

Contribuições da psicologia para a compreensão das relações entre a espiritualidade, a religiosidade e as experiências anômalas¹

Fátima Regina MACHADO²

Wellington ZANGARI³

Everton de Oliveira MARALDI⁴

Leonardo Breno MARTINS⁵

Alessandro Hideki SHIMABUCURO⁶

Resumo

Em todas as épocas e culturas investigadas, há relatos de experiências insólitas, hoje conhecidas academicamente como experiências anômalas. Contudo, ainda há muita controvérsia e lacunas de conhecimento sobre elas e sobre suas relações com espiritualidade, religiosidade e temas tradicionais da psicologia como atitudes, percepção, correlatos neuronais e influência social. O assunto tem grande relevância para a psicologia e para áreas afins não unicamente por tais lacunas, mas por essas experiências apresentarem grandes implicações sociais e clínicas, como ao considerarmos seu papel nevrálgico em diversos contextos sociais e o diagnóstico diferencial entre elas e transtornos mentais. À guisa de síntese, este capítulo discute diversas interfaces entre experiências anômalas, espiritualidade, religiosidade e construção de conhecimento em psicologia, ressaltando suas controvérsias e direções promissoras.

Palavras-Chave: Espiritualidade, Religiosidade, Experiências Anômalas, Psicologia, Filosofia.

The contributions of psychology to the understanding of the relationship between spirituality, religiosity and anomalous experiences

Abstract

In all known ages and cultures there have been reports of unusual experiences, nowadays academically known as anomalous experiences. However, there is still much controversy and gaps of knowledge about them and their relationship with spirituality, religion and traditional themes in psychology such as attitudes, perception, neural correlates, and social influence. This subject is greatly relevant to psychology and related areas not only due to such gaps, but because these experiences have large social and clinical implications when we consider their fun-

1 A primeira autora agradece à Capes (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) a Bolsa PNPd a ela concedida. O terceiro e o quarto autores agradecem à FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo) as bolsas de doutorado (processos 2011/05666-1 e 2012/02884-0) e pós-doutorado a eles concedidas (processos 2015/05255-2 e 2015/20112-3).

2 Inter Psi – Laboratório de Psicologia Anomalística e Processos Psicossociais Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo. Laboratório de Psicologia Social da Religião Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. E-mail: fatimaregina@usp.br.

3 Inter Psi – Laboratório de Psicologia Anomalística e Processos Psicossociais Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo. Laboratório de Psicologia Social da Religião Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo E-mail: w.z@usp.br.

4 Inter Psi – Laboratório de Psicologia Anomalística e Processos Psicossociais Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo. Laboratório de Psicologia Social da Religião Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo E-mail: evertonom@usp.br.

5 Inter Psi – Laboratório de Psicologia Anomalística e Processos Psicossociais Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo. Laboratório de Psicologia Social da Religião Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo E-mail: leobremartins@usp.br.

6 Inter Psi – Laboratório de Psicologia Anomalística e Processos Psicossociais Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo. E-mail: ahs@usp.br.

damental role in various social contexts and the issue of differential diagnosis with mental disorders. This chapter discusses various interfaces between anomalous experiences, spirituality, religiousness, and the construction of knowledge in psychology, highlighting their controversies and promising directions.

Key Words: Spirituality, Religiosity, Anomalous Experiences, Psychology, Philosophy

Introdução

Em todas as culturas e épocas, encontramos registros de experiências insólitas que contrastam com as teorias científicas vigentes e/ou são recebidas com algum estranhamento dentro da própria cultura de origem. Essas vivências, entre as quais as populares experiências “paranormais”, correspondem ao que hoje se denomina experiências anômalas (CARDEÑA, LYNN, KRIPPNER, 2014), no sentido, portanto, do termo proposto por Thomas Kuhn (1978) e não por constituírem algum tipo de psicopatologia ou deficiência (TARG, SCHLITZ, IRWIN, 2014).

