram obstáculos para realizarem as suas pesquisas, como a falta de verba, a escassez de centros de pesquisas parapsicológicas, o desconhecimento, o preconceito e algumas derrotas, como os institutos fechados por falta de fundos, como o curso da “Universidade de John Kennedy” (*John F. Kennedy University*) nos Estados Unidos e o fim de alguns cursos na década de 80.

No entanto, apesar das dificuldades, existem ainda alguns centros de pesquisas em Parapsicologia, como a Universidade de Edimburgo, na Escócia com um programa de estudos de três anos em Parapsicologia e Mestrado e Doutorado em Psicologia que apresentam teses com temas parapsicológicos; a “Sociedade para Pesquisas Psíquicas” (*Society for Psychical Research, SPR*) de Londres com o *Proceedings*; a “Sociedade Americana para Pesquisas Psíquicas” (*American Society for Psychical Research, ASPR*) com a “Revista da América” (*Journal of American*); o “Instituto de Parapsicologia” (*Institute of Parapsychology*) de Utrecht; a instituição privada “Fundação para a Pesquisa da Natureza do Homem” (*Foundation for Research on the Nature of Man, FRNM*) (Zangari & Machado, 1995) -, a qual foi renomeada para “Instituto de Parapsicologia do Centro de Pesquisa de Rhine” (*Institute of Parapsychology do Rhine Research Center*) em 1995 (Corredato, 2014) - com a “Revista de Parapsicologia” (*Journal of Parapsychology*), um curso de dois meses (*Summer Study Program*) e uma série de programas de pesquisa; a “Associação Parapsicológica” (*Parapsychological Association*) na Carolina do Norte, nos Estados Unidos; a “Fundação Parapsicológica” (*Parapsychological Foundation*) em Nova Iorque, nos Estados Unidos, dirigida por Eileen G. Coly (1916-2013), que dispõe de verbas para pesquisas, um encontro anual entre pesquisadores e a Biblioteca de Parapsicologia de Eileen Garret (1893-1970), uma das maiores e mais importantes do mundo (Zangari & Machado, 1995).

Enquanto isso, a Parapsicologia no Brasil não acompanhou o avanço que aconteceu em outros países. Embora o Brasil não possua nenhum curso de Parapsicologia com o nível acadêmico dos cursos do exterior, Zangari e Machado (1995) sublinharam que os novos estudos e pesquisas demonstram que o Brasil tem recuperado o tempo perdido, uma vez que tem ocorrido um pequeno e significativo crescimento da Parapsicologia no país. Ainda, conforme os autores citados (1995), as principais referências da Parapsicologia no Brasil são: Centro Latino-Americano de Parapsicologia (CLAP); Faculdade de Ciências Bio-Psíquicas do Paraná, em Curitiba; Instituto Pernambucano de Pesquisas Psicobiofísicas (IPPP), em Recife; e, Centro Integrado de Estudos e Pesquisas do Homem (CIEPH), em Florianópolis, os quais citamos sem uma avaliação científica *a priori*.

Por fim, embora possamos contar atualmente com os centros de pesquisa em Parapsicologia, as sociedades, as fundações, os institutos e as revistas especializadas no tema, como o *Proceedings*, a “Revista da América” (*Journal of American*), a “Revista de Parapsicologia” (*Journal of Parapsychology*) e a Revista Brasileira de Parapsicologia, é fundamental pontuar um limite de pesquisa considerável no presente trabalho, como a historiografia que foi utilizada no presente estudo, a qual remonta a 1979 e aos demais achados antigos e mais recentes. Ainda, expomos os exemplos de pesquisas, métodos e técnicas até 1996 através das revisões sistemáticas realizadas e publicadas, bem como já clareadas as contribuições até tal período. Desse modo, convidamos os pesquisadores a continuarem com as investigações e sugerimos que a historiografia seja continuada para verificarmos os avanços, contribuições e dificuldades da Parapsicologia, ainda hoje, em pleno século XXI.

3. Parapsicologia: Ciência ou Pseudociência?

Nessa última seção, objetivamos tecer algumas considerações acerca da Parapsicologia e o seu lugar como ciência ou pseudociência, como também problematizar, porém sem esgotar

essa questão, apenas contemporanizar a atual discussão em torno desse problema. Assim, antes de discorrer sobre o tema, seria interessante elaborar um questionamento inicial sobre o conceito de ciência. Muitos esforços foram feitos para estabelecer critérios necessários e suficientes para a entender o que é ciência (Chalmers, 1999), no entanto nenhum consenso foi alcançado (Mousseau, 2003).

É substancial sublinhar que a história da ciência é repleta de inúmeras tentativas de conceituar e definir a ciência e os seus instrumentos e, a cada século algumas teorias e postulados são postos de lado devido às descobertas e revoluções científicas. Não vamos discorrer a respeito dos diversos conceitos já discutidos e utilizados na literatura científica para não sermos redundantes, mas sim destacar alguns dos conceitos mais recorrentes de ciência na atualidade e, na sequência, buscar entender o que delimita a ciência e a pseudociência, para então, com as questões estruturadas, permitir pensar a exclusão ou não de algumas áreas como, por exemplo, a área da Parapsicologia.

Conforme a literatura convencional, a ciência está fundamentada em três “recursos” úteis que permitem que os cientistas observem e avaliem os fenômenos e lutem contra a ignorância, quais sejam, a falsificabilidade, a reprodutibilidade e a previsibilidade (Mousseau, 2003). Na contramão, baseado em Bunge (1984), Strahler (1999) e Thagard (1988), Mousseau (2003) ressaltou que alguns critérios foram estabelecidos com o escopo de conceituar a ciência e pontuou que a atitude científica, de fato, consiste em admitir a própria ignorância e as lacunas existentes; buscar que seu trabalho seja consistente com o trabalho científico de outros campos; preocupar-se em avaliar as teorias em relação às teorias alternativas e examinar os comentários dos críticos; usar a lógica, o pensamento de correlação e a análise estatística; reunir as evidências e as confirmações empíricas em periódicos periféricos e convencionais; pesquisar as desconfirmações; e, por fim, propor novas hipóteses e oferecer explicações consistentes com as teorias convencionais (Mousseau, 2003).

Nesse panorama, o processo de realizar uma atividade científica se constitui através de indagações e questionamentos dos fatos e teorias, como também da formulação de previsões repetidas e das observações e experimentos de outros cientistas (Mousseau, 2003). Todo esse processo científico intenta evitar que as percepções e as crenças da realidade influenciem os conhecimentos do observador, já que há uma tendência de projetar certos conhecimentos adquiridos naquilo que se espera. Concomitante às influências, existem as próprias limitações do conhecimento e os vieses cognitivos dos cientistas. Assim, a atividade científica deve ser fundamentalmente democrática e igualitária, bem como a evidência deve estar acima da autoridade ou celebridade de algum indivíduo e as medidas objetivas devem constantemente ser repetidas e investigadas. Desse modo, as teorias que ambicionam o selo de científicas devem passar pelo crivo dos padrões rigorosos exigidos pela ciência e as pessoas precisam ser cientificamente “alfabetizadas” (Ciência e Pseudociência, 2019).

Para tanto, conforme a literatura geral e Wynn e Wiggins (2001), temos algumas características típicas de uma atividade não-científica, como adotar explicações amplas, vagas, adaptáveis e imunes ao estudo e reformulação científicos; teorias em conformidade com as crenças, as quais o pseudocientista está ligado emocionalmente; hipóteses e conclusões formuladas de uma maneira difícil ou impossível de serem testadas por meio de experimentos ou pela lógica dedutiva para fazer previsões sem grandes margens de erro. Ainda, em sintonia e baseado em Bunge (1984), Strahler (1999) e Thagard (1988), Mousseau (2003) estabeleceu critérios para caracterizar pseudociência. A atitude pseudocientífica consiste em negligenciar questões empíricas; suprimir ou distorcer dados desfavoráveis; usar o pensamento de semelhança (“por exemplo, Marte é vermelho, vermelho é a cor do sangue; portanto, Marte rege a guerra e a raiva” (Mousseau, 2003, p. 274)); possuir uma formação formal modesta com pouca matemática ou lógica; excesso de confiança em depoimentos e evidências anedóticas; não admitir a própria ignorância e/ou precisar de mais pesquisas; não relacionar

com outro campo de pesquisa; recuar constantemente na autoridade; não avaliar a sua teoria em relação às teorias alternativas; e, por fim, usar linguagem obscurantista.

Assim, conceituar ciência e pseudociência é tão essencial quanto investigar os limites da ciência, posto que é nítido o impasse existente entre o científico e o não-científico. Sobre o não-científico, é como se alguns saberes não carregassem validade e fidedignidade suficientes, porém “nos esquecemos de que a falta de recursos para comprovar determinados fenômenos marginalizados não significa necessariamente a não ocorrência dos mesmos” (Maris & Marques, 2016, p. 3). E, ainda que os recursos metodológicos sejam, a todo instante, criados, Vasconcellos (2002) esclareceu que a própria ciência, tida como exata, apresenta problemas com a falta de cientificidade. Em consonância, Santos (2008) apontou que o rigor das experiências é irrealizável, a precisão é limitada e a razão de privilegiarmos a ciência para explicar o mundo e a nós mesmos consiste em juízo de valor e consenso. Destarte, a ciência moderna não é a única explicação possível da realidade, haja vista que temos explicações alternativas, como a metafísica, a astrologia, a religião, a arte, a poesia, entre outras. Apesar de tais explicações,

[...] consideramos que faltar cientificidade seja uma perda, um erro. No entanto, e se fosse ao contrário? E se faltar cientificidade representar um ganho? E se considerarmos a intuição, a inspiração, o saber do corpo, bem como o não saber enquanto possíveis de gerar bônus à sabedoria? (Maris & Marques, 2016, p. 5).

Na contramão das separações de fatos e fenômenos, da precisão, do rigor, da ciência tradicional e do paradigma tradicional, surgiu o paradigma emergente com o objetivo de buscar modelos alternativos e aceitar múltiplas verdades, posto que a ciência moderna começou a ser questionada e entrou em crise por não explicar por si só a realidade. Isso significa que estamos

atravessando uma revolução científica e nesse momento a “pluralidade de métodos só é possível mediante transgressão metodológica” (Santos, 2008, p. 78). Em relação ao paradigma emergente, está fundamentado

[...] em princípios, descobertas e golpes de genialidade como os de Albert Einstein (1918) com sua Teoria da Relatividade, Kurt Gödel (1931) com seu Teorema da Incompletude, Ilya Prigogine (2002) com seu Princípio da Ordem através de flutuações e do caos, Karl Popper (2007) com seu Princípio da Falsificabilidade, entre outros (Maris & Marques, 2016, p. 10).

Seguindo essa mesma linha de pensamento, “o conhecimento pós-moderno, sendo total, não é determinístico”, ao contrário, “é um conhecimento sobre as condições de possibilidade” (Capra, 1996, p. 77). Ainda, Vasconcellos (2002) resumiu que o paradigma emergente é, basicamente, a transformação da primazia da objetividade, estabilidade e simplicidade para a intersubjetividade, instabilidade e complexidade. Então, apoiados em tais autores, é possível repensar a ciência como um todo, os métodos já existentes e os ainda por vir, mais coerentes e consistentes, com os diversos fenômenos que se apresentam.

Demarcadas algumas distinções entre ciência e pseudociência, a questão intrigante e emergente então é se a Parapsicologia é uma ciência ou uma pseudociência. Embora a Parapsicologia já tenha mais de cem anos quanto ao quesito laboratorial-experimental, uma parte da comunidade científica contemporânea ainda contesta o seu empreendimento científico e a sua reivindicação ao status científico (Irwin, 2007), pois a existência de processos paranormais e a própria história da Parapsicologia são consideradas contrárias ao conhecimento científico, sendo descritos como anticientíficos e pseudocientíficos e seus praticantes, muitas

vezes, relacionados como esotéricos ou ocultistas (Alcock, 1981; Moss & Butler, 1978; Park, 2000; Romm, 1977).

Parte desse preconceito com a Parapsicologia existe porque na segunda metade do século XIX alguns médiuns influenciaram os resultados de experimentos e os fraudaram (Girden, 1978), como também existiram cientistas convencionais que conduziram estudos com a intenção de expor os fenômenos parapsicológicos como fraude. A título de exemplo, contamos com a investigação de Michael Faraday (1791-1867) e as suas réplicas (Archer, 1864) com a conclusão de que os fenômenos das sessões mediúnicas possuem explicações naturais e, já que os fenômenos espirituais/paranormais não existem, nenhuma pesquisa adicional necessita ser solicitada. Ainda, podemos observar as pesquisas e as atividades de várias sociedades que foram amplamente ignoradas pelos cientistas ortodoxos ou descartadas como artimanhas (Irwin, 2007). Conforme o físico alemão Hermann von Helmholtz (1821-1894) declarou:

Não posso acreditar. Nem o testemunho de todos os bolsistas da Royal Society, nem mesmo a evidência de meus próprios sentidos me levariam a acreditar na transmissão do pensamento de uma pessoa para outra, independentemente dos canais de sensação reconhecidos. É claramente impossível (Birge, 1958 *apud* Collins & Pinch, 1979, p. 244).

Ao passo que Zingrone (2002) evidenciou que

Como cientista que trabalha nesta disciplina, é óbvio para mim que fizemos um enorme progresso científico desde a fundação da Sociedade para Pesquisas Psíquicas em 1882, principalmente devido à persistente falta de financiamento, apoio institucional e

peçoal... Eu concordo com Henry Sidgwick e com Dean Radin, que citou Sidgwick alguns anos atrás em seu discurso presidencial: O tempo em que precisávamos debater se os fenômenos que estudamos existe ou não é passado. Há uma anomalia aqui. A forma do mundo natural incorporada por essa anomalia está se tornando cada vez mais clara com todo refinamento metodológico, todo avanço teórico. Está chegando o dia em que o ambiente social, psicológico e político não será capaz de distorcer o processo de observação ou a interpretação resultante (Zingrone, 2002, p. 18).

Segundo Alcock (1987), parece que a maioria dos parapsicólogos acredita que o *psi* existe e já foi demonstrado, mesmo que seja um *psi* enquanto anomalia, algo que foge à regra. Embora muitos estudos já tenham sido realizados e publicados com o escopo de fornecer evidências estatísticas para os processos parapsicológicos, a evidência disponível é insatisfatória, mesmo se os cientistas considerassem certos desvios estatísticos como evidência de *psi*.

Nesse panorama, dois pontos são fundamentais para a discussão, quais sejam, várias análises demonstraram um sério problema com a dualidade da metodologia utilizada na pesquisa *psi* e o desafio do “efeito experimentador” (ou versão *psi* do experimentador) descrito por Palmer (1985a). Tal efeito é tão comum que foi considerado a única descoberta da Parapsicologia (Parker, 1978) e se refere a alguns parapsicólogos conseguirem os resultados que desejam, enquanto outros são incapazes de encontrá-los mesmo replicando o procedimento (Palmer, 1985b). Além de em qualquer tipo de investigação científica os resultados serem determinados pela influência psíquica do investigador (Alcock, 1985; Krippner, 1978b), tal efeito vicia a respeitabilidade científica, pois torna a hipótese *psi* injustificável, fornecendo maneiras de explicar resultados nulos e não replicáveis (Alcock, 1987).

Em sintonia, Alcock (1987) elencou quatro fatores essenciais que devem ser considerados antes de aceitarmos que o *psi* (mesmo no sentido mais simples como uma anomalia) tenha sido demonstrado em laboratório: a) as críticas de validade interna, randomização inadequada e vazamento sensorial aos experimentos *psi*; b) a baixa dificuldade em projetar e executar um experimento metodológico e estatisticamente correto; c) a falta de um padrão consistente nos resultados da pesquisa *psi* e a prática comum na Parapsicologia de tomar um padrão de dados como evidência para o *psi* em um experimento e depois adotar outro padrão; e, por fim, d) a baixa repetibilidade dos experimentos para evitar erros e fraudes.

Todavia, Alcock (1987) pontuou que a Parapsicologia detém três fatores ao seu favor, como se dispor de orientação científica, organização e envolvimento acadêmico. Estritamente em relação à sua organização, a Parapsicologia é constituída do mesmo modo que as disciplinas da ciência convencional; os órgãos profissionais que enfatizam a investigação empírica usam metodologia científica; e, finalmente, as conferências anuais de pesquisa são mantidas junto aos periódicos de pesquisa e as obras “Manual de Parapsicologia” (*Handbook of parapsychology*) (Wolman, 1977), “Fundamentos da Parapsicologia” (*The Foundations of parapsychology*) (Edge et al., 1986) e a série “Avanços na pesquisas parapsicológica” (*Advances in parapsychological research*) (Krippner, 1977; 1978a; 1982; 1984).

É interessante destacar como Irwin (2007), em seu artigo “Ciência, não ciência e conhecimento rejeitado: o caso da parapsicologia” (*Science, Nonscience and Rejected Knowledge: The Case of Parapsychology*), examinou em ordem cronológica alguns dos principais eventos da história da Parapsicologia que demonstram esforços em legitimá-la como ciência. O seu foco foi o conflito histórico sobre os limites estabelecidos para excluir a disciplina da Parapsicologia da corrente principal da ciência. Visando compreender tal exclusão, o autor (2007) examinou que a ciência convencional preza pelos resultados e critérios de previsibilidade, falsificabilidade e reprodutibilidade. Posto que os fenômenos

parapsicológicos não se enquadram como é esperado nesse paradigma tradicional, a Parapsicologia é considerada pseudociência. No entanto, Irwin (2007), à luz do pensamento de Stevenson (1999), defendeu que examinar os resultados não tem sentido, sequer tais critérios são suficientes para distinguir ciência de pseudociência. Ademais, fundamentou os seus estudos em Kuhn (1970) com a premissa de que quando os resultados não se encaixam em uma teoria dominante, é indicador de surgimento de um novo paradigma científico. Em Mousseau (2003), com os exemplos, na história da ciência, de resultados inconsistentes com as teorias dominantes e que se tornaram grandes descobertas, como a anomalia da teoria clássica da luz que revelou o seu aspecto quântico.

Considerando os resultados da pesquisa da Parapsicologia e o próprio fenômeno parapsicológico uma anomalia, bem como a possibilidade de uma anomalia desencadear uma descoberta científica e até uma revolução (Mousseau, 2003), Irwin (2007) interessou-se em verificar se a Parapsicologia poderia de fato constituir uma base para a pseudociência. Para tanto, examinou três periódicos principais, quais sejam, “Revista Britânica de Psicologia” (*British Journal of Psychology*), “Fisiologia Experimental” (*Experimental Physiology*) e “Revista de Física B” (*Journal of Physics B*), bem como quatro periódicos “periféricos”, quais sejam, “Revista de Exploração Científica” (*Journal of Scientific Exploration*), “Revista de Parapsicologia” (*Journal of Parapsychology*), “Revista de Pesquisa Psíquica” (*Journal of Psychological Research*) e “Revista Francesa de Parapsicologia” (*Revue Française de Parapsychologie*) e os comparou através da Análise de Conteúdo e de citações, levantamento de práticas de revisão por pares e observações em uma conferência para concluir a sua avaliação.

Após a avaliação, o autor supracitado (2007) concluiu que não há diferença qualitativa entre a ciência periférica (marginalizada) e a convencional, ou seja, ambas parecem ser ciência, pois, por exemplo, os periódicos periféricos praticam a revisão por pares da mesma maneira

geral que os periódicos convencionais. No entanto, quanto às diferenças quantitativas, os artigos periféricos incluíram significativamente menos referências e uma proporção maior de citações automáticas e de referências a livros; os livros geralmente não foram revisados por pares tão rigorosamente quanto o trabalho publicado em um periódico convencional; houve menos testes, confirmações empíricas e hipóteses experimentadas; e, por fim, uma quantidade maior de dados qualitativos mais adequados ao teste do qui-quadrado.

Apesar dos esforços repetidos dos parapsicólogos para obter o estatuto de ciência e de pesquisas de avaliação semelhantes as de Irwin (2007), a disciplina de Parapsicologia continua marginal e “algumas atividades de cientistas céticos parecem projetadas para perpetuar uma fronteira cultural entre a parapsicologia e a ciência convencional” (Irwin, 2007, p. 24). Como referência, temos conselhos editoriais de publicações científicas renomadas que parecem não querer publicar trabalhos sobre parapsicologia; a obstrução do acesso dos parapsicólogos aos periódicos ortodoxos (Irwin, 2007) como forma de censura já observada por Wallis (1985); a dificuldade em relação às trocas de conhecimento, debates e envolvimento com a Parapsicologia, uma vez que uma pequena parcela da comunidade psicológica se envolve ativamente; e, finalmente, a contínua rejeição dos cientistas ortodoxos e a sua falta de leitura dos periódicos de pesquisa parapsicológica (Irwin, 2007).

Diante do desafio dos argumentos da ciência convencional de que as pesquisas parapsicológicas continuam inconclusivas e sem um método empírico definitivo para que seja possível avaliar a replicabilidade (Irwin, 2007), a solução surgiu com o desenvolvimento da metanálise, cuja técnica estatística permite a agregação de resultados em todos os experimentos conhecidos em um determinado fenômeno (Green & Hall, 1984), bem como a extensa literatura de metanálises de achados parapsicológicos (Irwin & Watt, 2007). Sobre o novo método, Utts (1991) evidenciou que

[...] certamente não se possa afirmar que os efeitos parapsicológicos exibam replicabilidade perfeita, se a replicabilidade ou a “robustez” forem consideradas em grau variável, parece que os fenômenos mostram um nível estatisticamente significativo de replicabilidade. De fato, para várias relações parapsicológicas, o tamanho do efeito parece ser razoavelmente impressionante (Utts, 1991 *apud* Irwin, 2007, p. 20).

Junto ao novo método, os parapsicólogos investiram em outras saídas, como a publicação de seus trabalhos em estabelecimentos especializados de baixo *status* (Martin, 1998), embora com comprometimentos às perspectivas de promoção profissional do pesquisador. Além do mais, tal saída serviu inconscientemente à causa dos céticos; impediu que as descobertas tenham sido expostas; reforçou a tendência de marginalização (Irwin, 1991) e ostracismo (Hastings, 2002); menor incentivo aos jovens acadêmicos a investigar sobre; e, por fim, os fundos foram gradualmente dificultados (Irwin, 2007). Dito de outra forma, é notável o ciclo vicioso da Parapsicologia persistir em suas pesquisas, buscar novos métodos, expor seus resultados, ser criticada e permanecer marginalizada.

Entretanto, demonstrar a exclusão da Parapsicologia da corrente principal da ciência, expor o conflito histórico sobre os limites e as lacunas da ciência (Beloff, 1993; Gauld, 1968; Grattan-Guinness, 1982; Inglis, 1977, 1984; Leahey & Leahey, 1983; Mauskopf & McVaugh, 1980; Moore, 1977; Rush, 1986a), bem como questionar a possibilidade de censura e opressão por parte dos cientistas convencionais não significa defender que a pesquisa parapsicológica deva ser imune às críticas acadêmicas (Irwin, 2007) ou até mesmo ressaltar as conquistas da Parapsicologia. Ao contrário, o debate científico deve continuar, mas nada que vire “heresia”, críticas com fanatismo (Hess, 1993) e antagonismo inflexível, já que, de fato, os experimentos

parapsicológicos ainda não têm demonstrado um grau suficiente de controle experimental sobre seus fenômenos hipotéticos (Irwin, 2007).

Além da Parapsicologia ser rejeitada pela elite científica (McClenon, 1982), ou seja, pelos acadêmicos que influenciam as decisões políticas no mundo da ciência institucionalizada (Broad & Wade, 1982), surgiu o movimento Comitê de Investigação Científica de Alegações Paranormal (CSICOP1) organizado pelos céticos para denunciar a falta de fidelidade da Parapsicologia enquanto disciplina acadêmica (Frazier, 1996; Hansen, 1992; Pinch & Collins, 1984), embora os membros mais vocais sejam jornalistas, mágicos, filósofos e não cientistas (Hansen, 2001).

Todavia, embora a resistência dominante à pesquisa parapsicológica seja evidente por parte da comunidade científica, a área da Parapsicologia continua com pesquisas científicas, publicações, seminários, encontros e congressos. Apesar de existir oficialmente como disciplina à margem da ciência convencional e dos diversos parapsicólogos serem criticados e marginalizados, a sobrevivência da Parapsicologia é notável. Como exemplo podem ser observados os ataques aos trabalhos de Rhine e o seu sentimento de ter sido julgado por heresia (Rhine, 1983) devido às contínuas críticas (Irwin, 2007) e pela dificuldade das suas descobertas experimentais serem aceitas para publicação nos periódicos principais de Psicologia (Allison, 1979; Mauskopf & McVaugh, 1980). Como saída, fundou a “Revista de Parapsicologia” (*Journal of Parapsychology*); estabeleceu a pesquisa científica sobre PES no ambiente universitário; esforçou-se em manter a filiação entre a “Associação Parapsicológica” (*Parapsychological Association*, PA) e a “Associação Americana para o Avanço da Ciência” (*American Association for the Advancement of Science*, AAAS); melhorou gradualmente os/nos protocolos experimentais; e, expôs como a hipótese PES pode ser abordada cientificamente com rigor metodológico e sem implicações ocultistas (Irwin, 2007).

Após o exposto, a seguinte indagação é essencial: Qual evidência seria suficiente para considerar a Parapsicologia uma ciência? Alcock (1987) já sublinhou que definir ou catalogar os fenômenos paranormais é uma tarefa complexa, haja vista que existe um espectro considerável de opiniões, mesmo dentro da Parapsicologia, sobre quais fenômenos ostensivos são genuinamente paranormais. Embora seja complexo, consideramos indispensável tal atividade. Concomitantemente, Palmer (1986) sugeriu que a baixa repetibilidade dos experimentos *psi* pode derivar de outros fatores e não necessariamente da inexistência de *psi* e Alcock (1987) recordou que é possível que certas condições sejam essenciais para a produção de *psi* e que talvez algum elemento esteja faltando quando um experimento falha em ser replicado. E, considerando que a “investigação parapsicológica reflete a tentativa de estabelecer a realidade de um aspecto não material da existência humana, em vez de uma busca por explicações para fenômenos anômalos” (Alcock, 1987, p. 553), o foco necessita ser direcionado para possíveis explicações, já que não necessariamente o *psi* seja de uma realidade não material da existência humana.

No entanto, ainda assim teríamos lacunas na Parapsicologia, como a incompatibilidade dos fenômenos *psi* com a visão de mundo científico predominante, isto é, por enquanto para os fenômenos parapsicológicos serem aceitos, a visão de mundo atual – dualista – não pode estar correta (Boring, 1966; Flew, 1980; Mackenzie & Mackenzie, 1980). Isso significa que o dualismo estaria em pauta e seria necessário novas considerações acerca do espaço e tempo (Murphy, 1961). Outra lacuna da Parapsicologia é que a presença de uma anomalia parece uma condição necessária para constituir um fenômeno paranormal, mas esta premissa não é suficiente, uma vez que houve inúmeras anomalias no decorrer da história que não foram consideradas um fenômeno *psi* (Braude, 1978). Além disso, uma terceira lacuna considerável é a incapacidade dos parapsicólogos de determinar se, em um experimento, um desvio estatístico é devido à PK, PES, colaborador ou experimentador, e se a fonte *psi* está agindo no

passado, presente ou futuro. Junto a tais lacunas, a principal é a falta de uma demonstração clara e replicável de um fenômeno *psi* básico (Alcock, 1987).

Desse modo, as lacunas da ciência convencional já foram delineadas no decorrer deste trabalho. Em adendo, Mousseau (2003) enfatizou os desafios da ciência convencional em aprender com a Parapsicologia com a diversidade da sua abordagem interdisciplinar indo na contramão da tendência da especialização; a riqueza de suas reflexões epistemológicas, geralmente ignoradas pela maioria dos cientistas; a sua preocupação de publicar experimentos malsucedidos; o rigor extremo de sua abordagem experimental; a sua tolerância e mente aberta que geralmente não são prejudicadas pela autoridade, credenciais pessoais ou ambição individual; e, a dificuldade em superar o preconceito, a crença e a superstição popular para considerar o fenômeno parapsicológico um possível objeto de estudo (Irwin, 2007).

Em síntese, o debate da legitimidade da pesquisa parapsicológica ainda não foi resolvido e as lacunas – algumas das quais expostas nesse trabalho – continuam existentes. Portanto, consideramos fundamental a melhora gradual e detalhada do catálogo dos fenômenos paranormais; investigar a baixa repetibilidade dos experimentos *psi*; buscar outras condições para a produção de *psi*; direcionar a pesquisa para a busca por explicações para fenômenos anômalos; realizar pesquisas que considerem o *psi* uma realidade não material da existência humana e pesquisas que não considerem o *psi* uma realidade não material da existência humana e compará-las; a superação dos preconceitos, crenças e superstições; a preocupação da ciência convencional em investigar detalhadamente as pesquisas da Parapsicologia; a ampliação do conjunto de metodologias disponíveis e instrumentos científicos; a tentativa em se pensar/fazer ciência e experimentos em consonância com o paradigma emergente; a contínua pesquisa e publicação de artigos parapsicológicos; e, a concessão de fundos suficientes para a permanência de laboratórios parapsicológicos, pesquisas *psi*, bolsas de pesquisa e eventos.

Considerações Gerais

Apesar das inúmeras obras, metodologias, experimentos laboratoriais, descobertas, avanços, congressos, seminários e associações, a Parapsicologia continua sendo considerada uma área filosófica e científica de fronteira que desafia a ciência convencional, a qual também é repleta de seus próprios desafios, dilemas e lacunas. Enquanto a Parapsicologia busca o seu reconhecimento e cientificidade, o parapsicólogo, independente de sua religião ou ateísmo, continua as suas investigações a respeito das experiências parapsicológicas como manifestação do ser humano.

O presente estudo teve como objetivo realizar uma retrospectiva histórico-epistemológica da Parapsicologia e expor brevemente o percurso do nascimento e desenvolvimento dos estudos acerca do fenômeno parapsicológico, bem como questionar o *status* de pseudociência da Parapsicologia, as suas contribuições, lacunas e impasses.

Para tanto, optamos pela historiografia de Inardi (1979) que dividiu a história da Parapsicologia em seis períodos: 1) período mítico: da antiguidade à Idade Média; 2) período da Idade Moderna; 3) período pré-científico; 4) período do Espiritismo como doutrina; 5) período científico; e, por fim, 6) período científico da Parapsicologia de 1930 até 1979.

No período mítico contamos com o prelúdio aos estudos e observações dos fenômenos psíquicos, os textos sagrados (Torá, Antigo Testamento da Bíblia e Alcorão) e com um conjunto de práticas e de crenças que originou a magia, a bruxaria e o ocultismo. Na segunda fase do período mítico houve o avanço da filosofia greco-romana; o advento do Cristianismo; o declínio das práticas mágicas ocultistas e divinatórias; e, a condenação à magia, astrologia e bruxaria pelo Cristianismo.

Na fase da Idade Moderna tivemos os primeiros estudos filosóficos com alguns dos seguintes estudiosos, quais sejam, Paracelso, Nostradamus e Swedenborg, cujo contexto histórico foi de práticas de perseguição aos magos e às bruxas e a tentativa de distinguir e

separar aquilo que era ciência e magia, astronomia e astrologia, bem como matemática e numerologia.

Posteriormente, foi apresentado o período pré-científico que se caracterizou pelo surgimento do magnetismo animal ao hipnotismo. Com o objetivo de ordenar e desenvolver o mundo através da razão e da empiria como centro das práticas epistemológicas, ocorreu o Renascimento como Revolução Científica; a autonomia da ciência em relação à teologia e à filosofia; a ciência e a religião caminhando lado a lado; as descobertas astronômicas; o processo de matematização da realidade; o desenvolvimento da mecânica, geometria, aritmética, botânica, fisiologia, medicina e naturalismo; as práticas científicas; a terapia do magnetismo animal de Mesmer; as Comissões Científicas, o seu caráter absolutista, as suas contradições e as influências dos processos epistemológicos, institucionais e sociais; o hipnotismo e os ataques recebidos pelos defensores do projeto moderno de ciência; a terapêutica de Bertrand como uma das primeiras propostas de psicologia moderna; e, a forma de tratamento a-Teórica de Erickson.

Destaca-se também o período do Espiritismo, no qual as irmãs Fox (Margaret e Katherine) o propagaram como doutrina após comunicarem com os supostos “espíritos”, moverem objetos e alcançarem fenômenos complexos de materialização e ectoplasma. Em paralelo às irmãs Fox, alguns indivíduos ou movimentos se destacaram, como John Larkin, Justinus Kerner e William Crookes enquanto experimentadores; Hippolyte Léon Denizard Rivail (Allan Kardec), as suas obras e o seu movimento religioso próximo ao Catolicismo; o movimento científico espírita com Flammarion, de Rochas, Boirac e Delanne; e, ainda, o movimento americano religioso de fundo não-reencarnacionista de Andrew Jackson Davis com a compilação de instruções para a organização de sessões mediúnicas e a construção de um cabo magnético.

A fase seguinte, período científico, se constituiu pela fundação da Parapsicologia, os primeiros anos da pesquisa psíquica com os grupos de pesquisa e sociedades criadas, como a

“Sociedade para Pesquisas Psíquicas” (*Society for Psychical Research*, SPR) e a “Sociedade Americana para Pesquisas Psíquicas” (*American Society for Psychical Research*, ASPR) e o desenvolvimento da metapsíquica de Charles Richet, Gustave Geley e Eugénio Osty. Ademais, nessa fase Richet fundou a revista “Anais de Ciências Psíquicas” (*Annales des Sciences Psychiques*), compilou o clássico “Tratado de Metapsíquica” (*Traité de métapsychique*) e foi o primeiro na história a introduzir no estudo do paranormal o método quantitativo com a aplicação do cálculo das probabilidades e da estatística.

Finalmente, o período científico da Parapsicologia até os dias atuais foi marcado *a priori* por Rhine, quem detém o maior reconhecimento das pesquisas parapsicológicas. Pesquisador americano, doutor em Biologia, fundou o primeiro Laboratório de Parapsicologia transformado em Instituto de Parapsicologia e incorporado posteriormente à fundação privada “Fundação para Pesquisas sobre a Natureza do Homem” (*Foundation of Researches on the Nature of Man*, FRNM); junto aos seus colaboradores fundaram a “Revista de Parapsicologia” (*Journal of parapsychology*) e a “Associação de Parapsicologia” (*Parapsychological Association*, APA); junto a sua esposa doutora Louisa Ella, demonstrou que a telepatia e a clarividência são fenômenos reais e possíveis de serem investigados através da pesquisa experimental; e, realizou testes através das técnicas das cartas Zener. Ainda em tal período, contamos com as pesquisas dos anos de 1930, 1940 e 1950 que foram experimentais e dirigidas ao processo ou experimentais dirigidas à prova com a finalidade de provar a existência da percepção extrassensorial (ESP) e da psicocinesia (PK). Já nos anos de 1960, 1980 e 1990, acentuaram as pesquisas parapsicológicas sobre os sonhos e o sono, a substituição de técnicas das cartas Zener por testes de respostas livres e as pesquisas experimentais modernas de Charles Honorton e Daryl Bem de Visão Remota e *Ganzfeld* que revolucionaram a Parapsicologia.

Apesar da trajetória da Parapsicologia em busca de reconhecimento científico brevemente exposta no decorrer do trabalho, até hoje os pesquisadores encontram obstáculos para realizar as suas pesquisas, como faltas de verbas, desconhecimento, preconceito e censuras político-sociais. No entanto, para além das dificuldades, no cenário internacional contamos hoje com a “Sociedade para Pesquisas Psíquicas” (*Society for Psychical Research*); a “Sociedade Americana para Pesquisas Psíquicas” (*American Society for Psychical Research*); a “Revista da América” (*Journal of American*); o “Instituto de Parapsicologia” (*Institute of Parapsychology*); a “Fundação para Pesquisas sobre a Natureza do Homem” (*Foundation for Research on the Nature of Man*); a “Revista de Parapsicologia” (*Journal of Parapsychology*); a “Associação de Parapsicologia” (*Parapsychological Association*); e, a “Fundação de Parapsicologia” (*Parapsychological Foundation*). A nível nacional, o Brasil tem recuperado o tempo perdido, haja vista que tem ocorrido um pequeno e significativo crescimento da Parapsicologia nesse país e as suas principais referências são o Centro Latino-Americano de Parapsicologia; a Faculdade de Ciências Bio-Psíquicas do Paraná; o Instituto Pernambucano de Pesquisas Psicobiofísicas; o Centro Integrado de Estudos e Pesquisas do Homem; e, a Revista Brasileira de Parapsicologia, os quais citamos sem uma avaliação científica *a priori*.

Para além das revistas, fundações e institutos de Parapsicologia, ainda há o dilema da Parapsicologia ser ciência ou pseudociência. *A priori*, foi de extrema importância a discussão, nesse texto, acerca das concepções sobre ciência e quais os critérios que foram estabelecidos para se caracterizar uma ciência como ciência.

Desse modo, no decorrer da história da ciência, inúmeros critérios e conceitos foram escritos, utilizados, descartados e aqui se buscou os mais recorrentes. Conforme a literatura convencional, a atitude científica possui critérios, como falsificabilidade, reprodutibilidade e previsibilidade. Ainda, de acordo com Mousseau (2003), a atitude científica consiste em admitir a sua ignorância e as lacunas existentes; buscar que o seu trabalho seja consistente e

compará-los com os outros trabalhos; avaliar as suas teorias em relação às teorias alternativas; usar a lógica, o pensamento de correlação e a análise estatística; reunir as evidências e as confirmações empíricas em periódicos periféricos e convencionais; pesquisar desconfirmações; propor novas hipóteses; e, oferecer explicações consistentes com as teorias convencionais. Assim, quando se vai na contramão de tais critérios, facilmente ocorre a marginalização e o rótulo de pseudociência.

Enquanto isso, Wynn e Wiggins (2001) delimitaram três características típicas de uma atividade não-científica, como explicações amplas e vagas; teorias em conformidade com as crenças e ao apego emocional; e, hipótese e conclusões difíceis ou impossíveis de serem testadas por meio de experimentos ou pela lógica dedutiva. Concomitante a isso, Mousseau (2003) também estabeleceu critérios que denotam uma atitude pseudocientífica, como questões empíricas negligenciadas; distorção de dados desfavoráveis; pensamento de semelhança utilizado; formação formal modesta com pouca matemática ou lógica; excesso de confiança em depoimentos; não admitir a própria ignorância e/ou precisar de mais pesquisas; não relacionar com outro campo de pesquisa; recuar constantemente na autoridade; não avaliar a sua teoria em relação a teorias alternativas; e, linguagem obscurantista recorrente.

Nesse panorama, defendemos que conceituar ciência e pseudociência é tão essencial quanto investigar os limites da ciência, como a falta de cientificidade da própria ciência; os limites da precisão e do rigor das experiências empíricas; a dificuldade em explicar inúmeras anomalias e fenômenos; as lacunas existentes; e, o desafio em conceitar-se a si mesma. Frente a tais limites, surge o dilema se a Parapsicologia é uma ciência ou pseudociência e para tanto, reunimos, nesse trabalho, argumentos contra e a favor.

Assim, os argumentos favoráveis de Alcock (1987) são que a Parapsicologia detém três fatores, como se dispor de orientação científica, organização e envolvimento acadêmico. E, Irwin (2007) verificou se a Parapsicologia poderia de fato constituir uma base para a

pseudociência e concluiu após examinar e avaliar periódicos convencionais e periféricos que não há diferença qualitativa entre a ciência periférica (marginalizada) e a convencional. Os argumentos de Alcock (1987) contra a cientificidade da Parapsicologia são as críticas de validade interna, randomização inadequada e vazamento sensorial aos experimentos *psi*; a baixa dificuldade em projetar e executar um experimento metodológico e estatisticamente correto; a falta de um padrão consistente nos resultados da pesquisa *psi*; e, por fim, a baixa repetibilidade dos experimentos.

A partir do breve exposto, o debate permanece em aberto, ou seja, o debate da legitimidade da pesquisa parapsicológica ainda não foi resolvido e as lacunas continuam existentes tanto para a ciência quanto para a Parapsicologia. E, buscando possíveis respostas para as questões propostas nesse trabalho, e que vale recordar aqui, “A Parapsicologia é uma ciência?” e “Qual evidência seria suficiente para considerar a Parapsicologia uma ciência?”. Ainda, é substancial refletir se seria benéfico que a Parapsicologia se enquadrasse no projeto moderno de ciência; se seria possível realizar experimentos *psi* com confiabilidade, previsibilidade, falsificabilidade e reprodutibilidade; ou se, mais uma vez, tais descrições, investigações e resultados seriam atacados e colocados à margem.

Assim, como sugestões possíveis para futuramente encerrarmos a questão da cientificidade da Parapsicologia é que os pesquisadores psíquicos trabalhem para solucionar os problemas de validade interna, randomização inadequada e vazamento sensorial aos experimentos *psi*; realizem projetos e executem experimentos metodológicos e estatisticamente corretos; estabeleçam um padrão consistente nos resultados da pesquisa *psi*; e, aumentem a repetibilidade dos experimentos.

Portanto, acreditamos que as investigações devem continuar com alto rigor científico; testes de novas hipóteses; ampliação do conjunto de metodologias; metodologias mais adequadas com o objeto de estudo; busca por condições essenciais para a produção de *psi*;

melhora gradual e detalhada do catálogo dos fenômenos paranormais; considerar que não necessariamente o *psi* seja de uma realidade não material; e, por fim, até mesmo a tentativa em se pensar/fazer ciência e experimentos em consonância com o paradigma emergente.

No tocante à ciência convencional, esta precisa superar o preconceito, a crença e a superstição popular para considerar o fenômeno parapsicológico um possível objeto de estudo para ocorrer a redução da fronteira cultural entre a parapsicologia e a ciência convencional, bem como o debate científico saudável precisa ocorrer e preferencialmente sem “heresia”, críticas condenatórias, fanatismo, marginalização e antagonismo inflexível como ocorreu com o magnetismo, o hipnotismo e as demais vertentes distintas do projeto moderno de ciência.

Por fim, é fundamental pontuar um limite de pesquisa considerável no presente trabalho, como a historiografia utilizada no presente estudo, os achados antigos e mais recentes, bem como os não achados. Ainda, expomos os exemplos de pesquisas, métodos e técnicas até 1996 através das revisões sistemáticas realizadas e publicadas, bem como já clareadas as contribuições até tal período.

Desse modo, mais uma vez convidamos os pesquisadores a continuarem com as investigações sobre a Parapsicologia como um todo e as influências sociais, políticas e institucionais e sugerimos que a historiografia seja continuada para verificarmos os avanços, contribuições e dificuldades da Parapsicologia, ainda hoje, em pleno século XXI.

ESTUDO III

A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E A PSICOLOGIA DA RELIGIÃO.

Resumo: Embora historicamente a religião tenha surgido nas diversas civilizações do globo terrestre, o termo religião manifestava certa insuficiência semântica para abarcar a complexidade e a multiplicidade de seus conteúdos. Isso significa que houve um considerável problema de definição e de classificação tanto da “religião” quanto de suas variantes. Para investigar o problema da questão semântica no decorrer dos séculos, realizamos uma retrospectiva histórica e com o objetivo de demonstrar a relevância da experiência religiosa, recorremos à Fenomenologia e aos marcos da história da Fenomenologia da Religião e as suas contribuições para a experiência religiosa. Ainda, esclarecemos a distinção entre a vivência psíquica e a vivência espiritual, bem como evidenciamos que a vivência religiosa pode ter expressões corpóreas e psíquicas. Por fim, ressaltamos a conexão entre experiência religiosa e Psicologia da Religião, haja vista que o ramo da Psicologia, cujo objeto é a experiência religiosa e o que é psicológico nessa experiência, foi denominado de “Psicologia da Religião”.

Palavras-chave: Fenomenologia; Fenomenologia da Religião; experiência religiosa; religiosidade; epistemologia.

Introdução

Antes de abordarmos a questão específica da “Psicologia da Religião” e o seu objeto de pesquisa, finalidade desse estudo, convém tratarmos em primeiro lugar da chamada “experiência religiosa”. No entanto, inicialmente é essencial diferenciarmos os termos “experiência” de “vivência”, isso porque muitas vezes encontramos tais termos como sinônimos, principalmente no que se refere à ideia de “experiência religiosa”. Sobre esta questão, Keller (2002) nos informou que na língua alemã, tal como em português, há duas palavras referentes à ideia de experiência, como *Erfahrung* (experiência) e *Erlebnis* (vivência).

O substantivo *Erfahrung* significa experiência adquirida na vida (e não nos livros), aprendizagem pela prática, aquilo que nos permite entrar em contato com algo, pois o verbo

erfahren exprime aprender, vir a saber, experimentar, descobrir concomitante a *fahren* que remete a viajar, ir (através de alguma condução), dirigir (um veículo) e até subir ou descer de elevador. Enquanto o substantivo *Erlebnis* expressa a emoção sentida diante de um acontecimento concreto, o dar-se conta de algo. A origem do substantivo *Leben* significa vida e do verbo *erleben* significa vivenciar, passar por, presenciar, estar consciente. Para indicar e retratar “uma experiência incrível”, ou mesmo, para marcar que o indivíduo está tendo consciência daquilo que é experienciado. Para tanto, a denotação mais correta a ser usada é *Erlebnisse*, ou seja, vivência (Keller, 2002; Ales Bello, 2017).

Destarte, *Erfahrung* se relaciona a aprendizagem, isto é, um conhecimento adquirido a partir do contato com as coisas, com a prática da vida ou a partir de determinados acontecimentos. *Erfahrung* sinaliza mais o aprendido e implica numa ênfase no cognitivo acumulado. Ao passo que *Erlebnis* sugere o vivido e enfatiza a consciência momentânea, tem mais o sentido de experiência vivida do que de experiência adquirida, bem como mais o sentido de presenciar do que de aprender (Keller, 2002).

Ainda, cabe-nos ressaltar que a palavra vivência foi concebida originalmente em espanhol, que também foi incluída na língua portuguesa, pelo filósofo J. Ortega e Gasset (1883-1955) em uma publicação de um estudo sobre a sensação, a partir da fenomenologia de Edmund Husserl (1859-1938) pela primeira vez na Espanha. Consoante Ortega y Gasset (1913/2011) temos que

essa palavra, *Erlebnis*, foi introduzida, segundo penso, por Dilthey. Depois de dar muitos rodeios durante anos, esperando esbarrar em algum vocábulo já existente em nossa língua e suficientemente apto para transcrever aquela, tenho constantemente abandonado e passado a buscar uma nova. Trata-se do que se segue em frases como: “viver a vida”, “viver as coisas”, que adquire no verbo “viver” um curioso sentido. Sem

deixar seu valor declarante tomar uma forma transitiva, significando aquele gênero de relação imediata em que entra ou pode entrar o sujeito com certas objetividades. Pois bem, como chamar cada atualização desta relação? Eu não encontro outra palavra que “vivência”. Tudo aquilo que chega com tal imediatez a meu eu, que entra formando parte dele, é uma vivência. Como o corpo físico é uma unidade de átomos, assim também o eu ou corpo cômico é uma unidade de vivências. Como toda palavra nova, reconheço que esta pode soar mal. No entanto, ela já existe em composições como convivência, sobrevivência, etc. e outras análogas. Estou certo que o dicionário acadêmico não traz essas formas compostas, o que me faz temer se será um pouco exótica. Solicito, pois, aos filólogos, que se interessem por essa consulta. Por enquanto não se encontra outro termo melhor, assim continuarei usando “vivência” como correspondente a *Erlebnis* (Gasset, 1913/2011, pp. 221-222).

Assim, tendo distinguido os termos, é possível percorrermos com mais especificidade os caminhos da experiência religiosa. Nosso foco no presente estudo é o interesse da Psicologia, desde os primórdios como ciência, pelo fenômeno religioso e a constituição de vários estudos e teorias psicológicas desenvolvidas a respeito da experiência religiosa e da fé, onde muitas delas evidenciaram essa experiência como fundamentais para o processo psicológico e subjetivo do ser humano. Podemos destacar que o ramo da Psicologia, cujo objeto de pesquisa é a experiência religiosa e, ainda daquilo que é psicológico nessa experiência, foi denominado de “Psicologia da Religião” (PR). Em outras palavras, a PR constitui como o estudo da descrição e da interpretação psicológica das experiências religiosas e espirituais (Mano, 2016).

Assim, para o desenvolvimento e realização do presente estudo, revisitamos alguns autores renomados, quais sejam, William James (1986/2017), Carlo Prandi (1931-?), Joaquín

García-Alandete (2003, 2009), Giovanni Filoramo (1945-?), Antônio Mendonça (1999), José Severino Croatto (2001), Etzel Cardeña (2014) e Raymond Paloutzian (2017). A partir de uma revisão bibliográfica, tivemos como referência-base as seguintes obras: “As linguagens da experiência religiosa: Uma introdução a fenomenologia da religião” de Croatto (2001); “As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana” de James (1986/2017); “Variedades da experiência anômala: análise de evidências científicas” de Cardeña et al. (2014); e, por fim, “Convite para a Psicologia da Religião” (*Invitation to the psychology of religion*) de Paloutzian (2017).

1. A Questão da Experiência Religiosa

Embora historicamente a religião tenha surgido nas diversas civilizações, o termo “religião” sempre manifestou certa insuficiência conceitual devido a sua ampla semântica para abarcar a complexidade e a multiplicidade de seus conteúdos. Isso significa que houve um considerável problema de definição e de classificação das religiões, a partir de sua experiência. Podemos citar como exemplo, nossos Evangelhos bíblicos não aparecem o termo religião e nem sequer outros equivalentes, apenas “o caminho, a verdade e a vida” (Jo 14,6) autodefinido por Jesus. Em outras religiões, os termos recorridos são ligados ao conceito de caminho, como no hinduísmo antigo com o termo *rita*, já no âmbito mesopotâmico, o termo escolhido foi *gischar*, o qual significa junto com *rita* do hinduísmo a regra moral e material do mundo. Enquanto isso, na ótica egíptica, temos *maat* para expressar a ordem, a essência da existência e a justiça e, no contexto latino, os significados percorrem as palavras escrúpulo, consciência, exatidão, lealdade, entre outras (Filoramo & Prandi, 1999).

A partir desta breve referência, observamos que nenhum desses termos e ideias correspondem ao significado da religião, enquanto termo e conceito difundidos na nossa cultura ocidental, ou seja, oriundo da palavra latina “religio”. No mundo latino pré-cristão, a

palavra “religio” denotava um estilo de vida rígido e preciso, apesar deste conceito específico, a etimologia *religio* foi universalmente compartilhada no Ocidente, a ponto de resultar numa diversidade de interpretações e numa questão semântica constantemente aberta (Filoramo & Prandi, 1999).

Para explicitar o problema da questão semântica no decorrer dos séculos, realizamos uma retrospectiva histórica com alguns convidados que se aventuraram a examinar o termo supracitado, quais sejam, Macróbio, Cícero, Lactâncio, Agostinho, São Tomás e Lucrécio. Para tanto, iniciamos com Ambrósio Teodósio Macróbio (370 d.C-430 d.C.), escritor latino e cristão, e a sua derivação de *relinquere* como deixar e abandonar a Sérvio Suplício (Saturnalia, III, p. 3). Não tendo muita repercussão esta definição, ao observar os ritos, Marco Túlio Cícero (106 a.C-43 a.C.), filósofo e político, escreveu que *religio* vem de *relegere*, isto é, dos atos devocionais e ritualísticos dirigidos à divindade (Filoramo & Prandi, 1999). Tão importante quanto os autores citados acima foi Tito Lucrécio (94 a.C.-50 a.C.), poeta e filósofo, percussor do filão analítico em questão. Uma de suas contribuições foi a obra *De rerum natura*, na qual exprimiu o seu desprezo pela religião ao acusar os adivinhos de causar confusão na vida dos demais com as suas extravagâncias. Conforme o autor, a religião se origina do medo e se os seres humanos encontrassem saídas seguras para os seus desafios cotidianos, evitariam as religiões. Nessa perspectiva, Lucrécio postulou que a religião nasce do medo, está destinada a extinguir-se com o aumento da racionalidade e consciência e, por fim, a sua função é nos induzir a ter até comportamentos nefandos (Filoramo & Prandi, 1999).

Posteriormente, contamos com Lúcio Célio Firmiano Lactâncio (240 d.C.-320 d.C), o “Cícero cristão”, e sua retomada da questão do étimo adequando-o às novas exigências do cristianismo. Lactâncio rejeitou a leitura ciceroniana e defendeu que o termo *religio* deriva de *religare* e não de *relegere*, uma vez que o seu objetivo era purificar *religio* de qualquer

ritualismo pagão, bem como redirecionar para o conceito de transcendência e a relação entre humano e divino conforme o pensamento cristão (Filoramo & Prandi, 1999).