As experiências anômalas motivaram o surgimento de uma nova área na Psicologia chamada Psicologia Anomalística, que se ocupa do estudo psicológico dessas vivências e de processos psicológicos relacionados, como respectivos correlatos neuronais, crenças, influências sociais etc. Entre os principais tipos de experiências anômalas estão alegadas percepções extrassensoriais, capacidade de mover objetos e influenciar a realidade de outras formas através do pensamento (psicocinesia), experiências “fora do corpo”, lembranças de “vidas passadas”, experiências de “quase morte”, contatos com “alienígenas”, curas “espirituais”, êxtases místicos, entre outras (cf. ampla revisão em CARDEÑA, LYNN, KRIPPNER, 2014).

Em pesquisa de doutoramento em Psicologia Social de tipo *survey* interseccional realizada em São Paulo, Machado (2009a) verificou que 82,7% de 306 participantes adultos (parte deles estudantes universitários) alegaram ter vivenciado pelo menos uma experiência anômala extrassensório-motora. Do total de participantes, 74,2% disseram ter vivenciado ao menos uma experiência extrassensorial (ESP, do inglês *extrasensory perception*) e 55,9% alegaram ao menos uma experiência extramotora (PK do inglês, *psychokinesis*, referente a eventos físicos anômalos, popularmente conhecidos como resultantes da ação da mente sobre a matéria ou religiosamente interpretados como intervenções sobrenaturais no meio ambiente). Os achados corroboram *surveys* similares realizados em outros países (e.g., BLACKMORE, 1984; HARALDSSON, 1985; PALMER, 1979) e têm sido corroborados por outras pesquisas no Brasil (e.g., TORRES, 2016). Isso demonstra que as pessoas relatam efetivamente vivências que são interpretadas como anômalas, embora não se possa garantir que estas correspondam, de fato, a

eventos anômalos. A prevalência dessas experiências, as lacunas explicativas que elas podem ajudar a elucidar (e.g., sobre a ocorrência de alucinações em populações não clínicas) e sua relevância pessoal e social justificam seu estudo.

Além da prevalência das experiências anômalas, Machado (2009a) indicou que tais experiências podem afetar atitudes, crenças e tomadas de decisão de seus experienciadores. Essa influência está significativamente relacionada à atribuição de causalidade feita às experiências, sendo essas atribuições coerentes com a crença, adesão ou postura religiosa daqueles que passam pelos episódios. Portanto, numa via de mão dupla, a visão de mundo e as opções de vida dos protagonistas influenciam e são influenciadas significativamente por suas experiências e pelas crenças a elas relacionadas sobre o modo de funcionamento do mundo e sobre nossos limites de interação com as coisas e as pessoas. E da mesma forma que as experiências podem, de modo subjetivo, afetar a visão de mundo, o resultado de sua pesquisa científica pode objetivamente levar a importantes questionamentos sobre a consciência e os limites da experiência humana.

Buscando contribuir para a reflexão acerca dessa questão complexa, este capítulo pretende alimentar o debate das implicações dos estudos das experiências anômalas para a compreensão mais aprofundada de sua influência na religiosidade e espiritualidade (conceitos que serão retomados e discutidos mais adiante).

Apesar de não se poder afirmar categoricamente, do ponto de vista científico, que o ser humano tem a capacidade de interagir com o meio de maneira heterodoxa, já temos bons indícios de que isso é subjetivamente vivenciado no cotidiano das pessoas. É fato, porém, que interpretações dadas às experiências anômalas têm se mostrado influentes ou decisivas tanto na vida particular de indivíduos e grupos quanto historicamente na edificação de sistemas de crenças. Por outro lado, quais seriam as consequências das controversas possibilidades sinalizadas pelas experiências anômalas? As concepções científicas vigentes e largamente influentes acerca da realidade teriam de ser revistas. Uma nova concepção de ser humano seria considerada. As teorias filosóficas da mente teriam de lidar com possibilidades de interação humana com o meio de formas diferentes dos modelos sensório-motores da Biologia, da Psicologia e