O teólogo e filósofo Aurélio Agostinho de Hipona (354 d.C.-430 d.C.) retomou a questão etimológica em várias ocasiões, como no *No De civitate Dei*, tentou uma via intermediária entre *relegare* e *relegere*, na qual alcançou o *religere* que significa reeleger, retornar a Deus. Em outras palavras, o cristão seguiu uma interpretação de *religio* enquanto passagem da negligência em relação a Deus em direção a uma relação submissa, amorosa e diligentemente reconstruída com Ele. Em *De vera religione*, Agostinho retomou o étimo *religio* a *religando* ao exortar o homem a tender para Deus e entregar a sua alma (Filoramo & Prandi, 1999). Aproximadamente oito séculos depois, Tomás de Aquino (1225-1274), o “Príncipe da Escolástica”, percorreu e aprofundou as interpretações de Lactâncio e Agostinho. Em sua obra *Summa Theologiae* temos a unificação das duas versões agostinianas de *religio* a *religendo* e a *religando* – “no sentido de que, tanto faz que *religio dicatur a frequenti relectione* (religião derive de uma frequente reescolha), ou que *dicatur a religatione* (derive de religar/unir)” (Filoramo & Prandi, 1999, p. 257), uma vez que “em qualquer hipótese ‘*religio proprie importat ordinem ad Deum*’ (religião implica propriamente uma relação com Deus)” (Filoramo & Prandi, 1999, p. 257).

Após percorrer a diversidade de interpretações do termo religião no período clássico, continuamos no período moderno com Durkheim, Mauss, Weber e Troelstch. Para isto, é substancial esclarecer que o debate sobre o significado da religião foi perdendo gradativamente o seu alcance filológico, bem como o interesse dos estudiosos no período do Iluminismo, posto que os considerados “iluminados” (Razão) criticavam a religião em favor de uma ciência neutra, objetiva e precisa. O seu retorno ocorreu estritamente na vertente filosófica e das ciências humanas com a polaridade entre uma visão essencialista (substantiva) e funcionalista

(origem e função da religião na sociedade) a partir das últimas décadas do século XIX. No entanto,

a distinção entre definições substantivas e definições funcionais nem sempre é clara. No primeiro caso prevalece o recurso ao verbo ser, com o relativo predicado nominal – “a religião é...” - onde, em geral, há referência a entidades transcendentais. No segundo caso prevalece a ideia de que a religião é uma concepção do mundo que desenvolve um papel específico (individual e/ou social), sem que necessariamente seja indicada a presença de uma entidade meta-histórica (Filoramo & Prandi, 1999, p. 261).

Desse modo, a bipolaridade demonstra falhas e falta de clareza, pois uma definição sendo consideravelmente rígida e exclusiva ou até vice-versa, apesar de satisfazer à definição funcional, pode correr o risco de incluir no modelo manifestações religiosas sem relações de fato com a religião (Filoramo & Prandi, 1999).

O sociólogo, antropólogo, cientista político, psicólogo social e filósofo Émile Durkheim (1858-1917), consciente de tal risco, rejeitou a concepção de sobrenatural, haja vista que a bipolaridade natural/sobrenatural lhe parecia eurocêntrica e por meio de uma definição substantiva considerou a religião enquanto um sistema solidário de crenças e práticas relacionadas ao sagrado com a Igreja como centro único de uma comunidade moral. Apesar de tentar se distanciar da magia, definiu o sagrado como o sentimento de respeito e de comunicação despertado por forças e seres “sobrenaturais”, “sobre-humanos” e “extra-empíricos” (Filoramo & Prandi, 1999). No tocante ao espírito humano, Durkheim (1968) o classificou como algo eminentemente social e ressaltou que as nossas representações religiosas são representações coletivas, ou seja, os ritos são modos de agir que se apresentam unicamente no contexto grupal com o objetivo de incentivar ou manter estados mentais específicos dos

indivíduos. Na obra “As formas elementares da vida religiosa” de 1912, o autor apresentou a religião enquanto fato social e a compreendeu como um aspecto essencial, constitutivo e permanente da humanidade. Não obstante, reiterou que não há religiões falsas, posto que todas são verdadeiras à sua maneira e a determinadas condições de vida do ser humano. Em outras palavras, a religião e a sociedade são aglutinadas no plano histórico e, numa análise sociocultural, os fatores humanos, culturais e espirituais devem ser considerados (Durkheim, 1968).

Marcel Mauss (1872-1950), sobrinho de Durkheim, sociólogo e antropólogo, foi considerado o “Pai da Antropologia”. O autor retomou o seu tio mestre e distinguiu fenômenos religiosos *stricto sensu* (em sentido específico) de fenômenos religiosos *lato sensu* (em amplo sentido), além de compreender o fenômeno religioso como um *continuum* aproximando ou afastando do centro. Especificamente sobre o fenômeno religioso *lato sensu*, este abarca a magia, a adivinhação e as superstições populares, já o fenômeno religioso *stricto sensu* constitui a noção do sagrado e as obrigações determinadas. Ainda, Mauss indicou que a religião não pode perder a sua visibilidade sequer não produzir sinais específicos e explícitos, dado que uma religião implícita é desprovida de sentido (Filoramo & Prandi, 1999).

Maximilian Karl Emil Weber (1864-1920) foi um intelectual, jurista, economista e considerado um dos fundadores da Sociologia. Realizou uma definição funcionalista para a religião e as ações religiosas e mágicas, qual seja, a função da religião é melhorar a qualidade de vida dos seres humanos. Assim sendo, Weber não destacou a referência à divindade e se preocupou em comprovar a sua tese inicial de identificar a função do protestantismo no desenvolvimento histórico do capitalismo ou das influências das doutrinas hinduístas e budistas na economia fazendo uma leitura funcional da “ética econômica das religiões universais” (Filoramo & Prandi, 1999).

Por fim, o sociólogo, teólogo, historiador e filósofo Ernst Peter Wilhelm Troeltsch (1865-1923) também elaborou alguns conceitos relacionados à religião que foram publicados na obra “Os ensinamentos sociais das igrejas e grupos cristãos” (*Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*) em 1912. Diferentemente de Weber, o autor recorreu a uma definição essencialista (substantiva) da religião, isto é, definiu o núcleo de qualquer religião como configurável em seu significado na elevação ao Divino, sendo que a religião ocorre de modo específico na experiência do ser humano. Embora configurável, o conceito de qualquer religião deve conter o princípio normativo, a necessidade da sua gradual realização, bem como a religião deve ser compreendida dentro do processo diacrônico que a torna visível e livre dos adornos artificiais que lhe foram acrescentados pela apologética. Portanto, Troeltsch retomou o antigo étimo *religio* a *religando* e encontrou no cristianismo o vértice de todas as religiões, a sua expressão mais adequada e dificilmente superada (Filoramo & Prandi, 1999).

Após uma breve sequência de definições da religião é possível perceber que a questão religiosa permaneceu aberta e que a definição apenas substantiva ou funcionalista foi insuficiente para captar o fenômeno religião em toda a sua complexidade. Já percorridos alguns filósofos, teólogos e sociólogos, convidamos agora alguns autores da chamada “fenomenologia da religião” para contribuir na compreensão da experiência religiosa.

2. A Vivência Religiosa e a Ampliação da Compreensão da Experiência Religiosa pela Fenomenologia

Nesse tópico explanaremos a respeito da história da Fenomenologia e alguns marcos da denominada “Fenomenologia da Religião” e as suas contribuições para a experiência religiosa. De antemão, ressaltamos que a “*Fenomenologia da Religião*” tem a sua contribuição no esclarecimento da distinção entre a vivência psíquica e a vivência espiritual, bem como a

vivência religiosa pode ter expressões corpóreas e psíquicas sendo demonstrada também a sua conexão com a Psicologia da Religião no decorrer do estudo.

O filósofo e matemático Edmund Husserl (1859-1938) foi quem fundou a Fenomenologia, cuja inauguração ocorreu no início do século XX com a publicação de um dos seus principais trabalhos, qual seja, as “Investigações Lógicas” (*Logische Untersuchungen*) de 1900/1901. Mas é a partir de sua outra obra “Ideias para uma Fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica” (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*) de 1913, que temos definitivamente publicado a investigação/método fenomenológico se interessa não pelos “fatos”, que estes são objetos das ciências positivas, mas estritamente a investigação dos “fenômenos”, em uma orientação interiramente outra, ou seja, na descrição de suas essências. Assim, Husserl apresentou a Fenomenologia enquanto uma ciência nova e eidética descritiva que busca o conhecimento essencial, ou seja, uma ciência de essências (*Wesen*) (Husserl, 2006).

Etimologicamente, a palavra fenomenologia é constituída por duas palavras gregas, como *phainomai* e *logos*. A primeira pode ser traduzida por fenômeno e se refere a tudo aquilo que aparece ou se mostra, enquanto a segunda designa uma reflexão ou descrição racional. Isto significa que a Fenomenologia é a análise racional, reflexiva ou o estudo dos fenômenos (Goto, 2015b), sendo o fenômeno (*Erscheinung*) tudo aquilo que se mostra a uma consciência que o apreende, isto é, “no sentido atribuído por Husserl, esse mostrar-se dos fenômenos não se refere apenas a uma aparição sensível” (Moraes, 2016, p. 89). Nesse sentido, Husserl ampliou a concepção de fenômeno a ponto da investigação fenomenológica se estender de modo ilimitado, uma vez que é possível fazer Fenomenologia de tudo aquilo que aparece à consciência para além de uma apreensão empírica. Assim sendo, o estudo do fenômeno abarca os objetos percebidos, lembrados ou imaginados, independente de sua realidade concreta, “visto que o que importa para a Fenomenologia é o fenômeno na sua pureza absoluta, isto é, o

seu mostrar-se enquanto tal” (Moraes, 2016, p. 90). Como exemplo, “ao perceber uma cadeira, não interessa para a investigação fenomenológica a cadeira enquanto objeto factual” (Moraes, 2016, p. 90), mas “como objeto percebido, a cadeira percebida, imaginada, pensada, etc., que é captada por uma consciência” (Moraes, 2016, p. 90).

Já delimitado o objeto de estudo da Fenomenologia, é substancial ressaltar que a mesma surgiu em um contexto de crise da racionalidade, posto que faltava fundamento para as ciências. Ao mesmo tempo, a própria filosofia havia perdido o seu rigor e já não fornecia bases seguras às ciências. Foi exatamente nesse contexto de crise que a Fenomenologia foi fundada, cujo objetivo era fundamentar as ciências e resgatar o rigor filosófico (San Martín, 1986). Destarte, ao examinar o panorama filosófico de sua época, Husserl percebeu que estava ocorrendo a dificuldade de a filosofia fundamentar o conhecimento, gerando uma “crise das ciências”, junto com o crescimento do positivismo e as concepções relativistas como o psicologismo, o naturalismo e o historicismo. Como resposta a tais adversidades, as ciências reivindicaram a sua autonomia em relação à filosofia com a intenção de fornecer as suas próprias bases, enquanto o filósofo supracitado escolheu a tarefa de resgatar a confiança na razão e alcançar o conhecimento evidente e indubitável através da Fenomenologia e da análise dos fenômenos em sua essência (Moraes, 2016).

Foi justamente a partir do século XIX que a Fenomenologia ganhou corpo enquanto método de análise da realidade, método filosófico e científico, sendo ampliado para diversas outras áreas além da Filosofia. Esse foi também o caso da aplicação do método fenomenológico nos estudos da experiência religião. Historicamente, na história das religiões, o termo “fenomenologia” foi usado pela primeira vez em 1878 por Chantepie de La Saussaye (1848-1920), professor de história das religiões. No entanto, seguindo a ideia filosófica comum de “fenômeno”, La Saussaye ressaltou a necessidade de uma investigação além do caráter histórico e com aspectos permanentes de cada religião. Embora a sua contribuição tenha sido

significativa, foi também incompleta quanto ao estudo do fenômeno religioso, uma vez que prevalecia o método comparativo em sua época (Mano, 2016). Ademais, cabe-nos lembrar que o termo “fenomenologia” já havia sido empregado pelos filósofos Immanuel Kant (1724-1804), Friedrich Hegel (1770-1831) e Franz Brentano (1838-1917) (Moran, 2011), sendo Husserl quem atribuiu originalidade ao sentido do vocábulo (Moraes, 2016).

Devido a relevância, complexidade e colaborações da Fenomenologia, abordamos sucintamente alguns marcos da sua história e pontuamos as suas contribuições para a análise da religião através dos seguintes autores: Gerardus van der Leeuw, Paul Tillich, Max Scheler, Rudolf Otto, José Croatto, Joachim Wach e Mircea Eliade. Como contamos com poucos parágrafos, escolhemos apresentar brevemente tais autores e as suas concepções, sendo que cada um enfatizou diferentes perspectivas, mas todas igualmente imprescindíveis para construir um panorama geral a respeito da experiência religiosa. Para tanto, historicamente, iniciaremos pelo teólogo holandês, Gerardus van der Leeuw (1890-1950), o qual rompeu com a tradição e superou o evolucionismo científico e positivista a partir da autonomia e do surgimento da Fenomenologia da Religião enquanto uma disciplina sistematizada. Em outros termos, foi além de um mentalista simplista de senso comum por compreender que o fenômeno religioso não é algo puramente individualizante, particular ou divinatório (Goto, 2004).

Em relação à Fenomenologia, van der Leeuw assegurou que a Fenomenologia não é poesia da religião, história das religiões, psicologia das religiões, filosofia das religiões sequer teologia. Todavia, as outras disciplinas podem estar ligadas à Fenomenologia, haja vista esta é uma ciência autônoma e com métodos independentes (Mano 2016). Ainda conforme Goto (2004), van Der Leew foi o primeiro a sistematizar a fenomenologia no campo religioso enquanto disciplina sistemática e a propor um método de compreensão mediante a análise das linguagens e das manifestações dos fenômenos, através do qual foi possível ir além da descrição da experiência religiosa. Em outras palavras, a Fenomenologia é uma ciência

rigorosa que se ocupa dos fenômenos e o fenômeno é aquilo que se mostra sem teorias ou pré-conceitos (Mano, 2016) e ao que concerne aos fenômenos, van der Leeuw não considerou o fenômeno apenas objeto ou algo puramente subjetivo, mas produto de encontro entre sujeito e objeto (Filoramo & Prandi, 1999).

Continuando, na sua obra “Fenomenologia da Religião” (*Phenomenologie der Religion*) de 1933, van der Leeuw destacou Benjamin Constant (1767-1830), filósofo e político francês como um dos precursores da “fenomenologia da religião”. O seu destaque se deu por meio do trabalho “Da religião considerada em sua origem, suas formas e seus desenvolvimentos” (*De la religion considerée dans sa source, ses formes et ses développements*) em que argumentou a respeito da religião e expôs duas teses constitutivas para a fenomenologia da religião. Na sua primeira tese, Benjamin defendeu que a religião é um sentimento e que os dogmas, as doutrinas da fé, os exercícios cômicos e as práticas eclesásticas são formas que o sentimento interior adota para romper com elas posteriormente. Na sua segunda tese, o sentimento religioso não é um acidente ou uma circunstância, mas uma lei fundamental da natureza humana, sendo, portanto, o homem um animal religioso. Isso significa que os fatores não religiosos, quais sejam, econômicos, políticos, sociais, políticos etc., são importantes para o desenvolvimento histórico da religião, embora a religião não possa ser reduzida a outra coisa senão pertencente à natureza essencial do ser humano (Mendonça, 1999).

Nesse panorama, van der Leeuw concordou com Benjamin Constant que certamente concordou com Friedrich Schleiermacher (1768-1834). Benjamin foi contemporâneo de Schleiermacher e, conforme van der Leeuw, Benjamin foi além de Schleiermacher ao antecipar o elemento existencial na religião que temos hoje e se esforçar em quebrar os falsos laços entre a verdadeira religião e as práticas que com ela não tinham relação, ou seja, compreendeu que o vivido é parcial e às vezes as suas formas são distantes daquilo que é a religião. E, apesar dos

ultrajes de Voltaire contra a religião, Benjamin vislumbrava até nas maiores aberrações e formas imperfeitas da religião, o existir da essência (Mendonça, 1999).

Anterior a van der Leeuw e Benjamin, contamos com Schleiermacher, professor de filosofia, o qual também buscava compreender a verdadeira natureza da religião. Tendo sido mal compreendido, Paul Tillich (1886-1965), teólogo alemão-estadunidense e filósofo da religião, procurou recuperar o verdadeiro sentido do conceito de sentimento em Schleiermacher. Afastou o termo “sentimento” da ideia de subjetividade, uma vez que o universo não é subjetivo e o aproximou do impacto do universo sobre nós, isto é, recuperou o sentimento em Schleiermacher como uma autoconsciência imediata, uma intuição do infinito pelo finito (*Der Christliche Glaube*, 1821, 1830 *apud* Mendonça, 1999). A partir de tais reflexões, Tillich analisou o fenômeno religioso para além da teologia e foi reconhecido pela sua sistematização e rigor científicos. Estritamente, partiu de Husserl e Martin Heidegger (1889-1976), filósofo e professor, para desenvolver a sua fenomenologia crítica (Goto, 2004). Através da fenomenologia crítica aplicada ao fenômeno religioso, Tillich (1997) utilizou o método para validar a experiência de revelação e clarificou alguns conceitos fundamentais, como êxtase, profanização, presença espiritual e possessão.

É substancial revelar que Tillich (1997) criticou a fenomenologia como insuficiente, pois apontou que a fenomenologia é competente no tocante ao reino dos sentidos lógicos e parcialmente competente no reino das realidades espirituais, como a religião, no caso. Para preencher as lacunas, Tillich (1997) uniu o elemento intuitivo descritivo com o elemento existencial crítico e conseguiu desenvolver a sua fenomenologia crítica compreendendo que este é o método mais adequado para alcançar uma descrição normativa dos sentidos espirituais. Como exemplo de alguns conceitos fundamentais clarificados, Tillich (1987) descreveu o termo “êxtase” como estar fora de si mesmo; “um estado de mente que é extraordinário no sentido de que a mente transcende sua situação ordinária” (Tillich, 1997, p. 99) O êxtase pode

ser confundido com entusiasmo e os movimentos extáticos podem confundir superexcitação com revelação e presença do Espírito Divino. Na superexcitação religiosa temos apenas algo subjetivo, geralmente artificial e compreendido psicologicamente. Ao passo que no estado extático há a transcendência do nível psicológico e, embora o mesmo exista, no êxtase temos algo objetivo e subjetivo em sua manifestação genuína, além de revelar “algo válido sobre a relação entre o mistério do nosso ser e nós mesmos” (Tillich, 1997, p. 100) e reafirmar os princípios éticos e lógicos da razão (Tillich, 1997). Como acréscimo, o autor supracitado (Tillich, 1997)

ainda indica que há um ponto de identidade entre êxtase e possessão. Em ambos os casos a estrutura sujeito-objeto da mente é desativada afirmando que o êxtase divino não viola a totalidade da mente racional, enquanto que a possessão a enfraquece ou destrói. No estado de possessão demoníaca a mente não está de fato “fora de si mesma”. Ela de fato está em poder de elementos dela mesma, que aspiram ser a totalidade da mente, que se apoderam do centro do seu eu racional e o destroem. O autor afirma ser óbvio que êxtase tem um forte aspecto emocional. Mas seria um erro reduzi-lo a emoção. Em toda experiência extática, todas as funções de compreender e estruturar a razão são conduzidas para além de si mesmas, e também a emoção (Tillich, 1997 *apud* Mano, 2016, p. 33).

Assim, através da citação acima é possível compreender que Tillich (1997) diferenciou o estado de êxtase com a possessão. Também se preocupou em explicar acerca da superexcitação e do entusiasmo com mais detalhes, no entanto não nos aprofundaremos em tais distinções para não haver escape do tema em questão.

Após o exposto, prosseguimos com Max Scheler (1874-1928), filósofo alemão, cuja obra mais significativa para a compreensão da sua Fenomenologia do Sagrado é “Fenomenologia e Teoria do Conhecimento” (*Phanomenologie und Erkenntnistheorie*) de 1933. Consoante Mendonça (1999), Scheler vai além de Husserl, posto que este primeiro acrescentou às essências puras e em si mesmas neutras um conteúdo emocional que induz valores *a priori*. Destarte, “a essência da religião é apreendida através de uma ‘intuição’ essencial, técnica mística que põe entre parênteses os impulsos vitais utilitaristas e permite contemplar os puros dados objetivos” (Mendonça, 1999, p. 76). Outro autor de relevância que se nutriu da fenomenologia do século foi Rudolf Otto (1869-1937), teólogo luterano alemão, cuja obra “O Sagrado” (*Das Heilige*) foi publicada em 1917. Nessa obra, Rudolf bebeu em Martinho Lutero (1483-1546) e Schleiermacher. No tocante aos reformadores, Lutero evidenciou consideravelmente em sua biografia a influência da experiência religiosa objetiva que teve em sua juventude, qual seja,

a tempestade que enfrentou na floresta perto de Erfurt, quando regressava de Mansfeld. Prostrado por um raio que caiu aos seus pés, Lutero teria, após invocar Santa Ana, padroeira dos mineiros, prometido a ela, se salvo, tornar-se monge (Lessa, 1976 *apud* Mendonça, 1999, p. 78).

Assim sendo, o conceito de Deus em Lutero não é teórico, doutrinário e não pode ser apreendido intelectualmente, uma vez que se refere a um relacionamento vital entre o ser humano e o seu Deus, bem como ao elemento existencial que constitui o seu viver de algum valor fundamental e norteador (Altmann, 1994). Como em Schleiermacher, Lutero alegou que toda experiência existencial é antecedida por um poder absolutamente *a priori*, cujo sentimento

consiste na fé. Diferentemente de Schleiermacher, Lutero utilizou contornos místicos (Mendonça, 1999).

Demonstrada a influência de Lutero em Rudolf Otto, Mendonça (1999) sugeriu que Otto e a sua “fenomenologia do sagrado” carregam elementos emocionais e não racionais ligados ao movimento litúrgico, uma vez que é na liturgia, no culto que o crente é passível de alcançar a experiência religiosa. Em referência ao irracional, Otto lançou a tese da absoluta irracionalidade da religião, ou seja, o sagrado “está fora e acima de qualquer forma de raciocínio, é absolutamente outro. Inspira amor e temor ao mesmo tempo. É sujeito e nunca predicado” (Mendonça, 1999, p. 79). Em acréscimo, Otto (2005) meditou que a experiência do sagrado, do numinoso antecede todo e qualquer conceito de Deus, visto que ela é a experiência religiosa fundamental por excelência e apresentou uma ideia de relação com Deus ou outras forças superiores, as quais se manifestam numa conexão interpessoal, intrapessoal e transpessoal. Assim, a religião para o autor (2005) é inderivável, tem início em si mesma e necessita ser analisada como um constructo pessoal e existencial do indivíduo com o seu objeto de fé. Nesse sentido, acerca das investigações e análises,

este autor (Otto, 2005) analisa a realidade apriorística do Numinoso ou sagrado em seus elementos racionais e irracionais. Descreve-o nas categorias do *Mysterium Tremendum* como: *Tremendum: Arrepiante; Majestas: avassalador; Mysterium: O totalmente outro* e o Numinoso: Fascinante e assombroso. Enfatiza os aspectos irracionais do “Numinoso” contrapondo-se ao iluminismo, que procura interpretá-lo como sendo expressão da metafísica, moral ou evolução (Otto, 2005 *apud* Mano, 2016, p. 59).

Desse modo, o fenômeno não é apenas subjetivo ou irracional, como também apresenta uma categoria composta tanto do racional quanto do irracional manifestando na vida e nas

experiências concretas dos seres humanos, haja vista que “se existe um campo da experiência humana que apresente algo próprio, que apareça só nele, esse campo é o religioso” (Otto, 2005, p. 35). No tocante ao postulado de Otto (2005) sobre o aspecto irracional do Sagrado, é essencial salientar que este irracional não apresenta uma conotação negativa e não indica algo contrário à razão, raciocínio, inteligência ou falta de controle. Sendo, portanto, o irracional indefinível, indizível e sem conceitos para a razão humana (Otto, 2005 *apud* Mano, 2016).

Ainda nessa esteira de autores contribuintes para a análise da religião, citaremos também Joachim Wach (1898-1955) e Mircea Eliade (1907-1986). Wach, professor alemão, enfatizou uma distinção entre a história da religião e a filosofia da religião e publicou as seguintes obras: “O pensamento da salvação e sua interpretação” (*Der Erlösungsgedanke und seine Deutung*) de 1922; “Compreensão: Fundamentos de uma História da Teoria Hermenêutica no Século XIX” (*Das Verstehen: Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*) em três volumes de 1926 a 1933; “Estudos Religiosos: Prolegômenos em sua base epistemológica” (*Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*) e “Mestres e discípulos: duas considerações na sociologia da religião” (*Meister und Jünger: zwei religionssoziologische Betrachtungen*) em 1924; “Sociologia da Religião” (*Religionssoziologie*) em 1944; entre outras. Sem nos alongarmos, ressaltamos o estudo de Wach sobre como a experiência religiosa se expressa, sendo de modo teórico na doutrina, prático no culto e sociologicamente na comunhão, na religião coletiva e individual (Wach, 1990). Assim, defendeu a análise antropológica, já que esta evidencia a inter-relação funcional entre religião e as outras dimensões culturais da vida do ser humano em sociedade. Ao mesmo tempo, escreveu que a experiência do sagrado não se trata de um sagrado puramente subjetivo, já que a experiência religiosa escapa de qualquer tipo de objetivação adequada (Filoramo & Prandi, 1999). Ademais, Wach defendeu a urgência de uma gramática da linguagem religiosa que seja baseada num estudo compreensivo de natureza

empírica, comparativa, bem como fenomenológica (Filoramo & Prandi, 1999) e ao buscar uma definição mais precisa, caracterizou a experiência religiosa enquanto (1) uma resposta ao que é experimentado como realidade última; (2) resposta do ser ao que é apreendido como realidade última; (3) experiência mais intensa de que é capaz o homem; (4) experiência com o imperativo que conduz à ação (Nesti, 1990).

Finalmente, concluímos com Mircea Eliade, cientista das religiões e fenomenólogo romeno, estudou a “hierofania”, ou seja, a manifestação do sagrado como fenômeno e experiência religiosa. Dentre as suas obras, citamos algumas, quais sejam, “O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase” (*Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*) de 1951; “Ritos e Símbolos de Iniciação” (*Birth and Rebirth*) de 1958; “O Sagrado e o Profano” (*Das Heilige und das Profane*) de 1959; “Aspectos do Mito” (*Myth and reality*) de 1964; “Tratado de História das Religiões” (*Traité d'histoire des religions*) de 1977; entre outras.

No que diz respeito a “hierofania”, Eliade se perdeu na distinção entre sagrado e profano e na definição do fenômeno religioso tal como aparece. Com o objetivo de resultados, focou nas hierofinias enquanto fenômeno religioso, irredutível e original (Mendonça, 1999) e especificamente como formas de experiências do sagrado que o ser humano acessa e que variam no tempo e no espaço em traços externos, ao passo que internamente são universais. Em última instância se conceituam como sentimentos ou narrativas que revelam o anseio do ser humano em transformar a desordem em ordem e o caos em cosmos (Cohn, 1996). Destarte, a hierofania é uma experiência religiosa primordial, além de ser o ato fundante ou modificador de uma religião e traz em si, em maior ou menor grau, o desejo de retorno às origens (Eliade, 1997), isto é, um estado de verdade e perfeição. Ainda, na hierofania a sua estrutura permanece a mesma para garantir a sua objetividade e comunicabilidade. Sendo única, arquetípica, histórica e datada (Mendonça, 1999), o sagrado surge na consciência do homem enquanto fenômeno, ou seja, consciência e fenômeno são inseparáveis (Eliade, 2001).

Demonstrados alguns marcos da história da fenomenologia da religião, continuamos mais especificamente com as contribuições da fenomenologia em relação à experiência religiosa. Para tanto, convidamos José Severino Croatto (1930-2004), teólogo e escritor de 19 obras. Dentre algumas, temos “As linguagens da experiência religiosa. Uma introdução à fenomenologia da religião” (*Los lenguajes de la experiencia religiosa. Enfoque fenomenológico*) e “Isaias: A palavra profética e sua releitura hermenêutica” (*Isaias: La palabra profética y su relectura hermenéutica*) de 1994; “História de salvação: A experiência religiosa do povo de Deus” (*Historia de salvación. La experiencia religiosa del pueblo de Dios*) de 2001; “Experiência do sagrado e tradições religiosas: Estudo da Fenomenologia da Religião” (*Experiencia de lo sagrado y tradiciones religiosas. Estudio de Fenomenología de la Religión*) de 2002; entre outras.

Dentre as suas investigações acerca das diversas experiências humanas, Croatto (2001) afirmou que os indivíduos saciam as suas necessidades últimas na instância religiosa por aspectos de realidades de ordem transcendente e diferenciou “experiência religiosa/do sagrado” da “religião”. O autor (2001) pontuou que, enquanto este último relaciona-se com um corpo doutrinário de cunho religioso, o primeiro refere-se à manifestação e vivência do sagrado no espaço e no tempo. Similarmente, Koenig (2001) definiu religião como um sistema organizado de rituais, símbolos, crenças e práticas, as quais auxiliam o indivíduo a aproximar-se do sagrado e transcendente.

No entanto, é fundamental lembrar que a religião não garante a experiência religiosa, posto que “há uma grande quantidade de homens, homens constitucionalmente sombrios, em cuja vida religiosa falta esse arrebatamento” (James, 1986/2017, p. 55). Em outras palavras, embora haja gênios religiosos, alguns indivíduos são religiosos apenas no sentido mais amplo (James, 1986/2017). Acerca do brevemente exposto, recorreremos a diferença entre experiência e vivência, uma vez que alguns indivíduos passam apenas pela experiência e não alcançam a

vivência ou sequer se permitem passar pela experiência. Ainda, consoante Croatto (2001), o comportamento do ser humano religioso é o espelho de sua experiência do sagrado, manifesta-se por meio de símbolos, mitos e ritos e porta o poder de transfigurar a existência e impor atitudes e condutas. Para o autor (2001), é elementar esclarecer que não faz sentido qualificar, ou seja, valorizar ou desvalorizar o nível evolutivo da experiência religiosa, uma vez que esta é completa em si mesma e não depende da época, sequer da cultura.

Ainda, conforme Croatto (2001), em seu livro “As linguagens da experiência religiosa: Uma introdução à Fenomenologia da Religião” (*Los lenguajes de la experiencia religiosa: estudio de fenomenologia de la religión*) de 1994, o *homo religiosus* tem criado desde épocas remotas até o presente uma variedade de símbolos, mitos, ritos e doutrinas que desembocam na sua expressão e numa comunidade religiosa universal no plano da experiência mais profunda do sagrado. Assim, em todas as culturas, todos os povos tiveram e têm uma expressão religiosa, a qual é manifesta de variadas maneiras. Isso indica que a experiência religiosa precisa “ser dita”, compreende todos os registros da atividade humana, constitui como experiência do transcendente e tende à comunicação e à socialização.

Com o escopo de investigar a experiência religiosa em sua especificidade e como modalidade da experiência humana, Croatto (2001) indagou se a experiência do sagrado é realmente humana ou de outra ordem e quais características possui. Quanto a tal questão, concluiu que “mesmo que a finalidade da vivência religiosa seja transcendente, trata-se de uma experiência humana própria do ser humano e condicionada por sua forma de ser e pelo seu contexto histórico e cultural” (Croatto, 2001, p. 40). Ainda, refletiu no símbolo enquanto linguagem ordinária da experiência religiosa e questionou como somos capazes de expressar e descrever o vivido enquanto algo transcendente. Nesse sentido, é essencial partir da experiência do sagrado para compreender a linguagem religiosa que é expressa através do símbolo, do mito e do rito (Croatto, 2001).

Especialmente acerca do símbolo, o fim da experiência religiosa é inobjetivável, já que o transcendente é, por definição, inalcançável. Esta característica se assemelha ao que não pode ser nomeado; não tem voz, tato, odor; não tem fim nem começo. Além de inalcançável, a experiência religiosa é inesgotável, possui variações infinitas de expressão simbólica e, sendo o ser humano um “animal simbólico”, quanto mais profunda é a experiência, mais simbólica é a sua expressão (Croatto, 2001). Como já foi escrito, para Croatto (2001), o ser constrói símbolos continuamente como uma função social de comunicação e socialização. A respeito de tal função, a experiência religiosa é relacional, seja com o mundo, com outro indivíduo, um grupo ou o transcendente. Não só a experiência religiosa é relacional, mas toda e qualquer vivência humana, posto que o indivíduo está sempre em sociedade, mesmo que oscile entre o subjetivo, o intersubjetivo e o relacional (Croatto, 2001). Lembrando que o autor supracitado (2010) não diferencia “vivência” de “experiência”, peço considerações e corrijo a afirmação: “não só a experiência religiosa é relacional, mas toda e qualquer experiência humana”. Continuando sobre a experiência, conforme Croatto (2001), é característico do ser humano sempre buscar: “[...] em tudo o que deseja e faz, o ser humano manifesta que não é um ser pleno: deve crescer biologicamente, aprender intelectualmente, preparar-se para tudo, buscar metas, melhorar a saúde, aspirar a uma vida melhor, reiniciar uma e outra vez caminhos novos (Croatto, 2001, p. 41).

Justamente por buscarmos o crescimento e a totalidade, sentimos com intensidade as necessidades e as limitações. Ao tentar superá-las, as nossas necessidades são saciadas também na instância religiosa através de realidades de ordem transcendente, cuja experiência tende a expressar-se por meio “da palavra, da práxis sócio-histórica, da cultura, da arte e de quantos outros instrumentos de comunicação que ela possa encontrar” (Croatto, 2001, p. 43).

Destarte, a referência a outra Realidade, ao transcendente é o “presente” que a vivência religiosa oferece ao ser humano. Notadamente acerca do transcendente, temos que este foi

assinalado através de vários termos, como *orenda*, *mana*, *numen*, *Brahman*, Deus, *Ele*, Mistério, entre outros, com o objetivo de marcar a sua potência (Croatto, 2001). É fundamental esclarecer que esta potência, às vezes, é ambivalente, cuja característica “se revela pelos ritos criados para atraí-la (como divina e benéfica) ou rejeitá-la (como demoníaca e destrutiva)” (Croatto, 2001, p. 61). No entanto, a experiência do transcendente, do Mistério é a chave para compreender a linguagem do sagrado em suas infinitas expressões. E, ao investigar o transcendente, trazemos à tona a relação com o Mistério que é de sujeito a sujeito e acontece na experiência religiosa. Isto significa que o sagrado constitui uma relação; relação especificamente entre sujeito (ser humano) e um termo (Deus) sem possuir como meta da atitude ou da experiência religiosa o sagrado. Nessa relação sujeito-sujeito é produzido efeitos no ser humano, como admiração, temor, oração, adoração, entre outros, além de atitude, palavras, gestos rituais, enfim, símbolos (Croatto, 2001).

Ao avançar, temos que a maioria dos autores não se preocupou em diferenciar sagrado e divino. Entretanto, tal diferença é operativa e ajuda a esclarecer matizes da atitude religiosa e a não confundir o transcendente (o divino) com os objetos sagrados (por exemplo, uma estátua) (Eliade *apud* Croatto, 2001). Além de distinguir sagrado e divino, há o profano para descrever. Caracteristicamente, o profano não está associado ao divino, embora o sagrado seja parte do profano e seja possível este ascender ao divino por meio de sua sacralização (Croatto, 2001). Ainda, Croatto (2001) relacionou o divino, o sagrado e o profano: o santuário é considerado um lugar sagrado pertencente às coisas profanas deste mundo e faz mediação significativa e expressiva entre o *homo religiosus* e o divino. Em outras palavras, o profano seria as coisas deste mundo; o santuário é o lugar sagrado; os objetos deste santuário são os objetos sagrados; e, por fim, o divino é o misterioso, “totalmente Outro”, como escreveu Rudolf Otto (2005).

O transcendente denominado divino, “Realidade máxima”, “totalmente Outro”, entre outros termos possíveis e já utilizados, é vivido na experiência religiosa. O transcendente constitui a essência da experiência religiosa e é sempre igual do ponto de vista tipológico. Nesse panorama, o transcendente se epifaniza, ou seja, se manifesta como algo totalmente diferente do profano. Ao manifestar-se, o sagrado se faz presente e esta experiência é essencialmente afetiva, participativa e não pode ser vivida de forma individual e isolada. Justamente devido a tais características, o *homo religiosus* necessita compartilhar o vivido para aliviar-se, dado que a comunicação da experiência do mistério possui um valor sacramental e significa a presença mais uma vez do sagrado, isto é, uma nova “vivência” (Croatto, 2001). Lembrando que o termo “vivência” aqui utilizado pode ser substituído por experiência quando se remeter a experiência em si e quando fizer referência a experiência em si, mas acompanhada de uma interpretação, podemos denominar como vivência.

Considerando que os atos religiosos do *homo religiosus* são orientados ao transcendente e que este se manifesta apenas por própria iniciativa, é essencial indagar se há sempre um encontro com o divino, uma vez que tudo o que não é o mistério é irreal na sua percepção. A respeito do real, o *homo religiosus* deseja sempre estar no real e significativo e

é evidente que tocar uma estátua não é “tocar a divindade” no sentido real. Seria pueril interpretar dessa maneira a vivência religiosa do transcendente. O crente “sabe” que a imagem de sua divindade é obra humana, como também sabe (em outra dimensão) que nela se mediatiza outra Realidade (Croatto, 2001, p. 66).

No entanto, mesmo que tocar uma estátua não seja “tocar a divindade”, é possível que o encontro com o Mistério aconteça e afete profundamente o *homo religiosus*. Inclusive,

algumas vezes, este encontro afeta de forma definitiva e total a ponto de ser uma experiência de salvação, paz e gozo (Croatto, 2001).

Considerando ainda a perspectiva fenomenológica acerca da experiência religiosa, trazemos à tona Joaquín García Alandete (2019), fenomenólogo e psicólogo, o qual partiu da estrutura religiosa do ser humano e se centrou na experiência religiosa enquanto uma experiência de encontro pessoal com o transcendente para desembocar na experiência mística, caracterizada como um conjunto de traços fenomenologicamente específicos. No tocante aos traços específicos, García Alandete (2019) os denotou como notas constituintes do ser humano, ou seja, “aquelas características que tornam um ser humano tal e não outra coisa, aqueles atributos que lhe são intrínsecos e sem os quais não o podemos compreender plenamente e em sua medida justa e real” (García Alandete, 2009, p. 116). Assim, o ser humano é dotado de racionalidade, natureza comunal, capacidade linguística, constituição religiosa, bem como de uma “condição estruturalmente incompleta, contingente, limitada, insuficiente, finita e, portanto, carente” (García Alandete, 2009, p. 116).

Nesse panorama, o indivíduo deve buscar algo além de si mesmo; algo que não é ele mesmo; algo que transcenda a sua própria humanidade e responda as suas questões fundamentais e radicais. Em outras palavras, a religiosidade como abertura a uma dimensão transcendente da realidade é uma necessidade do indivíduo de dar sentido a si mesmo, à sua existência, às suas circunstâncias, ao mundo e à relação indivíduo-mundo (García Alandete, 2009). Sobre a busca pelo transcendente, Kolakowski (1985) se referiu ao absoluto como o desejado, o referente da existência e o encontrado de distintas formas nas distintas tradições religiosas. Enquanto De la Pienda (1998) explicou que o absoluto “permanece numa dimensão relativa ao ‘mistério’, como algo inatingível, inescrutável para o homem com as possibilidades de sua única razão especulativa”, isto é, “a referência ao mistério em geral é um essencial constitutivo do homem, é um dos seus ‘existenciais’” (De La Pienda, 1998, p. 125).

Ao passo que o indivíduo que utiliza de si mesmo como referência de algo transcendente está fadado ao fracasso, à frustração e ao desespero (García Alandete, 2009). Ainda, o indivíduo pode não viver conscientemente a sua condição natural de tensão e tendência para o absoluto, embora a religiosidade seja vivida de modo velado, reprimido e adormecido no “inconsciente transcendente” ou no “inconsciente espiritual” (Frankl, 1999 *apud* García Alandete, 2009). Diante disso, cada indivíduo vive a sua religiosidade de um modo, ou seja,

[...] alguns de forma consciente, integrativa e amadurecida; outros sob o prisma da suspeita; outros negando; outros simplesmente o ignoram como se não estivesse com eles. Mas uma questão importante é que cada um deve justificar, dar razão, de sua atitude religiosa: o crente de sua crença, o ateu de seu ateísmo, o agnóstico de seu agnosticismo e o indiferente de sua indiferença (Zubiri, 1998 *apud* García Alandete, 2009, p. 117).

Assim, o ser humano é um animal religioso, *homo religiosus*, *anima naturaliter religioso* (Ortiz Angulo, 2002; Ries, 2001; Zubiri, 1935, 1998; Zunini, 1977). Sendo *homo religiosus*, é natural que exista no repertório experiencial do indivíduo a possibilidade de alcançar experiências religiosas, bem como estéticas, morais etc., haja vista que as notas constitutivas e estruturais do ser humano que é saudável se formalizam, se manifestam e se expressam através das distintas dimensões funcionais, quais sejam, cognição, afeto, vontade, comportamento, entre outras (Hernández Sonseca, 1995a; Martín Velasco, 2007 *apud* García Alandete, 2009). Em síntese,

[...] o fato religioso é diferente e não redutível a outros fatos humanos, é original, específico e a experiência religiosa é um tipo específico de experiência humana diferente de outras experiências humanas, tais como científicas, filosóficas ou estéticas, e que poderia ser caracterizado como uma experiência vivida como acontecimento extraordinário e decisivo que se imprime na memória pessoal como algo significativo (Hernández Sonseca, 1995a; Martín Velasco, 2007 *apud* García Alandete, 2009, p. 119).

A experiência religiosa pode não ser autêntica e quando não é autêntica, não constitui o reino do sagrado, da divisão da realidade, uma vez que “a realidade, em suas dimensões espaciais e temporais, aparece dividida em dois mundos, o do sobrenatural, o sagrado e o transcendente, e o do natural, o profano e o ordinário” (García Alandete, 2009, p. 118). Assim sendo, é especificamente o reino do sagrado que é “o lugar comum em que todos os elementos componentes do fato religioso estão inscritos”, ou seja, “o cerne da experiência religiosa é aquela consciência da distância que separa os mundos do ‘sagrado’ e do ‘profano’” (García Alandete, 2009, p. 118).

Nesse sentido, o ser humano que atinge a experiência religiosa autêntica tem uma profunda convicção de estar diante de algo ou alguém transcendente, numinoso, tremendo, fascinante e arrebatador. Estamos nos referindo, portanto, a uma distância pela “diferença ontológica e pela impossibilidade de limitá-la aos esquemas racionais e às fórmulas linguísticas” (García Alandete, 2009, p. 119), bem como um caminho radical, original, irreduzível e caracterizado pelo esforço ativo do indivíduo considerado um dom divino e pelo reconhecimento de estar diante de uma presença do sagrado (García Alandete, 2009). Ainda sobre caracterizações, o sagrado ou transcendente pode se manifestar em dois momentos, quais sejam, subjetivos e objetivos. O momento subjetivo é constituído de uma experiência pessoal

de encontro; encontro com o outro; encontro com o sagrado e com o mistério. E este encontro permite que a experiência se torne integrada na estrutura do ser humano, além de transformar o ato da vivência em hábito (Milanesi & Aletti, 1974), posto que a atitude religiosa supõe a “estruturação de toda a personalidade a partir do relacionamento com Deus” (Vergote, 1969, p. 313). Já o momento objetivo é constituído de uma experiência religiosa externalizada, compartilhada e coletiva, isto é, a religiosidade em sua dimensão social, histórica, cultural, ritualística, institucionalizada e formalizada (De La Pienda, 1998; Milanesi & Aletti, 1974; García Alandete, 2009).

Além da possibilidade da experiência religiosa não ser autêntica, a natureza da concepção do Absoluto, do sagrado pode não ser religiosa, isto é, a experiência do indivíduo pode não ser uma experiência de natureza religiosa, haja vista que “existiram e existem maneiras não religiosas e não teístas de concebê-lo (conceber o Absoluto)” (García Alandete, 2009, p. 117), embora o ser humano seja, por natureza, uma “criatura sempre tendendo a ‘algo’ ou ‘alguém’ que está ontologicamente situado acima dele e que é entendido como subsistente em si mesmo” (García Alandete, 2009, p. 117).

Explanado o que não se refere a uma experiência religiosa e distinguido uma experiência religiosa autêntica de uma experiência religiosa não autêntica, ressaltamos que as experiências religiosas autênticas coincidem com as características das “experiências de pico” de Abraham Maslow, as “experiências oceânicas” de Sigmund Freud, as “experiências-limite” de Karl Jaspers, bem como as experiências místicas, as quais podem ser consideradas o ápice de propriamente uma experiência religiosa (Martín Velasco, 2001; Martín Velasco, 1989 *apud* García Alandete, 2009). Além dos termos citados, contamos com *samâdhi* ou unidade *Atman-Brahman* chamados pelos místicos hindus; *dhyâna* ou nirvana pelos budistas; a união com Alá pelos sufis; o êxtase contemplativo ou *unio mysthica* pelos cristãos; entre outros. E, não só criamos diversos termos para denotar uma busca pelo transcendental e a sua relação, como de

fato existem indivíduos que experimentam ou procuram experimentar uma relação e comunicação intensa e significativa com a transcendência, independente do nome que damos ou imaginamos (Ferrater Mora, 1982).

Em sintonia ao conjunto de termos citados, somamos a ideia de misticismo que pode ser definido como uma atividade espiritual que anseia a união da alma com a divindade por diversos meios, como ascetismo, devoção, amor, contemplação, entre outros (Ferrater Mora, 1982). Embora tenhamos tal definição, há uma dificuldade em relação ao seu significado e a sua origem, justamente pelo termo também ser utilizado em sentidos diversos, distintos e distantes, a sua conceituação e origem se tornam imprecisas e vagas, além de ter sido interpretado a partir de uma pluralidade de sistemas com avaliações consideravelmente diferentes do fenômeno místico (Martín Velasco, 2003). No que tange, portanto, à origem do termo em questão, Martín Velasco (2003) informou que a palavra “místico” vem do grego *mystikos* denotando mistérios e o definiu como

[...] experiências interiores, imediatas, fruitivas que acontecem a um nível de consciência que excede aquele que rege a experiência ordinária e objetiva, da união - seja qual for a forma como é vivido - e do pano de fundo do sujeito com o todo, o universo, o absoluto, o divino, Deus ou o Espírito (Martín Velasco, 2003, p. 32; Martín Velasco, 2007 *apud* García Alandete, 2009, p. 121).

Mais sobre possíveis conceituações, García Alandete (2009) abordou as experiências místicas de natureza religiosa enquanto

[...] experiências culminantes fenomenologicamente caracterizadas por um extraordinário estado de consciência, de profunda recordação e de profundo êxtase e

nas quais eventos, sensações e revelações inusitadas podem ser vivenciadas, tais como audições, visões e até levitações, exalação de fragrâncias sobrenaturais, irradiação de luz, aparecimento de estigmas e jejum místico ou inedia. Além disso, acede-se ao conhecimento, por outro lado inefável, de verdades ocultas e misteriosas à razão ordinária, racional, discursiva (García Alandete, 2009, p. 122).

É fundamental expor que há experiências místicas filosóficas, religiosas, estéticas, entre outras. Como não intencionamos fugir do tema, focamos nas de natureza religiosa, as quais admitem as verdades ocultas e misteriosas através de um extraordinário estado de consciência. Para facilitar a compreensão, recorreremos novamente a García Alandete (2009) quando sublinha que

[...] o elemento central da experiência mística é a vivência de uma “presença”, que se torna patente ao indivíduo de forma não comum, supra-sensorial e transracional. Talvez por meio do *oculus fidei* ou do *oculus contemplationis*, e não do *oculus carni* ou do *oculus rationis* de que falavam teólogos como São Boaventura ou Ricardo de San Víctor (García Alandete, 2009, p. 122).

Concomitantemente, Martín Velasco (2007) situou o místico para além da racionalidade conceitual, discursiva e técnica-científica e exemplificou a partir de diferentes tradições religiosas os nomes de Eckhart, San Agustín de Hipona, San Francisco de Assís, Santa Teresa de Jesús e San Juan de la Cruz, Buda e Sankara, entre outros, que tiveram experiências místicas religiosas (Martín Velasco, 2007).

Em posse do esclarecimento do que é uma experiência mística e exemplificado com alguns nomes na história ocidental, é preciso indicar que nem toda experiência mística de

natureza religiosa é autêntica. E estes fenômenos, quando autênticos, são considerados (ou podem ser) pelos indivíduos místicos que os vivenciam como meros acidentes e podem até escondê-los e desejar que não ocorram (García Alandete, 2009). No entanto, sendo contingentes ou não, sublinhamos que a experiência religiosa autêntica não é vivida como produto da imaginação ou devaneio, fábula ou delírio, condição fisiológica, cognitiva ou emocional, mas como realidade absoluta e uma relação pessoal, íntima e intensa com aquele algo ou alguém misterioso. Em síntese, a experiência religiosa é inefável, inexprimível e comunicável apenas através da linguagem comum, cuja linguagem ocorre de modo superficial e revela-se absolutamente inadequada, insuficiente e distante da essência, bem como causa de deformações no genuinamente genuíno e extraordinário da experiência religiosa (García Alandete, 2009).

Após o exposto, Martín Velasco (2007a) e García Alandete (2009) citados acima nos ajudaram a constatar que o estudo fenomenológico da experiência religiosa contribui na distinção entre a autêntica experiência religiosa da pura emoção e as suas correlações, na aproximação de conceitos mais consistentes em relação a experiência do sagrado anterior a todo envolvimento com as formas, bem como na investigação das formas religiosas e do sentido puro de suas estruturas fundamentais. Sincronicamente, Mendonça (1999) defendeu que

[...] o desenvolvimento da ciência da religião entre nós vai depender da distinção prévia entre a essência e as formas da religião. Enquanto permanecermos no estágio da descrição das formas, não chegaremos à compreensão do sentido, tanto das origens como das transformações da religião. Com poucas exceções, este ir além das formas na busca do sentido não tem sido feito. O retorno à filosofia, especificamente à fenomenologia e seu método, está na base da reconstrução científica do estudo da religião (Mendonça, 1999, pp. 87-88).

Além do retorno à filosofia e fenomenologia, é substancial reconhecermos que tem faltado abordagens acerca das experiências religiosas íntimas em que os elementos materiais não estão presentes. De fato, estas experiências que em determinados momentos temos da presença do sagrado na consciência e que são carregadas de características de alteridade são difíceis de analisar, mas que conforme Mendonça (1999), “se tornam objetivas no posterior testemunho na ação e na existência dos indivíduos, ao fundar ou fazer mudar de rumos uma determinada religião. O espaço e o tempo não nos permitiram chegar a este ponto” (Mendonça, 1999, p. 88).

Em sintonia, segundo García Alandete (2009), as experiências religiosas e místicas requerem descrição e explicação cuidadosa e complexa e a inclusão não apenas do indivíduo que as sofre, como também do contexto histórico, social e cultural. Em outras palavras, é essencial considerar a forma como o fenômeno se expressa e se manifesta de acordo com os indivíduos que o vivenciam em consonância com as circunstâncias e o contexto. Já que o fenômeno em questão é suficientemente complexo tanto em sua natureza quanto em sua expressão, objeto e motivação, nenhuma ciência em particular deve “reivindicar a suficiência epistemológica para explicá-lo em sua totalidade” (García Alandete & Pérez Delgado, 2008 *apud* García Alandete, 2009, p. 124).

Após esclarecer as contribuições da fenomenologia da religião para a experiência religiosa, continuamos com a distinção entre a vivência psíquica e a vivência espiritual. Em sua pesquisa, Mano (2016) seguindo as descrições fenomenológicas de Husserl e sua discípula Edith Stein (1891-1942), evidenciou a existência da dimensão espiritual relacionada ao Sagrado como também gerador de “Sofrimento Psíquico Espiritual”, termo que cunhou, diferenciando-o de sintomas e transtornos psicopatológicos e indicadores de psicose. A sua questão norteadora consistiu em entender, como também diferenciar uma crise psicótica de uma experiência espiritual genuína. Assim, alguns exemplos das questões investigadas foram:

“O que caracteriza uma crise do tipo psicótica, o que caracteriza uma crise do tipo psicótica com conteúdo e manifestações espirituais e o que caracteriza uma experiência espiritual genuína que é diagnosticada como crise do tipo psicótica?” (Mano, 2016, p. 16).

Em termos didáticos, começamos pelo sofrimento psíquico grave, ou seja, crise psicótica e crise psíquica grave, na qual o indivíduo perde a noção da realidade. Estes termos foram utilizados com o objetivo de desfazer o paradigma biologicista medicamentoso tradicional. Nesse estado temporário da consciência, sentimentos exacerbados de angústia e confusão mental aparecem. Com variações de intensidade e duração, diversos pensamentos, sentimentos e percepções invadem a mente do indivíduo causando desorganização, desesperança, medo, sentimentos de morte e comportamentos agressivos e estereotipados. A crise psicótica refere-se a síndromes psicóticas ou quadro do espectro da esquizofrenia e demais psicoses. Em alguns casos, se constitui em um período isolado e em outros de forma periódica nos indivíduos que desenvolvem a esquizofrenia ou uma doença bipolar (Mano, 2016).