dos pressupostos que as embasam. Como aponta Machado (2008, p.9-10; 2009b), entre as possíveis ou prováveis consequências, poderia haver duas diametralmente opostas, especialmente no domínio do senso comum: (1) talvez emergisse um “humano demasiadamente divino”, uma vez que tais habilidades são culturalmente associadas a entidades sobrenaturais; ou, por outro lado, (2) as capacidades consideradas divinas ou “iluminadas” poderiam se “humanizar”, uma vez que seriam habilidades de “simples mortais”. Enfim, diante dessas possíveis consequências, pode-se questionar: como se organizariam os sistemas de crenças centrados em líderes espirituais concebidos como portadores de dons especiais ou mesmo exclusivos, da ordem do “paranormal”? Se considerarmos também, por um momento, a possibilidade específica da percepção extrassensorial, o tempo e a distância não mais seriam limitadores intrínsecos da interação humana com o meio, e o conhecimento e as experiências de cada pessoa passariam a ser considerados como conteúdos compartilhados, o que enfraqueceria sua conotação unicamente individual e reforçaria um conceito de “mente coletiva” interessante próximo do que é advogado em tradições espiritualistas. Portanto, nessa perspectiva, nossos modos de interação absolutamente naturais seriam muitíssimo maiores do que usualmente se costuma pensar. E ainda que a demonstração científica dessas possibilidades seja altamente controversa (CARDEÑA, LYNN, KRIPPNER, 2014; HOLT, SIMMONDS-MOORE, LUKE, FRENCH, 2012), sua consideração momentânea permite vislumbrar impactos culturais amplos e muito particularmente no domínio do religioso que efetivamente já acontecem em escala menor, entre numerosas pessoas e grupos que compartilham da convicção sobre a realidade objetiva do “paranormal”.

Antes de nos aprofundarmos na relação das experiências anômalas com a religiosidade e a espiritualidade, é importante esclarecer a que se referem esses conceitos e os sentidos em que os tomamos neste texto.

Espiritualidade, religiosidade e as experiências anômalas

“Espiritualidade” é um termo controverso, cujo sentido é multiplicado por diferentes perspectivas que o utilizam. Há quem use o termo “espiritualidade” para designar um domínio para além do plano físico, que corresponderia ao suposto mundo de entidades espirituais. E é nesse sentido que várias correntes religiosas encontram um caminho para correlacionar experiências/eventos anômalos ao que chamam de es-

piritualidade no sentido de mundo ou dimensão espiritual que atuaria no plano humano, natural, terreno. Por outro lado, numa perspectiva acadêmica, o termo é cada vez mais utilizado para se referir a uma dimensão humana existencial e/ou transcendente (no sentido subjetivo de algo que vá além da individualidade), ligada a crenças e valores organizados ou não em torno de uma doutrina religiosa específica. Observa-se ainda, nesse último sentido, certa mistura entre os termos “religiosidade” e “espiritualidade”, que por vezes são usados como sinônimos. No entanto, paulatinamente o termo religiosidade tem ganhado contornos mais específicos, relacionando-se mais intimamente à esfera da prática ligada a alguma religião/doutrina específica e, sendo assim, a “espiritualidade” se referiria a uma dimensão humana mais ampla, relacionada a aquilo que dá sentido à vida, que anima a existência, sem necessariamente referir-se a algo para além do humano. Deste modo, pode englobar a religiosidade, mas não se restringe a ela.

Segundo alguns autores, o que é chamado de *espiritual* pode cumprir a função de despertar, no ser humano, aquele sentimento que Carl Jung, lembrando Otto (1923/1992), denominou de *numinoso: designa o inexprimível, misterioso, tremendo, o “totalmente outro”, propriedades que possibilitam a experiência imediata do divino* (JUNG, 1961/2001, p.357). Esse encontro direto da unidade humana com o *Mysterium Tremendum* e que caracterizaria, na essência, a intenção das religiões é entendida como *experiência mística* por William James (1902/1995). Nesse entendimento, admite-se a existência de uma dimensão transcendental da existência e mais, a possibilidade do ser humano entrar em contato com ela, através de diversos meios.