Como acréscimo, Mano (2016) recorreu à Costa (2013) para abordar o sofrimento psíquico enquanto uma manifestação aguda da angústia do ser humano, bem como algo essencial e inerente que é construído e expresso nos âmbitos afetivos, sociais e culturais. O sofrimento é expresso e simbolizado em cada indivíduo de modo distinto, embora no sujeito tido como psicótico haja uma particularidade a ser compreendida. Esta particularidade, conforme Costa (2013), pertence à ordem do orgânico e do afeto. Justamente por pertencer à ordem do afeto, há a possibilidade de a crise psíquica ser cuidada enquanto um acontecimento fenomenológico e não apenas sintomatológico ou nosográfico (Costa, 2003/2013).

Após conceituar sofrimento psíquico grave, avançamos para a tipificação de “Crise Psicótica com conteúdo religioso” e posteriormente “Crise Psicótica com conteúdo e experiência espirituais” realizada por Mano (2016). Estritamente sobre a crise do tipo psicótica com conteúdo religioso, a sua ênfase está nas alterações perceptivas nos pensamentos,

alucinações e delírios, os quais podem vir acompanhados de conteúdos políticos, eróticos, persecutórios, religiosos e místicos. Isto significa que não há uma “hermenêutica desses conteúdos relacionados a biografia ou cultura dessas pessoas, apenas uma relação sintomatológica ligada ao nível de comprometimento do distúrbio” (Mano, 2016, p. 87). Consoante Mano (2016), a crise do tipo psicótica com conteúdo religioso é comum no ambiente religioso, principalmente no contexto pentecostal e neopentecostal, onde os religiosos aceitam a expressão de comportamentos descontrolados e estranhos enquanto uma manifestação de dons e da presença do divino. Fato que dificulta a percepção de situações psicopatológicas, como ataques histéricos e coletivos com choro, dança, riso e profecias. Conseqüentemente, o tratamento adequado para os indivíduos com quadros patológicos e em sofrimento psíquico é adiado.

No tocante à relação transtornos mentais e vivências religiosas, Schneider (1976), psiquiatra alemão, destacou que alguns transtornos mentais são mais relevantes para as vivências religiosas e uma religiosidade exacerbada pode aparecer em indivíduos com transtornos de personalidade, principalmente esquizofrênicos, epiléticos e depressivos. Ademais, Jaspers (1979), psiquiatra e filósofo alemão, evidenciou que a cultura e o contexto histórico são determinantes na criação de conteúdos das crises e sofrimentos psíquicos. Salientou que os conteúdos das psicoses provêm do “patrimônio espiritual” do grupo em que o indivíduo pertence, posto que alguns conteúdos, concepções e valorações são incentivados e outros não permitidos.

Outrossim, acerca da “Crise Psicótica com conteúdo e experiência espirituais”, Mano (2016) a compreendeu como “um processo onde a crise psíquica se apresenta com todos os sintomas positivos identificados na literatura, além de trazer conteúdos próprios da sua biografia pessoal, cultural e religiosa” (Mano, 2016, p. 106). Ademais, no decorrer do seu processo de vivências, apresenta transes e possessões, ou seja, experiências de fato religiosas

e espirituais (Mano, 2016). Um dos métodos utilizados na pesquisa de Mano (2012, 2016) foi realizar o atendimento psicológico de alguns pacientes, dentre os quais indivíduos que apresentaram sofrimento psíquico grave; sofrimento psíquico grave com conteúdo e experiência espirituais; experiências espirituais; e, por fim, experiências espirituais com sofrimento psíquico espiritual. Especificamente sobre a crise psíquica grave permeada de experiências espirituais, esta pode ser constituída pela presença do “divino” ou do “demoníaco” e o indivíduo não perde completamente a sua identidade e a sua essência, ou seja, a sua espiritualidade é preservada e pode ser fator de resiliência para a sua reorganização psíquica ou fator de maior desorganização (Mano, 2016).

Por conseguinte, apesar da crise do tipo psicótica ainda ser um mistério para a ciência psicológica, contamos ainda com a crise do tipo psicótica permeada de experiências espirituais, as quais são construídas “por intermédio de histórias de sofrimento emocional, psicológico e espiritual” (Mano, 2016, p. 119) com conteúdos da realidade mesclados aos delírios e alucinações, transformando-os em pseudo-alucinações em encontro com os tempos do presente, passado e futuro (Mano, 2016). Continuando, conforme Mano (2016), as experiências espirituais se referem às experiências de contato com o Sagrado, êxtase divino e encontro com “Deus” ou “Diabo”. Tais experiências, quando genuínas, não representam sintomas psicopatológicos, mas a vivência da espiritualidade (Mano, 2016). Nesse sentido, Jackson e Fulford (1997) contribuíram ao distinguir as manifestações de uma experiência espiritual de uma psicose. Em outras palavras,

[...] a experiência espiritual geralmente é: voltada para os outros, é curta, vivida intelectualmente, existe dúvida sobre ela, preserva o insight sobre a origem interna da experiência, é controlada, não leva a perder o contato com a realidade, é emocionalmente neutral ou positiva (traz satisfação), traz consciência da não

compreensão dos outros, não ocorrem falhas nas ações intencionais, não leva à deterioração da vida, seu conteúdo é aceitável pelo grupo cultural de referência do indivíduo e gera crescimento pessoal. Já a experiência psicótica geralmente é voltada para a própria pessoa, é longa, é vivida corporalmente, existe a Certeza sobre ela, falta insight sobre sua origem interna, leva a pessoa a ser submergida nela, leva a perder o contato com a realidade, é emocionalmente negativa (traz sofrimento), não existe consciência da não compreensão dos outros, gera falhas em ações intencionais, leva à deterioração da vida, seu conteúdo é estranho para o grupo cultural de referência do indivíduo e ocorre um prejuízo geral na vida pessoal (Jackson & Fulford, 1997, p. 78).

Embora existam diferenças entre ambas, é substancial pontuar que uma quantidade considerável de autores contemporâneos reforça a ideia de continuidade entre sintomas e transtornos psicóticos e experiências espirituais ditas “normais”, fato que “reduz os efeitos danosos de um diagnóstico equivocado e estigmatização dos sujeitos em questão” (Mano, 2016, p. 93). No tocante ao sofrimento psíquico espiritual, consoante Mano (2016) e os seus casos clínicos, as experiências religiosas e espirituais, mesmo com conotações positivas de plenitude, provocam sensações e sentimentos de falta de controle, tremor e temor diante do inefável e indizível. Assim, é possível perceber e reconhecer um sofrimento nas manifestações religiosas e espirituais e este sofrimento ultrapassa o nível psicológico. Justamente quando o sofrer ultrapassa o âmbito psicológico, Mano (2016) o denominou como “Sofrimento Psíquico-Espiritual”. “Psíquico por estar no âmbito das estruturas psíquicas, e espiritual por envolver uma relação para além do psicológico, do humanamente aceitável e compreendido” (Mano, 2016, p. 34), ou seja, “algo que foge do controle da mente, que transcende o próprio ser” (Mano, 2016, p. 34). Assim, “é difícil pensar em uma experiência de êxtase ou possessão sem pensar numa relação de angústia ou sofrimento psíquico” (Mano, 2016, p. 34). Como exemplo de um

caso atendido por Mano (2016) de experiência espiritual que desencadeou o sofrimento psíquico espiritual, temos a análise do processo de Guilherme, qual seja,

[...] analisando o processo que Guilherme vivenciou, o sentido da sua experiência mostra *a priori* o seu sofrimento por ter participado de uma determinada igreja e lá ter tido uma experiência espiritual, entrando em uma crise depressiva que o levou a um surto psicótico. A sua crise é caracterizada por um descontrole emocional onde delírios e alucinações em relação à presença de demônios e do diabo tomavam conta da sua mente, trazendo comportamentos descontrolados e agressivos e conteúdos de culpa em relação a sua sexualidade. Também, a relação com a família despertava sentimentos de agressividade e raiva incontidas que o levaram a uma internação e a contenção medicamentosa (Mano, 2016, p. 110).

A partir do exemplo, temos um nível de sofrimento psíquico que supera o nível psicológico, uma vez que se refere a um sofrer em relação às crenças, experiências com o sagrado e coisas últimas, bem como a uma sensação de impotência diante do Sagrado, seja ele divino ou demoníaco (Mano, 2016). Estritamente acerca do demoníaco, Tillich (1997) o apresentou enquanto uma estrutura ambígua inerente à essência humana e

esta segunda forma de perceber o demoníaco, é visto nos casos onde o Sofrimento Psíquico-Espiritual prevalece, sendo camuflado caracterizado pelo sentimento de culpa pela impossibilidade em lidar com as fraquezas da “carne” com as falhas “morais” e “éticas” que comprometem a relação do homem com o sagrado (Mano, 2016, p. 66).

Em contraposição, de acordo com Mano (2016), o demoníaco não se apresenta na nossa estrutura, embora seja uma “referência de como as pessoas em Sofrimento Psíquico-Espiritual apresentam em seus discursos o diabo e os demônios como seres reais que interferem em suas vidas” (Mano, 2016, p. 66). Sobre o demoníaco representar algum sofrimento, James (1986), filósofo e psicólogo americano, diferenciou a religiosidade doentia (*sick soul*) e a religiosidade saudável (*healthyminded*), posto que a religiosidade nem sempre promove construção e saúde.

Em acréscimo a essas descrições, podemos destacar Grof e Grof (1990), psiquiatra checo e psicóloga americana, com as suas pesquisas e experiências clínicas acerca da distinção entre as manifestações de uma experiência espiritual e um transtorno mental. Para tanto,

[...] no primeiro caso, as experiências são suaves, não geram sensações desagradáveis, não conflitivas, são graduais, preservam a diferenciação entre o que é interno e o que é externo, geram uma atitude de expectativa positiva, favorecem uma renúncia ao controle, estimulam a aceitação de mudanças, integram-se à consciência diária, permitem uma compreensão detalhada, não geram necessidade de discutir frequentemente e possibilitam uma lenta mudança de compreensão de si mesmo e do mundo. Já as experiências ligadas a um transtorno mental são intensas, geram sensações desagradáveis, como tremores e calafrios, são conflitivas, são abruptas, não diferenciam o que é interno do que é externo, geram uma atitude ambivalente, promovem a necessidade do controle, instigam resistência às mudanças, trazem perturbações na consciência diária, sua compreensão é confusa, geram a necessidade de discutir a experiência e provocam modificações abruptas na consciência de si e do mundo (Grof & Grof, 1990, p. 77).

Contraditoriamente, ainda a respeito da experiência espiritual, Grof e Grof (1990) criaram o conceito duplo, quais sejam, *Spiritual Emergence* e *Spiritual Emergency*. O termo *Spiritual Emergence* denota a eclosão de uma experiência espiritual sem perturbação do funcionamento psicológico, ao passo que *Spiritual Emergency* se refere a uma experiência espiritual descontrolada e com perturbações dos funcionamentos psicológico, social e ocupacional. Desse modo, apesar da experiência espiritual poder promover sofrimento e até perturbações psicológicas, sociais e ocupacionais, a relação com Deus, Sagrado, pode gerar êxtase a depender de como o indivíduo percebe Deus ou de como Deus chega até ele. Nas próprias palavras de Mano (2016),

[...] o meu jeito de olhar Deus ou uma flor, muda a relação entre nós. Assim, se me aproximo de Deus como um suave perfume, meus processos mentais podem produzir um ajustamento criador em forma de êxtase, de *majestas* ou de *tremendum*. Ao contrário, se me aproximo dele como um fedor, meus processos mentais podem produzir o pavor, o assombro, a personificações do capeta, na forma de um ajustamento criador disfuncional (Mano, 2016, p. 74).

Após todo o exposto, ressaltamos a importância em diferenciar vivência psíquica e vivência espiritual. Para tanto, recorremos à Mano (2016) e a sua tipificação, qual seja, a) crise psicótica enquanto sofrimento psíquico grave; b) experiência espiritual; e, c) crise do tipo psicótica permeada a experiências espirituais; sendo que tanto a experiência espiritual quanto a crise do tipo psicótica permeada a experiências espirituais podem promover Sofrimento Psíquico-Espiritual. Logo, temos as esferas do psíquico e do espiritual e a sua sobreposição. Assim, o objetivo de clarear item por item é evitar possíveis reduções dos fenômenos espirituais a sintomas psicopatológicos (como esquizofrenia ou histeria) ou mecanismos de defesa (como

projeções do inconsciente) e promover a alternativa de um lugar de referência a manifestação da consciência intencional do indivíduo que a vivência (Mano, 2016).

Após esclarecer a distinção entre a vivência psíquica e a vivência espiritual para Mano (2016), tomemos Edith Stein (1891-1942), discípula de Husserl, filósofa e teóloga alemã, e as suas análises das estruturas humanas para evidenciarmos que a vivência religiosa pode ter expressões corpóreas e psíquicas. Com o escopo de compreender as estruturas humanas, as análises de Stein ocorreram a partir de um ato de auto reflexão, fato que demonstra o aspecto fenomenológico descritivo relacionado ao ontológico. Na sua auto reflexão, a filósofa articulou três temas, quais sejam, a corporeidade, o espírito e a experiência religiosa (Mano, 2016).

Durante as suas investigações, Stein constatou que faltava clareza a respeito do que é o psíquico, posto que até mesmo nos manuais de Psicologia há uma confusão conceitual tanto do termo consciência quanto psíquico, além da questão ser tratada de modo superficial (Moraes, 2016). A partir dos escritos de Husserl e de seus próprios estudos, a fenomenóloga pontuou que o psíquico se refere ao “Eu – real” ou psicológico, quer dizer, ao Eu empírico e dotado de uma posição empírica no mundo, bem como de estados e qualidades reais (realidade anímica). Ao passo que a consciência é do domínio das vivências puras e livres de qualquer impositação empírica. Ademais, a consciência alude ao “Eu – puro”, a esfera transcendental de onde irradia as vivências puras e constitui a realidade anímica (Stein, 2005a).

Assim, a consciência e o psíquico são substancialmente distintos um do outro, uma vez que a consciência participa do âmbito do vivenciar puro e “consciente”, enquanto que o psíquico é do âmbito da realidade anímica e transcendente que se manifesta nas vivências, bem como nos conteúdos das vivências (Stein, 2005a), isto é,

[...] a psique é uma realidade anímica transcendente constituída por aquilo que é captado pela consciência. Isso significa que somente é possível conhecer a psique por

meio da atividade da consciência. A investigação fenomenológica, ao tomar como fundamento a consciência constituinte, tem como ponto de partida as vivências (Moraes, 2016, pp. 146-147).

Então, apesar de distintas, a *psique* e a consciência estão relacionadas (Stein, 2005a). Posto que ambas estão relacionadas, *a priori* aprofundamos acerca da *psique* ou da esfera vital enquanto uma dimensão psíquica, a qual apresenta uma gama de graus de vitalidade. Conforme exemplificou Moraes (2016), “é possível ir desde um estado de intensa excitação até um de extrema letargia, sendo que essas variações determinam modificações causais no vivenciar, o que denota a existência de um mecanismo causal na dimensão psíquica” (Moraes, 2016, p. 152).

No tocante ao mecanismo causal da dimensão psíquica, a filósofa supracitada concluiu que há uma conexão entre as vivências, uma vez que “mudanças na esfera dos sentimentos vitais implicam em mudanças no transcurso das mesmas” (Moraes, 2016, p. 148), ou seja, “a esfera vital (psíquica) apresenta diferentes estados e sentimentos vitais, sendo que essas variações revelam a existência de uma força vital” (Moraes, 2016, p. 153) e a existência da causalidade na realidade psíquica (Stein, 2005a). Já que “o mecanismo causal da esfera vital fundamenta toda a atividade psíquica” (Moraes, 2016, p. 157), é imprescindível compreendermos que a causalidade psíquica possui aspectos distintos dos aspectos da causalidade física. Por exemplo, na realidade física dispomos da relação de dependência do efeito em relação à causa, a qual determina tanto a qualidade como a intensidade do efeito, sendo possível prever e mensurar a intensidade do efeito a partir da causa (Moraes, 2016). Embora na realidade psíquica também exista relação causal e um impulso pode de fato gerar modificações na qualidade e na intensidade nas vivências, não é possível mensurar os seus efeitos (Stein, 2005a).

Evidenciado que a *psique* se diferencia do mundo físico por apresentar um caráter eidético (essencial) próprio, Stein (2005a) acrescentou que a *psique* “não possui as suas qualidades desde o começo de sua existência, mas vai adquirindo-as ao longo do curso de sua ‘vida’” (Stein, 2005b, p. 800). Em outras palavras,

[...] a dimensão psíquica é constituída por qualidades psíquicas disposicionais que se desenvolvem, expressando assim uma individualidade [...]. Os estados vitais se constituem a partir da contínua transformação da força vital. Nesse processo essa força é dirigida a uma determinada direção, colocando-se à disposição para a realização de certas atividades, dando origem assim, às disposições psíquicas que se compõe a partir das diferentes direções tomadas pela força vital (Moraes, 2016, p. 158).

Considerando que a dimensão psíquica é, portanto, constituída por qualidades psíquicas disposicionais que se desenvolvem, Stein (2005b) apontou que determinadas qualidades não se desenvolvem quando a *psique* não apresenta determinada disposição. Ao passo que quando há determinada disposição combinada com circunstâncias favoráveis, é possível que ocorra o desenvolvimento de determinadas qualidades.

Explanado a respeito da dimensão psíquica para a filósofa, também percorremos as suas análises e investigações sobre a dimensão espiritual. Nesse sentido, Stein (2002) seguiu as análises antropológicas de Husserl, as quais concebem que a dimensão espiritual constitui o especificamente humano, haja vista que o ser humano partilha com os demais seres as estruturas corpórea e psíquica, sendo a estrutura espiritual o seu diferencial. Ainda, temos que a dimensão espiritual está relacionada aos atributos essencialmente humanos, quais sejam, a liberdade, a reflexão, a vontade e a capacidade de autotransformação (Goto & Moraes, 2015). Desse modo,

Ao apresentar uma vida espiritual, a pessoa humana tem a capacidade de ir além de sua estrutura corpóreo-psíquica, se estabelecendo como um ser livre. Em decorrência disso, apresenta um caráter volitivo, expressando assim sua livre vontade. Por isso, enquanto um ser dotado de liberdade e vontade, o homem se torna responsável por sua própria formação. Isso indica que ele é o agente de seu próprio processo formativo. Ao passo que nos demais seres o desenvolvimento depende exclusivamente dos condicionantes da estrutura corpóreo-psíquica, o homem apresenta a capacidade de autofomação, pois parte de seu processo formativo é resultado de seu livre atuar (Moraes, 2016, pp. 166-167).

Além da pessoa humana ser dotada de liberdade e vontade, possui também a capacidade de abertura tanto para dentro (saber de si) quanto para fora (saber do mundo) demonstrando que a vida espiritual está relacionada a um saber originário acerca das coisas distintas do eu. Concomitantemente, a pessoa humana é consciente do mundo e de si mesmo, isto é, é desperta do que é e do que vive (Stein, 2002).

Diferenciadas as dimensões psíquicas e espirituais, é imprescindível sublinhar que ambas se relacionam, pois conforme Stein (2005a), a nossa *psique* é atravessada pela dimensão espiritual de modo que essa influencia o acontecer causal daquela. Assim sendo, “a dimensão espiritual, regida pela motivação, pode promover modificações na força vital, alterando o mecanismo causal psíquico” (Moraes, 2016, p. 167). E, por conseguinte, temos que “a vida espiritual promove uma abertura da psique para o domínio da liberdade e da indeterminação (causal)” (Moraes, 2016, p. 167). Em síntese, Stein (2002; 2005a; 2005b) demonstrou que a estrutura psíquica não deve ser tratada de maneira separada em relação às outras dimensões, quais sejam, espiritual e corporal. Com o objetivo de não fugir do tema, não aprofundamos

acerca da dimensão corporal. No entanto, considerando que a temática deste trabalho é a respeito da experiência religiosa, é suficiente enfatizar que há um vínculo entre a dimensão psíquica e espiritual e que essa influencia naquela. Assim, esta possibilidade de comunicação intersubjetiva relativa às dimensões denota que uma vivência espiritual influencia o nosso psiquismo e vice-versa.

Ainda sobre a relação e influência, o “‘Eu – empírico’, dotado de uma posição real, somente se insere no mundo natural por meio do corpo, ou seja, se constituindo como um sujeito psicofísico” (Stein, 2005b *apud* Moraes, 2016, p. 170), ou seja, a psique não existe de modo isolado e somente se apresenta quando vinculada ao corpo físico. Em sintonia, o corpo é atravessado pela dimensão psíquica, sendo o corpo animado e determinado parcialmente no seu desenvolvimento e processo evolutivo (Stein, 2005b). Portanto, ao estudar a complexidade da pessoa humana e as suas manifestações, Stein (2002; 2005a; 2005b) indicou que quando as investigações psíquicas são realizadas de modo a isolar a dimensão espiritual e corporal, pode haver graves equívocos nos resultados obtidos por desconsiderar os aspectos da psique que são essenciais, como por exemplo, da causalidade. Desse modo, se o objetivo do pesquisador é realizar um exame rigoroso da psique e alcançar uma compreensão adequada da mesma, na acepção de Stein (2005b), é indispensável que a Psicologia se ocupe da análise fenomenológica e considere a conexão da psique com as dimensões espiritual e corpórea.

Após esclarecer a distinção entre a vivência psíquica e a vivência espiritual, a relação existente entre vivência psíquica e vivência espiritual, bem como o atravessamento do corpo físico, temos que tanto a vivência espiritual quanto a religiosa, como uma expressão da vivência espiritual, têm expressões corpóreas e psíquicas. Para tanto, nos próximos parágrafos explanamos de modo sucinto a conexão das vivências psíquicas e espirituais com a Psicologia da Religião (PR).

Considerando que a vivência religiosa tem expressões corpóreas e psíquicas, é medular que as esferas do psíquico, corporal e espiritual sejam investigadas. Para tanto, contamos com a “Psicologia da Religião”, cujo objeto de estudo é o ser humano na qualidade de religioso, bem como os seus desejos, experiências e atitudes que são comportalmente expressos (Ávila, 2007 *apud* Mano, 2016). Assim, a Psicologia da Religião é definida pelo estudo do psicológico no fenômeno da religião, ou seja, o seu objetivo é investigar os processos psíquicos em relação à religiosidade nos aspectos da personalidade e na subjetivação do existir, além de descrever e interpretar as vivências religiosas e espirituais. Justamente não por descrever e interpretar a religião em si, a Psicologia da Religião se distingue de outras ciências religiosas (Mano, 2016).

3. Uma Breve História da Psicologia da Religião: Objeto de Estudo, Contribuições e

Limites

A Psicologia, desde seus primórdios como ciência, se interessou pelo fenômeno religioso, considerando-o ou não como parte do desenvolvimento psicológico do ser humano e do processo de subjetivação. Desde então se desenvolveram várias teorias psicológicas em torno da experiência religiosa e da fé, em alguns momentos justificadas como experiências fundamentais para o processo psicológico e subjetivo do existir humano (Croatto, 2001; James, 1986/2017; Otto, 2005; Paloutzian, 2017; Wilman, 2009), haja vista que a Psicologia se configura como uma área de estudo que busca a compreensão, a escuta, o acolhimento e o auxílio na autonomia do indivíduo nas diversas situações do cotidiano.

Especificamente esse conjunto de teorias psicológicas em torno da experiência da fé resultou na produção de uma “Psicologia da Religião”, a qual está ligada a diversos nomes, como Wilhelm Wundt (1926), Edwin Starbuck (1900/2006), James Henry Leuba (1912/2014), William James (2001), Carl Gustav Jung (1978), Abraham Maslow (2007), Antoine Vergote

(1969), Erik Erikson (1987), James Fowler (1992) e Sigmund Freud (1996a/1927, 1978/1930, 1980/1938, 2013/1913), cujos nomes e trabalhos são representativos da história da psicologia.

Assim, devido a importância de um reconhecimento integral do ser humano, focando não só nas dimensões corpóreas e psíquicas, mas também na dimensão espiritual e religiosa, de modo a emergir historicamente um cuidado em sua totalidade e considerando-se os estudos no cenário internacional e nacional, é possível notar que esse tema tem se revelado de grande importância na condução terapêutica e nas intervenções psicológicas a ponto de a própria psicologia científica incorporá-la em sua análise. Para tanto, a “Associação Psicológica Americana” (*American Psychological Association*, APA) criou uma subdivisão intitulada “Divisão de Psicólogos interessados em Problemas religiosos” (Divisão 36) a partir de 1976. Segundo a APA, o objetivo dessa área de estudo é

[...] promover a aplicação de métodos de investigação psicológica e estruturas interpretativas para diversas formas de religião e espiritualidade; incentivar a incorporação dos resultados desses trabalhos em contextos aplicados a clínicas e outros; e promover o diálogo construtivo e o intercâmbio entre estudo e prática psicológica, de um lado, e entre perspectivas religiosas e instituições, por outro (APA, 2015).

Após delimitar os objetivos da Divisão 36 da APA, é essencial realizar uma breve retrospectiva histórica. Assim, temos que a Divisão 36 se originou em 1946 com a fundação da “Associação Psicológica Católica Americana” (*American Catholic Psychological Association*, ACPA), cujos membros fundadores oficiais foram Charles Doyle, da *Loyola University*; Walter Wilkins; Alexander Schneiders, da *University of Detroit Mercy*; irmã Mary, da *Marygrove College*; Roger Philip, da *Queens University*; Lawrence Dahaw, da *University of Ottawa*;

Joseph Kubis e Richard Zegers, da *Fordham University*; John Stafford e Gertrude Reiman, da *The Catholic University of America* (Reuder, 1999).

Os objetivos originais da ACPA eram levar a psicologia para os católicos e trazer um ponto de vista católico para a psicologia (Bier, 1975), isto é, promover o diálogo construtivo e o intercâmbio entre psicólogos e católicos. Em outras palavras, buscava-se estimular o alcance da psicologia nas faculdades católicas e encorajar os católicos a obterem PhDs em psicologia. Assim, um dos principais escopos era a elevação da psicologia a uma área curricular legítima dentro de muitas instituições educacionais católicas. Em acréscimo, havia o propósito de estabelecer a ACPA enquanto uma organização verdadeiramente profissional e não apenas um grupo social paroquial, evitando a sua transformação em um grupo de interesse separatista de católicos no campo da psicologia. Outro objetivo era enfatizar os programas acadêmicos, os quais incluíam sessões formais de papel, publicações, procedimentos de simpósios e o jornal “Registro Psicológico Católico” (*The Catholic Psychological Record*) (Reuder, 1999).

Quanto aos membros da ACPA, em 1967 a quantidade de membros atingiu um pico de 764. Após isso, um declínio gradual foi instalado. Para tanto, uma comissão já havia sido criada para analisar a situação e fazer recomendações. Após debates, uma conclusão foi alcançada: reorganizar e escolher um novo mandato. Destarte, em 1968, o atual presidente, Paul Cenri, presidiu um comitê para a reestruturação da ACPA, cujas características e objetivos fundamentais eram eliminar a palavra “católico” do título e da declaração de propósito, atrair o interesse pela psicologia das questões religiosas teóricas, investigativas e aplicadas, além de alcançar o sujeito “não católico” para as questões religiosas (Reuder, 1999).

Foi em 1969 que os membros da ACPA aprovaram uma reconstituição da organização como PIRI (Psicólogos interessados em Problemas religiosos) e as suas etapas foram concluídas em 1970. Especificamente, entre 1970 e 1976, como as reuniões do PIRI eram realizadas em conjunto com as convenções da APA, sua declaração de propósito, requisitos de

associação e programas de atividades eram característicos da mesma, ficou clara a possibilidade deste primeiro de desempenhar um papel mais efetivo na psicologia, não como uma organização independente, mas como uma divisão da APA (Reuder, 1999).

Dessa forma, em 1973, uma solicitação formal foi criada para a aceitação do PIRI como uma divisão da APA. No entanto, na eleição de 1974 do Conselho de Representantes da APA, a petição do PIRI para o status de divisão recebeu intensa oposição devido a preocupação dos conselheiros com a proliferação de divisões. Mesmo assim, a petição foi reapresentada em 1975 e foi, finalmente, aprovada. Para isso, a organização desenvolveu objetivos, estatutos, critérios para membros e a mudança de status como uma divisão completa da APA com a data oficial de fundação de 1976. Notadamente, as novas metas eram encorajar e acelerar as pesquisas teóricas e práticas na Psicologia da Religião e áreas relacionadas; facilitar a disseminação de dados sobre questões religiosas e afins; e, integrar os dados coletados com a atual teoria e prática de pesquisa psicológica (Reuder, 1999).

Além da preocupação com a religião como uma variável psicológica em todos os seus aspectos, importante citar e explicar brevemente alguns problemas e inquietudes que permeavam o PIRI, tais como questões de adesão, variedade interna de pontos de vista, orçamento e divisão considerada prática, os quais seguem logo abaixo (Reuder, 1999).

Em relação à adesão, havia a preocupação em aumentar o tamanho da associação e a diversidade dos membros. No entanto, estavam em pauta as consequências da necessidade de ser membro da APA como pré-requisito para ser membro da divisão e havia o receio de que com a abertura da adesão plena, existiriam privilégios oficiais e de votação para todos, inclusive aos não treinados em psicologia (Reuder, 1999).

Já acerca da variedade interna, com a ampliação do PIRI, a homogeneidade psicológica entre os membros fundadores baseada no “interesse por questões religiosas” não se estendeu às preferências religiosas e políticas, bem como às posições éticas e morais. Ficando, assim,

explícita a diversidade de pontos de vista dentro de seus próprios membros e a posição da divisão foi na direção de que os seus membros individuais são livres para agir de acordo com o escolhido, mas que a divisão em si não levaria nenhuma política oficial sobre tais questões (Reuder, 1999).

Continuando, outra preocupação constante foi o orçamento apertado e os esforços em minimizar as despesas. Outra apreensão era equilibrar a sua imagem dentro da APA e dividir o programa da Psicologia da Religião em aspectos científicos, teóricos e clínicos, uma vez que a Divisão 36 encontra-se constantemente classificada como uma divisão de “prática”, embora os seus presidentes, em sua maioria, sejam ou eram principalmente de orientação acadêmica (Reuder, 1999).

Com o decorrer dos anos, a Divisão 36 transformada em PIRI continuou a crescer, enfrentar desafios e ganhar mais respeito dentro da estrutura da APA, embora ainda exista um elemento “anti religião”. Permanece atualmente ecumênica, evita a dominação por um único ponto de vista religioso e continua contribuindo com as apresentações acadêmicas nas reuniões anuais. Os seus desafios atuais são em recrutar membros de outros grupos que não sejam judaico-cristãos; a tendência de ser classificada pelos outros como uma divisão somente “prática”; a indisponibilidade de um banco de dados para o qual encaminhar os estudantes que desejam se especializar em Psicologia da Religião; e, por fim, a dificuldade sempre presente (comum a muitas divisões) de envolver uma percentagem maior de seus membros em atividades divisórias (Reuder, 1999).

Além do PIRI, a partir de 2006 diversas universidades brasileiras incluíram no currículo médico disciplinas eletivas de “Medicina, Saúde e Espiritualidade”, como Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), Universidade de São Paulo (USP), Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e

Universidade de Taubaté (UNITAU). A disciplina “Psicologia da Religião” também está no currículo de alguns cursos de pós-graduação em Ciências da Religião da UFJF, Universidade Federal do Paraíba (UFPb), bem como Universidades Católicas de São Paulo, Paraná, Minas Gerais, Goiás, Pernambuco e Campinas. A Universidade Presbiteriana Mackenzie e a UFPb oferecem a disciplina em seus cursos de graduação de Teologia e Psicologia, e no Programa de Pós-Graduação em Saúde, a UFJF oferece a disciplina “Pesquisa em Espiritualidade e Saúde” (Paiva, 2015). Por mais esta razão, de ordem institucional, que se faz necessário à Psicologia o reconhecimento da espiritualidade como componente essencial da personalidade e da saúde por parte dos profissionais e estudantes visando maior contribuição para a qualidade de vida e de atendimento às necessidades dos pacientes que vivenciam dificuldades em sua saúde mental, como também aos demais pacientes que procuram tratamento.

Nessa tessitura, muito além do que já foi exposto, há uma verdadeira infinidade de associações, ligas acadêmicas, núcleos, grupos de estudo e projetos de extensão que abarcam o tema no Brasil, tais como Associação Médico Espírita do Brasil (AME-Brasil); Laboratório sobre Saúde, Espiritualidade e Religiosidade (LASER) da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP); Liga Acadêmica de Saúde e Espiritualidade (LIASE) da Universidade Federal de Goiás (UFG); Núcleo de Espiritualidade e Saúde (NUPES) da UFJF; Núcleo de Estudos da Religião (NER) da Universidade de Brasília (UnB); Programa de Saúde, Espiritualidade e Religiosidade (ProSer) do Instituto de Psiquiatria da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo (FMUSP); Núcleo Interdisciplinar de Estudos Transdisciplinares sobre Espiritualidade (NIETE) da UFRGS; Núcleo Universitário de Saúde e Espiritualidade (NUSE) da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP); entre outros.

No que se refere propriamente à Psicologia, tem-se na Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia (ANPEPP), o grupo de trabalho (GT-52) Psicologia & Religião. O GT Psicologia & Religião foi criado em 1998 e a sua origem deveu-se à tomada

de consciência, por parte de alguns pesquisadores psicólogos, da ausência do tema religião no âmbito da psicologia científica brasileira, ausência também detectada nas publicações, nos cursos de formação em Psicologia, nos eventos científicos e nos Programas de pós-graduação. Destarte, o GT comprometeu-se em realizar os seminários bienais “Psicologia e Senso Religioso”, os quais já aconteceram na UFMG, USP e Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), além de publicar os conteúdos trabalhados nesses eventos científicos sob a forma de livros ou de capítulos de livros (Paiva et al., 2009).

Notadamente, os seminários “Psicologia e Senso Religioso” são realizados a cada dois anos desde 1997. Pode-se dizer que o GT e os seminários surgiram para congregar os esforços que já ocorriam na pesquisa do comportamento religioso e da experiência religiosa em algumas Universidades, como UFMG, USP, PUC-Campinas e PUC-SP. Com o tempo, os esforços se uniram com os pesquisadores da UnB, Universidade Metodista de São Paulo e USP-Ribeirão Preto, uma vez que o objetivo do GT é inserir na docência em Psicologia da Religião e nos Programas de Pós-Graduação e de Graduação os temas considerados relevantes pelos pesquisadores do Grupo (Paiva et al., 2009).

Outrossim, houve a criação do Laboratório de Psicologia Social da Religião no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social da USP com atividades que incluem a realização de pesquisas e publicações (Paiva et al., 2009). Temos também o Grupo denominado “Psicologia Social da Religião na Pós-modernidade” na PUC-Goiás (Paiva, 2015) e o Laboratório de Fenomenologia e Subjetividade (LabFeno) na Universidade Federal do Paraná (UFPR). Estritamente acerca do LabFeno, este constituiu-se a partir do desdobramento do Núcleo de Desenvolvimento Humano (NEDHU) em vários laboratórios e núcleos de pesquisa. Possui relações estreitas com importantes veículos de divulgação científica, como a “Revista da Abordagem Gestáltica” (*Phenomenological Studies*), a “Revista NUFEN: Núcleo de

Pesquisas Fenomenológicas” (*NUFEN: phenomenology and interdisciplinarity*) e a “AORISTO” (*International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*).

De modo geral e a respeito da produção de periódicos científicos veiculados aos grupos, núcleos, seminários e laboratórios, os temas mais abordados mantêm rica diversidade, como saúde, experiência religiosa, vocação religiosa/sacerdotal, identidade religiosa e relações entre psicologia e religião, agressividade, arquétipos, atitudes, comunicação, corpo, culpa, escrúpulo, personalidade, representação social, sexualidade e simbolismo, entre outros (Paiva et al., 2009). A título de exemplo, organizado pela PUCSP, temos o “Compêndio de Ciência da Religião” com trabalhos relativos a religiões populares e a religiões afro-brasileiras da PUCRJ e as traduções e validações da Escala de Coping Religioso/Espiritual de Pargament, bem como da Escala de Bem-Estar Espiritual de Paloutzian e Ellison pela UFRGS através do Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Desenvolvimento (Paiva, 2015).

Nessa tessitura, foi percebido o emprego mais consciencioso das teorias psicológicas no estudo dos fenômenos religiosos nos últimos anos. Entre 1960 e 1980, vários estudos não foram fundamentados em teorias psicológicas nítidas, isto é, apresentam ausência de teoria ou associação frouxa de pontos de vista teóricos. A partir de 1990, desapareceu a fundamentação difusa e os temas mais pesquisados foram psicologia e religião em diversas articulações, como literatura; história da cultura; clínica e psicoterapia(s); sexualidade; modalidades do desejo; desenvolvimento ao longo da vida; reinterpretação winnicottiana da ilusão; encontro de culturas; expressões afro-brasileiras; religião popular; mudança da modernidade para a pós-modernidade; dilema ateísmo-devoção; espiritualidade e sagrado (Paiva et al., 2009).

Apesar do exposto, a publicação científica sob a forma de livros ou capítulos de livros sobre PR ainda é subsidiária em relação aos periódicos, embora possamos contar com algumas obras notáveis publicadas antes da década de 1990, como “Psicologia da Fé” de Leonel Franca (Franca, 1933), “Psicologia da Religião” de Merval Rosa (Rosa, 1971) e “Psicologia de

Religião” de Antonius Benkö (Benkö, 1981). A partir de 1990, houve maior ênfase brasileira tanto na publicação de livros como periódicos. A seguir, alguns exemplos: “Psicologia e experiência religiosa” de Valle (1998), “Diante do mistério: Psicologia e senso religioso” de Massimi & Mahfoud (1999), “A religião dos cientistas: uma leitura psicológica” e “Entre necessidade e desejo: diálogos da Psicologia com a Religião” de Paiva (2000, 2001), “Vanguarda em psicoterapia existencial” e “Espiritualidade e prática clínica” de Angerami-Camon (2004a, 2004b), “Psicologia, religiosidade e fenomenologia” de Holanda (2004), “A representação na religião: perspectivas psicológicas” de Paiva & Zangari (2004) e “Psicologia e espiritualidade” de AmatuZZi (2005) (*apud* Paiva et al., 2009).

Em nível de reconhecimento nacional, a Psicologia da Religião está inserida na classificação das várias especializações da Psicologia pelo Conselho Nacional de Pesquisa Científica e Tecnológica (CNPq) e pela Sociedade Brasileira de Psicologia (SBP). É também a razão de um Grupo de Pesquisa do CNPq. Junto a isso, os seminários “Psicologia e Senso Religioso” recebem auxílio regular das agências de fomento, como a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) e o CNPq, além dos auxílios concedidos por instituições universitárias públicas, confessionais ou particulares e pelos programas de pós-graduação amparados pela Coordenação de Aperfeiçoamento do Pessoal de Nível Superior (CAPES). Ainda, as agências de fomento, no âmbito federal ou estadual, financiam a participação de pesquisadores em congressos internacionais de PR, como os promovidos pela “Associação Italiana de Psicologia da Religião” (*Società Italiana di Psicologia della Religione*), pelos psicólogos europeus da religião e pela “Associação Internacional para a Psicologia da Religião” (*International Association for the Psychology of Religion*) (IAPR) (Paiva et al., 2009).

Após o exposto, é substancial sublinhar a existência e as discussões do documento “Posicionamento do Sistema Conselhos de Psicologia para a questão da Psicologia, Religião e

Espiritualidade” do Conselho Regional de Psicologia (CRP). Através deste documento foi apresentada a posição do CRP frente a uma das temáticas mais relevantes para a manutenção das instituições democráticas, as quais garantem o estado de direito. Conforme o Artigo 5º da Constituição Federal, temos a garantia da laicidade do Estado e a liberdade religiosa (GT 06 - CRP, 2013).

Estritamente acerca da laicidade, a mesma deve ser entendida como princípio pétreo, ou seja, jamais pode ser colocada em questão. Além de ser inquestionável, a laicidade expressa o anseio da população brasileira, posto que o brasileiro constitui extraordinária diversidade cultural e religiosa e esta representa um potencial para a resolução de problemas da sociedade contemporânea. Assim, afirmar que o Estado é laico não implica alegar que o povo deva ser desprovido de religiosidade, espiritualidade e práticas afins, porém significa que as instituições são obrigadas a pautar as suas ações pela garantia dos direitos constitucionais (GT 06 - CRP, 2013).

Na linha dos direitos constitucionais, as ciências e as práticas profissionais dela decorrentes devem obrigatoriamente orientar as suas ações com base no princípio da laicidade do Estado. De modo igual e por meio do Sistema Conselhos de Psicologia, a Psicologia brasileira, em foco, “reconhece a obrigatoriedade de pautar-se por esse referencial ao realizar suas ações de orientação, fiscalização e regulamentação da profissão” (GT 06 - CRP, 2013, pp. 1-2) como parte de seu compromisso social. Por fim, no documento citado, evidencia-se a importância de dialogar sobre Religião e Psicologia para uma maior compreensão das subjetividades do ser humano, bem como maior conhecimento das interfaces que a Psicologia estabelece com outras ciências, saberes e religiões (GT 06 - CRP, 2013).

Desse modo, é perceptível que as experiências religiosas e espirituais são temas polêmicos e recorrentes na história e na prática da psicologia clínica. Portanto, a experiência religiosa “não pode ser simplesmente ignorada ou diagnosticada arbitrariamente como um

transtorno mental ou uma crise psíquica” (Mano, 2016, p. 12), ao contrário, esse tipo de experiência precisa ser acolhido (Mano, 2016).

Não obstante, pontuamos que o CRP apresenta uma tendência em considerar a vivência religiosa próxima à cultura conceituando, portanto, o fenômeno religioso como resultado de uma diversidade cultural e religiosa, sendo meramente um produto da nossa cultura, como James (1986/2017) já indagava. Ademais, uma quantidade considerável de psicólogos também apresenta uma tendência em considerar e avaliar a vivência religiosa como resultado de um psiquismo infantil.

Como exemplo, convidamos Sigmund Freud (1856-1939), no qual, segundo Ricoeur (1977), há a ideia de que o homem deve abrir mão da religião e de qualquer experiência religiosa por examiná-las como experiências conflituosas e alienantes da realidade. Assim, a religião foi apreciada por Freud enquanto uma neurose coletiva, análoga à neurose obsessiva individual, bem como uma expressão do complexo de Édipo, uma imaturidade tanto psicológica quanto cultural (Freud, 2007 *apud* García Alandete, 2009), além de ser uma tentativa do indivíduo se manter imune às experiências da vida adulta, sofrimentos e perigos permanecendo em um nível de experiências infantis (Freud, 1996a *apud* Mano, 2016) Nesse sentido, temos que

[...] a falta de responsabilização por si mesmo, em assumir os riscos e consequências dos seus atos e a ilusão de que tudo aquilo que desagrade ou cause sofrimento teria solução na religião. A religião estaria então baseada no sentimento de incapacidade do homem em lidar com as forças exteriores provindas da natureza e com seu próprio dinamismo instintivo. Surge, então, a sublimação do pai em um Deus bom e protetor. Freud também entendia a necessidade da religião como uma ligação à ambivalência afetiva do indivíduo em relação à figura do pai e ao desamparo infantil. Segundo ele, a

religião teria a função de proteger o homem da natureza hostil, reconciliá-lo com o seu destino, particularmente com a morte, recompensá-lo pelo sofrimento, pelas injustiças presentes no seu viver diário e colocar ordem no mundo, legitimando as normas sociais, explicando os enigmas da existência humana e garantindo a realização da justiça (Freud, 1996a *apud* Mano, 2016, p. 126).

Em contrapartida,

Mano e Costa (2011) mostram que o estudo do fenômeno religioso na psicanálise integra os processos subjetivos do desenvolvimento humano e, diferente da teologia, não produz afirmações ou negações a respeito da realidade ontológica de Deus, mas fundamenta-se na observação dos componentes do comportamento humano, analisando a estruturação da personalidade com seus conteúdos religiosos. A partir de uma metapsicologia freudiana, emerge uma ciência psicológica que supera o referencial neurobiológico e se concentra nos aspectos subjetivos e culturais do homem, trazendo uma análise antropológica e cultural do sujeito. Freud, então, desenvolve o seu postulado teórico a partir de dois registros da vida civilizada que se tornam grandes temas na análise psicológica do sujeito e da cultura: a sexualidade e a religião (Mano & Costa, 2011 *apud* Mano, 2016, p. 126).

Para aprofundamentos, sugerimos as leituras das obras “Psicologia das massas e análise do ego” (1921), “Totem e tabu” (1913), “O futuro de uma ilusão” (1927), “O mal-estar da civilização” (1930), “Moisés e o monoteísmo” (1939) (Freud, 2007 *apud* García Alandete, 2009), dentre outros pequenos textos que apresentaram reflexões acerca do tema.

Embora a religião possa estar relacionada a uma neurose coletiva, ao complexo de Édipo e a possíveis imaturidades, o reducionismo deve ser evitado, especialmente o psicopatológico no que diz respeito aos fenômenos e experiências religiosas, espirituais e místicas. Este reducionismo não tem faltado na história da PR (García-Alandete, 2003), todavia, consoante Ricoeur (1977), com Malinowski (1984), Durkheim (1968), Jung (1978) e Weber (1982), a religião terá o seu status e a sua importância para o desenvolvimento da humanidade. Para tais autores, a religião é de fato uma dimensão universal das culturas. Acerca desta universalidade, temos que

[...] ainda que as dicotomias tenham afastado religião / experiência religiosa e psicologia, não há como negar que o homem é um ser eminentemente religioso. A história é testemunha de uma busca inconstante, por parte da humanidade, em se relacionar com uma esfera que lhe signifique as vivências, principalmente aquelas que lhe geram angústias e sofrimentos. Muitas vezes, a dimensão religiosa necessita, também, ser reelaborada, visto que, esta pode gerar vários problemas psicopatológicos, conforme a psicologia já nos apontou (Wilman, 2009, p. 11).

Apesar do ser humano ser eminentemente religioso, o que geralmente ocorre nos contextos clínicos é a prevalência do modelo nosográfico e determinista com conotação negativa e diagnóstico de fanatismo religioso ou psicopatologia para as experiências e vivências religiosas e espirituais. Este dado de realidade tem feito diversos pesquisadores e profissionais da área da saúde, como Mano (2016) a questionarem sobre a postura da psicologia e psiquiatria tradicional.

Desse modo, o modelo nosográfico e determinista reduz a complexidade da experiência religiosa, uma vez que os aspectos filosóficos, teológicos, antropológicos, históricos,

sociológicos, biológicos, psicológicos, políticos e culturais da experiência religiosa devem ser considerados (Mano, 2016). E, para evitar o reducionismo e o psicologismo, a psicologia e as neurociências devem investigar e aprofundar no fenômeno místico, religioso e espiritual com o objetivo de compreendê-lo e explicá-lo, sob pena de reduzir a experiência mística a epifenômenos de processos cerebrais normais, perturbados ou produtos de uma patologia mental (García Alandete, 2009). Ainda,

[...] concluímos com um apelo à prudência ao julgar se as experiências místicas contêm um momento de autenticidade transcendente ou se, pelo contrário, não passam de sintomas, expressões de um distúrbio psicológico mais ou menos grave [...] deve-se evitar fazer julgamentos sobre a realidade da experiência além do estritamente psicológico. Como toda ciência, a Psicologia da Religião deve proceder em suas investigações com extrema cautela, sem ultrapassar os limites do estritamente científico (García Alandete, 2009, p. 124).

Nesse sentido, reforçamos os erros possíveis, isto é,

[...] Uma visão de Cristo pode ser uma alucinação [...], um engano dos sentidos ou uma percepção distorcida de natureza patológica, uma imagem de fantasia e entusiasmo, ou seja, uma formação vinda da esfera de si. Também pode ser um arquétipo no sentido de C.G. Jung e pode até ser basicamente uma formação criada pela clarividência voltando no tempo. Finalmente, pode ser [...] uma verdadeira visão mística (Albrecht, 1958, p. 69 *apud* García Alandete, 2009, p. 125).

Justamente pela característica efêmera e pela dificuldade em se estudar as experiências consideradas religiosas, há aspectos importantes e centrais da religiosidade a serem investigados. *A priori*, é fundamental buscar antes as experiências religiosas, ou seja, a experiência em si. Para tanto, os pesquisadores devem estar atentos para que o diagnóstico psicopatológico não solape as experiências religiosas dos indivíduos, já que, não raro, os gênios religiosos demonstram exaltada sensibilidade emocional, sintomas de instabilidade nervosa e manifestações psíquicas anormais.

Concomitante a utilizar instrumentos de avaliação que atendam ao tema da religiosidade e da espiritualidade e evitar o modelo nosográfico, determinista e reducionista no *setting* terapêutico, podemos contar com a Fenomenologia para compreender o *homo religiosus* e as suas experiências, dado que através do método fenomenológico é possível investigar o sentido da experiência do indivíduo numa indagação contínua acerca do seu mundo circundante (Mano, 2016).

Devido aos reducionismos, é elementar esclarecer que houve uma frustração da própria ciência empírica em entender o fenômeno religioso e espiritual, haja vista que ele envolve além do que se vê e do que se pode medir e classificar e a ação do homem é constituída da inter-relação objetividade, subjetividade e transcendental (Mano, 2016). Com o escopo de evitar o reducionismo, o cientificismo objetivista e a psicologia com o seu psicologismo, Husserl (2006) fundou a fenomenologia para abordar a subjetividade humana de modo autêntico e investigar para além de uma visão empírica.

É indispensável explanar que para a Fenomenologia é inaceitável que o indivíduo em toda a sua complexidade seja reduzido a uma estrutura psicofísica, visto a partir de um aparato psíquico ou qualificado como uma máquina orgânica. Assim, fugindo da coisificação da existência, a Fenomenologia opta por uma postura hermenêutica não interpretativa baseada numa atitude “antinatural” e sem pré-julgamentos ou modelo teórico para desvelar os

fenômenos que se manifestam (Mano, 2016). Em termos clínicos, isso significa que é essencial que o psicólogo seja coparticipante da existência do indivíduo (paciente) e esteja despido dos seus conceitos, preconceitos e fundamentos ideológicos e existenciais para permitir as “expressões e vivências reais do humano de maneira autêntica e singular, o que é próprio do ser” (Mano, 2016, p. 159).

Ainda sobre o psicologismo, Goto (2015a) certificou-se de que a crise das ciências identificada em 1930 por Husserl não ocorreu a nível tecnológico, mas devido a uma lacuna sobre o sentido e o não sentido da existência humana. Como exemplo, temos a psicologia, uma ciência empírica, positivista e materialista que ignorou a humanidade e a espiritualidade dos indivíduos, além de evidenciar a sua impossibilidade em abordar a subjetividade, uma vez que esta psicologia em questão tratava apenas do aspecto psicológico e deixava de escanteio os demais.

Consciente das lacunas das ciências, Husserl criticou o historicismo e o psicologismo com o escopo de desenvolver uma metodologia rigorosa, científica e que alcançasse não apenas a natureza física do indivíduo, mas todos os aspectos existentes. Para tanto, desenvolveu a fenomenologia transcendental visando abordar a subjetividade enquanto uma metodologia própria para este objeto. Destarte, o fenomenólogo apontou o método fenomenológico como um caminho sistemático para investigar aquilo que se mostra através da intuição, ou seja, da captação imediata para o essencial (Goto, 2015a), posto que um dos motivos que justifica a investigação por meio da captação imediata é que a própria Psicologia ainda tem dúvidas quanto ao surgimento do fenômeno como imagem e representação e se o processo ocorre apenas de modo mental, psíquico e interno (Goto, 2013).

No entanto, Husserl nos recordou que a captação do sentido não é da ordem do pensamento, raciocínio ou extrassensorial. Pelo contrário, o processo da captação não é apenas animal, psíquico e interno, como também inteligente, transcendental (Goto, 2013). Em outras

palavras, temos que “na percepção tem tudo, percepção corpórea, psíquica e inteligível. A fenomenologia transcende, mostrando que o fenômeno se dá na sua totalidade” (Mano, 2016, p. 124).

Assim, além de Husserl assentar que o fenômeno se dá na sua totalidade, diferenciou os conceitos de presentificação e representação, haja vista que diferentemente da Psicologia que defende a origem (mesmo com dúvidas) do fenômeno na representação, a Fenomenologia postula que há um momento anterior à representação, sendo que o fenômeno se mostra em sua totalidade e o seu aspecto material é apenas uma das suas camadas. Por conseguinte, caem todas as teorias de representação e a Psicologia Moderna, a qual trabalha com tal conceito e tem como característica o positivismo (Goto, 2013).

Demonstrado o objeto de estudo da Psicologia da Religião, a sua relevância e as contribuições de alguns autores, percorremos uma breve retrospectiva histórica sobre a Divisão 36 (posteriormente alterada para PIRI) da APA e os seus objetivos, bem como as universidades brasileiras que incluíram no currículo médico disciplinas eletivas de “Medicina, Saúde e Espiritualidade” e a quantidade considerável de associações, ligas acadêmicas, núcleos, grupos de estudo e projetos de extensão que abarcam o tema no Brasil. *A posteriori*, foi exposta a existência e as discussões do documento “Posicionamento do Sistema Conselhos de Psicologia para a questão da Psicologia, Religião e Espiritualidade” do Conselho Regional de Psicologia brasileira (CRP) e o seu objetivo de orientar, fiscalizar e regulamentar a profissão do psicólogo como parte de seu compromisso social quanto a temática da religiosidade.

Então, pensamos nesse quesito que se faz necessário à Psicologia o reconhecimento da religiosidade e da espiritualidade como componente essencial da personalidade e da saúde por parte dos profissionais e estudantes, bem como a imprescindibilidade de um emprego mais consciencioso das teorias psicológicas no estudo dos fenômenos religiosos.

Por fim, demonstramos como uma acepção determinista, mecanicista, positivista, reducionista e psicologista reduz a complexidade da experiência religiosa, uma vez que os aspectos filosóficos, teológicos, antropológicos, históricos, sociológicos, biológicos, psicológicos, políticos e culturais da experiência religiosa devem ser considerados para evitar equívocos decorrentes de uma compreensão cindida, limitada e incompleta do ser humano.

4. Algumas Contribuições na “Psicologia da Religião”.

Demonstrado o objeto de estudo da Psicologia da Religião, a sua relevância e alguns autores, exploraremos William James (1842/2017) e Raymond Paloutzian (2017), um precursor e um contemporâneo, para apresentar brevemente as suas contribuições. No prefácio à edição brasileira do livro “Variedades da experiência anômala: Análise de evidências científicas” (*Varieties of anomalous experience: examining the scientific evidence*) de 2000, Pierre Weil (1924-2008) explicitou a tendência existente de relegar a experiência religiosa à categoria de mera fantasia, para não dizer loucura, devido a influência do paradigma newtoniano-cartesiano, já antigo e ultrapassado para os tempos contemporâneos (Weil, 2000 *apud* James, 1842/2017). Nesse sentido, William James (1842-1910), filósofo e psicólogo americano, alertou que

[...] estamos todos seguramente familiarizados, de um modo geral, com esse método de desacreditar estados de espírito pelos quais sentimos antipatia. Todos o utilizamos até certo ponto ao criticar pessoas cujos estados de espírito reputamos demasiado forçados. Quando, porém, outras pessoas criticam nossos voos de alma mais exaltados, chamando-lhes “nada mais” que expressões da nossa disposição orgânica, sentimo-nos ultrajados e magoados, pois sabemos que, sejam quais forem as peculiaridades do nosso organismo, nossos estados mentais têm o seu valor substantivo como revelações da

verdade viva; e, desejamos que se possa calar a boca a todo esse materialismo médico (James, 1986/2017, p. 24).

A título de exemplo histórico da perspectiva do materialismo médico, temos que a visão que São Paulo teve na estrada de Damasco fora apenas uma descarga violenta do córtex occipital, devido a sua epilepsia; Santa Teresa foi considerada histérica e São Francisco de Assis, uma vítima de uma degenerescência hereditária; o desarranjo no cólon de George Fox o levou ao descontentamento e anseio de veracidade espiritual; e, a tristeza de Carlyle decorreu do seu catarro gastroduodenal (James, 1986/2017). A questão é que realmente São Paulo teve, certa vez, um ataque epileptiforme, se não epilético; George Fox era um degenerado hereditário; e Carlyle viveu uma intoxicação em um órgão qualquer. No entanto, utilizaremos o exemplo de Santa Teresa, esta que ainda que possuísse o sistema nervoso plácido e a sua teologia não fosse aprovada nos critérios de avaliação, os seus escritos seriam considerados inválidos. Inversamente, se a sua teologia estivesse de acordo com os critérios e a pessoa fosse psicologicamente diagnosticada como histérica ou desequilibrada, pouco importaria este fato (James, 1986/2017).

Para James (1986/2017), portanto, concluiu que o materialismo médico apela para um sistema de pensamento simplista e não apenas julga como solapa a autoridade espiritual de todos esses personagens da nossa história. Como o objetivo do capítulo é conceituar a experiência religiosa e aprofundá-la, teremos de limitarmo-nos para que as questões psicopatológicas não avancem além do necessário. Para isso, é indispensável a seguinte reflexão:

Que direito temos nós de acreditar que a Natureza tem a obrigação de fazer o seu trabalho somente por meio de mentes completas? Para ela, uma mente incompleta pode

parecer um instrumento mais adequado a determinado propósito. A única coisa que importa é o trabalho feito e a qualidade do trabalho que o fez; e talvez não seja uma questão de muito peso, do ponto de vista cósmico, que ele careça singularmente de outras qualidades de caráter – que seja, com efeito, hipócrita, adúltero, excêntrico ou lunático (Maudsley *apud* James, 1986/2017, p. 31).

Justamente para evitar que o diagnóstico psicopatológico solape as experiências religiosas dos indivíduos, James (1986/2017) ressaltou que “precisamos procurar antes as experiências originais que fixaram padrões para toda a massa de sentimentos sugeridos e de procedimentos imitados” (James, 1986/2017, p. 19). Assim, denominou a experiência religiosa como a capacidade do homem entrar em comunhão direta com o divino por um sentimento intenso e singular que resulta posteriormente numa crença e defendeu que o indivíduo que possui experiências religiosas é considerado um “gênio” da esfera religiosa (James, 1986/2017).

Uma questão de notável importância é que segundo James (1986/2017), os gênios religiosos demonstram exaltada sensibilidade emocional e, não raro, sintomas de instabilidade nervosa, além de manifestações psíquicas anormais, mais até do que outros tipos de gênios. Desse modo, por não conhecerem a justa medida, sofreram de melancolia, obsessões e ideias fixas, transes, visões, audição de vozes e toda a sorte de peculiaridades classificadas como patológicas. E, justamente, com frequência, as condições patológicas conferiram a certos indivíduos autoridade e influência religiosa (James, 1986/2017).

James (1986/2017) também sublinhou que há a religião institucional e a religião pessoal. A última constitui as “disposições interiores do próprio homem que formam o centro de interesse, sua consciência, seus abandonos, seu desvalimento, sua imperfeição” (James, 1986/2017, p. 39) e a relação que se estabelece entre indivíduo e seu criador é “direta, de

coração para coração, de alma para alma” (James, 1986/2017, p. 39). Enquanto a religião institucional consiste na “organização eclesiástica, com seus padres, sacramentos e outros intermediários” (James, 1986/2017, p. 39) e “é relegada a um lugar de todo secundário” (James, 1986/2017, p. 39). Assim, James (1986/2017) relegou a religião institucional ao plano secundário e se restringiu, tanto quanto possível, à religião pessoal, isto é, à “religião pura e simples” (James, 1986/2017, p. 40).

É substancial ressaltar que a religião, portanto, para o autor supracitado (1986/2017) significa “sentimentos, atos e experiências de indivíduos em sua solidão, na medida em que se sintam relacionados com o que quer que possam considerar o divino” (James, 1986/2017, p. 41). Ademais, a religião acrescenta à vida um encantamento que não é racional, sequer logicamente deduzível e vem como um dom. Segundo os fisiologistas, o dom, quando vem, vem do nosso organismo, já para os teólogos, da graça de Deus e, para James (1986/2017), independente de onde venha, o importante é estudar a experiência em si mesma proporcionada pela sua irrupção.

Desse modo, James (1986/2017) compreendia a necessidade de delimitar o objeto de estudo da religião e o propôs, além de questionar o desejo da humanidade em relação à religião, se o conceito de religião pode ser aplicável a todas as culturas e se a religião não passa de um produto da cultura, da história ou da economia. Sendo a religião um produto da cultura ou não, James (1986/2017) relacionou a religião ao divino, buscou compreender a experiência religiosa e enfim concluiu que “as coisas são mais ou menos divinas, os estados de espírito são mais ou menos religiosos, as reações são mais ou menos totais” (James, 1986/2017, p. 47), ao passo que as “fronteiras são sempre nevoentas, e em toda a parte a questão é de quantidade e de grau. Não obstante, no extremo do seu desenvolvimento, as experiências religiosas nunca permitirão a menor incerteza sobre a sua natureza” (James, 1986/2017, p. 47). Assim sendo, é substancial expor que “não devemos perder tempo com estados que só por cortesia podem ser denominados

religiosos, visto que só será proveitoso o nosso trato daquilo que ninguém pode sentir-se tentado a chamar de outra coisa” (James, 1986/2017, p. 49), haja visto que “a divindade do objeto e a solenidade da reação são tão bem marcadas que não dão margem à dúvida” (James, 1986/2017, p. 48).

Após percorrer os escritos de James, trazemos à tona o psicólogo contemporâneo Raymond F. Paloutzian, PhD. Paloutzian (2017) é Professor Emérito de Psicologia Experimental e Social no *Westmont College* e consultor do Grupo de Laboratório de Religião, Experiência e Mente (REM) da *University of California*, Santa Barbara. É ex-presidente da Sociedade de Religião e Espiritualidade (Divisão 36) da “Associação Americana de Psicologia” (*American Psychological Association*, APA) e, por 18 anos, foi editor-chefe do “Jornal Internacional de Psicologia da Religião”. Atualmente, é membro de cinco divisões da APA e da “Associação para Ciência Psicológica” (*Association for Psychological Science*, APS) e, especificamente acerca da experiência religiosa, é co-editor do livro “Manual da Psicologia da Religião e Espiritualidade” com Crystal L. Park e escritor “Convite para a Psicologia da Religião” (*Invitation to the psychology of religion*) terceira edição de 2017.

Em seu livro “Convite para a Psicologia da Religião” (*Invitation to the psychology of religion*), Paloutzian (2017) informou que objetivou “ajudar os alunos a lidar com questões fundamentais, avançar no progresso da psicologia” (Paloutzian, 2017, p. 9) e “vislumbrar grandes mudanças enquanto tomam os pequenos passos que trazem mudanças a longo prazo” (Paloutzian, 2017, p. 9). Afirmou: “Eu quero que os alunos pensem em questões básicas importantes” (Paloutzian, 2017, p. 9) independentemente da linha específica de trabalho. E, indagou: “Qual o melhor tópico para fazer isso do que a psicologia da religião?” (Paloutzian, 2017, p. 9). A obra citada é de interesse de discentes, docentes e demais profissionais e pode ser utilizada enquanto um recurso básico, ou seja, textos centrais de disciplinas de cursos de graduação. O material é constituído de capítulos acerca das abordagens da Psicologia

Clínica/Aconselhamento, Histórica/Teórica, Teológica, Evolutiva da Religião, Ciência Cognitiva da Religião e Social (Paloutzian, 2017).

Com a finalidade de colaborar a respeito das experiências religiosas, recorreremos ao capítulo 8 em que Paloutzian (2017) abordou “as relações entre religião, espiritualidade e experiência no indivíduo” (Paloutzian, 2017, p. 246) e estabeleceu como questão central: “O que você faz de tudo o que está acontecendo dentro de sua cabeça?” (Paloutzian, 2017, p. 246). Nessa perspectiva, o autor supracitado (2017) ressaltou que há dois aspectos fundamentais para a vida do ser humano, como a sua própria experiência e as suas ações. Enquanto um aspecto individual e privado, as experiências estão disponíveis, em sua forma fenomenológica pura, somente para si mesmo, já que ninguém mais pode ver, ouvir ou sentir o que o outro vê, ouve e sente. Assim, a experiência é a base para o que o indivíduo considera realidade para si mesmo. Já as ações, enquanto um aspecto necessariamente público, são observáveis e incluem o “comportamento verbal com o qual você descreve suas experiências subjetivas, que os outros usam para decidir se você é louco ou são, criminal ou inocente, genuíno ou falso” (Paloutzian, 2017, p. 246).

Filosoficamente, René Descartes (1596-1650) contribuiu com a sociedade por meio de seus escritos e de sua síntese “penso, logo existo”, a qual “baseia-se na noção fundamental de que, no final dos esforços para saber se existe alguma verdade ‘objetiva’ fora de si, há, finalmente, pelo menos, consciência de si” (Descartes *apud* Paloutzian, 2017, p. 247). Assim, Paloutzian (2017) ilustrou quão básica é a experiência pessoal:

[...] suponha que você tenha sido definido como “louco” por psicólogos ou psiquiatras porque você disse que experimentou estranhas visões: viu um elefante rosa na parede, viu muitos outros animais e visões estranhas, e ouviu suas vozes conversando com você. Outras pessoas não vêem ou ouvem isso, mas você vê; você tem certeza disso. Quem

vai dizer se o que você vê e ouve está “realmente lá”? Será possível que um elefante rosa esteja de fato ali e que você tenha percepções verídicas, mas as outras pessoas (que não o vêem) não têm? Tecnicamente, isso é possível. No entanto, se você reivindicou ver um elefante rosa e ninguém mais poderia vê-lo, você provavelmente seria diagnosticado como tendo um transtorno mental, porque os outros dizem que sua percepção é anormal (Paloutzian, 2017, p. 247).

O autor (2017) continuou:

Para estender esta ilustração especificamente para a área da religião, suponha que um amigo lhe dissesse: ‘Eu vejo Deus’. Porque na maioria das teologias Deus é supostamente invisível, você pode, a princípio, não levar a sério a observação do seu amigo. Mas suponha que ele ou ela persista na alegação, afirmando sem reservas que ele ou ela viu Deus. Além disso, suponha que seu amigo disse que a voz audível de Deus disse a ele para abandonar a faculdade e buscar a vida como um servo pobre em um país pobre em que os estrangeiros contraem doenças infecciosas em um alto índice. Como você interpreta a afirmação de seu amigo sobre uma visão e conversa com Deus? O dilema com o qual você se depara é logicamente idêntico ao que você enfrentaria se seu amigo alegasse ver um elefante rosa (Paloutzian, 2017, p. 248).

Simplificando, consoante Paloutzian (2017), embora seja sabido que as experiências religiosas e os estados místicos ou alterados de consciência do indivíduo possam ser potentes, o diagnóstico do seu estado mental é realizado, em parte, por tais experiências. Considerando que o foco do presente estudo é experiência religiosa, não vamos nos atentar aos estados alterados de consciência e aos estados místicos. Justamente pela característica efêmera e a

dificuldade em se estudar as experiências consideradas religiosas, há aspectos importantes e centrais da religiosidade a serem investigados, uma vez que tais experiências levantam questões básicas que envolvem como as pessoas atribuem significados aos estímulos; o grau em que as habilidades ou inclinações mentais (imaginação ou absorção) estão envolvidas; se o significado de uma experiência é criado, construído, lido ou dado em um evento mental; o modo das crenças influenciarem as experiências, bem como a interpretação das experiências; e, se as experiências que as pessoas têm são iguais ou diferentes umas das outras. Para responder tais questões e outras, o autor (2017) recorreu às diversas abordagens para expor, bem como delimitar as contribuições das mesmas.

A título de exemplo, “uma crença preexistente de que seus entes queridos mortos se comunicam com eles através de estados especiais de consciência, podem interpretar um evento mental incomum como uma mensagem de um pai ou filho falecido” (Paloutzian, 2017, p. 248). Em contraste, para os indivíduos que não possuem esta crença, a interpretação será diferente e pode até percorrer pelos delírios ou demais sintomas psicológicos. De qualquer maneira, este é um indicativo que interpretamos o evento com base na terminologia e conceitos que nos fazem sentido (Paloutzian, 2017).

Já que os indivíduos têm experiências religiosas e porque cada uma delas carrega uma potência aumentada de significado, Paloutzian (2017) supôs que compreendê-las é vital. Nesse panorama, indagou de que modo o *homo religiosus* “faz” (constrói ou recebe) o sentido de uma experiência religiosa e junto aos seguintes autores, concluiu que

[...] o processo de criar significado a partir de experiências extraordinárias não é necessariamente uma aberração enraizada em um cérebro deficiente, mas sim a tendência inerente dos seres humanos de conectar uma coisa a outra, lutar pela inteireza e integração de elementos e ver padrão e ordem. Entender essa tendência envolve mais

do que identificar se as informações recebidas se encaixam em um esquema preexistente ou se são interpretadas de maneira consistente com as sugestões do ambiente social. Envolve o aprendizado de como os dados neurológicos e o significado que formam um processo avaliativo recursivo se encaixam entre si (Paloutzian, Fikes & Hutsebaut, 2002; Paloutzian et al., 2006; Park & McNamara, 2006 *apud* Paloutzian, 2017, p. 250).

Desse modo, há diversas conclusões visivelmente coerentes entre si. Sendo assim, cada abordagem vai percorrer uma via. Especificamente acerca do exposto, duas das possibilidades de explicações são pelos caminhos do aspecto cognitivo e social. Particularmente a respeito do social, temos os exemplos de relatos de experiências comuns de *hominis religiosus* católicos na obra de Donahue (1995), cujo autor postulou que um católico é um católico apesar de toda a diversidade que possa existir dentro da Igreja Católica Romana. Em outras palavras, mesmo que haja uma certa diversidade de católicos acerca de algumas questões, como controle de natalidade, aborto, hierarquia da igreja, entre outros, ainda assim há uma impressão de comunidade (Donahue, 1995 *apud* Paloutzian, 2017).

Notadamente, a respeito das abordagens para explicar a experiência religiosa, “as teorias parecem complementares, embora cada uma se concentre em uma questão diferente sobre a natureza da experiência religiosa ou espiritual” (Paloutzian, 2017, p. 256). Assim, temos uma “mistura de conhecimentos da psicologia cultural, abordagens sócio-cognitivas-atribucionais e neuropsicologia” (Paloutzian, 2017, p. 253). No corpo deste texto, citaremos brevemente a teoria social cognitiva, a cognitiva e a gestalt, uma vez que já percorremos sucintamente a fenomenologia no decorrer do estudo. A Teoria Social Cognitiva investiga os mecanismos psicológicos da experiência religiosa. A experiência é analisada a partir dos esquemas cognitivos e das estruturas mentais já existentes dentro da mente da pessoa. Como

exemplo, temos a teoria da atribuição, a teoria do esquema, a teoria do apego, entre outras. Consoante a Teoria Cognitiva, o cérebro busca uma explicação causal identificável após a experiência religiosa. E, já que os dados sensoriais não correspondem ao conhecimento que o indivíduo possui cerebralmente, o significado da experiência é criado em seu sistema de significado global (Paloutzian, 2017). Conforme a Gestalt, durante a experiência, vemos as partes como um todo. Os indivíduos confiam em seus sistemas de significado para explicar e preencher o quadro com prováveis provações e dar sentido a um evento confuso quando não há informações ou conhecimentos necessário para tanto (Park, 2005; Silberman, 2005 *apud* Paloutzian, 2017).

Ao percorrer algumas abordagens e teorias, Paloutzian (2017) refletiu que a religiosidade pode levar à experiência e que justamente por ser ou se tornar religioso, este indivíduo pode experimentar a vida de um modo distinto. Ao ter uma experiência religiosa, o indivíduo pode entendê-la enquanto uma confirmação de fé e da existência do religioso e de uma vida verdadeira; uma vida que vale a pena ser vivida. Ao passo que a experiência também pode levar o indivíduo a adotar uma religião, bem como a mudar o modo de viver a espiritualidade ou a religiosidade que já possui.

O autor supracitado (2017) concluiu, após os seus estudos, que as experiências extraordinárias e incomuns são difíceis de definir. Na tentativa de conceituar, defendeu que a experiência religiosa é mediadora da fé pessoal, assim como um caminho para a sua expressão e um evento a ser interpretado pelos olhos dessa fé. E, depreendeu que as experiências religiosas diferem em várias dimensões, tanto em grau em que são comuns versus incomuns, frequentes versus não frequentes, pré-lançamento versus pós-crença, místicas versus terrenas, discretas versus contínuas e explicáveis versus inexplicáveis.

Ainda com o objetivo de conceituar e definir a experiência religiosa, Paloutzian (2017) complementou que a experiência religiosa é inefável, por vezes considerada noética e

numinosa, e tende a ser potente e memorável. A experiência possui uma qualidade paradoxal, no sentido de não seguir as regras da lógica comum, imediata e mística. Nesse panorama, a experiência não é redutível e representacional, isto é, não é apenas uma imagem mental ou representação visual de alguma coisa. E, por fim, não exige uma verificação de validade com o mundo exterior.

Após o exposto e embora possamos contar com uma quantidade considerável de teorias e autores, ainda hoje a questão psicológica da religião não se acha esgotada, visto pelas inúmeras pesquisas em andamento, a fim de delimitar com maior rigor o que se entende por experiência religiosa. Por exemplo, atualmente, o pesquisador Harold Koenig (1951-?) é referência na área de estudo sobre religiosidade e espiritualidade, bem como o impacto de tais fatores na saúde mental e física dos indivíduos. O autor já obteve várias conclusões importantes acerca do tema por meio de suas pesquisas (Koenig, 2012), publicou livros e vem desenvolvendo o tema na Universidade de Duke (USA). Ademais, contamos com diversos autores que investigam a religiosidade e a espiritualidade, os quais serão citados brevemente no decorrer do texto.

5. Demandas e Instrumentos Atuais no Setting Terapêutico.

Apesar da espiritualidade e religiosidade serem importantes e, às vezes, fundamentais à vida humana, há uma dificuldade por parte dos profissionais da saúde em integrar esse tema aos tratamentos médicos e psicoterápicos (Murakami & Campos, 2012). Antes de prosseguirmos, é essencial sublinhar que a discussão presente não se refere apenas à religião e religiosidade, como também à espiritualidade, haja vista que o interesse a respeito da dimensão espiritual ou do campo da espiritualidade também sempre existiu no curso da história humana a despeito de diferentes épocas ou culturas (Moreira et al., 2006).

Mesmo que o interesse pela esfera do religioso e espiritual nos remonte a distintas e diversas épocas ou culturas, apenas recentemente a ciência tem demonstrado interesse em investigar o tema. E, conforme a ciência, diversas pesquisas e estudos atuais indicam que, de modo geral, as dimensões da espiritualidade e religiosidade estão associadas a melhor qualidade de vida. No entanto, faz-se necessário pontuar que a religiosidade e a espiritualidade, embora estejam relacionadas, não são descritas como sinônimas. A religiosidade envolve a sistematização de culto e doutrina compartilhados por um grupo, enquanto a espiritualidade está afeita a questões sobre o significado e o propósito da vida, bem como a crença em aspectos espiritualistas para justificar a sua existência e os seus significados (Moreira et al., 2006).

Estritamente sobre a relação entre religiosidade, espiritualidade e qualidade de vida, é possível identificar na literatura crescente evidência de que a espiritualidade implica fator de proteção em questões de ordem médica, psicológica e psiquiátrica, bem como em situações relativas ao campo da educação. Isso significa que as implicações da espiritualidade na saúde vêm sendo cientificamente avaliadas e documentadas em centenas de artigos, demonstrando a sua relação com vários aspectos da saúde física e mental (Almeira, 2010; Azhar & Varma, 1995; Baltazar, 2003; Berry, 2002; Cascudo, 1983; Gaustaud et al., 2006; Guimarães & Avezum, 2007; Huguelet et al., 2006; Hummer et al., 1999; Koenig, 2001; Koenig, 2007; Koenig, 2012; Marques, 2001; Mccullough et al., 2000; Moreira et al., 2006; Mueller et al., 2001; Murakami & Campos, 2012; Myers, 2000; Pargament, 1997; Péres et al., 2007; Powell et al., 2003; Propst, 1992; Shaw et al., 2005; Soeiro, 2008; Sousa et al., 2001; Strawbridge et al., 1997; Volcan et al., 2003).

Como exemplo, temos os estudos de Koenig (2007) sobre os efeitos positivos da religiosidade no curso de doenças mentais graves, já que a religião é frequentemente incluída nas experiências e crenças dos pacientes psicóticos. Entretanto, é relevante ressaltar que a religiosidade proporciona bem estar e qualidade de vida tanto na vida psicológica quanto

cultural e social do indivíduo, como também pode causar problemas, sofrimentos e transtornos mentais (Murakami & Campos, 2012; Wilman, 2009). Portanto, os profissionais da saúde devem compreender os papéis tanto positivos quanto negativos que a religião (acrescentamos aqui a religiosidade e a espiritualidade) desempenham nos pacientes com ou sem transtornos psíquicos (Koenig, 2007). Sendo a religiosidade e a espiritualidade aliadas dos indivíduos adoecidos e em sofrimento, a evidência de ambas, a necessidade de promover a saúde mental da população (Gaustaud et al., 2006), bem como a ambiguidade entre ser fator de proteção ou de risco, esse tema tem se destacado entre os acadêmicos e profissionais de diversas áreas (Wilman, 2009).

Não obstante, há um desconforto com os temas espirituais e religiosos por quantidade considerável de educadores e profissionais das universidades brasileiras em geral proporcionado, muitas vezes, pelos problemas na formação, no estudo e na pesquisa do tema. Tal desconforto tem gerado consequências, como uma quantidade considerável de profissionais da área da saúde, bem como psicólogos, que não recebem formação e treinamento para lidar com tais questões, cujos resultados são negligências em relação às dimensões do humano e a lacuna entre o cuidado desenvolvido e o conhecimento sobre a importância que a religião e/ou espiritualidade representa na vida dos pacientes (Murakami & Campos, 2012).

Dessa questão surgem demandas na sociedade contemporânea, dentre elas temos a necessidade dos discentes e docentes do curso de Psicologia em abordar o tema nas aulas, já que quando feito ocorre de uma maneira superficial, pautada muitas vezes em opinião e julgamento de valor, abarcando mais precisamente o conceito de religião pessoal e as suas causas e efeitos sócio-histórico-culturais. Assim, o foco sobre a experiência da religiosidade ou o reconhecimento da vivência espiritual do indivíduo são, muitas das vezes, postergados e até abandonados pelos discentes, futuros profissionais (Koenig, 2012). Tal demanda, portanto, refere-se ao próprio discente do curso de Psicologia – e não apenas – que busca esclarecimento

particular em áreas que relacionam psicologia, religião e espiritualidade. Além de buscar instruções no tempo presente, há as demandas do campo de trabalho deste futuro profissional onde, cada vez mais, nota-se uma procura progressiva da comunidade por um acolhimento de suas necessidades espirituais, suas crenças e objetivos transcendentais nos profissionais de saúde.

Concomitantemente, surge uma segunda demanda, qual seja, a necessidade de disciplinas e/ou supervisões/treinamento a respeito de como lidar com questões de espiritualidade e religiosidade quando estas são fundamentais para a vida do paciente evitando, assim, uma formação profissional e pessoal incompleta e possíveis dificuldades em sua atuação. Ao perceber e meditar acerca do crescente reconhecimento da espiritualidade na vida dos indivíduos, alguns autores tem criado instrumentos psicológicos e de avaliação para serem utilizados no *setting* terapêutico. Por exemplo, Hodge (2002) sugeriu a criação de um instrumento de avaliação que atendesse ao tema da espiritualidade que foi fundamentado teoricamente na antropologia espiritual multidimensional de Watchman Nee (1903-1972), escritor e influente líder chinês. O instrumento criado foi o “Ecomapa Espiritual”, o qual

[...] abrange seis sistemas e pode ser modificado e adaptado de acordo com a tradição religiosa da família, a saber: 1. Rituais: indicam as práticas realizadas para nutrir a espiritualidade e para lidar com questões como dificuldades pessoais e doenças; 2. Deus transcendente: investiga a relação de comunhão e o nível de intimidade com Deus; 3. Comunidade da fé: Nível de envolvimento com a comunidade que frequenta em termos de serviço religioso e relação afetiva entre os membros dessa comunidade; 4. Líder espiritual: Qual o tipo e o nível de vinculação no relacionamento com aqueles que detêm a posição de liderança. 5. Tradições religiosas: Investigar as tradições religiosas ou espirituais da família e como o paciente foi influenciado por elas; se houve mudanças

ou manutenção das tradições; 6. Seres transpessoais: encontros e visões sobrenaturais com anjos, demônios, entidades ou pessoas que já morreram (Mano, 2016, p. 142).

Assim, todo indivíduo está imerso numa rede de relacionamentos existenciais com uma história familiar inter-geracional repleta de crenças e práticas religiosas e espirituais e este mesmo indivíduo pode ser analisado pelo psicólogo através dos seis sistemas listados, posto que todos interagem entre si e entrelaçam ao afeto, volição e cognição (Hodge, 2002). Além do “Ecomapa Espiritual”, contamos com o “Coping Religioso-Espiritual” (Escala CRE) desenvolvido por Pargament, Koenig e Perez (2000), o qual foi traduzido, adaptado, elaborado e validado por Panzini e Bandeira (2005) enquanto o primeiro instrumento de avaliação de CRE do Brasil com base na escala norte-americana RCOPE.

Dada a relevância apresentada pela variável CRE e a lacuna brasileira de instrumentos de CRE, é medular pontuar que internacionalmente tem ocorrido um esforço tanto no desenvolvimento quanto na validação de instrumentos de avaliação de CRE (Boudreaux et al., 1995; Pargament, Koenig & Perez, 2000), haja vista que tal construto tem se mostrado relevante em pesquisas que relacionam religião, espiritualidade e saúde (Pargament, 1997; Siegel, Anderman & Schrimshaw, 2001) e qualidade de vida (Ferris, 2002; Skevington, 2002). Ademais, Siegel et al. (2001) verificaram que as estratégias religiosas de coping são utilizadas diante das situações de crise, como morte, incapacidades, doenças e envelhecimento.

Pargament et al. (1998) pontuaram que as estratégias de CRE podem ser classificadas em positivas e negativas, conforme as conseqüências para quem as utiliza, sendo que há mais uso de estratégias positivas do que negativas para diferentes amostras em diferentes situações estressantes de vida. Ainda,

[...] estratégias de CRE não são apenas melhores preditores dos resultados de experiências estressantes do que medidas religiosas globais, mas acrescentam variância única à predição destes resultados, incluindo os de saúde e bem-estar, acima e além dos efeitos das estratégias de coping não religioso avaliadas (Pargament, 1997; Pargament et al., 1998 *apud* Panzini & Bandeira, 2005, p. 508).

Em sintonia, os estudos indicam que as pessoas com envolvimento religioso apresentam menor probabilidade de usar/abusar de substâncias como álcool, cigarros e drogas, bem como comportamentos de risco, quais sejam, delinquência, crime e atividades sexuais extramaritais (Koenig, 2001). E dentre as inúmeras justificativas, temos que “a grande maioria dos usuários de serviços de saúde, avaliados em 350 estudos científicos, quer ser perguntada sobre sua espiritualidade e/ou suas crenças religiosas no contexto do cuidado à saúde” (Connelly & Light, 2003 *apud* Panzini & Bandeira, 2005, p. 508).

Junto ao “Ecomapa Espiritual” e o “Coping Religioso-Espiritual”, temos a “Escala de Bem-Estar Espiritual” (EBE) (*Spiritual Well-Being Scale*) de Paloutzian e Ellison (1982) como uma das pioneiras no tema da religiosidade e da espiritualidade, sendo um padrão de referência para diversos autores que delineiam os instrumentos de mensuração da espiritualidade. Embora nas temáticas religiosidade e espiritualidade haja inúmeros conceitos e distinções a ponto de confundir os estudiosos, é essencial distinguir bem-estar espiritual (BEE) e bem-estar religioso (BER), uma vez que os itens referentes a sub-escala BER contêm uma referência a Deus enquanto que os de BEE não contêm tal referência. Estritamente quanto ao bem-estar espiritual,

[...] o bem-estar espiritual é entendido como uma sensação de bem-estar que é experimentada quando encontramos um propósito que justifique nosso comprometimento com algo na vida, e esse propósito envolve um significado último

para a vida (Ellison, 1983). Essa sensação é uma síntese de saúde, um sentimento de completude e de satisfação com a vida, de paz consigo mesmo e com o mundo, de unidade com o cosmos, de proximidade com algo que se considere como absoluto ou com a natureza (Blomfield, 1980 *apud* Marques et al., 2009, p. 180).

Esclarecido de antemão o conceito de bem-estar espiritual, prosseguimos com a explicação de bem-estar religioso, qual seja,

[...] o bem-estar religioso (BER) é considerado como o bem-estar advindo da comunhão e da relação pessoal íntima com Deus ou com algo que se considere como uma força superior, que vai além do indivíduo, algo sagrado. É considerado como uma dimensão vertical da espiritualidade e contém uma referência a Deus (Paloutzian & Ellison, 1982). O BER tem sido associado positivamente com força interna (que inclui desafio, compromisso e controle) e esperança; e negativamente com depressão e solidão, tanto em adultos doentes como sadios (Mickley, Carson & Soeken, 1985 *apud* Marques et al., 2009, p. 180).

Desse modo, sob a influência do estudo de Moberg e Brusek (1978), a EBE é um instrumento subdividido em duas sub-escalas (BER e BEE) de 10 itens cada (Paloutzian & Ellison, 1982). No tocante aos escores, conforme Paloutzian e Ellison (1982), as pessoas com altos escores na EBE tendem a ser menos solitárias, mais habilidosas socialmente, têm maior auto-estima e um intrínseco compromisso religioso. Por outro lado, valores individualistas foram associados a menores níveis de EBE.

Considerando que tanto a religiosidade quanto a espiritualidade “podem contribuir na adoção de estilos de vida que influenciam nos processos de saúde-adoecimento” (Marques et

al., 2009, p. 179) e que ainda existe um número maior de escalas de religiosidade do que de espiritualidade (Sherman & Simonton, 2001), Marques et al., (2009) traduziram, adaptaram, elaboraram e validaram a “Escala de Bem-estar Espiritual” (EBE) enquanto mais um instrumento brasileiro possível de ser usado. Como acréscimos e sem objetivo de mais delongas, informamos que existem outras escalas, como o “Inventário de Avaliação Espiritual” (*Spiritual Assessment Inventory*) (Hall & Edwards, 1996/2002), “Escala de Bem-Estar Físico e Espiritual” (*Physical and Spiritual Well-Being Scale*) (Vella-Brodrick & White, 1997), “Avaliação de questões espirituais” (*Spiritual Issues Assessment*) (Lawson et al., 1998), “Escala de envolvimento espiritual e crenças” (*Spiritual Involvement and Beliefs Scale*) (Hatch et al., 1998), entre outras.

Após o exposto, recorreremos à pesquisa de Silva e Goto (2020) a respeito da construção teórica dos conceitos de espiritualidade e religiosidade nos artigos brasileiros de Psicologia. Nesse trabalho, os autores (2020) constataram que nos artigos elencados para a revisão sistemática, foi unânime que a distinção entre espiritualidade e religiosidade não se apresentou explícita de forma histórico-epistemológica ou semântica na análise de dados apresentados. Ademais, houve distinções entre os conceitos, bem como apresentaram “uma íntima relação conceitual, principalmente no que tange à busca pelo sentido; a relação com o sagrado e com o transcendente, a relação com o divino e / ou poder superior” (Silva & Goto, 2020, p. 42). Entretanto,

[...] embora a espiritualidade seja apontada como uma vivência diferente das crenças e dogmas religiosos, o que se define como espiritualidade em alguns estudos, resvala por fim na definição dos conceitos religião e religiosidade em outros estudos, o que gera não só uma falta de consenso, quanto uma confusão conceitual quando analisados na sua totalidade. Além do mais, como foi dito acima, ainda nos casos em que houve uma

diferenciação conceitual, os dados amostrais são imprecisos quanto a esta distinção, por exemplo, quando se associa espiritualidade à ‘saúde, saúde mental, enfrentamento, bem-estar e/ ou qualidade de vida’. Neste caso, os instrumentos e métodos utilizados nas pesquisas, tratam-se de questionários compostos de perguntas relacionadas à espiritualidade e também à religiosidade, sem apontar uma discriminação direta para este e aquele tipo de questão nos resultados (Silva & Goto, 2020, pp. 42-43).

Demonstradas a falta de consenso e a imprecisão conceitual, os autores (2020) salientaram sobre os questionários compostos por tais lacunas. Em acréscimo, como resultado obtiveram que a maioria dos artigos elencados e analisados não afirmaram qual método ou teoria específica foi utilizada para a compreensão do fenômeno da espiritualidade e ainda se apropriaram de uma “miscelânea de autores” (Silva & Goto, 2020, p. 45). Não obstante, a maioria dos artigos pareceu buscar um modelo explicativo e causal entre espiritualidade e “saúde, saúde-mental, qualidade de vida, enfrentamento e/ou bem-estar” e a influência positiva da espiritualidade nos indivíduos, bem como a validação de seus resultados através da psicometria com análises quantitativas através de testes, escalas e/ou questionários (Silva & Goto, 2020).

Cabe salientar que embora “esse modelo pragmático de ‘eficácia da espiritualidade’ com comprovações numéricas para comportamentos mais adaptativos, principalmente ligados à saúde, saúde mental, bem-estar, enfrentamento e/ou qualidade de vida” trata-se de uma “ciência sem essência’ que não oferece um modelo suficiente de ser humano que resolva satisfatoriamente a existência do espírito humano como condição da espiritualidade, levando a formação de tantas outras teorias psicológicas que buscam esgotar os sentidos desse fenômeno” (Silva & Goto, 2020, p. 46), é essencial assinalar que esse mesmo modelo pragmático “tem possibilitado a conscientização da importância da manutenção e continuidade de pesquisas

sobre o fenômeno da espiritualidade e seu fator de impacto sobre a experiência humana” (Silva & Goto, 2020, p. 46).

Estritamente acerca da “ciência sem essência”, fundamentamo-nos nas obras do matemático e filósofo Edmund Husserl (1849-1938), fundador da Fenomenologia, quem escreveu sobre a atitude científico-natural e a atitude científico espiritual. Em outras palavras, Husserl delimitou que “a ciência do espírito tem que ver com o espírito, e aí se distingue, em primeiro lugar, a ciência da natureza em sentido estrito e a ciência do espírito: de um lado está a ciência de coisas psíquicas e, do outro a ciências dos homens como pessoas” (Husserl, 1954/2012, p. 304). Desse modo,

Essa distinção deve estar desde o início de qualquer forma de conhecimento teórico, pois já a distinção semântica nos indica que o ser humano pode ir além de sua determinação estritamente natural, sendo possuidor ainda da dimensão do espírito. Assim, o ‘espírito’ descrito na Fenomenologia, por sua vez, corresponde àquilo que torna pessoas humanas, ou nas palavras de sua discípula Edith Stein (1891-1942): ‘o especificamente humano’ (Stein, 2002). Nesse sentido, parece-nos importante ampliar, portanto, os aspectos psíquicos para a dimensão espiritual, pensando na possibilidade de uma ‘Psicologia do espírito’ (Silva & Goto, 2020, p. 46).

Já percorrido brevemente a respeito da confusão conceitual e a necessidade de uma ciência com essência que trate o especificamente humano, bem como um “Psicologia do espírito”, recorremos à Moberg (2002), quem destacou que embora estes e outros instrumentos estejam à disposição dos profissionais da saúde, mais pesquisas devem ser realizadas e escalas mais consistentes e específicas para que possamos escapar do reducionismo, generalismo e da “ciência sem essência” visando, enfim, isentar-nos de riscos.

E, apesar de mais estudos e escalas serem realizados a cada dia de modo mais consistente e específico, temos inúmeros casos clínicos em que os profissionais da saúde não estão/estavam atualizados conforme a literatura científica, sobretudo não souberam como intervir nas manifestações religiosas dos pacientes. Portanto, é essencial que tais ferramentas de trabalho sejam mais divulgadas e utilizadas (Mano, 2016). Para tanto, o desafio atual (não apenas) da Psicologia e dos psicólogos é compreender de fato que o fenômeno religioso é uma aspiração do ser humano, o qual é constituído de conflitos, dúvidas e valores que se manifestam no ambiente terapêutico (Mano, 2016). Entretanto, compreender o fenômeno religioso como uma aspiração humana significa adentrar no universo do *homo religiosus*. Eliade (2001) já havia afirmado que o único modo de compreender o universo mental do homem religioso e identificar os seus valores é situar-se dentro dele, ou seja, alcançar uma disposição tanto mental como emocional e espiritual para adentrar no mundo alheio. No entanto, esta atitude não é isenta de riscos, posto que o analista recorre aos próprios processos mnêmicos para formar uma representação do paciente e da situação trazida pelo mesmo que seja analiticamente relevante (Eliade, 2001 *apud* Wilman, 2009).

Desse modo, gradativamente tem se tornado explícito que é imprescindível o estudante de Psicologia (não apenas de Psicologia) estudar, pesquisar e analisar a experiência religiosa, os seus processos de subjetivação e de saúde humana ampliando este conhecimento no campo universitário. Em sintonia, segundo Wilman (2009), é de suma importância compreender a experiência religiosa, de acordo com o paradigma psicológico na atualidade, proporcionar o entendimento de como a experiência religiosa influencia no comportamento e na estruturação do psiquismo humano e investigar como a psicoterapia tem lidado com tais questões.

Demonstrados alguns instrumentos psicológicos e de avaliação para serem utilizados no *setting* terapêutico, como o “Ecomapa Espiritual”, o “Coping Religioso-Espiritual” (Escala CRE), a “Escala de Bem-Estar Espiritual” (EBE), entre outros, convidamos os profissionais e

os estudantes da saúde a utilizarem o que já temos à nossa disposição, além de investirem em pesquisas, teorias, metodologias e conceituações mais consistentes e sofisticadas a respeito da temática para escaparmos tanto do reducionismo quanto do generalismo.

Considerações Gerais

Embora historicamente a religião tenha surgido nas diversas civilizações, o termo “religião” manifestava e ainda manifesta certa insuficiência teórica que abarque toda semântica do termo a ponto de atingir a complexidade e a multiplicidade de seus conteúdos. Isso significa que houve um considerável problema de definição e de classificação das religiões. Desse modo, ressaltamos a questão da experiência religiosa, já que contamos com diversos termos, quais sejam, “o caminho, a verdade e a vida”, *rita*, *gischar*, *maat*, *samâdhi* ou unidade *Atman-Brahman*, *dhyâna* ou *nirvana*, união com *Alá*, êxtase contemplativo ou *unio mystica* etc. No entanto, historicamente os termos e conceitos mais difundidos na nossa cultura ocidental foram *religio*, *relinquere*, *relegere*, *religare*, bem como sagrado, sobrenatural, sobrehumano, extra-empírico, misticismo, paranormal, religiosidade, espiritualidade e demais termos.

Após uma breve sequência de termos existentes e definições já expostas da religião ao longo do estudo, é possível perceber que a questão religiosa permanece aberta e que a definição apenas substantiva ou funcionalista foi insuficiente para captar o fenômeno religião em toda a sua complexidade.

Nessa tessitura, desde os primórdios houve considerável interesse da Psicologia pelo fenômeno religioso e contamos com várias teorias psicológicas que foram desenvolvidas a respeito da experiência religiosa e da fé, sendo esta justificada enquanto experiência fundamental para o processo psicológico e subjetivo do ser humano a ponto de desenvolvermos o ramo da Psicologia, cujo objeto de pesquisa é a experiência religiosa e o que é psicológico nessa experiência, sendo denominado de Psicologia da Religião (PR).

Na perspectiva da Psicologia, ressaltamos que estas experiências religiosas coincidem com as características das “experiências de pico” de Abraham Maslow, as “experiências oceânicas” de Sigmund Freud e as “experiências-limite” de Karl Jaspers. Ainda, que na investigação da Fenomenologia, contamos a distinção das vivências, contando assim com os seguintes termos: vivência psíquica e vivência espiritual.

Além do retorno à Filosofia, Psicologia e Fenomenologia, reconhecemos que tem faltado abordagens acerca das experiências religiosas propriamente como religiosas em que os elementos materiais não estão presentes, posto que estas experiências que em determinados momentos temos da presença do sagrado na consciência e que são carregadas de características de alteridade são difíceis de analisar. Para tanto, estritamente por meio da Psicologia da Religião enquanto o estudo da descrição e da interpretação das experiências religiosas, ou seja, a investigação do que é psicológico no fenômeno da religião, percorremos estudos de Croatto, James e Paloutzian com o escopo de investigar a experiência religiosa em sua especificidade e como modalidade da experiência humana.

Consoante Croatto (2001), a experiência religiosa precisa “ser dita”, uma vez que compreende todos os registros da atividade humana, constitui como experiência do transcendente e tende à comunicação e à socialização para ser saciada. Nesse sentido, é essencial compreender a linguagem religiosa que é expressa através do símbolo, do mito e do rito. Contudo, compreendê-la não é fácil, pois tal experiência não pode ser nomeada; não tem voz, tato, odor; não tem fim nem começo, sendo inesgotável e com variações infinitas de expressão simbólica. Conforme Croatto (2001), a experiência do transcendente, do Mistério é a chave para compreender a linguagem do sagrado em suas infinitas expressões. E a experiência do transcendente se manifesta através das relações. Em outras palavras, a experiência religiosa é relacional, seja com o mundo, com outro indivíduo, um grupo ou o transcendente. Considerando que a relação com o Mistério é de sujeito a sujeito e acontece na experiência

religiosa, isto é, o sagrado constitui uma relação especificamente entre sujeito (ser humano) e um termo (Deus), nessa relação são produzidos efeitos no ser humano, como admiração, temor, oração, adoração, atitude, palavras, gestos rituais, enfim, símbolos, bem como compartilhamento, haja vista que o *homo religiosus* necessita compartilhar o vivido para aliviar-se.

Nesse panorama, nem sempre o transcendente é assinalado como potência, pois também pode ser caracterizado até mesmo nos ritos criados como demoníaco e destrutivo, embora o transcendente constitua a experiência religiosa e seja sempre igual do ponto de vista tipológico. Assim, o transcendente se epifaniza, isto é, manifesta-se como algo totalmente diferente do profano para que não seja necessário indagar se houve um encontro com o divino.

Concomitantemente, James (1986/2017) investigou a religião e a separou entre a religião institucional e a religião pessoal, sendo que a primeira consiste na organização eclesiástica e os seus intermediários são relegados a um lugar secundário. A religião pessoal, que constitui as disposições interiores do ser humano, os seus interesses, a sua consciência, o seu desvalimento e as suas imperfeições em relação direta com o seu criador. Assim, a religião pessoal acrescenta à vida um encantamento que não é da ordem do racional e do deduzível, ao passo que as experiências religiosas no extremo do seu desenvolvimento não permitem que haja incerteza ao indivíduo sobre a sua natureza. Nesse sentido, James (1986/2017) conceituou a experiência religiosa como a capacidade do ser humano entrar em comunhão direta com o divino por um sentimento intenso e singular que resulta posteriormente numa crença. Em outras palavras, o autor relacionou a experiência religiosa ao divino e ainda ressaltou que o indivíduo que possui experiências religiosas é um “gênio” da esfera religiosa. No entanto, tais gênios foram considerados enfermos devido ao materialismo médico com um sistema de pensamento simplista que solapou e ainda solapa a autoridade espiritual de diversos personagens históricos. Para evitar erros, James (1986/2017) sublinhou a necessidade de investigarmos as experiências

originais que fixaram padrões para toda a massa de sentimentos sugeridos e de procedimentos imitados.

Após investigar os escritos de Croatto (2001) e James (1986/2017), percorremos os estudos de Paloutzian (2017) a respeito da experiência religiosa, a qual foi caracterizada como mediadora da fé pessoal, assim como um caminho para a sua expressão e um evento a ser interpretado pelos olhos dessa fé. Em acréscimo, as experiências religiosas diferem em várias dimensões, tanto em grau em que são comuns versus incomuns, frequentes versus não frequentes, pré-lançamento versus pós-crença, místicas versus terrenas, discretas versus contínuas e explicáveis versus inexplicáveis. Ainda, segundo Paloutzian (2017), a experiência religiosa é inefável, por vezes considerada noética e numinosa, e tende a ser potente, memorável e com uma qualidade paradoxal, no sentido de não seguir as regras da lógica comum, imediata e mística. A experiência não é redutível, representacional e não exige uma verificação de validade com o mundo exterior. Assim, a experiência é a base para o que o indivíduo considera como realidade para si mesmo. Enquanto uma base, a experiência pode levar o indivíduo a adotar uma religião e a experienciar ou vivenciar uma religiosidade. Ao passo que a religiosidade também pode levar à experiência e a experimentar a vida de um modo distinto.

A experiência religiosa enquanto um aspecto individual e privado, está disponível, em sua forma fenomenológica pura, somente para si mesmo, já que ninguém mais pode ver, ouvir ou sentir o que o outro vê, ouve e sente. Fundamental esclarecer que Paloutzian (2017) anunciou que para o indivíduo que não possui determinada crença, a interpretação será diferente e pode até percorrer pelos delírios ou demais sintomas psicológicos. De qualquer maneira, isto indica que interpretamos o evento com base na terminologia e conceitos que nos fazem sentido e realçou a importância de se investigar teorias diversas para complementar as possíveis questões que emergem acerca da experiência religiosa e de sua natureza.

A partir do exposto, sublinhamos a criação da “Divisão de Psicólogos interessados em Problemas religiosos” (Divisão 36) pela “Associação Psicológica Americana” (*American Psychological Association*, APA). Destacamos brevemente os pesquisadores de relevância, bem como as transformações e os desafios enfrentados na trajetória de reconhecimento da Psicologia da Religião. Após demonstrar a pertinência das pesquisas da religião enquanto uma variável psicológica, ainda que religião, religiosidade, espiritualidade e experiências religiosas e/ou espirituais possam influenciar negativamente o indivíduo, identificamos na literatura evidências que as mesmas também podem implicar em fator de proteção às esferas físicas e psicológicas. E, para além da Divisão 36, ressaltamos que a partir de 2006 diversas universidades brasileiras incluíram no currículo médico disciplinas eletivas de Medicina, Saúde e Espiritualidade, bem como já contamos uma verdadeira infinidade de associações, ligas acadêmicas, núcleos, grupos de estudo e projetos de extensão que abarcam o tema no Brasil apesar de ainda evidenciamos uma alerta para a dificuldade ainda existente por parte dos profissionais e estudantes da saúde em integrar esse tema aos tratamentos médicos e psicoterápicos.

Embora o tema seja desconfortável fora e dentro das academias, mencionamos a publicação do documento *Posicionamento do Sistema Conselhos de Psicologia para a questão da Psicologia, Religião e Espiritualidade* do Conselho Regional de Psicologia (CRP) com o objetivo de promover o diálogo entre a Psicologia e a Religião, uma melhor compreensão das subjetividades do ser humano, haja vista a obrigatoriedade dos psicólogos pautarem-se de acordo com a laicidade do Estado e a liberdade religiosa conforme o Artigo 5º da Constituição Federal. Apesar do avanço da publicação de tal documento, problematizamos que a Psicologia, os psicólogos e o CRP apresentam uma tendência em considerar a vivência religiosa próxima à cultura considerando, portanto, o fenômeno religioso como resultado de uma diversidade cultural e religiosa, sendo meramente um produto da nossa cultura, ou seja, enquanto espiritual-

cultural, quando não apresentam uma tendência em considerar a vivência religiosa como própria, como resultado de um psiquismo infantil, uma neurose coletiva, um complexo de Édipo, entre outros. Para tanto, o reducionismo deve ser evitado, especialmente o psicopatológico no que diz respeito aos fenômenos e experiências religiosas, espirituais e místicas, uma vez que os aspectos filosóficos, teológicos, antropológicos, históricos, sociológicos, biológicos, psicológicos, políticos e culturais da experiência religiosa devem ser considerados.

Desse modo, tal reducionismo não tem faltado na história da Psicologia da Religião junto a prevalência do modelo nosográfico e determinista com conotação negativa e ao diagnóstico de fanatismo religioso ou psicopatologia para as experiências e vivências religiosas e espirituais nos contextos clínicos e hospitalares. Justamente para evitar o reducionismo e o psicologismo, questionamos sobre a postura da Psicologia e Psiquiatria tradicional e sugerimos que a psicologia e as neurociências devem investigar e aprofundar no fenômeno místico, religioso e espiritual, de maneira fenomenológica, com o objetivo de compreendê-lo e descrevê-lo em sentido próprio, no intuito de não reduzir este tipo de experiência a epifenômenos de processos cerebrais normais, perturbados ou produtos de patologia mental.

Concomitante a utilizar instrumentos de avaliação que atendam aos temas da religiosidade e da espiritualidade e evitar o modelo nosográfico, determinista e reducionista no setting terapêutico, podemos contar com a Fenomenologia e o método fenomenológico para compreender o *homo religiosus* e as suas experiências por meio de um caminho sistemático para investigar aquilo que se mostra através da intuição, ou seja, da captação imediata para o essencial. Ademais, recordamos que um dos motivos que justifica a investigação por meio da captação imediata é que a própria Psicologia ainda tem dúvidas quanto ao surgimento do fenômeno como imagem e representação e se o processo ocorre apenas de modo mental, psíquico e interno.

Ainda, complementamos com alguns instrumentos psicológicos e de avaliação para serem utilizados no *setting* terapêutico. Por exemplo, Hodge (2002) criou o “Ecomapa Espiritual”, Pargament, Koenig e Perez (2000) desenvolveram o “Coping Religioso-Espiritual” (Escala CRE) e Panzini e Bandeira (2005) o traduziram, adaptaram, elaboraram e validaram para ser utilizado enquanto o primeiro instrumento de avaliação de CRE do Brasil com base na escala norte-americana RCOPE. Em sintonia, contamos com a “Escala de Bem-Estar Espiritual” (EBE) (*Spiritual Well-Being Scale*) de Paloutzian e Ellison (1982) como uma das pioneiras no tema da religiosidade e da espiritualidade, sendo um padrão de referência para diversos autores que delineiam os instrumentos de mensuração da espiritualidade.

Após o exposto, recorreremos à revisão sistemática de Silva e Goto (2020) a respeito da construção teórica dos conceitos de espiritualidade e religiosidade nos artigos brasileiros de Psicologia. Como resultado, os autores (2020) obtiveram que a maioria dos artigos elencados e analisados não afirmaram qual método ou teoria específica foi utilizada para a compreensão do fenômeno da espiritualidade e ainda se apropriaram de uma “miscelânea de autores”. Ademais, foi demonstrada a falta de consenso e a imprecisão conceitual dos termos espiritualidade e religiosidade e os questionários compostos por tais lacunas.