De início, os psicólogos da religião tendiam a compreender espiritualidade e religiosidade como equivalentes. Ambos eram considerados sob o prisma da religião (enquanto construto fundamental), sendo sua utilização intercambiável. Contudo, a partir da década de 1980, numerosas formas de fé denominadas como “espirituais”, mas que não se afirmavam “religiosas”, obtiveram expansão e popularidade, talvez como expressão de vários fatores atuando em conjunto, incluindo um declínio de instituições religiosas tradicionais, o surgimento de formas individualizadas de fé, uma ênfase maior na experiência do sagrado do que em um sistema instituído de crenças e práticas, e um crescente pluralismo religioso reforçado, em parte, pelo processo de glo-

balização. Ao invés de se definirem como religiosos, muitos indivíduos passaram a se definir apenas como “espiritualizados”, valorizando não uma afiliação religiosa em particular, mas a busca por sentido, completude ou significado na vida (MARALDI, 2011, 2014; SHIMABUCURO, 2010).

Zinnbauer e Pargament (2005), no entanto, criticam a polarização estabelecida entre os dois construtos, como se a religião fosse sempre algo institucionalizado e estático, e a espiritualidade algo sempre dinâmico e individual. Os autores nos lembram que a relação específica do indivíduo com um dado sistema de crenças religioso não deve ser olvidada em favor de seus aspectos mais coletivos, e nem a espiritualidade deve ser totalmente desconectada de suas eventuais manifestações coletivas e institucionais, como seitas ou grupos de indivíduos compartilhando da mesma definição de “espiritualizados”.

Hood (2005) também enfatiza que formas diferentes de concepção da espiritualidade podem estar envolvidas no debate, algumas mais próximas de adesões religiosas, outras mais individualizadas e, portanto, menos grupais. Pode-se falar, ainda, em pessoas espiritualizadas e religiosas ao mesmo tempo. Outras diferenciações entre modelos de espiritualidade foram igualmente propostas. Fala-se, por exemplo, em um eixo horizontal-imanente (uma busca de sentido sem envolver dimensões transcendentais) e em um eixo vertical-transcendente (onde a busca de sentido seria também a busca do sagrado, com abertura para a transcendência).

A perspectiva vertical-transcendente, por outro lado, foi tradicionalmente expressa através das doutrinas religiosas do mundo todo, nas quais a meta original seria proporcionar uma experiência espiritual profunda em seus adeptos, seguindo diversos meios (meditação, oração, danças, controle da respiração etc.). Em seus graus mais elevados, segundo relatos históricos dos adeptos, a experiência mística não negaria o mundo imanente, mas o significaria de outra forma, “conectado” com o transcendente.

Mas a alegação de experiência mística não é a única que está atrelada a crenças espirituais diversas. Indivíduos que se definem como espirituais, mas não religiosos, costumam relatar grande número de experiências anômalas (HOOD, 2005). Isso

implica que são relutantes em descrever suas vivências dentro de moldes religiosos tradicionais. Hood também salienta que as experiências anômalas podem estimular a busca por interpretações religiosas, embora nem sempre seja o caso. Na Bíblia, por exemplo, são numerosos os relatos de eventos “paranormais”, como sonhos premonitórios, visões proféticas e curas cientificamente inexplicáveis (SPARKS, 2001). De qualquer forma, Hood lembra, assim como Zinnbauer e Pargament (2005), que as interpretações provenientes de discursos sectários podem ser empregadas para compreender essas vivências, ainda que elas não sejam em algum nível capturadas por religiões convencionais.

É preciso considerar, todavia, que as experiências anômalas, conquanto fortemente enviesadas por sistemas de conhecimento culturalmente disponíveis, podem efetivamente ocorrer fora desses contextos ou mesmo antes que alguma formulação específica em termos de crenças estabelecidas seja grandemente possível. Pode ser esse o caso com experiências anômalas de crianças. Pafford (1973) sugere que as crianças possuiriam uma habilidade praticamente inata para vivenciar o transcendental, a qual tende a diminuir com a idade, conforme se envolvem em um mundo amplamente secular. Não obstante, tanto crianças quanto adultos podem relatar experiências anômalas, independentemente de as identificarem como religiosas e espirituais, simplesmente espirituais, mas não religiosas, ou ainda mesmo sem estabelecer identificações em algo definidas (como em MARÇOLLA, MAHFOUD, 2002).