Embora tenhamos disponíveis diversos questionários, temos inúmeros casos clínicos em que os profissionais da saúde não estão/estavam atualizados conforme a literatura científica, sobretudo não souberam como intervir nas manifestações religiosas dos pacientes. Portanto, é essencial que tais ferramentas de trabalho sejam mais divulgadas e utilizadas. Além das várias divergências conceituais ligadas ao termo “religioso” e “espiritual”, produzindo uma ampla confusão teórica sobre esse tipo de vivência.

Por fim, concluimos que se faz necessário à Psicologia o reconhecimento da espiritualidade como componente essencial da personalidade e da saúde por parte dos profissionais e estudantes, bem como a imprescindibilidade de um emprego mais consciencioso

das teorias psicológicas no estudo dos fenômenos religiosos. Portanto, ressaltamos a necessidade da experiência em si ser investigada e aprofundada. Desse modo, o presente estudo é ainda uma investigação incompleta acerca da experiência religiosa, pois há quantidade considerável de livros e artigos disponíveis em diversas línguas que não foram utilizados para a feitura do texto. Ademais, além de diversos autores de renome, optamos pelos três autores supracitados devido a sua relevância e considerável influência no desenvolvimento da Psicologia da Religião.

Assim, o texto possui as lacunas de não ter percorrido outras teorias e outros autores, tendo se limitado em aprofundar em apenas três, além do cuidado em não desviar das conceituações de experiência religiosa para percorrer a psicopatologia e as suas relações com a experiência religiosa. Apesar das limitações, esperamos que o presente trabalho possa contribuir com novas perspectivas teóricas e incentivar uma permanente investigação na temática.

ESTUDO IV

A EXPERIÊNCIA ANÔMALA E A FORMAÇÃO DA PSICOLOGIA ANOMALÍSTICA.

Resumo: A experiência anômala (anomalous experience) é definida como uma experiência incomum e embora seja vivenciada por um número substancial de pessoas numa população, desvia-se da experiência ordinária ou das explicações da realidade que são comumente aceitas. É substancial inserir que além de se desviarem, temos relatos de uma variedade enorme e complexa de experiências anômalas, além de uma dificuldade conceitual. Para tanto, foi realizada uma pesquisa qualitativa do tipo teórica e bibliográfica em seus fundamentos. Com o objetivo de compreender a natureza da experiência anômala, clarear a literatura científica vigente, explorar as terminologias a respeito do anômalo e ressaltar a falta de consenso acerca da temática, analisamos o objeto de estudo da Psicologia Anomalística (PA). Explorada as terminologias existentes em relação à experiência anômala, demonstramos a sua relação com outras experiências, quais sejam, psicopatológicas, religiosas e parapsicológicas, e os diversos centros de pesquisas que têm se formado a partir dessa psicologia.

Palavras-chave: Experiência anômala; Psicologia Anomalística; fenômenos psi; transtornos mentais.

Introdução

Durante toda a história da humanidade e nas mais diferentes culturas, temos relatos de uma variedade de tipos de vivências e experiências humanas, entre elas a que temos visto aqui: a experiência religiosa. Mas na diversidade experiencial, também nos interessa nessa pesquisa as chamadas “experiências anômalas”. No entanto, antes de conceituarmos acerca do anômalo ou anomalístico, é fundamental diferenciar o termo “experiência” do termo “vivência”.

Em português e em alemão (que nos interessa devido a referência epistemológica que temos da Fenomenologia filosófica) temos essas duas palavras, ou seja, “experiência” (*Erfahrung*) e “vivência” (*Erlebnis*) que no uso cotidiano são usadas como sinônimas. No entanto, segundo a semântica fenomenológica, o substantivo “experiência” (*Erfahrung*) refere-

se a: a) experiência adquirida; b) aprendizagem pela prática; c) conhecimento adquirido na vida. O verbo “experenciado” (*erfahren*) significa: a) aprender; b) vir a saber; c) descobrir; d) experimentar; tendo como sufixo *fahren* o significado de: a) viajar; b) ir com alguma condução; c) subir ou descer de elevador. Diferentemente, o substantivo “vivência” (*Erlebnis*) tem como referência: a) possui uma conotação emocional sentida diante de um acontecimento concreto; b) significa mais “consciência” do que aprendizagem; c) tem mais o sentido de experiência vivida do que de experiência adquirida, isto é, um “dar-se conta”; tem mais um sentido de presenciar que de aprender. O verbo “vivenciar” (*erleben*) tem como significado: a) vivenciar; b) passar por; e, c) presenciar (Keller, 2002). Ainda, conforme AmatuZZi (2007), “experiência” (*Erfahrung*) estaria mais ligado à questão do aprendido e a “vivência” (*Erlebnis*) naquilo que é o vivido. Assim, continua o psicólogo, no primeiro termo temos uma ênfase no cognitivo acumulado, enquanto o segundo no emocional momentâneo.

Nesse panorama, podemos dizer que é pela experiência que se produz significados, pois é a via de acesso ao real. No entanto, o acesso ao real pelos significados expressos é sempre limitado, uma vez que há sempre mais na experiência vivida em comparação ao significado que dela construímos. A experiência acumulada equivale à experiência como fato interno e a vivência equivale a experiência intencional, tal como afirma AmatuZZi (2007).

Ao investigar a realidade psicológica intencional mais profunda (anterior às formulações e elaborações conceituais) da chamada “experiência”, AmatuZZi (2007) propôs outra denominação para a Psicologia, principalmente para não nos limitarmos apenas aos sentidos usuais ou cognitivos, mas ampliarmos conforme a análise fenomenológica oferecida. Assim, o psicólogo sugeriu acrescentar um adjetivo à palavra experiência, tais como: experiência imediata, experiência vivida, experiência vivencial ou experiência emocional para podermos aprofundar os significados da experiência e ao mesmo tempo evitar as confusões

conceituais, uma vez que a palavra “vivência” pode ser expressa nas línguas latinas também pelo termo “experiência”.

Bem, após discorrermos sobre os termos “vivência” e “experiência”, temos mais condições conceituais para entendermos o termo “anômalo” atribuído à experiência humana e sua relação com os estudos da Psicologia.

1. Definição e Caracterização da “Experiência Anômala” (*Anomalous Experience*)

O adjetivo *anômalo* deriva do grego e “significa irregular, diferente ou desigual, em contraste a *homalos*, que significa o mesmo ou comum” (Cardeña, Lynn & Krippner, 2013, p. 3). O significado irregular e diferente por ser se distingue na característica e na medida das experiências comuns e desigual por não receber a mesma atenção que as experiências regulares têm no meio científico. Assim, a experiência anômala (*anomalous experience*) é definida como uma experiência incomum e “embora seja vivenciada por um número substancial de pessoas numa população, desvia-se da experiência ordinária ou das explicações da realidade que são comumente aceitas” (Cardeña, Lynn & Krippner, 2013, pp. 3-4). Num panorama “fenomenológico” entre experiência e vivência, explicitamos que a experiência anômala, portanto, se refere a aprender; vir a saber; descobrir; experimentar de um modo distinto das experiências comuns e das explicações comumente ofertadas.

Nesse sentido, é substancial partilhar brevemente acerca das tentativas de escolher uma nomenclatura mais coerente com o objeto pesquisado, a metodologia e o arcabouço teórico. Para tanto, recorreremos à Machado (2009) que nos recorda das discussões com o escopo de padronizar a terminologia nos encontros/congressos em Copenhague em 1921, Varsóvia em 1923, Paris em 1927, Atenas em 1930, Sienna em 1949 e Utrecht em 1953, haja vista que a “falta de consenso na utilização dos termos em determinada área provoca confusão pela

possibilidade de haver/surgirem diferentes significados para um mesmo termo e/ou diferentes termos para um mesmo fenômeno” (Machado, 2009, p. 13).

Como resultado de tais discussões, em 1953 no Congresso Internacional de Parapsicologia, realizado em Utrecht, Holanda, os autores Robert H. Thouless (1894-1984) e Bertold Paul Wiesner (1901-1972) propuseram abandonar o termo “fenômenos parapsicológicos” em detrimento aos “fenômenos *psi*”, os quais foram subdivididos em *psi-gamma* (correspondente aos fenômenos subjetivos) e *psi-kappa* (correspondente aos fenômenos objetivos) (Borges, 1992). Através de uma atualização contemporânea, Machado (1997) acrescenta que dispomos de um terceiro elemento: *psi-theta* (correspondente a intervenção de seres incorpóreos).

Não obstante, alguns pesquisadores têm utilizado as nomenclaturas escolhidas por J. B. Rhine (1953), tais como: “percepção extrassensorial” (em referência aos fenômenos subjetivos) e “psicocinesia” (em referência aos fenômenos objetivos). Todavia, cabe esclarecer que o termo “percepção extrassensorial” já havia sido empregado por Pagenstecher (1924) e Sainville (1927). Ainda, como comentam Zingrone e Alvarado (1987), em 1914, Henry Gartf Holt (1840-1926) utilizou a terminologia “psicocinesia” para designar a comunicação de modo mediúnico, isto é, a comunicação com os espíritos de pessoas falecidas e as alterações físicas no ambiente. Além de Holt, Boirac (1908) adotou o vocabulário “psicocinesia vital” com sentido semelhante à psicocinesia de Rhine (Holt, 1914 *apud* Zingrone & Alvarado, 1987).

Em referência ao mediúnico, temos a nomenclatura “mediunidade”, a qual “pode ser definida como uma forma de comunicação paranormal considerada como proveniente de uma fonte que existiria numa dimensão além da realidade física conhecida” (Klimo, 1998 *apud* Almeida, 2004). Em relação à investigação da mediunidade, contamos com os autores: Pierre Janet (1859-1947), William James (1842-1910), Carl Jung (1875-1961), Frederic Myers (1843-1901) e Théodore Flournoy (1854-1920), os quais “entendiam que a mediunidade é um

fenômeno complexo e que, embora fosse possível estipular certas hipóteses em torno das manifestações mediúnicas, estas ainda não haviam sido suficientemente compreendidas” (Zangari & Maraldi, 2009, p. 8). Mas, conforme ainda explanou Machado (1997), McClenon (1994) se referiu às experiências anômalas enquanto “eventos maravilhosos”; Heklminiak (1984) as chamou de “experiências extraordinárias”, já que promovem um “crescimento legítimo”; e, White (1995) as considerou como “experiências humanas excepcionais” após observar o potencial de transformar a vida dos indivíduos.

Há também o termo “anomalista” que foi fixado ao nome de qualquer disciplina que se afastasse do fenômeno paranormal pelo antropólogo Roger Wescott (1977), quem também propôs, finalmente, a terminologia *Anomalistic Psychology* (Psicologia Anomalística). Em sintonia, contamos com a nomenclatura *anomalistic phenomena* (fenômeno anomalista), assim escrito conforme Zusne (1989), o qual não revela um fenômeno propriamente extraordinário. “O único sentido em que um evento em si pode ser extraordinário é no sentido em que sua frequência se desvia de uma frequência teoricamente esperada” (Zusne, 1989, p. 2). Desse modo, para a ciência tradicional, o evento pouco frequente é rotulado como extraordinário, ao mesmo tempo que o frequente, como comum (Zusne, 1989).

Explorada já a quantidade considerável de terminologias criadas, bem como a falta de consenso e a confusão, alguns autores se dedicaram a organizar a literatura vigente. Um dos exemplos recentes que temos objetivou confeccionar uma compilação de variadas perspectivas da experiência anômala, a qual foi organizada e publicada como um livro, qual seja, “Variedades da Experiência Anômala: Análise de evidências científicas” (*Varieties of Anomalous Experiences: Examining the Scientific Evidence*), cujos organizadores foram Etzel Cardeña (catedrático na *Lunds Universitet*, Suécia), Steve Jay Lynn (do Departamento de Psicologia da *State University of New York*, Binghamton, EUA) e Stanley Krippner (do *Saybrook Institute School de San Francisco*, Califórnia, EUA). Devido à relevância de tal

compilação, trazemos como referência principal no decorrer desse capítulo, além de artigos e livros complementares. No livro citado, os pesquisadores Cardeña, Lynn e Krippner (2013) esclarecem que anomalia (*anomalies*) não necessariamente implica em anormalidade ou patologia. A experiência anômala se caracteriza por diferir das experiências comuns e das explicações comumente ofertadas, bem como “a um estado de desconhecimento, pelo menos temporário, por parte da ciência” (Cardeña, Lynn e Krippner, 2013, p. 43). Ainda, no glossário do livro, temos a “anomalia científica” como um “fenômeno que contraria as teorias científicas vigentes em um dado momento histórico” (Cardeña, Lynn & Krippner, 2013, p. 43).

Brevemente exposto que grande parte da população em geral declara e descreve episódios de experiências anômalas e já sublinhado que tais experiências se desviam das experiências comuns ou das explicações da realidade comumente aceitas (Cardeña, Lynn & Krippner, 2013), os autores supracitados (2013) apresentaram uma visão geral de uma possível descrição das experiências anômalas com o escopo de “organizar e localizar diferentes experiências anômalas de forma sistemática” (Cardeña, Lynn & Krippner, 2013, p. 22). Para tanto, temos:

TABELA 1.1	
VARIAÇÕES-CHAVE NAS EXPERIÊNCIAS ANÔMALAS	
Dimensões Iniciais/Processuais	
1.	Nível de consciência
2.	Vontade Individual
3.	Controle Individual
Dimensões Fenomenológicas	
1.	Valência hedônica subjetiva
2.	Qualidades físicas – metafísicas
A.	Foco Sensorial
B.	Barreiras da mente, corpo e espaço
a.	Desprendimento
b.	Movimentos corporais
c.	Intrusão
d.	Transformação humana
e.	Transformação transcendental
f.	Transformação não humana
3.	Outros fundamentais

Tabela 1 (Cardeña, Lynn & Krippner, 2013, p. 22).

Nesse sentido, os autores citados (2013) propuseram que as experiências anômalas podem ser descritas a partir de três dimensões iniciais/processuais. Isso indica que “as dimensões iniciais/processuais dizem respeito às condições que dão origem à experiência e que influenciam seu curso” (Cardeña, Lynn & Krippner, 2013, p. 22). Nesse sentido, a primeira dimensão inicial/processual refere-se ao nível de consciência do indivíduo no momento da experiência anômala. A dimensão da vontade diz respeito “ao grau em que o início da experiência anômala foi voluntário” (Cardeña, Lynn & Krippner, 2013, p. 23), posto que o início de uma experiência anômala pode ser involuntário ou induzido intencionalmente (Cardeña, Lynn & Krippner, 2013). Sobre as induções, Ward e Russell (1980) sublinharam que alguns indivíduos ingerem LSD (dietilamida do ácido lisérgico) e praticam rituais como o jejum com o objetivo de ter experiências anômalas. Por fim, “a dimensão do controle refere-se ao grau de controle que o indivíduo tem sobre a experiência anômala, uma vez que ela tenha se iniciado” (Cardeña, Lynn & Krippner, 2013, p. 23), ou seja, a experiência anômala pode começar de forma voluntária e posteriormente ficar fora de controle, assim como a experiência anômala pode iniciar de forma involuntária e ser controlada aos poucos (Cardeña, Lynn & Krippner, 2013). Como um exemplo citado por Slade (1974), temos que o indivíduo pode exercer o controle de uma alucinação já iniciada de modo involuntário através da estratégia de distração.

No tocante às dimensões fenomenológicas, estas são constituídas pelas valências subjetivas hedônicas e qualidades físicas – metafísicas. A valência subjetiva hedônica refere-se ao quanto uma experiência anômala pode ser vivenciada como sendo agradável ou desagradável. Por exemplo, a possessão demoníaca involuntária provavelmente é experienciada como desagradável e a sinestesia como agradável. Em outros termos, temos que “uma experiência anômala pode ser localizada numa dimensão bipolar agradável-desagradável

com base na experiência fenomenológica do indivíduo que a vivencia e na sua interpretação de prazer” (Cardeña, Lynn & Krippner, 2013, p. 23). Já a dimensão fenomenológica das qualidades físicas e metafísicas das experiências anômalas destinam-se às “experiências que são ou focadas no sensorial ou que cruzam as barreiras da mente, do corpo e do espaço” (Cardeña, Lynn & Krippner, 2013, p. 23). Como exemplo, temos as

[...] experiências anômalas como a sinestesia e as alucinações seriam consideradas como centradas no sensorial. Experiências anômalas como as experiências de abdução por alienígenas e de psicocinesia se encaixam na categoria das barreiras da mente, do corpo e do espaço porque cruzam ou estendem a compreensão científica tradicional dos limites físicos da mente, do corpo e do espaço (Cardeña, Lynn & Krippner, 2013, p. 23).

Ainda sobre a dimensão fenomenológica das qualidades físicas e metafísicas das experiências anômalas, os autores supracitados (2013) informam que

essa categoria é ainda dividida em: a) desprendimento, definida por uma suposta viagem de aspectos imateriais do corpo humano (espírito, mente, alma); b) movimento corporal, que se refere à experiência em que a pessoa como um todo (cuja identidade permanece intacta) é levada para outro local, como numa viagem no tempo e nas experiências de abdução por alienígenas; c) intrusão, definida pela experiência de ter o corpo ou a identidade tomados por uma outra entidade, tais como demônios, espíritos ou os pensamentos de alguma outra pessoa; d) transformação humana, ou a experiência de ser transformado em um ser humano diferente ou de ser o mesmo ser humano em um diferente momento notempo, como acreditar ser Jesus Cristo ou o profeta Maomé,

[...] ou pensar ter vivido vários séculos atrás; e) transformação transcendental, que se refere às experiências espirituais-religiosas-místicas de transformação de mente/corpo, incluindo experiências de curas espirituais, experiências de conversão religiosa e experiências místicas; e f) transformação não humana, ou a experiência da transformação do corpo humano em formas semi-humanas (Cardeña, Lynn & Krippner, 2013, p. 23) ou não humanas, como a experiência de ser transformado em uma águia, um androide ou um lobisomem (Cardeña, Lynn & Krippner, 2013, p. 24).

Finalmente, a terceira e última dimensão fenomenológica, nomeada como outros fundamentais, concerne “ao relato do experienciador sobre seu contato ou envolvimento com um indivíduo ou entidade (na forma humana ou não humana) que é o aspecto significante da experiência anômala” (Cardeña, Lynn & Krippner, 2013, p. 24). Por exemplo, “o relato de que Elvis fez contato e em seguida cantou *Love Me Tender* para alguém seria considerado como uma experiência com um outro fundamental” (Cardeña, Lynn & Krippner, 2013, p. 24).

Após uma visão geral da descrição das experiências anômalas, dentre os seus tipos e conforme categorizam Cardeña, Lynn e Krippner (2013), destacam-se: “experiências *psi*” ou “extra-sensório-motoras”, “experiências fora-do-corpo”, “experiências de memórias de vidas passadas”, “experiências de quase-morte”, “experiências de curas anômalas”, “experiências alucinatórias”, “experiências místicas”, “experiências de abduções por seres alienígenas”, “sinestesia” e, por fim, “sonhos lúcidos”. Ainda, consoante Cardeña, Lynn e Krippner (2013), as “experiências *psi*” (*PREs; psi-related experiencies*) ou *psi* espontâneo constituem relatos de supostas “experiências de telepatia” (comunicação direta mente a mente), “clarividência” (conhecimento anômalo de eventos distantes), “precognição” (conhecimento do futuro), bem como “psicocinesia” (ação da mente sobre a matéria). Desse modo, as experiências relacionadas a *psi* “referem-se a vivências relacionadas a eventos psicocinéticos ou referentes

a alguma modalidade de percepção extrassensorial” (Cardeña, Lynn & Krippner, 2013, p. XVII).

A título de conhecimento, conceitualmente, “*psi* é um construto hipotético relacionado à suposta transferência anômala de informação ou de energia para a qual há, possivelmente, suporte probatório objetivo” (Cardeña, Lynn & Krippner, 2013, p. 168). Dentre as possibilidades temos a “experiência fora-do-corpo” (*out of body experiences; OBEs; viagem astral; desdobramento*) é uma experiência caracterizada por sentir a consciência desprendida do corpo físico e a “observar-se como se estivesse em um local acima de onde se encontra fisicamente, além de poder viajar por outros ambientes próximos e até mesmo locais distantes” (Cardeña, Lynn & Krippner, 2013, p. XVII).

A denominada “experiência de vidas passadas” (*past life experience*) que no Brasil está relacionada a determinadas religiões, como Espiritismo, refere-se a um tipo de experiência que há uma “nítida impressão que uma pessoa tem de ter sido outra pessoa em tempos remotos, sem que essa impressão anule a identidade atual” (Cardeña, Lynn & Krippner, 2013, p. XVIII). Muito próxima a essa experiência, temos a “experiência de quase morte” (*EQM; near-death experience; NDE*) que consiste em uma experiência específica, em momentos de situação-limites com “forte vivência com conteúdos transcendentais e/ou místicos que ocorre em situações que envolvem intenso perigo físico ou emocional” (Cardeña, Lynn & Krippner, 2013, p. XVII).

A “experiência de abdução por seres alienígenas” (*alien abduction experience*) refere-se a memórias reais e subjetivas de ter sido secretamente levado por seres extra-terrestres a supostas naves espaciais ou para outras dimensões do universo. Já a “experiência de cura anômala” é caracterizada pela cura de uma doença, cujo desvio da evolução natural esperada para tal quadro clínico não seja atribuída ao tratamento médico convencional. Enquanto a “experiência mística”, é uma vivência de caráter transcendental, a qual diverge da consciência

ordinária, uma vez que compreende um sentimento intuitivo de unidade do universo e uma impressão de encontro com a realidade superior. Há também a experiência de “sinestesia”, cuja percepção evoca duas respostas sensoriais simultâneas, sendo necessariamente cada uma delas de uma modalidade. Também temos a “experiência alucinatória”, talvez a mais comum entre as experiências anômalas, a qual consiste numa experiência sem a presença de qualquer estímulo, mesmo que ocorra um forte impacto perceptivo. E, por fim, o chamado “sonho lúcido” em cuja experiência o indivíduo sabe que está sonhando e pode interferir conscientemente nos seus atos durante a narrativa onírica (Cardena, Lynn & Krippner, 2013).

Apesar de existir, como listado acima, uma caracterização tipológica oficial de certas experiências anômalas e, embora seja possível “ter acesso aos contornos das experiências por meio das descrições e dos resultados das pesquisas experimentais já realizadas” (Machado, 2009, p. 16), bem como “depreender pistas de seu *modus operandi* e verificar sua repercussão na vida daqueles que narram ter passado por essas experiências” (Machado, 2009, p. 16), ainda o seu estudo científico é considerado marginal na Psicologia e em outras disciplinas. Um exemplo disso é a pesquisa da experiência *psi* (não só das experiências *psi*, mas das experiências anômalas no geral) que representa “um elemento desafiador que carece de elucidação” (Machado, 2009, p. 16) e “permanece ainda como algo a ser desvendado por completo” (Machado, 2009, p. 16). Ainda, uma vez que os “seus limites, sua realidade ontológica, seus contornos subjetivos desafiam certezas propostas pelo paradigma científico vigente” (Machado, 2009, p. 16) e causam desconforto, preconceitos e dúvidas em relação às crenças pessoais.

No entanto, é fundamental pontuarmos que o estudo das experiências anômalas nem sempre causou tanto desconforto, sequer foi negligenciado e marginalizado. Segundo Machado (2009), para além dos preconceitos acadêmicos e dificuldades de desenvolver métodos adequados a esta investigação em especial, temos: a) estudos de levantamento de dados de

Blackmore (1984), Greeley (1975, 1985), Haraldsson e Houtkooper (1991, 1996), Irwin (1985), Kohr (1980), Palmer (1979), Richards (1990), Thalbourne (1981), entre outros; b) coletâneas de narrativas de experiências cotidianas de Rhine (1956, 1978), Gaulde Cornell (1979) e Schouten (1981); c) resultados de experimentos laboratoriais de Irwin (1999) e Radin (1997); e, d) administração de testes psicológicos a indivíduos que experienciam o *psi* de Haight (1979) e Honorton (1992). Ademais, consoante Shimabucuro (2015), contamos com os estudos mais recentes de: a) Maraldi (2011), Zangari (2003) e Zangari e Maraldi, (2009) sobre a construção psicossocial de noções de identidade e papel social; b) Martins (2011), Machado (2009) e Torres (2012) acerca de teorias de atribuição de causalidade; c) Medeiros (2012) através da fenomenologia; d) Oliveira (2014) e Huang (2014) com tópicos de Psicologia da Religião; e) Reichow (2014) com diagnóstico diferencial; e, f) Shimabucuro (2010) acerca das representações sociais.

Desse modo, tais trabalhos indicam o interesse e a investigação científica, não só no século XXI, em relação ao anômalo. E, embora quantidade considerável de pesquisas já tenha sido realizada, Machado (2009) evidencia que por enquanto não há como considerar absolutamente demonstrada a existência do fenômeno *psi* e, explana que, como ainda não há uma teoria científica consistente e aceita em consenso no meio acadêmico para explicar os mecanismos envolvidos nas experiências anômalas, surgiu justamente a Psicologia Anomalística, enquanto uma nova área da Psicologia, com o escopo de se ocupar do estudo psicológico de tais experiências. No entanto, para tratarmos a respeito da experiência anômala, é essencial saber o que a experiência anômala não é. De modo didático, apresentamos uma imagem encontrada no livro “Variedades da Experiência Anômala” (2013) sobre experiência anômala e transtorno mental.

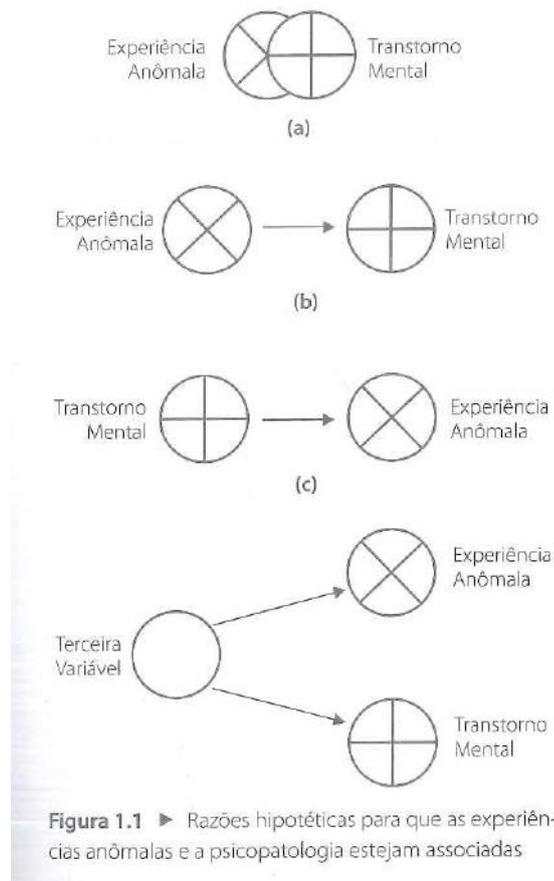


Figura 2 (Cardeña, Lynn & Krippner, 2013, p. 24)

Consoante a figura acima, temos em a) a sobreposição entre experiência anômala e transtorno mental; em b) as experiências anômalas podem contribuir para a ocorrência de transtornos mentais; em c) os transtornos mentais podem contribuir para a ocorrência de experiências anômalas; d) as variáveis terceiras contribuem tanto para as experiências anômalas quanto para os transtornos mentais. Contudo, antes de aprofundarmos acerca da sobreposição existente entre experiência anômala e transtorno mental, é substancial acrescentar que há semelhanças entre experiências anômalas e peculiaridade, isto é, o indivíduo que narra experiências anômalas apresenta provavelmente altos níveis de peculiaridade, bem como indivíduos com altos níveis de peculiaridade são mais inclinados a relatar experiências anômalas (Cardeña, Lynn & Krippner, 2013).

Estritamente a respeito da peculiaridade, esta refere-se a um construto mais amplo que o construto das experiências anômalas, posto que “a peculiaridade abrange crenças e também percepções e experiências” (Cardeña, Lynn & Krippner, 2013, p. 24). Conforme os autores (2013) citados temos que

[...] a peculiaridade é um construto de diferenças individuais, ao passo que as experiências anômalas não o são. A diferença entre as experiências anômalas e a peculiaridade pode ser resumida da seguinte forma: a experiência anômala é algo vivenciado pelo indivíduo enquanto que a peculiaridade é algo que o indivíduo é (Cardeña, Lynn & Krippner, 2013, p. 24).

Explicada a relação entre os construtos de peculiaridade e experiência anômala, retomamos a Figura 2 para desvelar sobre a possibilidade de sobreposição entre experiência anômala e transtorno mental. Embora haja tal possibilidade, “é necessário salientar que, em geral, não há um bom apoio empírico para a hipótese de que várias experiências anômalas estejam associadas aos transtornos mentais” (Cardeña, Lynn & Krippner, 2013, p. 24). Destarte, “se as experiências anômalas estão ou não estão associadas aos transtornos mentais é algo que depende muito provavelmente de uma série de fatores” (Cardeña, Lynn & Krippner, 2013, p. 25), os quais serão sucintamente apresentadas no decorrer do texto.

Como exemplo dos fatores, os pesquisadores Cardeña, Lynn e Krippner (2013) pontuaram duas características comuns à maior parte das definições de transtorno mental que foram mapeadas na cartografia das experiências anômalas, quais sejam, valência hedônica subjetiva (pertencente à dimensão fenomenológica) e vontade e controle (pertencente à dimensão inicial/processual). No tocante à valência hedônica subjetiva, este item refere-se ao sofrimento subjetivo causado pela experiência anômala. Isso significa que as “experiências

anômalas associadas ao sofrimento subjetivo são mais suscetíveis de serem consideradas psicopatológicas do que experiências anômalas agradáveis” (Cardeña et al., 2013, p. 26), dado que “o sofrimento subjetivo é comum a muitas definições de transtornos mentais” (Cardeña et al., 2013, p. 26). Como exemplo, ressaltamos que

[...] as experiências anômalas que são geralmente vivenciadas como sendo agradáveis, como as experiências de conversão religiosa, são menos suscetíveis de serem consideradas psicopatológicas do que as experiências anômalas como as experiências de abdução por alienígenas que são, em geral, vivenciadas como angustiantes” (Cardeña et al., 2013, p. 26).

No que concerne à vontade e o controle individuais, este item refere-se se a experiência anômala é voluntária e controlada pelo experienciador e quais experiências tendem a ser mais involuntárias e descontroladas. Nesse sentido, a falta de vontade e a falta controle são mais suscetíveis de serem consideradas psicopatológicas, uma vez que “um dos componentes de muitas das definições de transtorno mental é a condição involuntária ou a limitação da capacidade da pessoa para empreender um comportamento volitivo” (Cardeña et al., 2013, p. 26). Isso indica que “as experiências anômalas mais difíceis de controlar são as que mais tendem a serem consideradas psicopatológicas” (Cardeña et al., 2013, p. 26).

Além da valência hedônica subjetiva, vontade e controle temos o comprometimento funcional como outra característica comum de muitas das definições de transtorno mental. Ou melhor, as experiências anômalas que provocam maior comprometimento funcional são as que mais tendem a ser consideradas psicopatológicas. Como exemplo, as alucinações auditivas provocam maior comprometimento funcional em detrimento das lembranças de vidas passadas (Cardeña et al., 2013). Ao passo que “o grau de prejuízo que uma experiência anômala pode

causar vai depender da resposta da sociedade em que ela ocorre” (Cardeña et al., 2013, p. 26). Isso significa que a reação do outro também pode afetar o indivíduo que relata experiências anômalas. “Assim, as reações dos outros às experiências anômalas podem ser ansiogênicas ou depressogênicas; mesmo que tais reações não sejam imediatamente angustiantes, suas consequências podem contribuir para o sofrimento e o transtorno mental” (Cardeña et al., 2013, p. 27). Concomitantemente, a reação do próprio indivíduo a sua experiência anômala também pode promover transtorno mental. Em síntese, “existem duas formas principais de as experiências anômalas contribuírem para o transtorno mental. Primeira: as reações do próprio indivíduo a suas experiências anômalas podem promover transtornos mentais” (Cardeña et al., 2013, p. 27) e a reação dos outros.

Esclarecido a respeito da sobreposição entre experiência anômala e transtorno mental, semelhança entre experiências anômalas e peculiaridade, bem como a possibilidade das experiências anômalas contribuírem para a ocorrência de transtornos mentais, Cardeña et al. (2013) assinalam que os transtornos mentais podem contribuir para a ocorrência de experiências anômalas, haja vista que “diversos psicopatológicos, desde Emil Kraepelin e Eugen Bleuler, propuseram que os indivíduos são motivados a desenvolverem delírios como um modo de lidar com algumas experiências psicológicas, como as experiências perceptivas incomuns” (Winters & Neale, 1983 *apud* Cardeña et al., 2013, p. 26).

Por fim, acerca das variáveis terceiras que contribuem tanto para as experiências anômalas quanto para os transtornos mentais, Cardeña et al. (2013) incluíram as seguintes variáveis: pessoas com autoconceito mal definido ou autoconceito inverídico, traços de personalidade como o neuroticismo e a abertura à experiência, padrões atípicos de funcionamento cerebral e traumas. Especificamente sobre as pessoas com autoconceito mal definido ou autoconceito inverídico, estas são mais propensas a apresentarem experiências anômalas que envolvam, inclusive, mudanças na identidade, bem como indicar transtorno

mental. “Por exemplo, alguém que queira manter um autoconceito grandioso pode ficar inclinado a cogitar e a aceitar a possibilidade de ser contatado por seres alienígenas ou espirituais” (Cardeña et al., 2013, p. 29). Agora, acerca das pessoas com traço de personalidade como o neuroticismo ou o traço de afeto negativo, estas são mais propensas a apresentarem experiências anômalas e/ou indicar transtornos psiquiátricos, como depressão (Clark, Watson & Mineka, 1994), ansiedade (Zinbarg & Barlow, 1995) e abuso de substâncias (Wallace & Newman, 1997), uma vez que um dos conceitos de neuroticismo é a disposição estável à instabilidade emocional (Clark, Watson & Mineka, 1994).

Outro traço de personalidade relacionado que pode contribuir tanto para o transtorno mental quanto para a experiência anômala é a absorção e a abertura à experiência, pois conceitualmente “a absorção é a tendência a ficar absorto na experiência” (Cardeña et al., 2013, p. 30) e “abertura à experiência é a disposição para responder a ideias e experiências novas e não convencionais” (Cardeña et al., 2013, p. 30). Como exemplo, contamos com as experiências *psi*, as experiências fora do corpo, as experiências de quase morte, a sinestesia e as experiências místicas, as quais são associadas à absorção e à abertura à experiência (Cardeña et al., 2013), bem como a relação entre o transtorno de personalidade esquizotípica e os níveis altos de abertura à experiência (Widiger, 1993).

Para além dos traços expostos, Cardeña et al. (2013) abrangeram os padrões atípicos de funcionamento cerebral e os traumas que podem contribuir para o transtorno mental e a experiência anômala. Como exemplo, recorreremos às pesquisas de Chua e McKenna (1995) sobre os danos no lobo temporal e as suas consequências, quais sejam, esquizofrenia (Chua & McKenna, 1995) e alucinações (David, 1994), bem como as disfunções do hemisfério direito que podem causar a esquizofrenia (Cutting, 1992), os distúrbios de identidade pessoal (Cutting, 1990) e até mesmo a experiência anômala (Venables, 1977). Em suma, “padrões atípicos de ativação e excitação cerebral estão implicados na esquizofrenia (Venables, 1977), no sonhar

lúcido, na sinestesia e nas experiências de transformação pessoal radical” (Cardeña et al., 2013, p. 30). Finalmente, acerca dos traumas, os indivíduos com traumas são mais propensos a relatarem experiências anômalas, posto que tais indivíduos podem desenvolver crenças não convencionais, as quais podem ajudar a provocar experiências anômalas e aumentar a percepção de controle sobre os eventos de vida para compensar o baixo controle efetivo (Cardeña et al., 2013).

Clareada as diferenças individuais, ou seja, as variáveis terceiras contribuem tanto as experiências anômalas quanto para os transtornos mentais, é imprescindível ressaltar a cultura enquanto uma possível variável que interfere no desenvolvimento do ser humano e nas suas crenças e comportamentos, haja vista que as expectativas culturais dominantes são fatores que influenciam e delimitam quais experiências são consideradas sinais de transtorno mental. Isto é, “a probabilidade de uma experiência anômala ser considerada psicopatológica também depende de como se define o que seja transtorno mental” (Cardeña, Lynn & Krippner, 2013, p. 25). “Por exemplo, é menos provável que o ouvir vozes seja considerado um sinal de transtorno mental numa cultura em que essa experiência é considerada comum do que em uma cultura em que esse tipo de experiência foge do que é esperado” (Cardeña, Lynn & Krippner, 2013, p. 25).

Desse modo, as experiências anômalas não são necessariamente indicativos de transtornos mentais, embora possa haver a sobreposição entre experiências anômalas e transtornos mentais, as experiências anômalas podem contribuir para a propensão de transtornos mentais e os transtornos mentais também podem contribuir para o surgimento de experiências anômalas. Em outros termos, a experiência anômala não é transtorno mental, apesar de algumas características serem semelhantes (Cardeña, Lynn & Krippner, 2013). Nesse sentido, é medular pontuar que

[...] a maioria das definições de transtorno mental sustentam que ele resulta de causas individuais razoavelmente estáveis. Algumas experiências anômalas, como as experiências de quase morte, são transitórias ou ocorrem apenas um número limitado de vezes e provavelmente, portanto, não reflitam aqueles fatores internos estáveis (Cardeña et al., 2013, p. 26).

Ademais, a experiência anômala também não é uma peculiaridade ou um trauma, apesar de ser possível que coexistam, sequer um estado alterado de consciência, haja vista que Tart (1969) já havia postulado a distinção entre experiências anômalas e estados alterados de consciência. No entanto, consoante Cardeña et al. (2013), algumas experiências ocorrem durante tais estados, como as experiências de quase morte, enquanto outras experiências anômalas fazem ser parte do estado de consciência ordinário do indivíduo, como a sinestesia. Como acréscimo, os autores supracitados distinguiram as experiências anômalas dos procedimentos como meditação e hipnose, já que estes podem ou não produzir alterações de consciência e posteriormente experiências anômalas.

2. A Psicologia Anomalística: História e Conceito

Para uma melhor compreensão, torna-se vital expor uma breve retrospectiva histórica, isto é, o caminho que ocorreu até chegarmos na “Psicologia Anomalística”. Para tanto, como sabemos, contamos com Charles Richet (1850-1935), o qual dividiu a história da Parapsicologia em quatro fases: 1) Período Mítico (“início da humanidade” – 1778); 2) Período Magnético (1778 – 1847); 3) Período Espírita (1847 – 1872); 4) Período Científico (1872 – até os dias atuais) (Cardeña, Lynn & Krippner, 2000; Richet, 1992; Sudre, 1976). Como o nosso interesse não permeia o Período Mítico, já começamos pelo Período Magnético, no qual “não havia qualquer tentativa de estudo sistemático de tais alegações e a posse da ‘verdade’ estava

restrita às mãos dos magnetizadores, hipnotistas e curadores” (Cardeña, Lynn & Krippner, 2000, p. 24-25). Notadamente, no Período Espírita, temos coleta de relatos e casos de fenômenos mediúnicos ocorridos em centros espíritas espalhados por toda a Europa e os livros de Denizard Rivail (1804-1869). Já o período Científico foi marcado pelas intensas e extensas atividades da “Sociedade para Pesquisas Psíquicas” (*Society for Psychical Research*, SPR) e pela fundação da Parapsicologia. Em outras palavras, houve a transição do termo “Pesquisa Psíquica” para “Parapsicologia”. E, por fim, a fase atual, compreende-se como a transição do termo “Parapsicologia” para “Psicologia Anomalística” (Cardeña, Lynn & Krippner, 2000).

Conforme Zusne (1989), nas últimas duas décadas do século XIX ocorreu não apenas o surgimento da psicologia de laboratório, o auge do espiritualismo, da pesquisa psíquica e da parapsicologia, como também o primeiro livro de psicologia anomalística, qual seja, “A psicologia da experiência anômala: uma abordagem cognitiva” (*The Psychology of Anomalous Experience: A cognitive approach*) de Graham Reed (1923-1989) em 1975, o qual citaremos brevemente. Esse livro resultou na primeira tentativa de estudar as experiências anômalas na Psicologia. O autor (1975) estava interessado na experiência e não no comportamento. Em primeiro lugar, focou nos fenômenos subjetivos, cujo conhecimento depende da introspecção e do relato verbal, em oposição às respostas observáveis. Em segundo, concentrou-se em experiências incomuns, irregulares, atípicas e em oposição ao habitual. Em terceiro, enfatizou os processos cognitivos e se preocupou com as maneiras pelas quais as informações são selecionadas, codificadas, organizadas, armazenadas, recuperadas e utilizadas.

Continuando, Reed (1975) tendo sido mais influenciado pela escola de psiquiatria alemã *main-stream*, como exemplificado no trabalho de Karl Jaspers (1883-1969), tentou, na medida do possível, examinar as experiências anômalas no contexto da psicologia normal. Considerou que os melhores tipos documentados de experiência anômala são geralmente os descritos por pacientes psiquiátricos e concentrou-se na psicopatologia, ou seja, no fenômeno

psicológico da experiência anômala e não na sua nosologia psiquiátrica. Ainda, Reed (1975) examinou a forma e o conteúdo da experiência anômala e concluiu que o estudo do conteúdo da experiência fornece evidências fenotípicas e ontogenéticas, bem como insights acerca do desenvolvimento psíquico do indivíduo. No entanto, para compenetrar-se nas funções psicológicas e no mau funcionamento, é essencial analisar a estrutura formal da experiência e isso envolve, inevitavelmente, uma investigação fenomenológica considerável sobre a qualidade da experiência em questão ou das experiências.

Embora Reed (1975) tenha contribuído consideravelmente, a Psicologia Anomalística foi oficialmente designada em 1989 por dois psicólogos, Leonard Zusne (1924-2003) e Warren H. Jones (1921-1988) com o objetivo de oferecer explicações baseadas no conhecimento científico corrente, especialmente psicológico, sem recorrer ao paranormal, ao sobrenatural e ao ocultismo. Assim, “a psicologia anomalística nasceu como um exercício de desmascaramento ou desmistificação de hipóteses paranormais” (Goulart, 2014, p. 67). Diante da necessidade de esclarecer as diferenças entre Psicologia Anomalística e Psicologia Paranormal, Zusne (1989) conceitou que a Psicologia Anomalística “lida com fenômenos de comportamento e experiências que foram explicados em termos paranormais, sobrenaturais, ocultos, em suma, mágicos” (Zusne, 1989, p. 2), isto é, investiga “os comportamentos e fenômenos experimentais que tradicionalmente parecem constituir violações dos princípios básicos de limitação” (Zusne, 1989, p. 2). Em outras palavras, a Psicologia Anomalística possui como objeto de estudo o comportamento humano e as suas experiências supostamente chamadas de paranormais com o pressuposto de que não há nada de paranormal envolvido.

Ao passo que a pesquisa paranormal, geralmente, é investigada por um pesquisador já predisposto a acreditar na realidade dos fenômenos paranormais, no sobrenatural e entende que a causa do fenômeno seja conhecida e dada a alguma entidade sobrenatural, como espíritos, Deus, Diabo, entre outros. Por considerar que nenhuma investigação adicional seja necessária,

oferecerá explicações para tais fenômenos em termos de energias e princípios não reconhecidos pela ciência tradicional e tentará validar, bem como colocar tais explicações em uma base empírica (Zusne, 1989).

Ainda, de acordo com o J. B. Rhine (1895-1980) e J. G. Pratt (1910-1979), a classificação da Parapsicologia deve ser realizada enquanto um ramo ligado à Psicologia, a qual ocupa-se em estudar fatos psíquicos, psicofísicos e para-físicos. Em sintonia, Charles Richet (1850-1935) considera que a Parapsicologia investiga os fenômenos parapsíquicos, parabiológicos e para-físicos (Muntañola, 1970). Desse modo, o parapsicólogo investiga o suposto parapsíquico, para-físico e paranormal defendendo a sua existência.

Em relação às diferenças, semelhanças e sobreposições da Psicologia Anomalística e da Psicologia Paranormal, ressaltamos três caminhos possíveis a respeito das experiências anômalas e paranormais. De início, citamos o pesquisador Christopher French (1956-?), criador da “Unidade de Investigação em Psicologia Anomalística” (APRU) no Departamento de Psicologia da *Goldsmiths, University of London*, quem admitiu a possibilidade da existência da experiência anômala enquanto hipótese averiguada pelos vieses convencionais consagrados da Psicologia e da Ciência. Ademais, o professor David Luke (1921-2005) (do Departamento de Psicologia da *Greenwich University*) apontou que “parapsicologia e psicologia anomalística não são a mesma coisa, mas que existe uma grande sobreposição entre as áreas” (Goulart, 2014, p. 72), sendo “possível explicar os fenômenos paranormais por meio do conhecimento psicológico corrente” (Goulart, 2014, p. 72). Enquanto Chris A. Roe (Docente de Psicologia da *Northampton University*) defendeu que a Parapsicologia possui muitas semelhanças com a Psicologia Transpessoal e que tanto a Parapsicologia quanto a Psicologia Anomalística podem ser utilizadas de modo intercambiável (Goulart, 2014).

Ainda acerca das diferenças entre a Psicologia Anomalística e a Psicologia Paranormal, Zusne (1989), esclareceu que embora as pesquisas parapsicológicas sejam feitas em

laboratórios e com dados estatísticos, os parapsicólogos “não começam e retornam à base da psicologia e não relacionam suas descobertas ao conhecimento psicológico em geral de maneira sistemática” (Zusne, 1989, p. 9). Ainda, a pesquisa precisa provar um ponto ideológico particular, como a telepatia, a existência da alma, bem como a sua sobrevivência após a morte do corpo físico. Diferentemente do pesquisador paranormal, o anomalista estabelece uma das ciências enquanto base científica para investigar a experiência, o evento e/ou fenômeno incomum. Portanto, embora ambos utilizem o método científico, olhem para o mesmo fenômeno e possam até ser confundidas, as suas conclusões são diferentes em relação ao significado do que veem (Zusne, 1989). Consoante Zusne (1989), sempre foi ambivalente o relacionamento da psicologia com o paranormal e o oculto. “Embora a parapsicologia tenha a palavra psicologia em seu nome, ela nunca fez parte da psicologia e a parapsicologia não exerceu nenhuma influência importante sobre a psicologia” (Zusne, 1989, p. 5). De fato, a Parapsicologia nunca conseguiu fazer parte da Psicologia, no entanto Inardi (1979) apresentou que a Parapsicologia contribuiu para os estudos gerais da ciência psicológica, uma vez que os seus pesquisadores *psi* insistiram na aplicação de métodos de observação científica e experimental. Embora os psicólogos tenham mostrado pouco interesse em parapsicologia e os contatos entre os dois campos supracitados, quais sejam, parapsicologia e psicologia, tenham sido pouco frequentes, tivemos exceções de pesquisadores e/ou psicólogos que demonstraram interesse em parapsicologia e/ou realizaram pesquisas parapsicológicas (Zusne, 1989).

Retornando ao anômalo, Zusne (1989) escreveu que qualquer que seja o tipo de fenômeno anomalístico, ele é um fenômeno observado e envolve não apenas a natureza do que é observado, como também as características, os preconceitos, as crenças e as percepções atuais do observador. Como exemplo, temos os OVNI's e os relatos de visualização de nave no céu até abduções por alienígenas dos indivíduos. É fato que há objetos no céu e alguns não são identificáveis e, se o comportamento de um objeto voador não identificado for percebido como

incomum, o fenômeno pode ser classificado como uma anomalia e um fenômeno anômalo. Nessa tessitura, a Psicologia Anomalística se faz presente quando os OVNI's adquirem interesse psicológico. Assim, investiga-se se houve alguma interpretação errônea em relação ao objeto, se as crenças e expectativas afetaram o que foi percebido, se as pessoas experimentaram fantasias ou alucinações de serem sequestradas por OVNI's, entre outros.

Especificamente acerca das diferenças da manifestação da experiência anômala em diversas culturas, Adler (2011) defendeu que embora seja possível explicar o anômalo através de termos neurofisiológicos, alguns fenômenos dependem da subjetividade ativa no ambiente social. Em outras palavras,

[...] mesmo dentro da mesma categoria de episódios, aspecto geral esteja culturalmente delimitado, ocorrem grandes variações de forma e significado de acordo com o contexto. Por exemplo, ainda que a globalização da informação esteja atenuando este aspecto, os alienígenas praticantes de sequestros na América do Norte são quase invariavelmente descritos como de baixa estatura, extremamente magros e possuindo pele cinza, cabeça desproporcionalmente grande, olhos negros também grandes, ausência de orelhas e nariz, além de boca, narinas e ouvidos como fendas discretas. Já no norte da Europa, os alienígenas adeptos de semelhantes práticas são comumente loiros e possuem olhos azuis, medindo mais de dois metros. Na África e nas Américas Central e do Sul, os relatos tendem a trazer alienígenas das mais diversas conformações, incluindo seres de aparência robótica e animalesca, gordos, magros, com variável número de olhos, extremidades dos membros semelhantes a garras, pinças ou mãos, comunicação por voz (em idiomas diversos), grunhidos ou pensamentos, e assim por diante (Zangari et al., 2017, p. 75).

Desse modo, é possível perceber que as experiências *psi* e anômalas dependem da subjetividade e do aspecto social. Visando verificar as características das experiências *psi* ou extra-sensório-motoras e como ocorrem, Rhine (1966) observou que a ligação emocional entre as pessoas, o repouso ou as atividades repetitivas, a personalidade, as situações de crise, em especial de morte, facilitam a ocorrência do fenômeno *psi*. Para mais, o autor (1966) desvendou quatro formas de acesso à informação *psi*, tais como realística, forma não-realística, alucinatória e intuitiva. A forma realística (44%) se refere à informação que chega à mente do receptor da mensagem de modo semelhante ao da descrição fotográfica ou da filmagem cinematográfica. Em sua maioria, essa experiência ocorre durante os sonhos e conforme as análises, 91% dos casos relatados envolveram mensagens consideradas completas. Enquanto que a forma não-realística (21%) corresponde à informação que chega disfarçada em linguagem simbólica ou ficcional, embora o significado mais profundo seja verdadeiro. Das experiências analisadas, 72% envolviam mensagens consideradas completas (Rhine, 1966). Continuando, na forma alucinatória (9%), a informação vem como alucinação visual, olfativa, auditiva, tátil ou gustativa. Dos casos analisados, 32% apresentaram mensagens consideradas completas. E, por fim, na forma intuitiva (26%), a experiência ocorre por meio de sensação, sentimento ou emoção. A informação ocorre como que do nada e o indivíduo pode saber algo que irá acontecer e com quem. Dos casos analisados, 55% envolveram mensagens consideradas completas (Rhine, 1966).

Acerca das pesquisas, escolhemos algumas que julgamos auxiliar o leitor. Para isso ressaltamos o levantamento de dados de Zangari e Machado (1996) que foi realizado com os alunos da *University of Virginia* e com residentes da cidade de *Charlottesville* dos Estados Unidos (EUA). Os estudos apresentaram que 55% das pessoas nos EUA afirmaram ter passado por pelo menos uma experiência *psi* em sua vida e 89,5% das pessoas no Brasil. Ademais, as experiências anômalas provocaram nos colaboradores mudanças de atitude e influências na

tomada de decisão em diversas dimensões de suas vidas e, segundo tais indivíduos, as experiências anômalas foram consideradas como fatos psíquicos.

Os autores Haraldsson e Houtkooper (1991) também realizaram um levantamento de dados da ocorrência de experiências anômalas, cujos resultados foram que

[...] 34% da população europeia relatam experiências telepáticas; 21% afirmam ter vivenciado experiências clarividentes; e 25% indicaram ter tido algum contato com os mortos. Já nos Estados Unidos, a porcentagem foi maior: 54%, 25% e 30%, respectivamente. Mulheres relataram mais experiências que os homens na Europa: 38% e 30%, respectivamente. Nos Estados Unidos, a mesma diferença em relação ao gênero foi encontrada: 59% e 47%, respectivamente. O nível educacional dos respondentes pareceu não influenciar a vivência ou não de experiências, não havendo correlação significativa entre o relato dessas experiências e o grau de escolaridade. Da mesma forma, não houve qualquer diferença significativa entre subgrupos formados por pessoas casadas ou solteiras. No entanto, a porcentagem de pessoas com experiências anômalas entre aquelas com situação conjugal “irregular” (separados, 53%; divorciados, 47%; “amigados”, 44%) foi significativamente maior que os grupos de casados e de solteiros (Haraldsson & Houtkooper, 1991 *apud* Machado, 2009, pp. 29-30).

Para além das comparações das populações brasileiras e estado-unidenses (Zangari & Machado, 1996), bem como europeias e estado-unidenses (Haraldsson & Houtkooper, 1991), dispomos das pesquisas transculturais de McClenon (1988, 1990), o qual investigou as experiências anômalas entre chineses e americanos e como resultados obteve a similaridade nas experiências fora do corpo, de paralisia do sono, percepção extrassensorial, contato com os

mortos e *déjà vu*, bem como uma frequência equivalente entre tais povos (Haraldsson & Houtkooper, 1991; McClenon, 1988 *apud* Machado, 2009).

Em sintonia, Cardeña, Lynn e Krippner (2000) ressaltaram que as experiências *psi* afetam as relações sociais e são afetadas por elas. Em congruência, justamente por haver relações constantes e interdependentes, Zangari et al. (2017) concluíram que é difícil isolar o papel das variáveis em narrativas de eventos anômalos e que, embora a origem dos mesmos possa não ser socialmente construído, o anômalo, enquanto experiência, é o resultado da interação humana com o ambiente social. No desafio de diferenciar as possíveis origens da experiência anômala e suas consequências na esfera social, os autores citados (2017) perceberam a insuficiência em dar conta da especificidade do objeto estudado, uma vez que “a epistemologia ‘pura’ e a historiografia da psicologia social simplesmente não permitem avaliar facilmente as relações entre o ‘psico’ e o ‘social’ das (ou nas) experiências anômalas/religiosas” (Zangari et al., 2017, p. 72).

Agora é interessante ressaltar que ao olhar do especialista, os processos biológicos, psicológicos e sociais são separados. No entanto, a relação entre crença e experiência é complexa. Por exemplo, Zangari et al. (2017) indagam se/quem veio primeiro: a crença ou a experiência. Os autores (2017) continuam ao ressaltar que

[...] parece-nos que a relação entre crença e experiência é, portanto, da ordem da retroalimentação; independentemente de qual delas tenha disparado inicialmente o processo, ambas tendem, em seguida, a estabelecer uma relação de constante *feedback*, na qual moldam e são moldadas uma pela outra em uma interação recíproca. A maior ou menor relevância de cada uma só é aferível mediante a análise a posteriori de casos individuais, sendo de antemão inviável supor qual das duas preponderará em relação à outra (Zangari et al., 2017, p. 76).

Ainda mais sobre o *feedback*, embora os estudos da Psicologia Anomalística e da Psicologia Social da Religião pareçam alheios às questões sociais, Machado (2014) também evidencia a imbricação entre o psicológico e o social como compromisso social da Psicologia, além de pontuar que desta inter-relação surgem considerações mais aprofundadas e mais bem empiricamente fundamentadas e complexas a respeito da constituição subjetiva do ser humano. Isso quer dizer, segundo a autora (2014), que os psicólogos sociais desenvolverem uma atitude mais profunda do que se denomina psicossocial é desejável para articular modos de intervenção, os quais considerem que o psicológico habita e constrói o social e vice-versa.

3. Principais Temáticas e Centros de Pesquisas da Psicologia Anomalística

As investigações em Psicologia Anomalística ocorrem em diversas universidades ao redor do mundo, mas recebe destaque a *University of Edinburgh* no Reino Unido, a qual possui em torno de dezenove anos de pesquisa científica com 27 doutorados orientados e organizados pelo psicólogo Robert Morris (1942-2004) do Departamento de Psicologia. Essas pesquisas tiveram repercussões positivas, pois os estudantes pré-universitários e universitários têm como base livros-texto de Psicologia acerca da Psicologia Anomalística e muitos alunos recém doutores migraram para outras universidades, nas quais começaram a ensinar e a pesquisar as experiências anômalas (Silva, 2016).

3.1 Principais Centros e Temáticas Internacionais

Ao crescente número de estudos em Psicologia anomalística realizados por psicólogos e cientistas sociais, vários centros de pesquisa universitários estão sendo criados para essa finalidade. Destacamos o “Centro de Pesquisa em Consciência e Psicologia Anômala” (*Center for Research on Consciousness and Anomalous Psychology*) (Departamento de Psicologia –

Lunds universitet, Suécia), a “Unidade de Pesquisa de Psicologia Anomalística” (*Anomalistic Psychology Research Unit*) (Departamento de Psicologia – *University of London*, Inglaterra), o “Centro de Estudos de Processos Psicológicos Anômalos” (*Centre for Study of Anomalous Psychological Processes*) (Divisão de Psicologia – *University of Northampton*, Inglaterra), a “Unidade de cadeira Koestler” (*Koestler Chair Unit*) (Departamento de Psicologia – *University of Edinburgh*, Escócia), a “Unidade de Pesquisa de Experiência Anômala” (*Anomalous Experience Research Unit*) (Departamento de Sociologia – *University of York*, Inglaterra) e a “Divisão de Estudos Perceptuais” (*Division of Perceptual Studies*) (Departamento de Medicina Psiquiátrica – *University of Virginia*, Estados Unidos). Várias dessas instituições oferecem também a possibilidade de seus alunos desenvolverem dissertações e teses cujos objetos de estudo são experiências psicológicas anômalas (USP, 2019).

A título de informação, uma das principais entidades relacionadas à pesquisa e publicação acerca das alegações paranormais e também anômalas é a “Associação Parapsicológica” (*Parapsychological Association*, PA) que ainda está ativa. O seu último evento, 54ª Convenção Internacional da PA, ocorreu pela primeira vez no Brasil, especificamente, em Curitiba em 2011 (Shimabucuro, 2015).

3.2 Principais Centros e Temáticas Nacionais

Semelhantes ao posicionamento de French, citado anteriormente, temos os estudos realizados pelo grupo “*Inter Psi – Laboratório de Psicologia Anomalística e Processos Psicossociais*”, da Universidade de São Paulo (Departamento de Psicologia Social), sob a coordenação de Wellington Zangari e Fátima Regina Machado das atividades, tais como grupo de estudos, disciplinas da graduação e pós-graduação e pesquisas de Mestrado, Doutorado e Iniciação Científica (Shimabucuro, 2015). Notórios por suas publicações, Zangari tem trabalhado a respeito da avaliação psicossocial de experiências humanas alegadamente

anômalas, hipnose e estados alterados de consciência, Psicologia Social da Religião e transtornos mentais e, Machado, investigado do ponto de vista semiótico, a função e o significado dos chamados fenômenos *POLTERGEIST* (experiências psicocinéticas), bem como a religião, a espiritualidade, a comunicação intuitiva, entre outros.

Há também o “Núcleo de Pesquisa em Espiritualidade e Saúde” (NUPES) da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), cujo coordenador é Alexander Moreira de Almeida. O Núcleo é constituído das seguintes linhas de pesquisa: a) Epidemiologia da Religiosidade e Saúde; b) Experiências Religiosas e Espirituais; c) História e Filosofia das Pesquisas sobre Espiritualidade. Reconhecido pelas suas pesquisas, Moreira de Almeida tem se debruçado sobre fenômenos paranormais, saúde, transtornos mentais, problema mente-corpo, religião e espiritualidade (NUPES, 2019).

Existem ainda Cursos de Extensão em “Psicologia Anomalística na Universidade Luterana do Brasil” (ULBRA) e Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC) (Silva, 2016), bem como publicações de pesquisadores brasileiros em revistas profissionais e científicas, como a “Revista de Psiquiatria Clínica” e o “Boletim da Academia Paulista de Psicologia” e, nas revistas da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Universidade Luterana do Brasil (ULBRA) e Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC). Desse modo, já existe no Brasil o reconhecimento pela comunidade científica psicológica da “Psicologia Anomalística”, uma vez que nos artigos já publicados há relatos de pesquisas de experiências anômalas e a utilização da replicação de estudos experimentais como metodologia (Silva, 2016).

3.3 Conferências, Encontros, Congressos e Conferências

Elementar citar alguns dos eventos realizados pelo “Núcleo de Pesquisa em Espiritualidade e Saúde” (NUPES): a) em 2012: Conferência Internacional com Ignacio Silva

(PhD pela *University of Oxford*); XXX Congresso Brasileiro de Psiquiatria; VII Congresso Latino-Americano sobre Ciência e Religião; e, III Ciclo de Conferências Internacionais em Ciência e Espiritualidade da UFJF e Workshops; b) em 2013 e 2014: I Simpósio de Espiritualidade e Saúde da UFJF: Implicações práticas; V Ciclo de Conferências Internacionais em Ciência e Espiritualidade da UFJF; Conferência: Educação, Espiritualidade e Transformação social com Profa. Dra. Dora Incontri; c) em 2015: I Encontro Global de Espiritualidade e Saúde Mental; VI Ciclo de Conferências Internacionais em Ciências e Espiritualidade da UFJF; d) em 2016, 2017 e 2018: I e II Simpósio Internacional Mente-Cérebro consecutivamente; Congresso Internacional de Saúde e Espiritualidade em 2018 (NUPES, 2019); e) em 2019 e 2020, somamos respectivamente o XXXVII e XXXVIII Congresso Brasileiro de Psiquiatria (CBP, 2020).

3.4 Justificativa e Contribuições da Pesquisa Anômala

Após percorrer a categorização e as conceituações das experiências anômalas, bem como as discussões a respeito da terminologia, as investigações publicadas e os eventos realizados, vamos discorrer acerca da justificativa, da importância de tal tema, do bem-estar gerado ao experienciador, da questão das psicopatologias e das limitações e sugestões de objeto de estudo. Talvez não esteja claro ainda sobre a importância do estudo das experiências anômalas, para tanto, abordaremos tal questão. Estritamente, “pelo olhar da Psicologia, tais vivências são capazes de ocasionar alterações e influências em crenças e atitudes, além de possuírem relevância social na vida das pessoas que experienciam vivências anômalas” (De Quadros, 2017, p. 24). Nesse sentido, é medular pontuar que “a interpretação das experiências ditará a influência da experiência de *psi* nas crenças e atitudes dos experienciadores e talvez, potencialmente, em seu bem-estar” (Machado, 2009, p. 22).

Conforme as investigações de Kennedy, Kanthamani e Palmer (1994), há indícios de que as experiências anômalas beneficiam os experienciadores ao promover o incremento de seu bem-estar. Ainda, 59% da amostra relataram obter maior senso de sentido na vida. Os autores (1994) chamam a atenção para evidências de que vivenciar experiências anômalas pode ser um fator condutor de saúde e bem-estar. Em sintonia, Kass, Friedman, Leserman, Zuttermeister e Benson (1991) verificaram que tanto experiências anômalas como crenças espirituais estão positivamente correlacionadas com propósito de vida e satisfação.

A partir de trabalhos mais recentes, dispomos dos artigos analisados numa revisão bibliográfica realizada por De Quadros (2017). Como resultado, a produção na área da Psicologia Anomalística “contribui de forma significativa para a compreensão das experiências religiosas e anômalas, ou seja, da relação entre vivências anomalísticas e processos psicológicos” (De Quadros, 2017, p. 24), além de desenvolver critérios para a identificação e a distinção entre experiências anômalas saudáveis e transtornos mentais de fundo religioso (De Quadros, 2017).

A respeito dos transtornos mentais, é essencial sublinhar que o uso do termo anômalo não pressupõe psicopatologia e nem sempre é potencialmente benéfico (White, 1997). Sobre este ponto, Machado (2009) já sublinhou que há também “vivências perturbadoras, especialmente aquelas que dizem respeito a precognição envolvendo ocorrências trágicas” (Machado, 2009, p. 36). Nesse sentido, para as pessoas que ficam perturbadas com as experiências parapsicológicas (anômalas, termo usado na contemporaneidade), há discussões da necessidade de aconselhamento (Hastings, 1983; Siegel, 1986; Weiner, 1980). A autora Machado (2009) compreende o aconselhamento como uma possibilidade de a) tanto profissionais como experienciadores reconhecerem as experiências anômalas; b) transmitir as informações aos experienciadores a fim de que estes saibam mais e aprendam a lidar com as

experiências como algo próprio da natureza humana; e, ainda, c) tranquilizar os experienciadores quanto a sua sanidade mental.

Sugerir e/ou defender a necessidade de um aconselhamento não significa empregar um caráter patológico às experiências anômalas. No entanto, alguns indivíduos que possuem as experiências anômalas podem sofrer de alguma psicopatologia ou até mesmo utilizar as características de experiências *psi* enquanto conteúdos de seus delírios. Para tanto, é essencial reconhecer e identificar os traços psicopatológicos e encaminhar os indivíduos aos profissionais competentes para uma avaliação diagnóstica e possível tratamento psicológico (Machado, 2009).

Embora seja possível que as experiências anômalas estejam associadas à psicopatologia, as pesquisas de levantamento de dados de amostras não clínicas demonstram pouca relação entre experiências anômalas e doenças mentais (Greeley, 1975; Spanos et al., 1993). Nessa tessitura, para determinar se uma experiência é incomum ou anômala, temos que considerar a estrutura cultural durante a avaliação da experiência, uma vez que a pesquisadora Benedict (1934) afirma que o que é normal ou patológico em uma cultura pode não o ser em uma cultura diferente.

Notadamente, acerca das pesquisas que investigam as correlações entre experiências anômalas e níveis de bem-estar e seus efeitos, Blackmore (1988) e Milton (1992) salientam que os estudos podem ser incrementados, uma vez que fornecem insights os fatores motivadores de tais experiências; clarificam os aspectos cognitivos e a realidade ontológica dos fenômenos; desenvolvem modos de ajudar os experienciadores; bem como, ajudam os profissionais da saúde e da assistência social a lidar com pacientes que experienciam o anômalo (Blackmore, 1988; Milton, 1992 *apud* Machado, 2009). Ainda, enquanto uma das justificativas para se investigar o tema temos que “um indivíduo que pode ter reações psicológicas a um evento *psi* terá inevitavelmente necessidades diferentes das de um indivíduo que, por exemplo,

é exagerado, autoiludido ou psicótico” (Cardeña, Lynn & Krippner, 2013, p. 168). Por isso, é fundamental diferenciar fenômenos *psi* genuínos de não genuínos (Cardeña, Lynn & Krippner, 2013).

Desse modo, a conceituação das experiências anômalas e da Psicologia Anomalística; a discussão sobre a terminologia; as pesquisas de peso já realizadas; a interconexão social, biológico e psíquico; a importância do estudo das experiências anômalas; as possibilidades de causar bem-estar ou perturbações; e os limites com a psicopatologia demonstram a necessidade de mais investigações e aprofundamentos. No mesmo caminho, Machado (2009) defendeu que a ciência psicológica se envolva mais nessa temática ao invés de apenas ignorar.

Considerações Gerais

Durante toda a história da humanidade e nas mais diferentes culturas, temos relatos de uma variedade de tipos de vivências e experiências humanas, entre elas a experiência religiosa e a experiência anômala. Com o escopo de ampliar a compreensão, recorreremos à semântica fenomenológica para esclarecer os possíveis significados do substantivo “experiência” (*Erfahrung*), quais sejam, experiência adquirida; aprendizagem pela prática; e, conhecimento adquirido na vida. Em relação à terminologia *anomalie*, partilhamos brevemente acerca das tentativas de escolher uma nomenclatura mais coerente com o objeto pesquisado, a metodologia e o arcabouço teórico. Historicamente, temos que McClenon (1994) se referiu às experiências anômalas enquanto “eventos maravilhosos”; Helminiak (1984) as chamou de “experiências extraordinárias”; White (1995) as considerou como “experiências humanas excepcionais”; Zusne (1989) as chamou de “fenômeno anomalista”; Bertold Paul Wiesner (1901-1972) e Robert H. Thouless (1894-1984) sugeriram “fenômenos *psi*”; entre outros.

Explorada já a quantidade considerável de terminologias criadas, ressaltamos a falta de consenso e uma certa confusão, para tanto, alguns autores tem se dedicado a organizar a

literatura vigente. Em primeiro lugar, os pesquisadores se ocuparam em conceituar experiência anômala como distinta das experiências comuns e das explicações comumente ofertadas. Num panorama “fenomenológico” entre experiência e vivência, explicitamos que a experiência anômala, portanto, se refere a vivenciar; vir a saber; descobrir; experimentar algo de um modo distinto das experiências comuns e das explicações comumente ofertadas.

Tendo sido caracterizada, foi também categorizada por Cardeña, Lynn e Krippner (2013) em “experiências *psi*” ou “extra-sensório-motoras”, “experiências fora-do-corpo”, “experiências de memórias de vidas passadas”, “experiências de quase-morte”, “experiências de curas anômalas”, “experiências alucinatórias”, “experiências místicas”, “experiências de abduções por seres alienígenas”, “sinestesia” e, por fim, “sonhos lúcidos”. Ainda sobre caracterizações, apresentamos uma visão geral de uma possível descrição das experiências anômalas com o escopo de organizar, localizar e sistematizar as diferentes e variadas experiências anômalas conforme a cartografia de Cardeña, Lynn e Krippner (2013). Para tanto, explanamos a respeito das três dimensões iniciais/processuais das experiências anômalas, quais sejam, o nível de consciência do indivíduo no momento da experiência anômala, a vontade de iniciar uma experiência anômala e o controle que o indivíduo tem sobre a experiência anômala, uma vez que ela tenha se iniciado. Na sequência, aprofundamos nas dimensões fenomenológicas das experiências anômalas, quais sejam, valência hedônica subjetiva e qualidades físicas. Esta primeira refere-se ao nível de sofrimento subjetivo causado pela experiência anômala. Além do nível de sofrimento, contamos com os graus de vontade e controle do indivíduo em relação à experiência, bem como o nível de comprometimento funcional provocado pela mesma. Enquanto isso, as qualidades físicas – metafísicas remetem-se às experiências que são focadas no sensorial ou às experiências que cruzam as barreiras da mente, do corpo e do espaço.

Após caracterizar as experiências anômalas, ressaltamos também o que a experiência anômala não é, ou seja, as experiências anômalas não são necessariamente indicativos de transtornos mentais, embora possa haver a sobreposição entre experiências anômalas e transtornos mentais; as experiências anômalas podem contribuir para a propensão de transtornos mentais; e, os transtornos mentais também podem contribuir para o surgimento de experiências anômalas. Em outros termos, a experiência anômala não é transtorno mental, apesar de algumas características serem semelhantes.

Ainda, diferenciamos Psicologia Anomalística de Parapsicologia, sendo esta última investigada por um pesquisador já predisposto a acreditar na realidade dos fenômenos paranormais, embora as suas pesquisas sejam feitas em laboratórios e com dados estatísticos, apesar dos parapsicólogos não começarem e retornarem à base da psicologia sequer relacionarem as suas descobertas ao conhecimento psicológico de modo sistemático. Enquanto isso, o anomalista estabelece uma das ciências enquanto base científica para investigar a experiência, o evento e/ou fenômeno incomum e a Psicologia Anomalística possui como objeto de estudo o comportamento humano e as suas experiências supostamente chamadas de paranormais com o pressuposto de que não há nada de paranormal envolvido (Zusne, 1989).

Embora os manuais tradicionais de Psicologia e alguns autores, como Zusne (1989), apresentem que a Parapsicologia nunca conseguiu fazer parte da história da Psicologia sequer tenha deixado contribuições, Inardi (1979) acrescentou e explicou que a Parapsicologia contribuiu para os estudos gerais da ciência psicológica, uma vez que os seus pesquisadores *psi* insistiram na aplicação de métodos de observação científica e experimental. Em acréscimo, apesar da conceituação de experiência anômala se remeter ao incomum, ela é vivenciada por um número substancial de pessoas, conforme os resultados demonstrados no levantamento de dados de Zangari e Machado (1996).

Continuamos desmistificando a experiência anômala através da falsa separação entre os processos biológicos, psicológicos e sociais. Cardeña, Lynn e Krippner (2000) ressaltaram que as experiências *psi* afetam as relações sociais e são afetadas por elas e Zangari et al. (2017) concluíram que o anômalo, enquanto experiência, é o resultado da interação humana com o ambiente social. E, ainda que a investigação acerca de tal temática pareça não promissora, a “Associação Parapsicológica” (*Parapsychological Association, APA*), uma das principais entidades relacionadas à pesquisa e publicação acerca das alegações paranormais e também anômalas, ainda está ativa. Ademais, as investigações em Psicologia Anomalística ocorrem em diversas universidades ao redor do mundo, como na *Lunds universitet* com o “Centro de Pesquisa em Consciência e Psicologia Anômala” (*Center for Research on Consciousness and Anomalous Psychology*); na *University of London* com a “Unidade de Pesquisa de Psicologia Anomalística” (*Anomalistic Psychology Research Unit*); na *University of Northampton* com o “Centro de Estudos de Processos Psicológicos Anômalos” (*Centre for Study of Anomalous Psychological Processes*); na *University of Edinburgh* com a “Unidade de cadeira Koestler” (*Koestler Chair Unit*); na *University of York* com a “Unidade de Pesquisa de Experiência Anômala” (*Anomalous Experience Research Unit*); e na *University of Virginia* com a “Divisão de Estudos Perceptuais” (*Division of Perceptual Studies*).

A nível nacional, contamos com o “Inter-Psi – Laboratório de Psicologia Anomalística e Processos Psicossociais Básicos” na Universidade de São Paulo e com o “Núcleo de Pesquisa em Espiritualidade e Saúde” (NUPES) na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), bem como os Cursos de Extensão em Psicologia Anomalística na Universidade Luterana do Brasil (ULBRA) e na Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC). Após o exposto, para o presente estudo, ressaltamos as contribuições de Reed (1975); Leonard Zusne (1924-2003); Warren H. Jones (1921-1988); Robert Morris (1942-2004); Christopher French (1956-?); David Luke (1921-2005); Chris A. Roe; McClenon (1988, 1990); Zusne (1989); Haraldsson e

Houtkooper (1991); Houtkooper (1991); Cardaña, Lynn e Krippner (2000); Machado (2009); Zangari et al. (2017); e de seus antecessores.

Por fim, somos conscientes das lacunas e limitações do texto, posto que este é ainda uma investigação incompleta sobre a Psicologia Anomalística (PA), as pesquisas já realizadas, os seus colaboradores e os centros de estudo, haja vista que há quantidade considerável de livros e artigos (também em diversas línguas) ainda não lidos. No entanto, esperamos que este trabalho possa contribuir para uma forma diferenciada de considerar a Psicologia Anomalística, como também de compreender a trajetória da pesquisa psíquica, as suas contribuições na ciência psicológica e os desafios atuais em esclarecer a sua relevância. Portanto, convidamos os pesquisadores da ciência psicológica e das demais ciências e filosofias a se envolverem nessa temática e sugerimos aprofundamentos nos “estudos anômalos” em relação às possibilidades de bem-estar e perturbações, bem como os limites com a psicopatologia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando que a pesquisa teve como objetivo principal compreender a natureza da experiência religiosa e da experiência anômala, cujos objetivos específicos foram: a) analisar e esclarecer a experiência religiosa e a experiência anômala a partir da literatura específica; b) distinguir os objetos de estudo da Psicologia Anomalística e da Psicologia da Religião, mostrando a distinção dessas duas áreas; e, por fim, c) ampliar o panorama dessas duas psicologias a partir das contribuições da “Fenomenologia da Religião”, optamos, para uma melhor compreensão dessa temática, a pesquisa qualitativa do tipo teórica e bibliográfica em seus fundamentos.

Para o alcance desse estudo, decidimos desenvolver a pesquisa em estudos que foram realizados tematicamente independentes, porém articulados a partir do fio condutor relacionado a compreensão da natureza da experiência religiosa e da experiência anômala. Nesse sentido, começamos pela história dos estudos “paranormais” e posteriormente dos estudos “psíquicos”, porque partimos do entendimento que a explicitação, distinção e certas confusões estão na relação da experiência religiosa com a anômala e que teve a sua origem no ápice histórico desses estudos. Assim, nos Estudos I e II, seguimos uma historiografia clássica presente nas principais obras escolhidas: “Sociedade para Pesquisas Psíquicas” (*The Society for Psychical Research*) de Haynes (1982), “A história da Parapsicologia” de Inardi (1979) e “Fundamentos da Parapsicologia: explorando os limites da capacidade humana” (*Foundations of Parapsychology: exploring the boundaries of human capability*) de Edge, H. L., Morris, R. L., Palmer, J., e Russh, J. H. (1986) visando compreender a natureza da experiência psíquica, parapsíquica, *psi*, parapsicológica, paranormal e mediúnica.

Com o escopo de compreender a natureza da experiência religiosa (ER), tratamos no Estudo III de identificar as principais nomenclaturas utilizadas no meio científico, os conceitos

e as lacunas existentes, além de clarear os objetos de estudo da Psicologia da Religião (PR) e da Fenomenologia da Religião (FR). Para o desenvolvimento da temática, recorreremos às principais obras escolhidas, sendo elas: “As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana” de James (1986/2017), “Variedades da experiência anômala: análise de evidências científicas” (*Varieties of Anomalous Experiences: Examining the Scientific Evidence*) de Cardeña et al. (2014), “As linguagens da experiência religiosa: Uma introdução a fenomenologia da religião” de Croatto (2001) e “Convite para a Psicologia da Religião” (*Invitation to the psychology of religion*) de Paloutzian (2017). E, por fim, no Estudo IV, com o objetivo de compreender a natureza da experiência anômala (EA), analisamos o objeto de estudo da Psicologia Anomalística (PA), a sua relação com outras experiências (psicopatológicas e religiosas) e os diversos centros de pesquisas que têm se formado a partir dessa psicologia. Para isso, utilizamos como referência a obra “Variedades da Experiência Anômala: Análise de evidências científicas” (*Varieties of Anomalous Experiences: Examining the Scientific Evidence*) de Cardeña, Lynn e Krippner (2014), além de artigos e livros complementares.

Durante a investigação da presente pesquisa, seguindo o desencadeamento de cada **Estudo**, ficou mais perceptível a existência de incontáveis diferenças teóricas entre as classificações, teorias e descobertas científicas e, com isso, confirmou-nos a ausência de esclarecimentos descritivos unificados na literatura científica, principalmente psicológica, em relação ao tema. Diante de diversos problemas epistemológicos, conceituais e metodológicos no estudo científico da experiência religiosa e experiência anômala, caminhamos então no intuito de encontrar uma melhor compreensão conceitual e descritiva das experiências religiosas e experiências anômalas ao caracterizar a história e natureza de cada uma dessas experiências e as suas interações. Para tanto, antes de adentrarmos definitivamente no campo das ERs e EAs, como visto, foi necessário percorrermos as experiências psíquicas e as

experiências místicas devido ao uso recorrente no cotidiano e na literatura em geral. E, ao concentrar-nos nas experiências psíquicas e, posteriormente, nas chamadas experiências “paranormais”, vimos a importância de aprofundar na Parapsicologia, ou seja, na sua origem, história, ciência e Pseudociência em debate.

Após uma averiguação cuidadosa da pesquisa parapsicológica, encontramos na literatura a utilização de vários termos (alguns até sem a devida conceituação ou utilizados de maneira inadequada), relacionados à experiência parapsicológica, como “experiência paranormal”, “experiência psíquica”, “experiência metapsíquica”, “experiência *psi*”, “experiência extrassensorial” (ESP), “experiência extra-motora” (PK), “experiência de telepatia e clarividência”, “experiência psicocinética”, “experiência hipnóide, magnetóide, eletróide e espiritóide”, “experiência espiritual”, “experiência magnética”, “experiência mediúmica”, “experiência hipnótica”, “experiência magnética”, entre outras. Todas elas, na maioria das vezes, se distinguindo de certa maneira da experiência psicológica, objeto de estudo da Psicologia. Apesar das contribuições da Parapsicologia, também apontamos, conforme diversos estudiosos científicos, uma certa falta de clareza e sistematização conceitual do próprio campo parapsicológico citado no decorrer do trabalho.

Em seguida, adentramos nas experiências religiosas e ressaltamos também as mesmas dificuldades, uma vez que muitas vezes se considera as experiências religiosas e espirituais como idênticas (Espíndula et al., 2010; Henning-Geronasso & Moré, 2015), embora Koenig (2001), Mano (2016), Pinto (2009), Moody (1977) e outros tenham diferenciado. Como exemplo, temos a “Associação de Psicologia Americana” (APA) (2002) e a “Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados com a Saúde” (CID-10) (1990), os quais abordaram questões relacionadas ao problema religioso, embora com limitações tanto de aprofundamento quanto de relações consistentes entre as experiências religiosas ou espirituais e os problemas religiosos ou espirituais. Como mais um exemplo, citamos que o

Conselho Regional de Psicologia de São Paulo, em 2004, por meio do GT Nacional - Psicologia, Religião e Espiritualidade, publicou a Nota Técnica Laicidade e Psicologia - “Posicionamento do Sistema Conselhos de Psicologia para a questão da Psicologia, Religião e Espiritualidade” (CFP, 2014) também não conceitou os termos utilizados, quais sejam, espiritualidade, religiosidade e religião. Desse modo, percebemos que não houve o uso dos termos conforme a literatura corrente, tampouco aprofundou nas questões recentemente pesquisadas. Em nossa análise foi possível atribuímos o uso dos termos citados no sentido de experiências “psico-culturais”, ou seja, se igualaram a tantas outras experiências psicológicas, cujo conteúdo é cultural.

Na continuidade, uma análise cuidadosa em relação à experiência religiosa, encontramos na literatura, inúmeras tentativas de compreender a sua natureza e origem, preocupações em torno de uma melhor conceituação e de utilização dos termos de maneira consistente e adequada. Todavia, grande parte da literatura pesquisada advém da “Fenomenologia da Religião”, haja vista que, enquanto disciplina autônoma, descreve a experiência religiosa como experiência do transcendente, experiência do Mistério, experiência do sagrado, experiência de comunhão direta com o divino, experiência noética e numinosa, vivência espiritual, experiência espiritual, experiência de pico, experiência oceânica, experiência-limite, “o caminho, a verdade e a vida”, *rita*, *gishar*, *maat*, *samâdhi* ou unidade *Atman-Brahman*, *dhyâna* ou nirvana, união com Alá, êxtase contemplativo ou *unio mystica*, *religio*, *relinquere*, *relegere*, *religare*, bem como experiência sagrada, experiência sobrenatural, experiência sobrehumana, experiência extra-empírica, experiência mística, experiência paranormal, entre outras; atribuindo a experiência religiosa uma natureza própria, não sendo meramente produto da experiência psicológica ou cultural e meramente com conteúdo psicológico ou cultural.

Com o objetivo de evitar confusões, é medular ressaltar que durante o desenvolvimento da Fenomenologia da Religião e Psicologia de Religião, ainda encontramos o uso de alguns termos do período da Pesquisa Parapsicológica, como experiência sobrenatural, experiência sobrehumana, experiência extra-empírica, experiência mística, experiência paranormal e experiência espiritual evidenciando, assim, a contribuição da mesma. Ainda, aprofundamos nas experiências religiosas e nas diversas nomenclaturas e conceituações, bem como foi necessário percorrer brevemente as experiências místicas devido ao uso recorrente do termo no cotidiano e na literatura em geral. Além de muitas vezes considerar as experiências religiosas, espirituais e místicas como idênticas, as experiências místicas, espirituais e anômalas também foram identificadas como semelhantes ou pertencentes ao mesmo grupo. Por exemplo, conforme Cardeña, Lynn e Krippner (2014), as experiências místicas constituem uma das possibilidades de experiências anômalas, ao passo que as experiências místicas também foram relacionadas ao sagrado e à experiência religiosa por Ferrater Mora (1982), Martín Velasco (2003, 2007) e García Alandete (2009), pesquisadores da Fenomenologia da Religião.

Finalmente, partindo para a análise das experiências anômalas, encontramos na literatura tentativas de conceituação e de utilização de maneira adequada dos termos, principalmente por meio da Psicologia Anomalística e da categorização de Cardeña, Lynn e Krippner (2013), cujos termos selecionados foram “experiências *psi*” (PREs; *psi-related experiences*) ou “extra-sensório-motoras” ou “*psi* espontâneo”, “experiências fora-do-corpo”, “experiências de memórias de vidas passadas”, “experiências de quase-morte”, “experiências de curas anômalas”, “experiências alucinatórias”, “experiências místicas”, “experiências de abduções por seres alienígenas”, “sinestesia” e “sonhos lúcidos”. Ademais, referente às experiências anômalas também temos “eventos maravilhosos”, “experiências extraordinárias”, “experiências humanas excepcionais”, *psi-kappa*, *psi-gamma*, *psi-theta*, “experiência psicocinética”, entre outros. Mais uma vez com o objetivo de evitar equívocos, ao pontuarmos

sobre as experiências anômalas, ainda encontramos termos do período da Pesquisa Parapsicológica, como “experiências *psi*” ou “extra-sensório-motoras”, *psi-kappa*, *psi-gamma*, *psi-theta* e “experiência psicocinética” evidenciando, assim, também a contribuição da mesma.

Após o breve resumo, confeccionamos na sequência três tabelas com o objetivo de clarearmos as três experiências supracitadas em relação aos problemas epistemológicos e conceituais.

Experiência Psíquica ou Parapsicológica
<p>Definição: A experiência psíquica inicialmente foi o objeto de estudo da Metapsíquica, Pesquisa Psíquica e Parapsicologia (Thalbourne, 2003), sendo caracterizada como distinta da experiência psicológica ou não, posto que não havia consenso entre os pesquisadores quanto a sua ontologia. O exemplo mais recorrente é a experiência psíquica enquanto fenômeno que se estende para além daqueles psicológicos conhecidos, ou ainda, aqueles fenômenos provenientes de uma “inteligência desconhecida”, sendo ainda humana (inconsciente) e não-humana (espíritos). A telepatia, clarividência e psicocinese são tipos de experiências psíquicas, as quais foram investigadas pelos parapsicólogos com o objetivo de demonstrar as suas veracidades, ou seja, as experiências psíquicas foram consideradas fenômenos psíquicos reais (Ella Rhine, 1961; Rhine, 1937, 1953/1978, 1966, 1975, 1983) e “presentes na quase totalidade dos seres humanos como qualidades inatas na psique humana” (Inardi, 1979, p. 126). Conforme Cardeña, Lynn e Krippner (2013) e Zusne (1989), atualmente esses fenômenos são estudados pela Psicologia Anomalística, sendo um tipo de experiência das experiências anômalas.</p>
<p>Nomenclaturas: Experiência: paranormal, parapsicológica, psíquica, parapsíquica, metapsíquica, <i>psi</i>, mediúnicidade, espiritual, hipnóide, magnetóide, eletróide e espíritoide, extra-sensória (ESP) e extra-motora (PK). Fenômeno: paranormal, parapsicológico, metapsíquico, psíquico, <i>psi</i>, hipnótico, físico e intelectual, objetivo e subjetivo, espontâneo e provocado, mecânico e psicológico, medianímico e espiritual. Variados: percepção extrassensorial geral (GESP), telepatia, clarividência, percepção extra-motora (PK), psicocinese, paranormalidade, parapsicologia, força psíquica, pesquisa psíquica ou espiritualismo, metapsíquica, mesmerismo ou magnetismo animal, mediunidade, espiritismo, materialização e ectoplasmia, hipnotismo, estado de abandono e de êxtase, crises sonambúlicas, tratamento e práticas magnéticas, sonâmbulos e médiuns, Cumberlandismo, canalização.</p>

Tabela 1 – Definição e Nomenclaturas da Experiência Psíquica

Experiência Religiosa
<p>Definição: A experiência religiosa é o objeto de estudo da Psicologia da Religião (PR) e da Fenomenologia da Religião (FR) e é uma experiência/vivência que se refere ao encontro pessoal com o transcendente, o absoluto, o sagrado, sendo caracterizada por experiências de mistério, infinitude, paz, gozo e salvação ou descontroladas, angustiantes e com perturbações psicológicas, sociais e ocupacionais. Tal experiência não é caracterizada enquanto uma experiência psicológica, embora possa afetar o aspecto psicológico do indivíduo, bem como o psicológico pode influenciar no seu surgimento. Ainda, não é caracterizada enquanto um produto cultural, embora possa contar conteúdos culturais.</p>

Assim, a experiência religiosa é uma experiência com uma natureza própria. Todavia, não há consenso na literatura se a experiência religiosa é idêntica ou distinta da experiência espiritual, posto que a discussão continua em aberto e com trabalhos ainda sendo realizados.

Nomenclaturas:

Experiência: transcendente, do Mistério, do sagrado, de comunhão direta com o divino, noética e numinosa, mística e espiritual.

Fenômeno: religioso, espiritual.

Variados: *homo religiosus*, religião, religiosidade e espiritualidade.

Tabela 2 – Definição e Nomenclaturas da Experiência Religiosa

Experiência Anômala

Definição:

A experiência anômala é o objeto de estudo da Psicologia Anomalística (PA). As experiências anômalas foram explicadas anteriormente em termos paranormais, parapsicológicos e sobrenaturais, mas, mais que experiências, são definidas como experiências incomuns que se desviam das explicações comumente ofertadas sem necessariamente implicarem em anormalidade ou patologia (Cardeña, Lynn & Krippner, 2013; Zusne, 1989). Independente de sua ontologia e veracidade, a experiência anômala é investigada enquanto experiência psicológica que é perpassada ou influenciada pelo aspecto cognitivo e cultural.

Nomenclaturas:

Experiência: anômala, extraordinária, humana excepcional, *psi* ou extra-sensório-motora ou *psi* espontâneo, fora-do-corpo, de memórias de vidas passadas, de quase-morte, de curas anômalas, alucinatoria, mística, de abduções por seres alienígenas, de sinestesia, de sonhos lúcidos.

Fenômeno: anomalista, anômalo.

Variados: *psi-kappa*, *psi-gamma*, *psi-theta*, psicocinesia vital, psicocinesia, percepção extrassensorial, eventos maravilhosos.

Tabela 3 – Definição e Nomenclaturas da Experiência Anômala

Assim, destacada e exposta essa síntese conceitual, cuja intenção também é de ampliar o panorama conceitual da Psicologia da Religião e da Psicologia Anomalística, confeccionamos quatro gráficos, a partir de contribuições da Fenomenologia da Religião e de todo o estudo realizado, bem como recorreremos a um gráfico de Cardeña, Lynn e Krippner (2013). Os gráficos foram elaborados para ilustrar a relação experiência religiosa, experiência anômala e transtorno mental que estabelecemos, demonstrando: a) a relação entre experiência religiosa e experiência anômala; b) a relação entre experiência religiosa e transtorno mental; c) a relação entre experiência anômala e transtorno mental.

Assim, iniciamos com o *Gráfico A*:

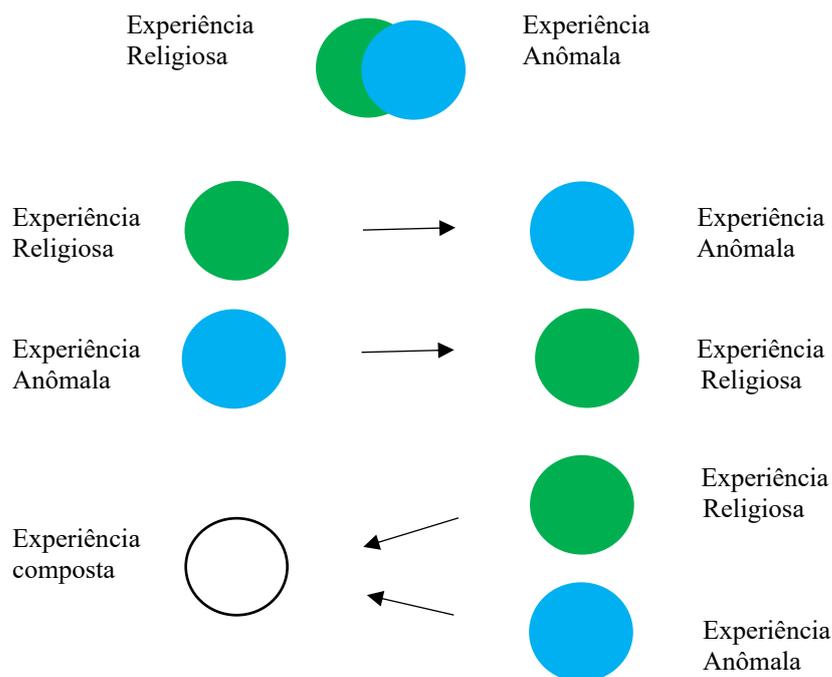


Gráfico A: Possíveis relações entre experiência religiosa e experiência anômala.

À vista disso, consoante o *Gráfico A*, sobre a relação entre experiência religiosa e anômala, defendemos que ambas são distintas, ou seja, apresentam uma natureza vivencial própria. Na experiência religiosa temos presente sempre uma relação com algo sagrado, místico e divino, ou seja, o indivíduo vivencia algo que possui e toca incondicionalmente, uma experiência sem-ambiguidades; enquanto a experiência anômala é uma experiência psicológica, incomum e condicional, ou seja, com ambiguidades, mesmo que o contexto ou conteúdo seja religioso.

Ademais, diante disso entendemos que vivencialmente existem certos entrelaçamentos entre ambas, assim como nas experiências perceptivas e imaginativas; além da experiência religiosa influenciar no surgimento da experiência anômala e vice-versa. Nesse sentido, recorreremos à Zangari (2003), quem declarou que

[...] se uma pessoa jamais vivenciou uma experiência anômala antes, a possibilidade de vivenciá-la parece aumentar se acredita na sua veracidade, isto é, de acordo com o grau

de identificação com a doutrina (religiosa), e se as condições para tanto são propícias, como acontece em certos contextos ritualísticos (Zangari, 2003). Todavia, é possível que a experiência seja menos rica e detalhada em função da ausência de uma predisposição individual específica (Machado et al., 2016, p. 13).

Ao passo que

[...] se o sistema de crença escolhido é incapaz de acolher aspectos cruciais da experiência, mesmo após eventuais esforços de adaptação forçada e dissonante, então o indivíduo poderá abandoná-lo ou utilizá-lo apenas parcialmente, rejeitando as interpretações incompatíveis (Machado et al., 2016, p. 12).

Além da incapacidade do sistema de crença (aqui no caso a crença religiosa) em acolher a experiência (aqui no caso a experiência religiosa), é possível que ocorra uma incompatibilidade entre crença e experiência e conseqüentemente surja sofrimento ou repressão a ponto de o indivíduo deixar o sistema de crenças conquanto possa carregar uma parte das contribuições já adquiridas (Maraldí, 2011).

Denotada que a experiência religiosa pode influenciar no surgimento da experiência anômala, pensamos que a experiência anômala também pode influenciar no surgimento da experiência religiosa, uma vez que Hood (2005), por exemplo, assinalou que as experiências anômalas podem motivar a busca por interpretações religiosas. O autor citado (2005) em sintonia com Zinnbauer e Pargament (2005), ressaltou também que as interpretações oriundas de discursos sectários podem ser utilizadas para compreender as experiências anômalas, embora as mesmas não sejam em algum nível capturadas por religiões convencionais. Ainda, segundo Machado et al. (2016), as experiências anômalas vêm alimentando determinadas

crenças e sendo consideradas ou utilizadas enquanto uma espécie de validação para determinadas religiões. Assim sendo, cabe salientar que quando a experiência anômala motiva a busca por interpretações religiosas ou quando é utilizada enquanto uma espécie de validação para determinadas religiões, pode ocorrer de fato uma experiência religiosa.

Continuando, convidamos Zangari (2005), Maraldi (2011) e Martins (2015), os quais

[...] sugeriram modelos de feedback (retroalimentação) para as interações entre crença e experiência, em que uma complementa a outra, numa relação dialética infinda, cujo início pode se darem qualquer uma das pontas analisadas, mas que se perde, depois, em meio às suas influências recíprocas. Parece haver como que uma interdependência entre crença e experiência em que cada qual condiciona (e até certo ponto produz) a outra, mutuamente (Machado et al., 2016, p. 11).

Desse modo, por meio do modelo de retroalimentação entendemos que é possível que um indivíduo com determinada crença religiosa (âmbito experiencial cultural) possa desencadear experiências religiosas; um indivíduo com determinada crença anômala (âmbito experiencial cultural) possa desencadear experiências anômalas; um indivíduo com determinada crença religiosa possa desencadear experiências religiosas e, posteriormente estas possam motivar o aparecimento de experiências anômalas; e, por fim, um indivíduo com determinada crença anômala possa desencadear experiências anômalas e conseqüentemente experiências religiosas depois.

Evidenciada a relação entre experiência religiosa e experiência anômala através do *Gráfico A*, prosseguimos com o *Gráfico B* confeccionado com o escopo de apresentar a relação entre experiência religiosa e transtorno mental.

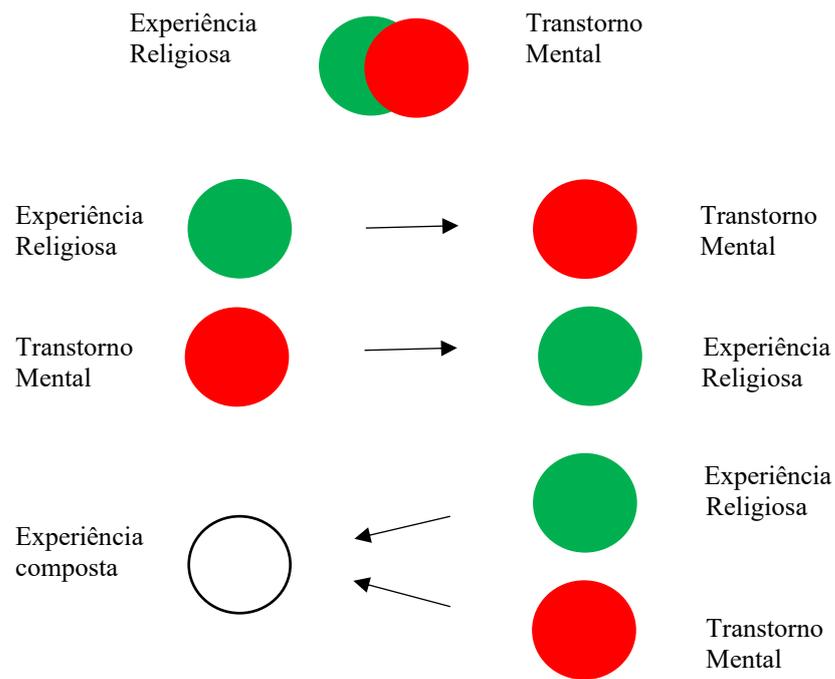


Gráfico B: Possíveis relações entre experiência religiosa e Transtorno mental.

No tocante à relação experiência religiosa e transtorno mental, a experiência religiosa pode acarretar o desenvolvimento de um transtorno mental, posto que o excesso de religiosidade pode causar distúrbios e transtornos emocionais (Marques, 2016), bem como a dimensão religiosa necessita ser reelaborada de acordo com as experiências e quando isso não ocorre, os problemas psicopatológicos podem ser gerados (Wilman, 2009). Ademais, um transtorno mental pode desencadear uma experiência religiosa, uma vez que, conforme afirmou Schneider (1976), alguns transtornos mentais são mais relevantes para as experiências religiosas, como também uma religiosidade exacerbada pode aparecer em indivíduos com transtornos de personalidade, principalmente esquizofrênicos, epiléticos e depressivos.

Em algumas experiências religiosas podemos identificar a presença de certos problemas psicopatológicos. Consoante a tipificação de Mano (2016), em certas crises do tipo psicótica há experiências espirituais, sendo que para a autora citada, não há distinção entre experiência espiritual e experiência religiosa. Em outras palavras, sublinhamos que a relação existente aqui não é de causa e efeito, apenas de sobreposição e composição da experiência.

Desse modo, pontuamos que é essencial no diagnóstico distinguir se é de fato um transtorno psicopatológico ou uma sobreposição de experiência religiosa e transtorno psicopatológico, haja vista que a relação entre experiência religiosa e transtorno mental existe, ou seja, a experiência religiosa pode desencadear o transtorno mental; o transtorno mental pode desencadear a experiência religiosa; ou a sobreposição.

Ainda, é substancial distinguir uma experiência religiosa com “Sofrimento Psíquico Espiritual”, termo cunhado por Mano (2016), de um transtorno psicopatológico como demonstrado no *Gráfico C* que confeccionamos:

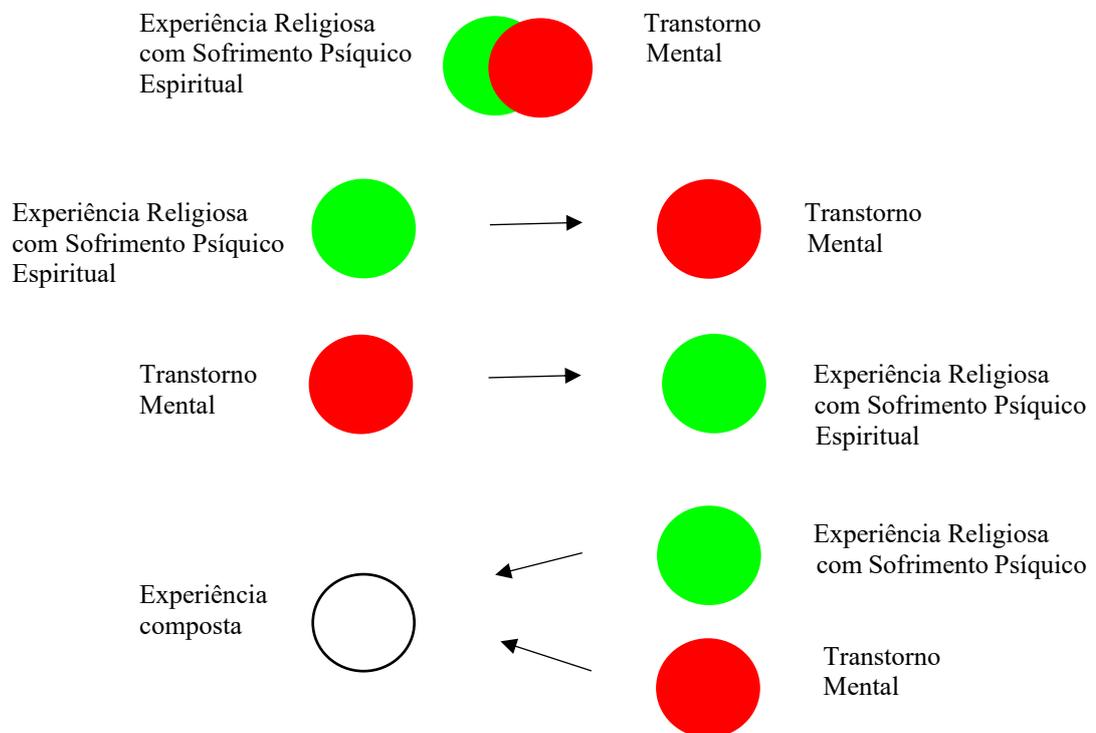


Gráfico C: Possíveis relações entre experiência religiosa com Sofrimento Psíquico Espiritual e Transtorno mental.

Conforme a tipificação de Mano (2016), existe a experiência espiritual (considerada pela autora citada como semelhante à experiência religiosa), bem como a experiência espiritual presente na crise do tipo psicótica, cuja sobreposição pode promover “Sofrimento Psíquico Espiritual”. Em sintonia a Mano (2016), recorreremos ao termo *Spiritual Emergency* cunhado

por Grof e Grof (1990), o qual denota que a experiência espiritual pode promover uma experiência espiritual descontrolada com sofrimento e até perturbações psicológicas, sociais e ocupacionais, bem como a experiência religiosa pode acarretar o surgimento de transtorno mental como já foi exposto anteriormente através dos escritos de Schneider (1976).

Descrita a relação entre experiência religiosa com Sofrimento Psíquico Espiritual e transtorno mental e com o objetivo de clarear mais as possibilidades, demonstramos ainda a relação entre experiência religiosa e transtorno mental com conteúdo religioso consoante o *Gráfico D* a seguir:

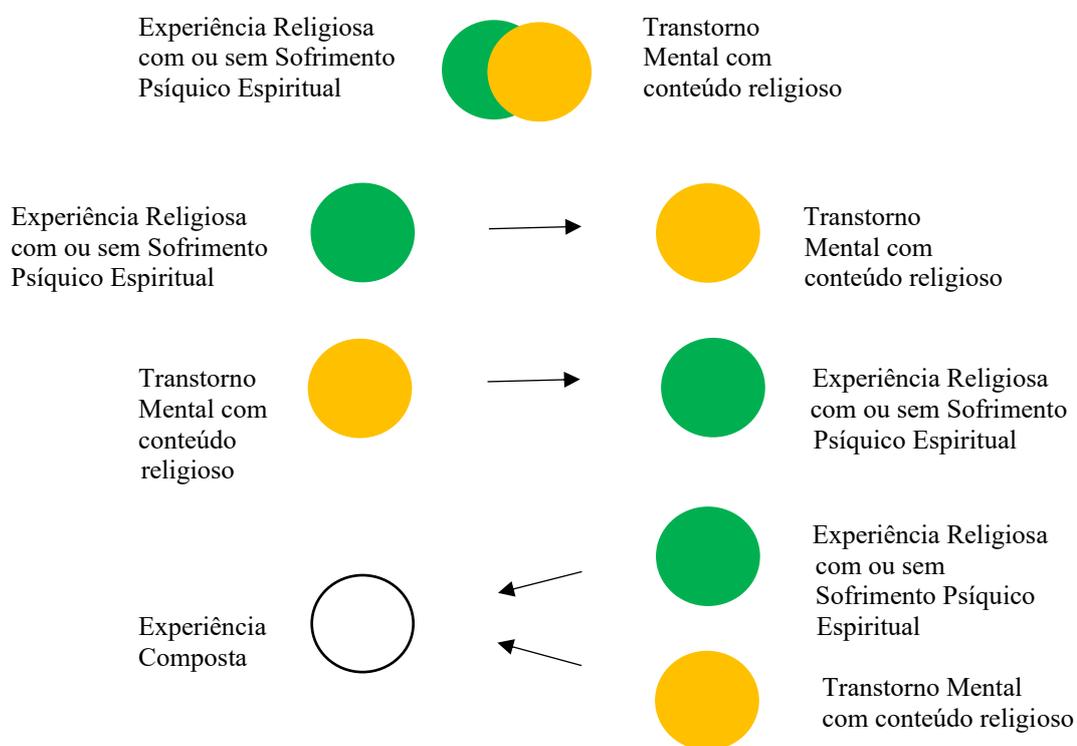


Gráfico D: Possíveis relações entre experiência religiosa com ou sem sofrimento psíquico espiritual e transtorno mental com conteúdo religioso.

A partir do exposto, recorreremos à Mano (2016) que afirmou ser possível perceber e reconhecer um sofrimento nas manifestações e experiências religiosas/espirituais e tal sofrimento pode ultrapassar o nível psicológico. Quando isso ocorre, temos a experiência religiosa com Sofrimento Psíquico Espiritual.

Se um transtorno mental pode desencadear uma experiência religiosa como já foi exposto anteriormente, já que alguns transtornos mentais são mais relevantes para as experiências religiosas e uma religiosidade exacerbada pode aparecer em indivíduos com transtornos de personalidade, principalmente esquizofrênicos, epilépticos e depressivos, entendemos que um transtorno mental com conteúdo religioso – que não é uma experiência religiosa, mas sim uma experiência psicopatológica – pode desencadear uma experiência religiosa genuína com ou sem Sofrimento Psíquico Espiritual devido ao contexto experiencial.

Recorrendo novamente à Mano (2016), é possível uma experiência religiosa com ou sem Sofrimento Psíquico Espiritual gerar um transtorno mental com conteúdo religioso, uma vez que quando a dimensão religiosa não é reelaborada, pessoal ou socialmente, podem ocorrer vários problemas psicopatológicos como já nos informou Wilman (2009).

Descrita então as possibilidades vivenciais da relação entre experiência religiosa com ou sem Sofrimento Psíquico Espiritual e transtorno mental com conteúdo religioso, passemos para a relação entre experiência anômala e transtorno mental através da *Figura 2* de Cardeña, Lynn e Krippner (2013).

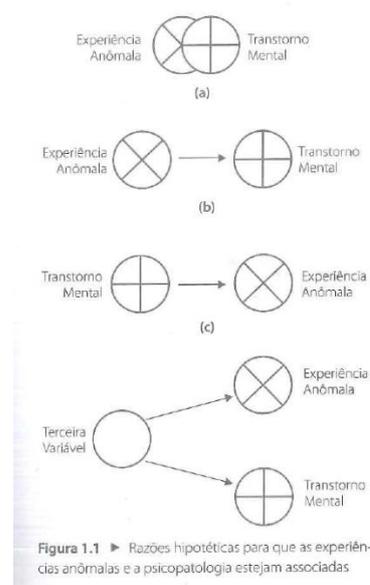
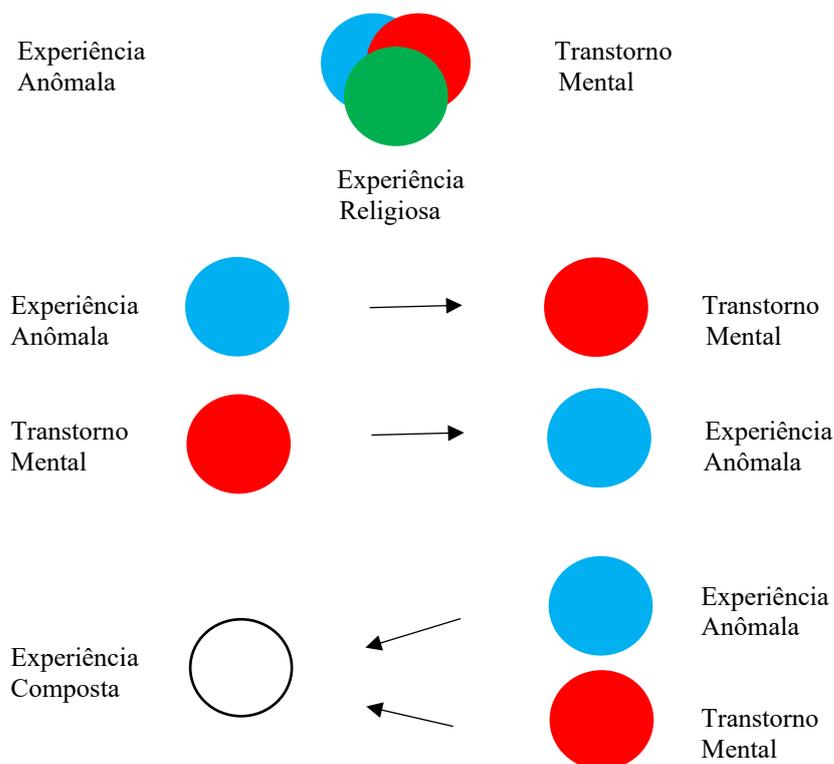


Figura 2 (Cardeña, Lynn & Krippner, 2013, p. 24)

Em vista disso, a relação entre experiência anômala e transtorno mental acontece na semelhança e na imprecisão entre experiências *psi* e sintomas psicóticos (Da Silva, 2009; Schwartz, 1967; Silva, 1997; Silva Neto, 1996; Souza, 1991; Wapnick, 1991) e nos diagnósticos equivocados, já que o indivíduo com experiência *psi* pode ser diagnosticado como esquizofrênico e o esquizofrênico pode ser diagnosticado como indivíduo com experiência *psi*. Entretanto, há casos em que o indivíduo pode apresentar tanto sintomas psicóticos quanto experiências *psi*, ou seja, em algumas experiências anômalas estão presentes os problemas psicopatológicos como sobreposição. Ainda, é possível a experiência *psi* desencadear alguma psicopatologia ou aparecer em decorrência de problemas psicológicos e psicopatológicos, sendo que há a alternativa do treinamento da capacidade *psi* auxiliar no tratamento de transtornos mentais (Da Silva, 2009 *apud* Cardeña, Lynn & Krippner, 2013).

Por fim, temos as relações entre experiência religiosa e anômala; experiência religiosa e aspectos psicopatológicos; e, experiência anômala e aspectos psicopatológicos. Para tanto, confeccionamos o *Gráfico E* exposto a seguir:



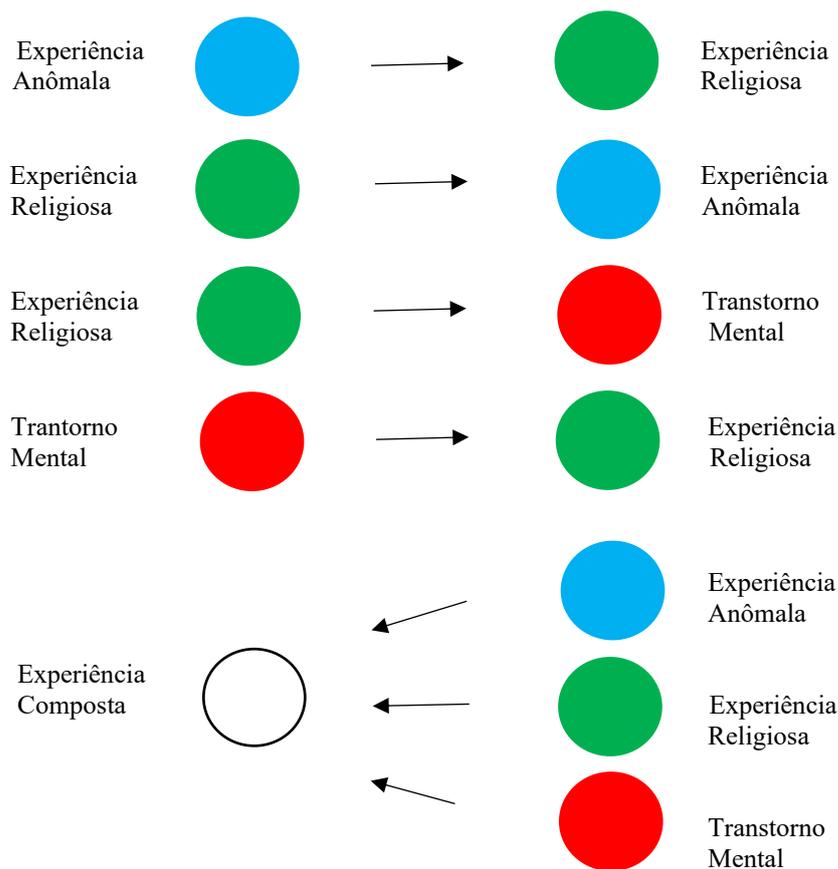


Gráfico E: Possíveis relações entre experiência anômala, experiência religiosa e transtorno mental.

Assim sendo, confeccionamos o *Gráfico E* enquanto uma síntese das possíveis relações entre experiência anômala, experiência religiosa e transtorno mental, haja vista que uma experiência anômala pode desencadear um transtorno mental; um transtorno mental pode desencadear uma experiência anômala; pode haver a experiência composta que é a sobreposição de experiência anômala e transtorno mental; a experiência anômala pode desencadear a experiência religiosa; a experiência religiosa pode desencadear a experiência anômala; a experiência religiosa pode desencadear o transtorno mental; o transtorno mental pode desencadear a experiência religiosa; e, por fim, pode haver a sobreposição de experiência anômala, experiência religiosa e transtorno mental.

Essas cinco relações expostas, quais sejam, a) a relação entre experiência religiosa e experiência anômala; b) a relação entre experiência religiosa e transtorno mental; c) a relação

entre experiência religiosa com Sofrimento Psíquico Espiritual e transtorno mental; d) a relação entre experiência religiosa com ou sem Sofrimento Psíquico Espiritual e transtorno mental com conteúdo religioso; e, e) a relação entre experiência anômala e transtorno mental; são vivências que estão presentes na experiência humana e que exigem, no nosso entendimento, uma compreensão da essência de cada uma dessas experiências e a sua composição. Cada experiência suscita também uma série de relações disciplinares e interdisciplinares, tais como: a) a relação entre experiência religiosa e Psicologia da Religião; b) a relação entre experiência religiosa e Psicologia Anomalística; c) a relação entre experiência anômala e Psicologia da Religião; d) a relação entre transtorno mental e Psicologia da Religião; e) a relação entre transtorno mental e Psicologia Anomalística; f) a relação entre Psicologia Anomalística e Psicologia da Religião; g) a relação entre Psicologia Anomalística e Parapsicologia; h) a relação entre Psicologia e Parapsicologia; e, por fim, i) a relação entre Psicologia, Psicologia da Religião, Parapsicologia e Psicologia Anomalística; e, que devem ser entendidas segundo a análise vivencial de cada maneira experienciada, ou seja, da Fenomenologia da Religião, que nos oferece condições de compreender a essência/natureza de cada experiência e as suas sobreposições.

Assim, no tocante à relação entre experiência religiosa e Psicologia da Religião, temos que a Psicologia da Religião é a área dedicada ao estudo da descrição e da interpretação das experiências religiosas, ou seja, a investigação do que é psicológico no fenômeno religioso. Ainda, evidenciamos a relação entre experiência anômala e Psicologia da Religião. Como a experiência anômala pode ser confundida com a experiência religiosa – sobreposta à experiência religiosa –, além da experiência anômala influenciar no surgimento da experiência religiosa ou a experiência religiosa acarretar no aparecimento da experiência anômala, como postulamos anteriormente, assim entendemos que a Psicologia da Religião necessita abarcar os estudos do fenômeno anômalo, a sua conceituação e a distinção com a experiência religiosa e

o fenômeno religioso. Em sintonia, já que a experiência anômala pode desencadear a experiência religiosa, é necessário que a Psicologia Anomalística continue se debruçando sobre tais experiências.

Em vista da relação entre Transtorno Mental e Psicologia da Religião, como disposto na categoria “Problema religioso” incluída no Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais IV (DSM IV), tal categoria relaciona problema psicopatológico ao fenômeno religioso, uma vez que podemos encontrar experiências estressantes que envolvem perda ou questionamento da fé, problemas associados à conversão a uma nova fé e questionamentos dos valores espirituais ou da instituição religiosa (Mano, 2016). No entanto, compreendemos que essa relação, como descreveu Mano (2016), mostra também uma relação da experiência religiosa com o transtorno mental, como o termo cunhado para alguns tipos de experiências de “Crise do tipo psicótica com conteúdo e experiências espirituais”, a qual se caracteriza como “um processo onde a crise psíquica se apresenta com todos os sintomas positivos identificados na literatura, além de trazer conteúdos próprios da sua biografia pessoal, cultural e religiosa” (Mano, 2016, p. 106), bem como “vivências comuns da sua espiritualidade, caracterizados por transe e possessões” (Mano, 2016, p. 106).

Em referência à relação entre Transtorno Mental e Psicologia Anomalística, ressaltamos que o objeto de estudo da Psicologia Anomalística é a experiência anômala e que esta pode ser sobreposta, desencadeada ou desencadear um quadro psicopatológico (Da Silva, 2009; Schwartz, 1967; Silva, 1997; Silva Neto, 1996; Souza, 1991; Wapnick, 1991). Desse modo, sublinhamos que a Psicologia Anomalística necessita considerar a possibilidade de transtornos mentais sem que isso signifique categorizar ou reduzir as experiências dos indivíduos em estruturas apenas psicopatológicas.

No que concerne à relação entre as áreas da Psicologia Anomalística e Psicologia da Religião, temos que tal relação ocorre devido ao objeto de estudo da PA ainda ser confundido

com o objeto de estudo da PR, além de suas possíveis sobreposições e motivações. Posto que a experiência religiosa pode gerar a experiência anômala e a experiência anômala pode influenciar no surgimento da experiência religiosa, o estudo da PA sobre o comportamento humano e as suas experiências anômalas, deve ser estendido ao comportamento religioso, bem como às crenças e experiências religiosas. Simultaneamente, a PR deve abarcar os estudos do anômalo. Desse modo, a relação entre PA e PR existe e não pode ser negligenciada, haja vista que conforme Mano (2016), a experiência religiosa é justificada enquanto experiência fundamental para o processo psicológico e subjetivo do ser humano e consoante Cardeña, Lynn e Krippner (2014) e Silva (2016), a experiência anômala afeta os processos clínicos ou psicoterapêuticos, a personalidade, as atitudes, as crenças e os valores do indivíduo.

Acerca da relação entre as áreas da Psicologia Anomalística e Parapsicologia, temos que os objetos de estudo da Psicologia Anomalística e da Parapsicologia se assemelham, uma vez que o objeto de estudo da primeira caracteriza-se pelos “comportamentos e experiências que foram explicados em termos paranormais, sobrenaturais, ocultos” (Zusne, 1989, p. 2) e o objeto de estudo da Parapsicologia foi definido como o estudo científico do paranormal, isto é, de fenômenos paranormais, fenômenos *psi* (Thalbourne, 2003 *apud* Holt et al., 2012).

Além da semelhança de objeto de estudo, ambas as áreas compartilham a lacuna do aspecto ontológico da experiência citada, uma vez que não havia consenso entre os parapsicólogos se a experiência paranormal é psicológica. Por exemplo, Rhine e a sua equipe consideraram a ESP como cognitiva, mental, psíquica e concluíram que são inerentes a todos os indivíduos em menor ou maior grau (Inardi, 1979). Contudo, consoante a historiografia de Inardi (1979), a experiência paranormal foi caracterizada como distinta da experiência psicológica. Ainda, alguns parapsicólogos que investigavam a mediunidade acreditavam na comunicação paranormal proveniente de uma fonte que existiria numa dimensão além da realidade física conhecida (Klimo, 1998 *apud* Almeida, 2004), ou seja, tal experiência se

caracterizava como sendo distinta da mera experiência psicológica. Já consoante a Psicologia Anomalística, independente de sua ontologia e veracidade, a experiência anômala é investigada enquanto experiência psicológica que é perpassada ou influenciada pelo aspecto cognitivo e cultural, embora utilize ainda termos semelhantes, gerando certa confusão.

Apesar da lacuna em comum entre Parapsicologia e Psicologia Anomalística, ou seja, o pouco interesse pela investigação ontológica das experiências anômalas e parapsicológicas, bem como a dissonância na literatura vigente quanto ao uso dos termos – como já foi citado no decorrer do texto – o anomalista, diferente do parapsicólogo, estabelece uma das ciências enquanto base científica para investigar a experiência, o evento e/ou fenômeno incomum.

Em sintonia, sobre a relação entre Parapsicologia e Psicologia da Religião, é substancial ressaltar que a Parapsicologia também envolve fenômenos paranormais (ou melhor, experiências paranormais) presentes em determinadas crenças e práticas religiosas, como o espiritismo e a mediunidade (Inardi, 1979; Maris & Ribeiro, 2016), abarcando, desse modo, o estudo das experiências religiosas e do fenômeno da religiosidade. Entretanto, as investigações parapsicológicas, como as de Ella Rhine (1961), não levavam em consideração as crenças dos participantes sequer os aspectos sociohistóricos, posto que o objetivo não era esse e sim comprovar a existência de tais experiências enquanto fenômenos.

Já sobre a relação entre Parapsicologia e Psicologia, a mesma acontece em todo o percurso de origem, desenvolvimento e contribuições da Parapsicologia para algumas áreas, como a psicológica. Consoante Haynes (1982), a Parapsicologia caracteriza-se por algumas descobertas de características da mente inconsciente, como também de alguns tratamentos psicoterápicos e o desenvolvimento de anestésias. Em adendo, Inardi (1979) expôs que a Parapsicologia contribuiu para os estudos gerais da ciência psicológica e na aplicação de métodos de observação científica e experimental.

Por fim, quanto à relação entre as disciplinas da Psicologia, Parapsicologia, Psicologia Anomalística e Psicologia da Religião, temos que tais relações ocorrem ainda de maneira confusa e imprecisa, principalmente acerca da demarcação vivencial ou experiencial e da posterior identificação dos objetos (experiências compostas, sobrepostas) de estudo de cada uma. E, como consequência, tal imprecisão tem gerado falta de clareza conceitual, epistemológica e metodológica de/entre todas elas.

A partir desse estudo, portanto, entendemos que Fenomenologia da Religião pode fundamentar essas disciplinas e os seus objetos (puros e compostos), explicitando a natureza própria da experiência religiosa enquanto um aspecto singular e subjetivo, bem como a sua forma fenomenologicamente pura, e ambas as experiências se relacionam através da motivação que leva a várias composições ou sobreposições experienciais.

A partir do exposto, da relevância do tema e das suas relações e visando compreendê-lo em profundidade, é elementar ainda a realização de investigações que alcancem essas descrições e comparações de fato entre as diversas experiências citadas no presente trabalho, análises aperfeiçoadas das experiências e seus danos e potenciais de promoção de saúde nos indivíduos que as vivenciam, bem como conexões com as demais ciências e saberes através de diversos métodos científicos. Cabe lembrar que essa pesquisa se desenvolveu de maneira teórico-bibliográfica ao recorrer às descrições e conceitualizações dos autores consultados.

Em relação aos limites da pesquisa, decidimos seguir a historiografia clássica presente na obra “A história da Parapsicologia” de Inardi (1979) devido a relevância e a sistematização realizada pelo autor. Isso significa que não adotamos outras possíveis historiografias e a análise e sistematização de Inardi foram feitas até a data de 1979. É fundamental esclarecer também que a obra “Sociedade para Pesquisas Psíquicas” (*The Society for Psychical Research*), escrita por R. Haynes e publicada em 1982, que serviu de base para nossa explanação sobre a Pesquisa Psíquica e a Parapsicologia, é limitada, haja vista que as experiências parapsicológicas e *psi*

constituem um fenômeno antigo e transcultural e Haynes (1982) focou no aspecto cultural e contexto social especificamente inglês da SPR ao investigar a experiência *psi*, parapsicológica.

Desse modo, sobre as limitações, já que os aspectos culturais parecem influenciar os relatos e as experiências dos indivíduos, as pesquisas devem considerá-los. Por exemplo, no Brasil, onde a influência do espiritismo afro-indígena-brasileiro parece importante, contamos com o estudo conduzido por Zangari e Machado (1997) considerando tal influência. Junto ao aspecto cultural, temos que os aspectos filosóficos, teológicos, antropológicos, históricos, sociológicos, biológicos, psicológicos e políticos da experiência religiosa devem ser considerados (Mano, 2016), como também da experiência anômala e da experiência parapsicológica para evitar equívocos decorrentes de uma compreensão cindida, limitada e incompleta do ser humano. Em outras palavras, outro limite da nossa pesquisa é termos utilizado pesquisas parapsicológicas e anomalistas que não levaram em consideração as crenças dos participantes (Zangari & Machado, 1995), sequer as suas biografias, dinâmicas psíquicas, condições biológicas, contextos sociopolíticos, posicionamentos filosóficos etc.

Continuando, o presente trabalho também apresenta como lacunas o não uso de livros, teses e dissertações e o não conhecimento quanto aos institutos, sociedades e associações para além do Ocidente, uma vez que existe a nossa considerável falta de domínio das linguagens orientais e a dificuldade de acesso. Além do mais, em setembro de 2019 em decorrência de um erro médico a pesquisadora desenvolveu um quadro grave de saúde. Além que, em março de 2020, houve o início da pandemia global da COVID-19 que atingiu também Uberlândia, Minas Gerais, promovendo o fechamento da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Esses acontecimentos pessoais e coletivos impossibilitaram o acesso e a pesquisa de outros documentos importantes, como planejado inicialmente, embora esperamos que o nosso trabalho possa contribuir para as ciências psicológica, anomalística e psicopatológica.

Referências

- AIPR – Australian Institute of Parapsychological Research (2021). Disponível em: <<https://www.webcitation.org/617AGRXqs?url=http://www.aiprinc.org>> Acessado em: 2021.
- Alcock, J. E. (1981). *Parapsychology: Science or magic? A psychological perspective*. Pergamon.
- Alcock, J. E. (1987). Parapsychology as a “espiritual” science. Em P. Kurtz (Ed.), *A skeptic's handbook of parapsychology*. Prometheus Books.
- Alexander, F. G., & Selesnick, S. T. (1968). *História da psiquiatria: uma avaliação do pensamento e da prática psiquiátrica desde os tempos primitivos até o presente*. Ibrasa.
- Allison, P. D. (1979). Experimental parapsychology as a rejected science. Em R. Wallis (Ed.), *On the margins of science: The social construction of rejected knowledge* (pp. 271-291). *Sociological Review Monograph*, 27. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.1979.tb00065.x>
- Almeida, A. M. (2004). *Fenomenologia das experiências mediúnicas: perfil e psicopatologia de médiuns espíritas* [Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo]. <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/5/5142/tde-12042005-160501/publico/mediunidade.pdf>
- Almeida, A. M., & Lotufo Neto, F. (2004). A mediunidade vista por alguns pioneiros da área mental. *Revista de Psiquiatria Clínica*, 31(3), 132-141. <https://doi.org/10.1590/S0101-60832004000300003>
- Almeira, A. M. (2010). Espiritualidade & Saúde Mental: O desafio de reconhecer e integrar a espiritualidade no cuidado com nossos pacientes: *Zen Review*, 1, 2-6.
- Alvarado, C. S. (2002a). Dissociation in Britain during the late nineteenth century: The Society for Psychical Research 1882-1900. *Journal of Trauma and Dissociation*, 3(2), 9-33. https://doi.org/10.1300/J229v03n02_02

Alvarado, C. S. (2002b). Historical writings on parapsychology and its contributions to psychology. Disponível em: <<http://www.pflyceum.org/85.html>> Acessado em: 2020.

Alvarado, C. S. (2003). *Historical writings on parapsychology and its contributions to psychology*. Winter 2003 PA e-newsletter.

Alvarado, C. S. (2004). On the centenary of Frederic W. H. Myers's Human Personality and It. Survival of Bodily Death. *Journal of Parapsychology*, 68(1), 3-43.

Alvarado, C. S. (2005). Historical notes on the role of mediumship in Spiritualism, Psychical Research and Psychology. Em *Proceedings of the parapsychology Foundation Conference. The study of mediumship: interdisciplinary perspectives*. Virginia.

Alvarado, C. S. (2010a). Introduction to Classic Text No. 84: 'Divisions of Personality and Spiritism' by Alfred Binet (1896). *History of Psychiatry*, 21(4), 487-500. <https://doi.org/10.1177/0957154X10380513>

Alvarado, C. S. (2010b). Investigating mental mediums: research suggestions from the historical literature. *Journal of Scientific Exploration*, 24(2), 197-224.

Alvarado, C. S., & Zingrone, N. L. (1988). Anomalías de interacción con el ambiente: el estudio de los fenómenos parapsicológicos. *Revista Puertorriqueña de Psicología*, 1(11), 99-147.

Alvarado, C. S. & Krippner, S. (2010). Nineteenth century pioneers in the study of dissociation: William James and psychical research. *Journal of Consciousness Studies*, 17(11-12), 19-43.

Amatuzzi, M. M. (1998a). Experiência Religiosa: busca de uma definição. *Estudos de Psicologia PUC-Campinas*, 15(1), 49-65. <https://doi.org/10.1590/S0103-166X1998000100004>

Amatuzzi, M. M. (1998b). A experiência religiosa: estudando depoimentos. *Estudos de Psicologia*, 15(2), 3-27. <https://doi.org/10.1590/S0103-166X1998000200001>

Amatuzzi, M. M. (2000). O desenvolvimento religioso: uma hipótese psicológica. *Estudos de Psicologia*, 17(1), 15-30. <https://doi.org/10.1590/S0103-166X2000000100002>

Amatuzzi, M. M. (2005). *Psicologia e espiritualidade*. Paulus.

Amatuzzi, M. M. (2007). Experiência: um termo chave para a Psicologia. *Memorandum*, 13, 08-15. Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a13/01Amatuzzi.pdf> Acessado em: 2020.

American psychological association (APA). (2002) Society for the Psychology of Religion and Spirituality. Disponível em: <http://www.apa.org/about/division/div36.aspx> Acessado em: 2020.

Angerami-Camon, V. A. (2002). Apresentação. Em V. A. Angerami-Camon (Org.), *Novos rumos na psicologia da saúde*. Pioneira Thomson Learning.

Angerami-Camon, V. A. (2004a). *Vanguarda em psicoterapia fenomenológico-existencial*. Thomson.

Angerami-Camon, V. A. (2004b) *Espiritualidade e prática clínica*. Thomson.

Archer, W. (1864). Observations on table moving. *Proceedings of the Royal Society of Tasmania*, 4, 86-89.

American psychological association (APA). (2002). Society for the Psychology of Religion and Spirituality. Disponível em: <http://www.apa.org/about/division/div36.aspx> Acessado em: 2020.

ASP – The Austrian Society for Parapsychology. (2021). Disponível em: parapsychologie.ac.at Acessado em: 2021.

- Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia (ANPEPP). (2006). XI Simpósio de pesquisa e intercâmbio científico da Anpepp. Disponível em: <<https://.anpepp.org.br%2Fold%2FXSimposio%2FXIsimposio%2FFicha%2520psico%2520e%2520religiao%5B1%5D.doc&ei=N9zMVILPIilgwTx14Mg&usg=AFQjCNFtnkrzDmQQNFaWqLY4ss4pVfOPg>> Acessado em: 2020.
- Ávila, A. (2007). *Para conhecer a psicologia da religião*. Edições Loyola.
- Azhar, M. Z., & Varma, S. L. (1995). Religious psychotherapy in depressive patients. *Psychother Psychosom*, 63(3-4),165-168. <https://doi.org/10.1159/000288954>
- Baltazar, D. V. G. (2003). *Crenças religiosas no contexto dos projetos terapêuticos em saúde mental: impasse ou possibilidade* [Dissertação de Mestrado, Fundação Oswaldo Cruz]. <https://www.arca.fiocruz.br/handle/icict/5389>
- Barber, J. (1996). *Hypnosis and suggestion in the treatment of pain*. Norton & Company.
- Barrington, M. R., Stevenson, I., & Weaver, Z. (2005) *A World in a Grain of Sand: The Clairvoyance of Stefan Ossowiecki*. McFarland.
- Barrucand, D. (1987). *Histoire de l'hypnose en France*. Puf.
- Bello, A. A. (2004). *Fenomenologia e ciências humanas: Psicologia, história e religião*. EDUSC.
- Beloff, J. (1993). *Parapsychology: A short history*. Athlone Press.
- Bender, H. (1969). New Developments in POLTERGEIST Research: Presidential Address. *Proceedings of the Parapsychological Association*, 6, 81-102.
- Benedict, R. (1934). *Patterns of culture*. Houghton Mifflin.
- Benkö, A. (1981). *Psicologia da Religião*. Loyola.
- Bernheim, H. (1995). *Hypnose, suggestion et psychothérapie*. Fayard. (Originalmente publicado em 1891).

Berry, D. (2002). Does religious psychotherapy improve anxiety and depression in religious adults? A review of randomized controlled studies. *The International Journal of Psychiatric Nursing Research*, 8(1), 875-890.

Bersot, H. (2005). Mesmer et le magnétisme animal. Em S. Nicolas (Org.), *Mémoire sur la découverte du magnetisme animal* (pp. XXVII-CXXVIII). Harmattan. (Originalmente publicado em 1853).

Bertrand, A. (2004). *Du magnétisme animal en France*. Harmattan. (Originalmente publicado em 1826).

Bier, W. C. (1975). PIRI bridge between the ACPA and the APA Division 36. Presidential address, meeting of the American Psychological Association, Chicago, August.

Blackmore, S. (1984). A Postal Survey of OBEs and other Experiences. *Journal of the American Society for Psychical Research*, 523, 225-244.

Blackmore, S. (1988). Do we need a new psychical research? *Journal of the Society for Psychical Research*, 55, 213-219.

Blomfield, H. (1980). Transcendental meditation as an adjunct to therapy. Em S. Boorstein (Ed.), *Transpersonal psychology* (pp. 123-140). Science and Behavior Books.

Borc-Jacobsen, M., & Dufresne, T. (2001). Retour à Delboeuf? *Ethnopsy*, 3, 69-88.

Boudreaux, E., Catz, S., Ryan, L., Amaral-Melendez, M., & Brantley, P. J. (1995). The Ways of Religious Coping Scale: Reliability, validity, and scale development. *Assessment*, 2(3), 233-244. <https://doi.org/10.1177/1073191195002003004>

Blum, D. (2006). *Ghost Hunters: William James and the Search for Scientific Proof of Life after Death*. The Penguin Press.

- Borges, V. R. (1992). *Manual da Parapsicologia*. Instituto Pernambucano de Pesquisas Psicobiofísicas.
- Borges, V. R. (2000). *A Parapsicologia em Pernambuco*. Instituto Pernambucano de Pesquisas Psicobiofísicas.
- Boring, E. G. (1966). *A scientific evaluation*. Scribner's.
- Bozzano, E. (1992). *Metapsíquica humana*. Rio de Janeiro: FEB.
- Braude, S. E. (1978). On the meaning of “paranormal.” Em J. Ludwig (Ed.), *Philosophy and parapsychology*. Prometheus.
- Brett, G. S. (1963). *Historia de la psicología* (Vol. 1). Paidós.
- Broad, W., & Wade, N. (1982). *Betrayers of the truth*. Simon & Schuster.
- Broughton, R. S. (1991). *Parapsychology: the controversial science*. Ballantine Books.
- Cabado-Modia, E. (2008). *A construção imaginária e simbólica do stress psicológico: a compreensão do stress numa abordagem lacaniana* [Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo]. <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47134/tde-29012009-184828/pt-br.php>
- Capra, F. (1996). *A teia da vida: Uma nova compreensão científica dos sistemas vivos*. Cultrix.
- Cardena, E., Lynn, S. J., & Krippner, S. (2000). *Varieties of anomalous experience: examining the scientific evidence*. APA. <https://doi.org/10.1037/10371-000>
- Cardena, E., Lynn, S. J., & Krippner, S. (2013). *Variedades da experiência anômala: análise de evidências científicas*. Atheneu.
- Cardena, E., Lynn, S. J., & Krippner, S. (2014). *Variedades da experiência anômala: análise de evidências científicas*. Atheneu.
- Carpenter, J. C. (2004). Obituary Robert Morris. Disponível em: <http://drjimcarpenter.com/about/documents/obitproof.pdf>> Acessado em 2020.

- Carroy, J. (1991). *Hypnose, suggestion et psychologie. L'Invention du sujet*. Puf.
<https://doi.org/10.3917/puf.carro.1991.01>
- Carroy, J. (1993). Magnétisme, hypnose et philosophie. Em I. Stengers (Org.), *Importance de l'hypnose* (pp. 169-192). Puf.
- Carvalho, M. (1999). Hipnoterapia no tratamento da dor. Em M. Carvalho (Org.), *Dor: um estudo multidisciplinar* (pp. 222-247). Summus.
- Cascudo, L. C. (1983). *Civilização e cultura*. Itatiaia.
- CBP - Congresso Brasileiro de Psiquiatria. (2020). Disponível em:
<<http://www.cbpabp.org.br/hotsite/category/xxxvii-cbp/>> Acessado em: 2020.
- Chalmers, A. F. (1999). *What is this thing called science?* Open University Press.
- Chertok, L. (1989). *Hypnose et suggestion*. Puf.
- Chertok, L., & Saussure, R. (1996). *Naissance du psychanalyste*. Synthélabo.
- Chertok, L., & Stengers, I. (1989). *Le Coeur et la raison. L'hypnose en question. De Lavoisier à Lacan*. Payot.
- Chertok, L., & Stengers, I. (1999). *La blessure narcissique*. Le Plessis Robinson.
- Chua, S. E., & McKenna, P. J. (1995). Schizophrenia: A brain disease? A critical review of structural and functional cerebral abnormality. *British Journal of Psychiatry*, 166, 563-582. <https://doi.org/10.1192/bjp.166.5.563>
- CID-10 - Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde. (1990). Edusp.
- Ciência e Pseudociência (2019). Disponível em:
http://www.each.usp.br/rvicente/TADI04_CienciaPseudociencia.pdf Acessado em: 2020.

- Clark, L. A., Watson, D., & Mineka, S. (1994). Temperament, personality, and the mood and anxiety disorders. *Journal of Abnormal Psychology, 103*, 103-116. <https://doi.org/10.1037/0021-843X.103.1.103>
- Cohn, N. (1996). *Cosmos, caos e o mundo que virá*. Companhia das Letras.
- Collins, H. M., & Pinch, T. J. (1979). The construction of the paranormal: Nothing unscientific is happening. Em R. Wallis (Ed.), *On the margins of science: The social construction of rejected knowledge* (pp. 237-270). Sociological Review Monograph, 27. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.1979.tb00064.x>
- Connelly, R., & Light, K. (2003). Exploring the “new” frontier of spirituality in health care: Identifying the dangers. *Journal of Religion and Health, 42*(1), 35-46. <https://doi.org/10.1023/A:1022212727599>
- Conselho Federal de Psicologia – CFP. (2014). Posicionamento do Sistema Conselhos de Psicologia para a questão da Psicologia, Religião e Espiritualidade. Disponível em: < <https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2014/02/Posicionamento-do-Sistema-Conselhos-de-Psicologia-para-a-quest%C3%A3o-da-Psicologia-Religi%C3%A3o-e-Espiritualidade.pdf>>.
- Corredato, V. D. (2014). *Experiências Anômalas na Infância: relações entre vínculo, expectativa e percepção extrassensorial* [Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo]. https://teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47134/tde-06112014-164128/publico/corredato_corrigida.pdf
- Costa, I. I. (2013). *Intervenção precoce e crise psíquica grave. Fenomenologia do Sofrimento Psíquico*. Juruá.
- Crabtree, A. (1993). *From Mesmer to Freud: magnetic sleep and the roots of psychological healing*. Yale University Press.

- Croatto, J. S. (2001). *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Coleção Religião e Cultura.
- Cutting, J. (1990). *The right cerebral hemisphere and psychiatric disorder*. Oxford University Press.
- Cutting, J. (1992). The role of right hemisphere dysfunction in psychiatric disorder. *British Journal of Psychiatry*, 160, 583-588. <https://doi.org/10.1192/bjp.160.5.583>
- Da Silva, F. E. (2009). *Psi: é possível treinar? Revisando a literatura sobre desenvolvimento psi* [Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo]. <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47134/tde-09082013-122528/pt-br.php>
- Damião, A. P. (2018). O Renascimento e as origens da ciência moderna: Interfaces históricas e epistemológicas. *História da Ciência e Ensino*, 17(1), 22-49. <https://doi.org/10.23925/2178-2911.2018v17p22-49>
- Darntorn, R. (1968). *Mesmerism and the end of enlightenment in France*. Harvard University Press.
- David, A. S. (1994). The neuropsychological origin of auditory hallucinations. Em A. S. David & J. C. Cutting (Eds.), *The neuropsychology of schizophrenia* (pp. 269-313). Erlbaum. <https://doi.org/10.4324/9781315785004-17>
- David-Ménard, M. (1996). *A loucura na razão pura: Kant leitor de Swedenborg*. Editora 34.
- De la Pienda, J. (1998). *El problema de la religión*. Síntesis.
- De Quadros, S. A. B. (2017). *Psicologia Anomalística: Uma revisão narrativa brasileira* [Texto de Conclusão de Curso, Faculdade Integrada de Santa Maria]. <https://www.fismapsicologia.com.br/wp-content/uploads/2018/10/PSICOLOGIA-ANOMAL%C3%8DSTICA-UMA-REVIS%C3%83O-NARRATIVA-BRASILEIRA-2017.pdf>

- Deflorin, R., & Schmied, I. (2000). Paranormal experiences in the German population: conception of an empirical study. Em *The Parapsychological Association Annual Convention. Proceedings of Presented Papers* (pp. 86-98). Parapsychological Association, (43).
- Demo, P. (1997). *Conhecimento moderno*. Vozes.
- Deleuze, J. P. F. (2004). *Histoire critique du magnétisme animal*. Harmattan. (Originalmente publicado em 1813).
- Dewey, J. (1910). William James. *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 7(506), 505-508. <https://doi.org/10.2307/2012633>
- Donahue, M. J. (1995). Catholicism and religious experience. Em R. W. Hood (Ed.), *Handbook of religious experience*. Religious Education Press.
- Durkheim, E. (1968). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. PUF.
- DUTCHSP – La Studievereniging voor Psychical Research. (2021). Disponível em: <<https://www.dutchspr.org/spr>> Acessado em: 2021.
- Edelman, N. (1995). *Voyantes, guérisseuses et visionnaires en France (1785-1914)*. Albin Michel.
- Edge, H. L., Morris, R. L., Palmer, J., & Russh, J. H. (1986). *Foundations of Parapsychology: exploring the boundaries of human capability*. Routledge & Kegan Paul.
- Eliade, M. (1992). *Mito do Eterno Retorno* (Jose A. Ceschin, Trans.). Mercuryo.
- Eliade, M. (1997). *Tratado de História das Religiões* (3º ed.). Edições Asa. (Originalmente publicado em 1949).
- Eliade, M. (2001). *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Martins Fontes.
- Ellenberger, H. (1970). *The discovery of the unconscious. The history and evolution of dynamic psychiatry*. Basic Books.

- Ellison, C. W. (1983). Spiritual well-being: conceptualization and measurement. *Journal of Psychology and Theology*, 11(4), 330-340. <https://doi.org/10.1177/009164718301100406>
- Eppinger, R., & Pallú, T. R. (1997). *Sonhos, parapsicologia e aconselhamento*. Autores.
- Ericson, M., & Rossi, E. (1980). *The collected papers of Milton Erickson, MD*. Irvington.
- Erikson, E. H. (1987). *Infância e Sociedade*. Zahar.
- Esdaile, J. (1989). *Mesmerism in India. And its practical application in surgery and medicine*. Asian Educational Services. (Originalmente publicado em 1846).
- Espíndula, J. A., Do Valle, E. R. M., & Bello, A. A. (2010). Religião e espiritualidade: um olhar de profissionais de saúde. *Revista Latino-Americana de Enfermagem*, 18(6). <https://doi.org/10.1590/S0104-11692010000600025>
- Evans, D. (1973). Parapsychology: What the questionnaire revealed. *New Scientist*, 57(830), 209.
- Fagundes, D. G. (2009). *O psicodiagnóstico das experiências anômalas e dos estados alterados de consciência na história da psicologia* [Trabalho de Conclusão de Curso, Universidade do Extremo Sul Catarinense]. <https://silo.tips/download/o-psicodiagnostico-das-experiencias-anomalias-e-dos-estados-alterados-de-conscien>
- Faraday, M. (1853). Experimental investigation of table moving. *The Athenaeum*, 1340, 801-803. [https://doi.org/10.1016/S0016-0032\(38\)92173-8](https://doi.org/10.1016/S0016-0032(38)92173-8)
- FEB – Federação Espírita Brasileira. (2012). Manifestações mediúnicas incomuns de efeitos físicos. Módulo II – Mecanismos da Mediunidade. Disponível em <<https://www.febnet.org.br/wp-content/uploads/2012/06/M%c3%b3dulo-2-Tema-7->

Manifesta%3%a7%3%b5es-medi%3%banicas-incomuns-de-efeitos-
f%3%adsicos.pdf> Acessado em: 2020.

Ferrán, J. (1925). Tratado de Metapsíquica. Prefácio. Em C. Richet, *Tratado de Metapsíquica: 40 años de trabajos psíquicos* (pp. XII-XIII). (2º ed.). Araluce.

Ferrater Mora, J. (1982). *Dicionário de Filosofia*. Publicações Dom Quixote.

Ferriss, A. L. (2002). Religion and the quality of life. *Journal of Happiness Studies*, 3(3), 199-215. <https://doi.org/10.1023/A:1020684404438>

Figueiredo, P. H. Mesmer: A Ciência negada e os textos escondidos. Disponível em: <[http://bvspirita.com/Mesmer%20\(Paulo%20Henrique%20de%20Figueiredo\).pdf](http://bvspirita.com/Mesmer%20(Paulo%20Henrique%20de%20Figueiredo).pdf)>

Acessado em: 2020.

Flew, A. G. N. (1980). Parapsychology: Science or pseudoscience? *Pacific Philosophical Quarterly*, 61, 100-114. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0114.1980.tb00007.x>

Fontana, D., Kelly, E. W., & Alvarado, C. S. (2006). Correspondence. *Journal of Parapsychology*, Durham, Spring.

Fourez, G. (1995). *A construção das ciências* (L. P. Rouanet, Trad.). Unesp. (Originalmente publicado em 1991).

Fowler, J. W. (1992). *Estágios da Fé*. Siondal.

Franca, L. (1933). *A psicologia da fé*. Agir.

Frankel, F. H. (1994). Dissociation in Hysteria and Hypnosis: A Concept Aggrandized. Em S. J. Lynn, & J. Rhue (Orgs.), *Dissociation: Clinical and Theoretical Perspectives* (pp. 80-93). The Guildford Press.

Frazer, J. G. (1982). *O Ramo de ouro*. Círculo do livro.

Frazier, K. (1996). Committee for the Scientific Investigation of Claims of the Paranormal (CSICOP). Em G. Stein (Ed.), *The encyclopedia of the paranormal* (pp. 168-181). Prometheus Books.

French, C. (2010). *What is Anomalistic Psychology?* Anomalistic Psychology Research Unit, University of London. Disponível em: < <http://www.gold.ac.uk/apru/what/> >.

Freud, S. (1978). O mal-estar na civilização. Em S. Freud (Org.), *Coleção Os Pensadores* (J. O. Aguiar Abreu, Trad.). Abril Cultural. (Originalmente publicado em 1930).

Freud, S. (1980). Moisés e o monoteísmo: três ensaios. Em S. Freud (Org.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (XXIII)* (M. A. M. Rego, Trad.). Imago Editora. (Originalmente publicado em 1938).

Freud, S. (1996). Conferências introdutórias sobre psicanálise. Em S. Freud (Org.), *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud (XV)* (J. Salomão, Trad.). Imago. (Originalmente publicado em 1916).

Freud, S. (1996a). *O futuro de uma ilusão*. Em *Edição Standard das obras completas de Freud*. Imago. (Originalmente publicado em 1927).

Freud, S. (1996b). Sobre a psicoterapia (J. O. Aguiar Abreu, Trad.). Em J. Salomão (Ed.), *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (VII)* (pp. 239-251). Imago. (Originalmente publicado em 1905)

Freud, S. (1996c). Recomendações aos médicos que exercem a Psicanálise (J. O. Aguiar Abreu, Trad.). Em J. Salomão (Ed.), *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud: Vol. 12* (pp. 147-162). Imago. (Originalmente publicado em 1912).

Freud, S. (1996d). A terapia analítica (J. O. Aguiar Abreu, Trad.). Em J. Salomão (Ed.), *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud: Vol. 16* (pp. 523-539). Imago. (Originalmente publicado em 1917).

Freud, S. (2007). *Obras completas*. Biblioteca Nueva.

Freud, S. (2013). Totem e Tabu. Em S. Freud (Org.), *Obras completas (XI)* (1º ed.) (P. C. de Souza, Trad.). Companhia das Letras. (Originalmente publicado em 1913).

- Friederichs, E. A. (2004). *Panorama da Parapsicologia ao alcance de todos*. Edições Loyola.
- Gallup, G. H., & Newport, F. (1991). Belief in paranormal phenomena among adult americans. *Skeptical Inquirer*, 15, 137-146.
- García-Alandete, J. (2009). Sobre la experiencia religiosa: aproximación fenomenológica. *Revista Folios*, 30, 115-126. <https://doi.org/10.17227/01234870.30folios115.126>
- García-Alandete, J., & Pérez-Delgado, E. (2008). Genes, memes, cerebro y religiosidad: A propósito de El espejismo de Dios de Richard Dawkins y El gen de Dios de Dean Hamer. *Teología Espiritual*, LII(156), 385-418.
- Gasset, J. (2011). Sobre o conceito de sensação. *Revista da Abordagem Gestáltica*, XVII(2), 217-223. (Originalmente publicado em 1913). <https://doi.org/10.18065/RAG.2011v17n2.12>
- Gaustaud, M. B., Sousa, L. D. M., Braga, L., Horta, C. L., Oliveira, F. M., Souza, P. L. R., & Silva, R. A. (2006). Bem estar-espiritual e transtornos psiquiátricos menores em estudantes de psicologia: estudo transversal. *Revista Psiquiátrica RS*, 28, 12-18. <https://doi.org/10.1590/S0101-81082006000100003>
- Gauld, A. (1968). *The founders of psychical research*. Routledge & Kegan Paul.
- Girden, E. (1978). Parapsychology. Em E. C. Carterette, & M. P. Freidman, *Handbook of perception* (10º ed.). Academic Press. <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-161910-7.50020-5>
- Girotti, T. (2009). Kant e os “Sonhos de um Visionário”: Um escrito pré-crítico de cunho crítico? *Kínesis*, 1(2), 160-178. <https://doi.org/10.36311/1984-8900.2009.v1n02.4316>
- Gitre, E. J. K. (2006). William James on divine intimacy: psychical research, cosmological realism and a circumscribed re-reading of *The Varieties of Religious*

Experience. *History of the Human Sciences*, 19(2), 1-21.

<https://doi.org/10.1177/0952695106063335>

Goodwin, C. J. (2005). *História da psicologia moderna*. Cultrix.

Goto, T. A. (2004). *O fenômeno religioso. A fenomenologia em Paul Tillich*. Paulus.

Goto, T. A. (2015a). *Palestra sobre Fenomenologia e espiritualidade*. 2º Simpósio de Saúde e Espiritualidade, Universidade Federal de Uberlândia - UFU. <http://radiofraternidade.com.br>.

Goto, T. A. (2015b). *Introdução à Psicologia Fenomenológica*. Paulus.

Goto, T. A., & Moraes, M. A. B. (2015). O que é o ser humano? O especificamente humano na antropologia fenomenológica de Edith Stein como fundamento da Psicologia. *RIC-FAAO*, X, 223-232.

Goulart, F. L. (2014). *Entre a Ciência e a Não-Ciência: Um estudo de caso sobre a Parapsicologia e a Psicologia Anomalística na Academia Brasileira* [Tese de Doutorado, Estadual de Campinas]. http://taurus.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/286601/1/Goulart_FernandaLoureiro_D.pdf

Grattan-Guinness, I. (1982). *Psychical research: A guide to its history, principles and practices*. Aquarian Press.

Graus, A. (2019). *Ciencia y espiritismo en España, 1880-1930*. Comares.

Greeley, A. M. (1975). *The Sociology of the Paranormal: A Reconnaissance*. Sage Publications.

Greeley, A. M. (1985). Hallucinations among the widowed. *Sociology and American Social Research*, 13, 3-8.

Green, B. F., & Hall, J. A. (1984). Quantitative methods for literature reviews. *Annual Review of Psychology*, 35, 37-53. <https://doi.org/10.1146/annurev.ps.35.020184.000345>

- Grof, S., & Grof, C. (1990). *A tempestuosa busca do ser*. Cultrix.
- Guimarães, H. P., & Avezum, A. (2007). O impacto da espiritualidade na saúde física. *Revista de Psiquiatria Clínica*, 34(Supl 1), 88-94. <https://doi.org/10.1590/S0101-60832007000700012>
- Haight, J. (1979). Spontaneous psi cases: a survey of ESP, attitude and personality relationships. *Journal of Parapsychology*, 43, 179-203.
- Hall, T. W., & Edwards, K. J. (1996). The initial development and factor analysis of the Spiritual Assessment Inventory. *Journal of Psychology and Theology*, 24, 233-246. <https://doi.org/10.1177/009164719602400305>
- Hall, T. W., & Edwards, K. J. (2002). The Spiritual Assessment Inventory: a theistic model and measure for assessing spiritual development. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41, 341-357. <https://doi.org/10.1111/1468-5906.00121>
- Hansen, G. P. (1992). CSICOP and the skeptics: An overview. *Journal of the American Society for Psychical Research*, 86, 19-63.
- Hansen, G. P. (2001). *The trickster and the paranormal*. Xlibris.
- Haraldsson, E. (1985). Representative national surveys of psychic phenomena: Iceland, Great Britain, Sweden, USA and Gallup's multinational survey. *Journal of the Society for Psychical Research*, 53, 145-158.
- Haraldsson, E., & Houtkooper, J. M. (1991). Psychic experiences in the multinational Human Values Study: Who reports them? *Journal of the American Society for Psychical Research*, 85, 145-165.
- Hastings, A. (1983). A counseling approach to parapsychological experience. *Journal of Transpersonal Psychology*, 15, 143-166.
- Hastings, A. (2002). The resistance to belief. *Journal of Near-Death Studies*, 21, 77-98. <https://doi.org/10.1023/A:1021271401828>

- Hatch, R., Burg, M., Naberhaus, D. S., & Hellmich, L. K. (1998). The spiritual involvement and beliefs scale: development and testing of new instrument. *Journal of Family Practice, 46*(6), 476-486.
- Haynes, R. (1982). *The Society for Psychical Research: 1882-1982 A history*. MacDonald & Co.
- Heath, P. R. (2003). *The PK zone: a cross-cultural review of Psychokinesis (PK)*. Universe.
- Helminiak, D. A. (1984). Neurology, psychology, and extraordinary religious experiences. *Journal of Religion & Health, 23*(1), 33-46.
<https://doi.org/10.1007/BF00999898>
- Henning-Geronasso, M. C., & Moré, C. L. O. O. (2015). Religião e Psicologia: análise das interfaces temáticas. *Revista de Estudos da Religião, 1*, 84-114.
- Hess, D. J. (1991). *Spirits and scientists: ideology, spiritism and Brazilian culture*. The Pennsylvania State University Press.
- Hess, D. J. (1993). *Science in the New Age: The paranormal, its defenders and debunkers, and American culture*. University of Wisconsin Press.
- Hilgard, E., & Hilgard, J. (1994). *Hypnosis in the relief of pain*. Brunner/Mazel.
- Hodge, D. R. (2002). Espiritual Ecogramas: A new anessment instrument for identifying client's strengths in space and across time. *Families in Society, 86*, 287-296.
<https://doi.org/10.1606/1044-3894.2467>
- Holanda, A. (2004). *Psicologia, religiosidade e fenomenologia*. Alínea.
- Holt, N. J., Simmonds-Moore, C., Luke, D., & French, C. C. (2012). *Anomalistic Psychology*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-0-230-36409-7>
- Honorato, A. (2017). *Do Fluxo do Pensamento ao Eu Subliminal: O Desenvolvimento da Consciência na Psicologia de William James* [Dissertação de Mestrado,

Universidade Federal de Juiz de Fora].

<http://repositorio.ufjf.br:8080/jspui/handle/ufjf/5411>

Hothersall, D. (2006). *História da psicologia*. McGraw-Hill.

Hood, R. W. (2005). Mystical, spiritual and religious experiences. Em R. Paloutzian & C. L. Park (Ed.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (pp. 348-364). Guilford Press.

Hövelmann, G. H. (1983). Seven recommendations for the future practice of parapsychology. *Zefetic Scholar*, 11, 128-138.

Hughes, J. (1991). Blending with an other: an analysis of trance channeling in the United States. *Ethos*, 19(2), 161-184. <https://doi.org/10.1525/eth.1991.19.2.02a00020>

Huguelet, P., Mohr, S., Borrás, L., Gillieron, C., & Brandt, P. (2006). Spirituality and religious practices among outpatients with schizophrenia and their clinicians. *Psychiatric Service*, 57(3), 366-372. <https://doi.org/10.1176/appi.ps.57.3.366>

Hummer, R. A., Rodgers, R. G., Nam, C. B., & Ellison, C. G. (1999). Religious involvement and U.S. adult mortality. *Demography*, 36(2), 273-285. <https://doi.org/10.2307/2648114>

Husserl, E. (2006). *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*. Ideias & Letras.

Husserl, E. (2012). *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução a filosofia fenomenológica*. Forense. (Originalmente publicado em 1954).

Husserl, E. (2019). *Meditações Cartesianas*. Edipro.

Inardi, M. (1979). *A história da Parapsicologia*. Coleção Esfinge.

Inglis, B. (1977). *Natural and supernatural: A history of the paranormal from earliest times to 1914*. Hodder & Stoughton.

Inglis, B. (1984). *Science and parascience: A history of the paranormal, 1914-1939*. Hodder & Stoughton.

INPP - Instituto Nacional de Parapsicologia-Psicometáfísica. (2019). Disponível em: <<https://www.inppnet.com.br/instituto>> Acessado em: 2021.

Instituto Namaskar. (2013). Curso de Parapsicologia Integrativa Sistêmica. Disponível em: <<https://www.institutonamaskar.com.br/o-instituto/>> Acessado em: 2020.

Instituto de Parapsicologia. (1999). A história do Instituto de Parapsicologia. Disponível em: <<https://www.mente.com.br/historia>> Acessado em: 2020.

IPAPPI - Instituto Grisa de Parapsicologia em Treinamento e Desenvolvimento Profissional. (1984). Disponível em: <<https://www.ipappi.com.br/>> Acessado em: 2021.

Irwin, H. J. (1994). The Phenomenology of Parapsychological Experiences. Em S. Krippner (Ed.), *Advances in Parapsychological Research*. McFarland & Company.

Irwin, H. J. (1991). The presentation of parapsychology in psychology texts. *Australian Parapsychological Review*, 18, 21-23.

Irwin, H. J. (1985). A study of the measurement and the correlates of paranormal belief. *Journal of the American Society for Psychical Research*, 79(301), 26.

Irwin, H. J. (1999). *An introduction to parapsychology* (3° ed.). McFarland & Company.

Irwin, H. J. (2006). *The psychology of paranormal belief*. Parapsychology Foundation.

Irwin, H. J. (2007). Science, Non-science and Rejected Knowledge: The Case of Parapsychology. *Australian Journal of Parapsychology*, 7(1), 8-32.

Irwin, H. J., & Watt, C. A. (2007). *An introduction to parapsychology* (5° ed.). McFarland & Company.

- Jackson, M., & Fulford, K. W. M. (1997). Spiritual experience and psychopathology. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, *1*, 41-65.
<https://doi.org/10.1353/ppp.1997.0002>
- James, W. (1890/1981). *The Principles of Psychology*. Em F. Burkhardt, F. Bowers, & I. K. Skrupskelis (Eds.), *The works of William James*. Harvard University Press. (Originalmente publicado em 1890).
- James, W. (1897). *Human Immortality: Two Supposed Objections to the Doctrine*. Ingersoll Lecture. <https://doi.org/10.1037/10997-000>
- James, W. (1895/1902). *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Longmans, Green and Co. <https://doi.org/10.1037/10004-000>
- James, W. (1896/2017). *As variedades da experiência religiosa: Um estudo sobre a natureza humana*. Cultrix.
- James, W. (1907/1975). *Pragmatism*. Harvard University Press.
- James, W. (1909/1975). *The Meaning of Truth*. Harvard University Press.
- James, W. (1909/1977). *A Pluralistic Universe*. Harvard University.
- James, W. (1911/1996). *Some Problems of Philosophy: A Beginning of an Introduction to Philosophy*. University of Nebraska Press.
- James, W. (1912). *Essays in radical empiricism*. Longman Green and Co.
- James, W. (1920). *The letters of William James*. Atlantic Monthly Press.
<https://doi.org/10.1037/11011-000>
- James, W. (2001). *A vontade de crer*. Loyola.
- James, W. (2009). *La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular*. Barcelona: Marbot Ediciones.
- Jaspers, K. (1979). *Psicopatologia Geral* (Vol. 1). Atheneu.

JSPR, Journal of the Society for Psychical Research. (2020). Disponível em: <<https://www.spr.ac.uk/>> Acessado em: 2020.

Jung, C. G. (1978). *Psicologia da Religião*. Vozes.

Junior, A. S., Araújo, S. F., & Moreira-Almeida, A. (2013). William James and psychical research: towards a radical science of mind. *History of Psychiatry*, 24(62). <https://doi.org/10.1177/0957154X12450138>

Kant, I. (1983). *Crítica da razão pura* (2º ed.). Abril Cultural.

Kant, I. (2005). Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia. Em L. R. dos Santos, & A. Marques, *Escritos pré-críticos* (pp. 51-100). UNESP.

Kardec, A. (1997). *Definições Espíritas*. Lachâtre.

Kardec, A. (1998). *Obras póstumas* (12º ed.) (J. T. de Paula, Trans.). LAKE. (Originalmente publicado em 1890).

Kardec, A. (2000). *O Evangelho Segundo o Espiritismo* (55º ed.) (J. H. Pires, Trans.). LAKE. (Originalmente publicado em 1863).

Kardec, A. (2012). *O livro dos Médiuns* (2º ed.) (M. A. Becker, Trans.). Mundo Maior Editora. (Originalmente publicado em 1861).

Kardec, A. (2019). *O Livro dos Médiuns* (4º ed.). BesouroBox. (Originalmente publicado em 1861).

Kass, J. D., Friedman, R., Lesserman, J., Zuttermeister, P., & Benson, H. (1991). Health outcomes and a new index of spiritual experiences. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30(2), 203-211. <https://doi.org/10.2307/1387214>

Keller, A. J. (2002). *Michaelis: Dicionário escolar alemão: Alemão-português, português-alemão*. Melhoramentos.

Kennedy, J. E., Kanthamani, H., & Palmer, J. (1994). Psychic and spiritual experiences, health, well-being, and meaning in life. *The Journal of Parapsychology*, 58, 353-383.

- Klimo, J. (1998). *Channeling: Investigations on Receiving Information from Paranormal Sources*. North Atlantic Books.
- Knapp, K. D. (2001). WJ, spiritualism, and unconsciousness “Beyond the Margin”. *Streams of William James*, 3(3), 1-5.
- Koenig, H. G. (2001). *Handbook of religion and health: a century of research reviewed*. University Press.
- Koenig, H. G. (2001). Religion and Medicine II: Religion, mental health and related behaviors. *The International Journal of Psychiatry in Medicine*, 31(1), 97-109. <https://doi.org/10.2190/BK1B-18TR-X1NN-36GG>
- Koenig, H. G. (2007). Religião, espiritualidade e transtornos psicóticos. *Revista de Psiquiatria Clínica*, 34(Supl 1), 95-104. <https://doi.org/10.1590/S0101-60832007000700013>
- Koenig, H. G. (2012). Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications. *International Scholarly Research Network*, 12(8), 1-33. <https://doi.org/10.5402/2012/278730>
- Koenig, H. G. (2012). *Medicina, Religião e Saúde: O encontro da ciência e da espiritualidade*. Abreu I, tradutor. Editora L&PM.
- Kohr, R. L. (1980). A Survey of Psi Experiences Among Members of Special Population. *Journal of the American Society for Psychological Research*, 74, 395-411.
- Koyré, A. (1971). *Mystiques allemands du XVI siècle*. Gallimard.
- Krippner, S. (Ed.). (1977). *Advances in parapsychological research, vol. 1, Psychokinesis*. Plenum. <https://doi.org/10.1007/978-1-4684-2505-5>
- Krippner, S. (Ed.). (1978a). *Advances in parapsychological research, vol. 2, Extrasensory perception*. Plenum.
- Krippner, S. (1978b). The importance of Rosenthal's research for parapsychology. *Behavioral and Brain Sciences*, 1(398), 99. <https://doi.org/10.1017/S0140525X0007566X>

- Krippner, S. (Ed.). (1982). *Advances in parapsychological research, vol. 3*. Plenum.
- Krippner, S. (Ed.). (1984). *Advances in parapsychological research, vol. 4*. McFarland.
- Krippner, S. (2000). The epistemology and technologies of shamanic states of consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 7(1), 93-118.
- Kuhn, T. (1970). *The Structure of Scientific Revolutions* (2^o ed.). University of Chicago Press.
- Lapoujade, D. (2017). *William James, a construção da experiência*. N-1 edições.
- Laurence, J. R., & Perry, C. (1988). *Hypnosis, will & memory. A psycho-legal history*. Guilford Press.
- Lawson, R., Drebing, C., Berg, G., Vincelle, A., & Penk, W. (1998). The long term impact of child abuse on religious behavior and spirituality in men. *Child Abuse and Neglect*, 22(5), 369-380. [https://doi.org/10.1016/S0145-2134\(98\)00003-9](https://doi.org/10.1016/S0145-2134(98)00003-9)
- Le Maléfan, P. (1999). *Folie et spiritisme: Histoire du discours psychopathologique sur la pratique du spiritisme, ses abords et ses avatars (1850-1950)*. L'Harmattan.
- Leahey, T. H., & Leahey, G. E. (1983). *Psychology's occult doubles: Psychology and the problem of pseudoscience*. Nelson-Hall.
- Leahey, T. (1997). *A history of psychology. Main currents in psychological thought*. Prantice Hall.
- Leuba, J. H. (2014). *A Psychological study of Religion: Its origin, function and future*. Literary Licensing, LLC.
- Lewgoy, B. (2008). A transnacionalização do Espiritismo Kardecista brasileiro: uma discussão inicial. *Religião e Sociedade*, 28(1), 84-104. <https://doi.org/10.1590/S0100-85872008000100005>

Lima, T. C. S., & Mioto, R. C. T. (2007). Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico: a pesquisa bibliográfica. *Revista Katálysis*, 10(especial), 37-45. <https://doi.org/10.1590/S1414-49802007000300004>

Loureiro, C. B. Espiritismo e Parapsicologia: Disponível em: <[http://bvespirita.com/Espiritismo%20e%20Parapsicologia%20\(Carlos%20Bernardo%20Loureiro\).pdf](http://bvespirita.com/Espiritismo%20e%20Parapsicologia%20(Carlos%20Bernardo%20Loureiro).pdf)> Acessado em: 2020.

Machado, F. R. (1997). *A Questão da Nomenclatura em Parapsicologia*. Anuário Brasileiro de Parapsicologia 2 (pp. 31-45), Instituto Pernambucano de Pesquisas Psicobiofísicas.

Machado, F. R. (2009). *Experiências Anômalas na Vida Cotidiana: Experiências extra-sensório-motoras e sua associação com crenças, atitudes e bem-estar subjetivo* [Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo]. https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47134/tde-16122009-100608/publico/Machado_DO.pdf

Machado, F. R. (2014). Tópicos de psicologia social: apontamentos para reflexão. Apostila didática. São Paulo. No prelo.

Machado, F. R., Zangari, W., Maraldi, E. O., Martins, L. B., & Shimabucuro, A. H. (2016). Contribuições da psicologia para a compreensão das relações entre a espiritualidade, a religiosidade e as experiências anômalas. *Revista de Filosofia da Região Amazônica - Clareira* 3(2), 2-21.

Machado, F. R., & Zangari, W. (2020). A Psicologia do POLTERGEIST. Disponível em: <http://www.espiritualidades.com.br/Artigos/M_autores/MACHADO_Fatima_Regina_e_ZANGARI_Wellington_tit_A_Psicologia_do_Poltergeist.htm>.

Mackenzie, B., & Mackenzie, S. L. (1980). Whence the enchanted boundary? Sources and significance of the parapsychological tradition. *Journal of Parapsychology*, 44, 125-166.

Malinowski, B. (1984). *Magia, ciência e religião*. Edições 70.

Mano, R. P. (2016). *Vivências Espirituais e Sofrimento Psíquico Grave* [Tese de Doutorado, Universidade de Brasília]. <https://repositorio.unb.br/handle/10482/22775>

Mano, R. P., & Costa, I. I. (2011). *O Sofrimento psíquico grave no contexto da religião protestante pentecostal e neopentecostal: Repercussões da religião na formação das crises do tipo psicótica* [Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília]. <https://repositorio.unb.br/handle/10482/8403>

Maraldi, E. O. (2011). *Metamorfoses do espírito: usos e sentidos das crenças e experiências paranormais na construção da identidade de médiuns espíritas* [Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo]. <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47134/tde-29042011-114125/pt-br.php>

Maraldi, E. O. (2014). *Dissociação, crença e identidade: uma perspectiva psicossocial* [Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo – USP]. <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47134/tde-18032015-105415/pt-br.php>

Martins, L. B. (2011). “*Contatos imediatos*”: *investigando personalidade, transtornos mentais e atribuição de causalidade em experiências subjetivas com óvnis e alienígenas* [Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo – USP]. <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47134/tde-20042012-160401/pt-br.php>

Martins, L. B. (2015). *Na trilha dos alienígenas: uma proposta psicológica integrativa sobre experiências “ufológicas” e “paranormais”* [Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo – USP].

https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47134/tde-04012016-094128/publico/martins_do.pdf

Maris, S. M. S., & Ribeiro, T. A. (2016). Revisão Bibliográfica: Mediunidade. *Revista Científica Semana Acadêmica*, 1(96), p. 1-12.

Maris, S. M. S., & Marques, S. S. (2016). O Paradigma Emergente e o Ser de Probabilidades. *Revista Científica Semana Acadêmica*, 1(78), 1-13.

Marks, D., & Kammann, R. (1980). *The psychology of the psychic*. Prometheus.

Marques, L. A. (2001). *Saúde e o bem-estar espiritual em adultos porto-alegrenses* [Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul]. http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932003000200009

Marques, S. M. S. (2016). Espiritualidade na promoção de saúde mental: Um enfoque na formação do psicólogo. *Revista Científica Semana Acadêmica*, 79(1), 1-11.

Martin, B. (1998). Strategies for dissenting scientists. *Journal of Scientific Exploration*, 12, 605-616.

Martín Velasco, J. (1989). Las variedades de la experiencia religiosa. Em A. Dou (Ed.), *La experiencia religiosa* (pp. 19-74). Estudios Interdisciplinarios, XV.

Martín Velasco, J. (2001). Fenomenología de la religión. Em M. Fraijó (Ed.), *Filosofía de la religión* (pp. 67-87). Trotta.

Martín Velasco, J. (2003). *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Trotta.

Martín Velasco, J. (2007). *La experiencia cristiana de Dios*. Trotta.

Martínez-Taboas, A. (1984). An appraisal of the role of aggression and the central nervous system in RSPK agents. *Journal of the American Society for Psychical Research*, 78(1), 55-69.

Maslow, A. H. (2007). *El hombre autorrealizado*. Kairós.

- Massimi, M., & Mahfoud, M. (1999). *Diante do mistério: psicologia e senso religioso*. Loyola.
- Mauskopf, S. H., & McVaugh, M. R. (1979). The controversy over statistics in parapsychology 1934-1938. Em S. H. Mauskopf (Ed.), *The reception of unconventional science* (pp. 105-123). Westview Press. <https://doi.org/10.4324/9780429314209-5>
- Mauskopf, S. H., & McVaugh, M. R. (1980). *The elusive science: Origins of experimental psychical research*. Johns Hopkins University Press.
- McClenon, J. (1982). A survey of elite scientists: Their attitudes toward ESP and parapsychology. *Journal of Parapsychology*, *46*, 127-152.
- McClenon, J. (1984). *Deviant science: the case of parapsychology*. University of Pennsylvania Press. <https://doi.org/10.9783/9781512804560>
- McClenon, J. (1988). A survey of Chinese anomalous experiences and comparison with Western representative national samples. *Journal for Scientific Study of Religion*, *27*, 421-426. <https://doi.org/10.2307/1387380>
- McClenon, J. (1990). Chinese and American Anomalous Experiences: The Role of Religiosity. *Sociology of Religion*, *51*(1), 53-67. <https://doi.org/10.2307/3711340>
- McClenon, J. (1994). *Wondrous events: Foundations of religious belief*. University of Pennsylvania Press. <https://doi.org/10.9783/9781512804201>
- McConnell, R. A. (1977). The resolution of conflicting beliefs about the ESP evidence. *Journal of Parapsychology*, *41*, 198-214.
- McCullough, M. E., Hoyt, W. T., Larson, D. B., Koenig, H. G., & Thoresen, C. E. (2000). Religious involvement and mortality: A metaanalytic review. *Health Psychology*, *19*, 211-222. <https://doi.org/10.1037/0278-6133.19.3.211>
- McMullin, S. (2004). *Anatomy of a Séance: A History of Spirit Communication in Central Canada*. McGill-Queen's University Press.

- Méheust, B. (1999). *Somnambulisme et médiumnité. Le défi du magnétisme*. Synthélabo/Seuil.
- Melchior, T. (1998). *Créer le reel. Hypnose et thérapie*. Seuil.
- Mendonça, A. G. (1999). Fenomenologia da Experiência Religiosa. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, 2(2), 66-89.
- Menezes, J. A., Alminhana, L., & Moreira-Almeida, A. (2012). Perfil sociodemográfico e de experiências anômalas em indivíduos com vivências psicóticas e dissociativas em grupos religiosos. *Revista de Psiquiatria Clínica*, 39(6), 203-207.
<https://doi.org/10.1590/S0101-60832012000600005>
- Metapsychique – Institut Métapsychique International. (2021). Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20071108113352/http://www.metapsychique.org/La-lumiere-sur-L-ombre-des-autres.html>> Acessado em: 2021.
- Michaux, D. (2001). *Aux sources de l'hypnose*. Imago.
- Mickley, J. R., Carson, V., & Soeken, K. L. (1985). Religion and adult mental health: state of science in nursing. *Issues in Mental Health Nursing*, 16, 345-360.
<https://doi.org/10.3109/01612849509072529>
- Milanesi, J., & Aletti, M. (1974). *Psicología de la religión*. Editorial CCS.
- Milton, J. (1992). Effects of 'paranormal' experiences on people's lives: An unusual survey of spontaneous cases. *Journal of the Society for Psychical Research*, 58, 314-323.
- Mischo, J. (1968). Personality Structure of Psychokinetic Mediums. *Proceedings of the Parapsychological Association*, 5, 35-37.
- Moberg, D. O., & Brusek, P. M. (1978). Spiritual well-being: a neglected subject in quality-of-life research. *Social Indicators Research*, 5, 303-323.
<https://doi.org/10.1007/BF00352936>

- Moberg, D. O. (2002). Assessing and measuring spirituality: confronting dilemmas of universal and particular evaluative criteria. *Journal of Adult Development*, 9(1), 47-60. <https://doi.org/10.1023/A:1013877201375>
- Montanelli, D. G., & Parra, A. (2000). Conflictive psi experiences: a survey with implications for clinical parapsychology. Em *The Parapsychological Association Annual Convention, Proceedings of Presented Papers* (pp. 178-190). Parapsychological Association.
- Moody, R. A. (1977). *Reflections on life after life*. Mockingbird Books.
- Moore, R. L. (1977). *In search of white crows: Spiritualism, parapsychology, and American culture*. Oxford University Press.
- Moraes, M. A. B. (2016). *O problema mente-corpo na Psicologia Fenomenológica de Edith Stein: implicações para uma fundamentação da ciência psicológica* [Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Uberlândia]. <https://repositorio.ufu.br/bitstream/123456789/17566/1/ProblemaMenteCorpoPsicologia.pdf>
- Moran, D. (2011). *Introducción a la Fenomenología*. Anthropos Editorial.
- Moreira-Almeida, A., Lotufo-Neto, F., & Koenig, H. G. (2006). Religiousness and mental health: a review. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, 28(3), 242-50. <https://doi.org/10.1590/S1516-44462006005000006>
- Moreira-Almeida, A. (2007). Spirituality and health: past and future of a controversial and challenging relationship. *Revista de Psiquiatria Clínica*, 34(1), 3-4. <https://doi.org/10.1590/S0101-60832007000700001>
- Moreira-Almeida, A. (2013). Pesquisa em mediunidade e relação mente-cérebro: revisão das evidências. *Revista de Psiquiatria Clínica*, 40(6), 233-40. <https://doi.org/10.1590/S0101-60832013000600005>

- Morel, P., Bourgeron, J. P., & Roudinesco, E. (2000). *Au-delà du conscient. Histoire illustrée de la psychiatrie et de la psychanalyse*. Hazan.
- Morin, E. (1991). *La méthode IV. Les idées*. Seuil.
- Moss, S., & Butler, D. C. (1978). The scientific credibility of ESP. *Perceptual and Motor Skills*, 46, 1063-1079. <https://doi.org/10.2466/pms.1978.46.3c.1063>
- Mousseau, M. C. (2003). Parapsychology: Science or Pseudo-Science? *Journal of Scientific Exploration*, 17(2), 271-282.
- Mueller, P. S., Plevak, D. J., & Rummans, T. A. (2001). Religious involvement, spirituality, and medicine: implications for clinical practice. *Mayo Clinic Proceedings*, 76(12), 1189-1191. <https://doi.org/10.4065/76.12.1225>
- Muntañola, J. R. (1970). *Diccionario de Parapsicología*. Alas.
- Murakami, R., & Campos, C. J. G. (2012). Religião e saúde mental: desafio de integrar a religiosidade ao cuidado com o paciente. *Revista Brasileira de Enfermagem*, 65(2), 361-367. <https://doi.org/10.1590/S0034-71672012000200024>
- Murray, D. M. (1983). The effect of schooling on the manifestation of clairvoyance abilities among Isnag children of the Northern Philippines. Em W. G. Roll, J. Beloff, & R. White (Eds.), *Research in Parapsychology 1982* (pp. 245-248). Scarecrow Press.
- Murphy, G. (1961). *The challenge of psychical research*. Harper & Row.
- Myers, F. W. H. (1892). The subliminal consciousness: General characteristics of subliminal messages. Em *Proceeding of the Society for Psychical Research*, VII(1891-1892), 298-327.
- Myers, F. W. H. (1903/sem data). *A personalidade humana*. São Paulo: EDIGRAF.
- Myers, D. G. (2000). The funds, friends, and faith of happy people. *American Psychologist*, 55(1), 56-67. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.55.1.56>
- Neher, A. (1980). *The psychology of transcendence*. Dover Publications.

- Nesti, Arnaldo. (1990). A perspectiva fenomenológica. Em F., Ferraroti (Org.) *Sociologia da religião*. Paulinas.
- Neubern, M. S. (2002). Milton Erickson e o cavalo de tróia: a terapia não convencional no cenário de crise de paradigmas em psicologia clínica. *Psicologia: Reflexão & Crítica*, 15(2), 363-372. <https://doi.org/10.1590/S0102-79722002000200013>
- Neubern, M. S. (2003). *La psychologie clinique: Du malaise aux possibilités épistémologiques*. *Psychothérapies*, 23(2), 81-88. <https://doi.org/10.3917/psys.032.0081>
- Neubern, M. S. (2004). Complexidade e psicologia clínica: Desafios epistemológicos. Editora Plano.
- Neubern, M. S. (2006). Hipnose e psicologia clínica. Retomando a história não contada. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 19(3), 346-354. <https://doi.org/10.1590/S0102-79722006000300002>
- Neubern, M. S. (2007). Sobre a Condenação do Magnetismo Animal: Revisitando a História da Psicologia. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 23(3), 347-356. <https://doi.org/10.1590/S0102-37722007000300015>
- Neubern, M. S. (2008). Reflexões sobre o magnetismo animal: contribuições para revisão da história da psicologia. *Estudos de Psicologia I*, 25(3), 439-448. <https://doi.org/10.1590/S0103-166X2008000300012>
- Neubern, M. S. (2009). Hipnose e dor: origem e tradição clínicas. *Estudos de Psicologia*, 14(2), 105-111. <https://doi.org/10.1590/S1413-294X2009000200003>
- NUPES - Núcleo de Pesquisa em Espiritualidade e Saúde. (2019). Disponível em: <<https://www.ufjf.br/nupes/>> Acessado em: 2020.
- Oppenheim, J. (1985). *The other world: spiritualism and psychical research in England, 1850-1914*. Cambridge University Press.
- Ortiz Angulo, R. (2002). La constitutiva religiosidade del ser humano. *Edetania: Estudios y Propuestas de Educación*, 26, 9-35.

- Otto, R. (2005). *O Sagrado. Um Estudo do Elemento Não-racional na Ideia do Divino e Sua Relação com o Racional* (70° ed.). Lisboa. (Originalmente publicado em 1917).
- Pagenstecher, G. (1924). *Aussersinnliche Wahrnehmung*. C. Marhold.
- Paiva, G. J. (2000). *A religião dos cientistas: uma leitura psicológica*. Loyola.
- Paiva, G. J. (2001). *Entre necessidade e desejo: diálogos da psicologia com a religião*. Loyola.
- Paiva, G. J. (2015). *Psicologia da Religião no Brasil: História, Resultados e Perspectivas*. X Seminário de Psicologia e Senso Religioso, Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUCPR.
- Paiva, G. J., & Zangari, W. (2004). *A representação na religião: perspectivas psicológicas*. Loyola.
- Paiva, G. J., Zangari, W., Verdade, M. M., Paula, J. R. M., Faria, D. G. R., Gomes, D. M., Fontes, F. C. C., Rodrigues, C. C. L., Trovato, M. L., & Gomes, A. M. A. (2009). Psicologia da Religião no Brasil: A Produção em Periódicos e Livros. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 25(3), 441-446. <https://doi.org/10.1590/S0102-37722009000300019>
- Park, R. L. (2000). *Voodoo science: The road from foolishness to fraud*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1063/1.1325202>
- Parker, A. (1978). A holistic methodology in psi research. *Parapsychology Review*, 9(1), 6.
- Park, C. L. (2005). Religion and meaning. Em R. F. Paloutzian, & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. Guilford Press.
- Park, C. L., & McNamara, P. (2006). Religion, meaning, and the brain. Em P. McNamara (Ed.), *The psychology of religious experience: Vol. 3. Where God and*

science meet: How brain and evolutionary studies alter our understanding of religion.
Praeger.

Palfreman, J. (1979). Between scepticism and credulity: a study of victorian scientific attitudes to modern spiritualism. Em R. Wallis (Ed.), *On the margins of science: the social construction of rejected knowledge*. Sociological Review monograph (pp. 201-236). University of Keele Press. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.1979.tb00063.x>

Pallú, T. R. (1998). *Orientación en parapsicología: reacciones a psi*. Em Encuentro Psi 3, Actas e trabajos presentado (pp. 82-85), Instituto de Psicología Paranormal.

Palmer, J. (1975). *PK on the Loose: Some clues from the POLTERGEIST*. Convenção da American Psychological Association, Chicago.

Palmer, J. (1979). A Community Mail Survey of Psychic Experiences. *Journal of the Society for Psychical Research*, 73, 221-251.

Palmer, J. (1985a). *Progressive skepticism: A critical approach to the psi controversy*. Paper presented at the 11th annual meeting of the Society for Philosophy and Psychology, University of Toronto Press.

Palmer, J. (1985b). *Psi research in the 1980s*. *Parapsychology Review*, 16(1), 4.

Palmer, J. (1986). ESP research findings: The process approach. Em H. L. Edge, R. L. Morris, J. H. Rush, & J. Palmer, *Foundations of parapsychology*. Routledge & Kegan Paul.

Paloutzian, R. F., & Ellison, C. W. (1982). Loneliness, spiritual well-being and the quality of life. Em L. A. Peplau, & D. Perlman (Eds.), *Loneliness, a sourcebook of current theory, research and therapy* (pp. 224-237). Wiley.

Paloutzian, R. F., Fikes, T., & Hutsebaut, D. (2002). A social cognition interpretation of neurotheological events. Em R. Joseph (Ed.), *Neurotheology: Brain, science, spirituality, religious experience* (pp. 215-222). University Press.

- Paloutzian, R. F., Swenson, E. L., & McNamara, P. (2006). Religious conversion, spiritual transformation, and the neurocognition of meaning making. Em P. McNamara (Ed.), *The neurology of religious experience* (pp. 151-169). Praeger.
- Paloutzian, R. (2017). *Invitation to the Psychology of Religion* (3^o ed.). Guilford Press.
- Panzini, R. G., & Bandeira, D. R. (2005). Escala de Coping Religioso-Espiritual (Escala CRE): elaboração e validação de construto. *Psicologia em Estudo*, 10(3), 507-516. <https://doi.org/10.1590/S1413-73722005000300019>
- Pargament, K. I. (1997). *The Psychology of religion and coping: theory, research, and practice*. Guilford Press.
- Pargament, K. I., Smith, B. W., Koenig, H. G., & Perez, L. M. (1998). Patterns of positive and negative religious coping with major life stressors. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37(4), 710-724. <https://doi.org/10.2307/1388152>
- Pargament, K. I., Koenig, H. G., & Perez, L. M. (2000). The many methods of religious coping: Development and initial validation of the RCOPE. *Journal of Clinical Psychology*, 56(4), 519-543. [https://doi.org/10.1002/\(SICI\)1097-4679\(200004\)56:4<519::AID-JCLP6>3.0.CO;2-1](https://doi.org/10.1002/(SICI)1097-4679(200004)56:4<519::AID-JCLP6>3.0.CO;2-1)
- Parra, A. (2004). *Fenómenos Paranormales*. Kier.
- Paula, J. T. (1973). *Enciclopédia de Parapsicologia, Metapsíquica e Espiritismo* (Vol. 1). Cultural Brasil Editora Ltda.
- Peres, J. F. P., Simão, M. J. P., & Nasello, A. G. (2007). Espiritualidade, religiosidade e psicoterapia: uma nova era na atenção a saúde mental. *Revista de Psiquiatria Clínica*, 34(Supl 1), 136-145. <https://doi.org/10.1590/S0101-60832007000700017>
- Peres, J. F. P., & Newberg, A. (2013). Neuroimagem e mediunidade: uma promissora linha de pesquisa. *Revista de Psiquiatria Clínica*, 40(6), 225-32. <https://doi.org/10.1590/S0101-60832013000600004>

Peter, J. (1999). *Um somnambule désordonné. L'oeuvre du Marquis de Puységur*. Synthélabo.

Pinto, E. B. (2009). Espiritualidade e Religiosidade: Articulações. *Revista de Estudos da Religião*, 1, 68-83.

Posicionamento do Sistema Conselhos de Psicologia para a questão da Psicologia, Religião e Espiritualidade. GT Nacional - Psicologia, Religião e Espiritualidade. Disponível em: <<https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2014/02/Posicionamento-do-Sistema-Conselhos-de-Psicologia-para-a-quest%C3%A3o-da-Psicologia-Religi%C3%A3o-e-Espiritualidade.pdf>> Acessado em: 2020.

Powell, L. H., Shahabi, L., & Thorensen, C. E. (2003). Religion and spirituality: linkages to physical health. *American Journal of Psychiatry*, 58(1), 36-52. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.58.1.36>

Proceedings of the Society for Psychical Research. (1883). Statement of Aims and Objectives. Disponível em: <<https://www.spr.ac.uk/statement-aims-and-objectives-1883>> Acessado em: 2020.

Propst, L. R., Ostrom, R., Watkins, P., Dean, T., & Mashburn, D. (1992). Comparative efficacy of religious and nonreligious cognitive-behavioral therapy for the treatment of clinical depression in religious individuals. *Journal of consulting and clinical psychology*, 60(1), 94-103. <https://doi.org/10.1037/0022-006X.60.1.94>

Puységur, A. M-J. C. (2001). Mémoires pour l'établissement du magnétisme animal. Em D. Michaux (Org.), *Aux sources de l'hypnose* (pp. 13-131). Imago. (Originalmente publicado em 1784).

Reed, G. (1972). *The Psychology of Anomalous Experience: A cognitive approach*. Houghton Mifflin.

- Reed, G. (1975). *The Psychology of Anomalous Experience: A cognitive approach*. Hutchinson University Library.
- Reuder, M. E. (1999). A history of division 36 (Psychology of Religion). Disponível em: <<http://psycnet.apa.org/record/1999-04309-004>> Acessado em: 2020.
- Rezola, J. M. G. (2000). William James y la investigación psíquica. *Revista de Historia de la Psicología*, 21(2-3), 567-574.
- Rhine, J. B. (1937). *New Frontiers of the Mind*. Farrar & Rinehart.
- Rhine, J. B. (1953/1966). *O Novo Mundo do Espírito*. Bestseller.
- Rhine, J. B. (1975). *The Parapsychology of Religion: A new branch of inquiry*. In *The centrality of science and absolute values. Proceedings of the Fourth International Conference on the Unity of Sciences*. International Culturas Foundation.
- Rhine, J. B. (1977). Research methods with spontaneous cases. Em B. B. Wolman, *Handbook of parapsychology*. Van Nostrand Reinhold.
- Rhine, J. B. (1983). *Something hidden: J. B. Rhine's unfinished quest*. McFarland.
- Rhine, L. E. (1961). *Hidden Channels of the Mind*. William Morrow and Company.
- Ricoeur, P. (1977). *Da interpretação: ensaio sobre Freud*. Imago.
- Richet, C. (1992). *Tratado de Metapsíquica*. Ideal.
- Ries, J. (2001). *Tratado de antropología de lo sagrado*. Trotta.
- Roll, W. G. (1969). The Newark Disturbances. *Journal of the American Society for Psychical Research*, 63, 123-174.
- Roll, W. G. (1972). *The POLTERGEIST*. Nelson Doubleday.
- Roll, W. G. (1977). POLTERGEISTS. Em *Handbook of Parapsychology* (pp. 382-413). McFarland and Company.
- Romm, E. G. (1977). When you give a closet occultist a Ph.D., what kind of research can you expect? *Humanist*, 37(3), 12-15.

- Rosa, M. (1971). *Psicologia da Religião*. Casa Publicadora Batista.
- Roudinesco, E. (1986). *La bataille de cent ans: Histoire de la psychanalyse en France*. Seuil.
- Rush, J. H. (1986a). Parapsychology: A historical perspective. Em H. L. Edge, R. L. Morris, J. Palmer, & J. H. Rush (Eds.), *Foundations of parapsychology: Exploring the boundaries of human capability* (pp. 9-44). Routledge & Kegan Paul.
- Rush, J. H. (1986b) Spontaneous psi phenomena: Case studies and field investigations. Em H. L. Edge, R. L. Morris, J. H. Rush, & J. Palmer, *Foundations of parapsychology*. Routledge & Kegan Paul.
- Sainville, L.L. de (1927). Perceptions extra-sensoriales (mes expériences). *Revue métapsychique*, 6, 429-451.
- Sällskapet för Parapsykologisk Forskning. (2021). Disponível em: <<https://archive.is/20030610000031/http://parapsykologi.se/spf.html#selection-189.1-203.515>> Acessado em: 2021.
- Saltmarsh, H. F. (1934). Report on cases of apparent precognition. *Proceedings of the Society for Psychical Research*, 42, 49-103.
- Sampaio, J. (2016). O que é medianímico. Disponível em: <http://www.espiritualidades.com.br/Artigos/S_autores_SAMPAIO_Jader_textos/SAMPAIO_Jader_tit_Que_et_medianimico-O.htm> Acessado em: 2020.
- San Martín, J. (1986). *La Estructura del Metodo Fenomenológico*. Uned.
- Santos, B. S. (1987). *Um discurso sobre as ciências*. Afrontamento.
- Santos, B. S. (2000). *Crítica da razão indolente*. Cortez.
- Santos, B. S. (2008). *Um Discurso sobre as Ciências*. Cortez.
- Schmeidler, G. (1988). *Parapsychology and Psychology: matches and mismatches*. McFarland.

- Schmeidler, G. (1992) William James: pioneering ancestor of modern parapsychology. Em M. E. Donnelly (Ed.), *Reinterpreting the Legacy of William James (339-352)*. American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/10122-022>
- Schneider, Kurt. (1976). *Psicopatologia Clínica*. Mestre Jou.
- Schultz, D., & Schultz, S. (1998). *História da psicologia moderna*. Cultrix.
- Schwartz, B. (1967). Possible telesomatic reactions. *Journal of the Medical Society of New Jersey*, 64, 600-603.
- Selskabet for Psykisk Forskning. (2021). Disponível em: <www.parapsykologi.dk>
Acessado em: 2021.
- Shamdasani, S. (1993). Automatic writing and the discovery of the unconscious. *Spring* 54, 1, 100-131.
- Shaw, A., Joseph, S., & Linley, P. A. (2005). Religion, spirituality, and posttraumatic growth: a systematic review. *Mental Health, Religion & Culture*, 8, 1-11.
<https://doi.org/10.1080/1367467032000157981>
- Sheils, D., & Berg, P. (1977). A research note on sociological variables related to belief in psychic phenomena. *Wisconsin Sociologist*, 14, 24-31.
- Sherman, A. C., & Simonton, S. (2001). Assessment of religiousness and spirituality in health research. Em T. G. Plate, & A. C. Sherman (Eds.), *Faith and health: Psychological perspectives* (pp. 139-163). Guildford Press.
- Shimabucuro, A. H. (2015). *Crenças e experiências anômalas segundo a visão de docentes-pesquisadores universitários: uma investigação psicossocial* [Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo - USP].
<https://teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47134/tde-19112015-105939/pt-br.php>

Siegel, C. (1986). Parapsychological counseling: Six patterns of response to spontaneous psychic experiences (abstract). Em W. G. Roll (Ed.), *Research in Parapsychology 1985* (pp. 172-174). Scarecrow Press.

Siegel, K., Anderman, S. J., & Schrimshaw, E. W. (2001). Religion and coping with health-related stress. *Psychology and Health, 16*(6), 631-653. <https://doi.org/10.1080/08870440108405864>

Silberman, I. (2005). Religion as a meaning system: Implications for the new millennium. *Journal of Social Issues, 61*(4), 641-664. <https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.2005.00425.x>

Silva, C. (2014). *Fenomenologia da religião: compreendendo as ideias religiosas a partir das suas manifestações*. Vida Nova.

Silva, F. E. (1997). *Esquizofrenia & psi*. [Trabalho apresentado a disciplina de Psicopatologia do Curso de Especialização em Estudos da Consciência das Faculdades Integradas Espírita, Faculdades Integradas Espírita].

Silva, F. E. (2016). Caderno de paradigmas científicos e perspectivas não hegemônicas na psicologia. Bruno Jardini Mäder (Org.), CRP-PR. Disponível em: <https://crppr.org.br/wp-content/uploads/2019/05/AF_CRP_CadernoComissao_Cientifica_pdf.pdf> Acessado em: 2020.

Silva, L. M. P., & Goto, T. A. (2020). Psicologia e espiritualidade na produção científica brasileira: uma revisão de literatura. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, 23*(2), 39-49.

Silva Filho, P. A. (2018). *The construction of the concept of dissociation and its relevance to psychology*. [Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo – USP].

https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47134/tde-06072018-103938/publico/percilio_corrigeida.pdf

Silva Neto, S. A. (1996). *Paranormalidade e doença mental: O fenômeno paranormal como causa e sintoma de distúrbios psíquicos*. Novo Estilo Edições.

Skevington, S. M. (2002). Advancing cross-cultural research on quality of life: Observations drawn from the WHOQOL development. *Quality of Life research*, 11, 135-144. <https://doi.org/10.1023/A:1015013312456>

Slade, P. D. (1974). The external control of auditory hallucinations: An information theory analysis. *British Journal of Social and Clinical Psychology*, 13, 73-79. <https://doi.org/10.1111/j.2044-8260.1974.tb00880.x>

Soeiro, R. E., Colombo, E. S., Ferreira, M. H., Guimarães, P. S., Botega, N. J., & Dalgalarondo, P. (2008). Religião e transtornos mentais em pacientes internados em um hospital geral universitário. *Cadernos de Saúde Pública*, 24(4), 793-799. <https://doi.org/10.1590/S0102-311X2008000400009>

Sousa, P. L. R., Tillmann, I. A., Horta, C. L., & Oliveira, F. M. (2001). A religiosidade e suas interfaces com a medicina, a psicologia e a educação: o estado de arte. *Psiquiatria na Prática Médica*, 34, 112-177.

Souza, D. (1991). Percepção extrassensorial e alucinações. Em K. Wapnick, R. Prince, C. Savage, S. Grof, R. Assagioli, & D. Souza, *Experiência cósmica e psicose*. Vozes.

Spanos, N. P., Cross, P. A., Dickson, K., & Dubreuil, S. C. (1993). Close encounters: An examination of UFO experiences. *Journal of Abnormal Psychology*, 102, 624-632. <https://doi.org/10.1037/0021-843X.102.4.624>

SPF – Sällskapet för Psykisk Forskning. (2021). Disponível em: <https://paranormaali.fandom.com/pt-br/wiki/S%C3%A4llskapet_f%C3%B6r_Psykisk_Forskning> Acessado em: 2021.

SPT – Suomen Parapsykologinen Tutkimusseura (2021). Disponível em: <<https://paratutkimusseura.org>> Acessado em: 2021.

SRFI – Sálarrannsóknarfélag Íslands. (2021). Disponível em: <<https://www.srfi.is/thjonusta>> Acessado em: 2021.

SSPR – The Scottish Society for Psychical Research. (2021). Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20171110230430/https://www.sspr.co.uk>> Acessado em: 2021.

Starbuck, E. D. (2006). *The psychology of religion: an empirical study of the growth of religious consciousness*. Kessinger Publishing. (Originalmente publicado em 1900).

Stein, E. (2002). *La Estructura de la Persona Humana*. Biblioteca de Autores Cristianos.

Stein, E. (2005a). Causalidad Psíquica. Em E. Stein, *Obras Completas: Escritos Filosóficos - Etapa Fenomenológica* (pp. 217-342) (Vol. 2) (C. R. Garrido, & J. L. Bono, Trans.). Editorial Monte Carmelo.

Stein, E. (2005b). Introducción a la Filosofía. Em E. Stein, *Obras completas: Escritos Filosóficos - Etapa Fenomenológica* (pp. 657-913) (C. R. Garrido, & J. L. Bono, Trans.). Editorial Monte Carmelo.

Stengers, I. (1995). *L’Invention des sciences modernes*. Synthelabo.

Stengers, I. (1999). *Cosmopolitiques. La malediction de la tolérance*. Paris: Synthelabo.

Stengers, I. (2001). Qu’est-ce que l’hypnose nous oblige à penser? *Ethnopsy*, 3(1), 13-68.

Stengers, I. (2002). *L’Hypnose: entre magie et science*. Seuil.

Stevenson, I. (1999). What are the Irreducible Components of the Scientific Enterprise? *Journal of Scientific Exploration*, 13, 257-270.

- Stoll, S. J. (2004). Narrativas biográficas: a construção da identidade espírita no Brasil e sua fragmentação. *Estudos Avançados*, 18(52), 181-199. <https://doi.org/10.1590/S0103-40142004000300013>
- Stollow, J. (2019). *O Sistema Nervoso Espiritual: Reflexões sobre um possível cabo magnético projetado para comunicação espiritual* (pp. 293-346). Debates do NER. <https://doi.org/10.22456/1982-8136.95689>
- Strawbridge, W. J., Cohen, R. D., Shema, S. J., & Kaplan, G. A. K. (1997). Frequent attendance at religious services and mortality over 28 years. *American Journal of Public Health*, 87, 957-961. <https://doi.org/10.2105/AJPH.87.6.957>
- Sudre, R. (1976). *Tratado de Parapsicologia*. Zahar.
- Targ, E., Schlitz, M., & Irvin, H. J. (2000). Psi related experiences. Em E. Cardeña, S. J. Lynn, & S. Krippner, (Eds.), *Varieties of anomalous experience: examining the scientific evidence* (pp. 219-251). APA. <https://doi.org/10.1037/10371-007>
- Tart, C. T. (Ed.). 1969. *Altered states of consciousness*. Wiley.
- Taylor, E. (1996). *William James on Consciousness Beyond the Margin*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400822195>
- Taylor, E., & Wozniak, R. H. (1996). Introduction. Em E. Taylor, & R. H. Wozniak (Eds.), *Pure Experience: The Response to William James* (ix-xxxii). Thoemmes Press.
- Teoria de Psi. (2019). Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/245272345/Teoria-de-PSI-Wellington-Zangari-e-Fatima-Regina-Machado> Acessado em: 2020
- Trobridge, G. L. (1998). *Swedenborg: vida e ensinamentos*. Swedenborg.
- Tomlinson, H. (1993). *Utensílios de alumínio e doenças: os perigos do uso indiscriminado deste metal*. Ícone.

- USP. Mais sobre Psicologia Anomalística. (2019). Disponível em: <<http://www.ip.usp.br/site/mais-sobre-psicologia-anomalistica>> Acessado em: 2020.
- Utts, J. (1991). Replication and meta-analysis in parapsychology. *Statistical Science*, 6, 363-378. <https://doi.org/10.1214/ss/1177011577>
- Valle, E. (1998). *Psicologia e experiência religiosa: estudos introdutórios*. Loyola.
- Vandalva, M. M. O. (2012). A Fenomenologia da Religião. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/138165580/A-FENOMENOLOGIA-DA-RELIGIAO>>.
- Vasconcellos, E. G. (1992a). O modelo psiconeuroendocrinológico de Stress. Em L. Seger, *Psicologia e Oncologia: uma abordagem integradora*. Santos.
- Vasconcellos, E. G. (1992b). AIDS e a morte psicossomática. Em V. Paiva (Org.), *Em tempos de AIDS* (pp. 32-37). Summus.
- Vasconcellos, E. G. (1992c). A Psiconeuroimunologia da AIDS. Em V. Paiva (Org.), *Em tempos de AIDS* (pp. 90-101). Summus.
- Vasconcellos, E. G. (2000). *Tópicos de psiconeuroimunologia*. Ipê.
- Vasconcellos, M. J. E. (2002). *Pensamento Sistêmico: O novo paradigma da ciência*. Papyrus.
- Vella-Brodrick, D. A., & White, V. (1997). Response set of social desirability in relation to the mental, physical and spiritual well-being scale. *Psychological Reports*, 81, 127-130. <https://doi.org/10.2466/pr0.1997.81.1.127>
- Venables, P. H. (1977). The electrodermal physiology of schizophrenics and children at risk for schizophrenia: Controversies and developments. *Schizophrenia Bulletin*, 3, 28-48. <https://doi.org/10.1093/schbul/3.1.28>
- Vergote, A. (1969). *Psicología Religiosa*. Taurus.

- Viana, R. M. (2002). *Paradigmas de luz: a parapsicologia no redimensionamento científico do ser humano* [Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas – Unicamp]. <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/280219>
- Vieira, E. H. (2005). *Práticas alternativas em gestão de pessoas: astrologia, feng shui, grafologia, numerologia, radiestesia, shiatsu. Ficção ou novas abordagens e administração* [Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo – USP]. <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/12/12139/tde-09122005-124557/pt-br.php>
- Volcan, S. M. A et al. (2003). Relação entre bem-estar espiritual e transtornos psiquiátricos menores: estudo transversal. *Revista de Saúde Pública*, 37(4), 440-445. <https://doi.org/10.1590/S0034-89102003000400008>
- Xavier, F. C. (1987). *Pérolas do além: extratos de obras mediúnicas* (espírito Emmanuel Org.). FEB.
- Wach, J. (1990). *Sociologia da religião*. Paulinas.
- Wallace, J. E., & Newman, J. P. (1997). Neuroticism and the affective mediation of dysregulatory psychopathology. *Cognitive Therapy and Research*, 21, 135-156. <https://doi.org/10.1023/A:1021828628571>
- Wallis, R. (1985). Science and pseudo-science. *Social Science Information*, 24, 585-601. <https://doi.org/10.1177/053901885024003009>
- Wapnick, K. (1991). Misticismo e esquizofrenia. Em K. Wapnick, R. Prince, C. Savage, S. Grof, R. Assagioli, & D. Souza, *Experiência cósmica e psicose*. Vozes.
- Ward, B., & Rusell, N. (Trans.). *The lives of the desert fathers: The historia monachorum in aegypto*. Kalamazoo, MI: Cistercian.
- Watt, J. (2005). Presidential address: Parapsychology's contributions to Psychology. *Journal of Parapsychology*, 69(2), 15-231.
- Weber, M. (1982). *Ensaio de Sociologia*. LTC.

- Weiner, D. H. (1980). Psi counseling: The situation at research laboratories (abstract). Em W. G. Roll (Ed.), *Research in Parapsychology 1979* (pp. 45-46). Scarecrow Press.
- Wertheimer, M. (1976). *Pequena história da psicologia*. Nacional.
- Wescott, R. (1977). Paranthropology: A Nativity Celebration and a Communion Commentary. Em J. K. Long (Ed.), *Extrasensory Ecology: Parapsychology and Anthropology* (pp. 331-346). The Scarecrow Press.
- White, R. A. (1995). EHE counseling: II. An ongoing annotated bibliography. *EHE News*, 2, 26-30.
- White, R. A. (1997). Dissociation, narrative, and exceptional human experiences. Em S. Krippner & S. M. Powers (Eds.), *Broken images, broken selves* (pp. 88-121). Brunner/Mazel.
- Widiger, T. A. (1993). The DSM-111-R categorical personality disorder diagnoses: A critique and an alternative. *Psychological InquirY*, 4, 75-90.
https://doi.org/10.1207/s15327965pli0402_1
- Wilman, F. J. L. (2009). *Psicologia e Religião: O olhar da Psicologia sobre a experiência religiosa* [Trabalho de Conclusão de Curso, Universidade do Extremo Sul Catarinense]. <http://docshare02.docshare.tips/files/26794/267940533.pdf>
- Winters, K. C., & Neale, J. M. (1983). Delusions and delusional thinking in psychotics: A review of the literature. *Clinical Psychology Review*, 3, 227-253.
[https://doi.org/10.1016/0272-7358\(83\)90014-4](https://doi.org/10.1016/0272-7358(83)90014-4)
- Wolman, B. B. (Ed.). (1977). *Handbook of parapsychology*. Van Nostrand Reinhold.
- Wundt, W. (1926). *Psicologia de los pueblos: Búsqueda de una historia de la evolución psicológica de la humanidad*. Daniel Jorro Editor.
- Wynn, C. M., & Wiggins A. W. (2001). *Quantum Leaps in the Wrong Direction*. Joseph Henry Press.

- Zangari, W., & Machado, F. R. (1995). *Conversando sobre parapsicologia*. Paulinas.
- Zangari, W., & Machado, F.R. (1996) Survey: Incidence and Social Relevance of Brazilian University Students' Psychic Experiences. *European Journal of Parapsychology*, 12, 75-87.
- Zangari, W., & Machado, F. R. (1997). *Experiências religiosas e experiências parapsicológicas entre estudantes universitários*. Em Congresso Internacional e Brasileiro de Parapsicologia, (1), (pp. 347-364). IPPP.
- Zangari, W. (2003). *Incorporando papéis: uma leitura psicossocial do fenômeno da mediunidade de incorporação em médiuns de umbanda* [Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo – USP].
<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47134/tde-05122018-122252/pt-br.php>
- Zangari, W. (2005). Uma leitura psicossocial do fenômeno de incorporação na Umbanda. *Boletim - Academia Paulista de Psicologia*, 3(5), 70-88.
- Zangari, W., & Maraldi, E. O. (2009). Psicologia da Mediunidade: do intrapsíquico ao psicossocial. *Boletim Academia Paulista de Psicologia*, 77(2), 233-252.
- Zangari, W., Machado, F. R., Maraldi, E. O., & Martins, L. B. (2017). Psicologia da Religião e Psicologia Anomalística: aproximações pela produção recente. *Revista Pistis & Práxis: Teologia e Pastoral*, 9(1), 173-188. <https://doi.org/10.7213/2175-1838.09.001.DS08>
- Zeig, J. (1997). Vivenciando Erickson (R. Montibeller & J. C. V. Gomes, Trad.). Psy II. (Originalmente publicado em 1985).
- Zinbarg, R. E., & Barlow, D. H. (1995). Structure of anxiety and the anxiety disorders: A hierarchical model. *Journal of Abnormal Psychology*, 105, 181-193.
<https://doi.org/10.1037/0021-843X.105.2.181>

- Zingrone, N., & Alvarado, C. (1987). Historical Aspects of Parapsychological Terminology. *Journal of Parapsychology*, 51, 49-74.
- Zingrone, N. L. (2002). Controversy and the problems of parapsychology. *Journal of Parapsychology*, 66, 3-30.
- Zinnbauer, B. J., & Pargament, K. I. (2005). Religiousness and spirituality. Em R. F. Paloutizian & C. L. Park (Ed.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (pp. 21-42). Guilford Press.
- Zorab, G. (1970). Test sittings with D. D. Home at Amsterdam (1858). *Journal of Parapsychology*, 34, 47-63.
- Zubiri, X. (1935). En torno al problema de Dios. *Revista de Occidente*, 149, 129-159.
- Zubiri, X. (1998). *El hombre y Dios*. Alianza.
- Zunini, G. (1977). *Homo religiosus. Estudios sobre la psicología de la religión*. Eudeba.
- Zusne, L., & Jones, W. H. (1982). *Anomalistic psychology: A study of extraordinary phenomena of behavior and experience*. Erlbaum.
- Zusne, L., & Jones, W. H. (1989). *Anomalistic Psychology: A Study of Magical Thinking*. Erlbaum.