Quais fatores estariam envolvidos na escolha de uma interpretação religiosa e/ou espiritual para as experiências anômalas ou na dificuldade para realizar quaisquer interpretações? Eis uma questão ainda não totalmente resolvida pelas pesquisas.

Causas das anomalias: das relações entre crença e experiência

Experiências anômalas têm alimentado crenças e sido frequentemente consideradas ou utilizadas como uma espécie de validação para determinadas religiões. Isso ocorre quando eventos anômalos são interpretados como resultantes de algo além do seu experienciador, o que facilmente leva à busca de explicações sobrenaturalistas. Contudo, ainda não conhecemos os limites humanos para poder afirmar com segurança se algum evento transcende nossas possibilidades naturais. Isto não implica necessa-

riamente em questionar a existência de um mundo espiritual, mas em que não temos claro o que diria respeito ao “aquém” e, menos ainda, a um eventual “além” (MACHADO, 2008, p. 11).

Há importantes possibilidades de estudo das experiências anômalas dentre as quais está a busca de eventuais correlações entre crenças/posturas pessoais e a frequência e o feitio de experiências anômalas, além de disposições humanas facilitadoras ou limitadoras de determinadas experiências ou mesmo de eventuais episódios físicos anômalos. Outra abordagem consiste na verificação do impacto que determinadas experiências teriam sobre crenças e posturas existenciais/espirituais de seus experienciadores, como em Machado (2009).

Uma vez entendidas enquanto eventos de ordem subjetiva, o impacto das experiências anômalas na vida de seu protagonista parece indiferente à sua veracidade ou não dentro de critérios “objetivos”, científicos. A relação entre o que o indivíduo vivencia e as causas dessa vivência são estabelecidas em processos de produção de sentido, guiados por aspectos culturais e experiências pessoais (MACHADO, 2003).

No já mencionado *survey* interseccional realizado por Machado (2009a), os participantes que indicaram ter vivenciado ao menos um tipo de experiência anômala dos tipos ESP ou PK (82,7%, N = 306) fizeram atribuições de causalidade para suas experiências, em sua grande maioria, condizentes com suas autoproclamadas crenças – tendo apontado também mudanças de atitude e tomadas de decisão associadas a essas experiências, inclusive uma primeira adesão ou mudança de religião. O estudo mostrou ainda que dentre os participantes que alegaram ter vivenciado algum tipo de experiência ESP ou PK, os “...católicos foram os que menos consideram que sua religião os ajude a lidar com suas experiências” (MACHADO, 2010, p. 475), o que pode justificar o fato de participantes ex-católicos terem adotado religiões mediúnicas:

Este dado é muito interessante porque as religiões mediúnicas como o espiritismo e a Umbanda são sistemas de crença que acolhem as experiências anômalas extrassensório-motoras, oferecendo explicações acessíveis e reconfortantes para os experienciadores acerca de suas vivências [...] (MACHADO, 2010, p. 474-475)

Ainda a respeito do referencial cultural e religioso para lidar/interpretar experiências anômalas, Zangari (2005), Maraldi (2011) e Martins (2015) 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 dar em 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.

Um bom exemplo psicológico é a percepção sem objeto: em determinados contextos religiosos, tal forma de vivência não seria considerada uma experiência alucinatória, mas antes, uma experiência mística ou espiritual. Não há como ser diferente, uma vez que é com base em sistemas socioculturais de referência que, enquanto seres sociais, não apenas interpretamos nossas vivências e os fenômenos que nos cercam como também construímos, intersubjetivamente, a realidade que compartilhamos (BERGER, LUCKMANN, 1996/2003). Assim, tais experiências acabam por confirmar e validar o sistema de crenças. Por sua vez, aspectos ora nucleares, ora periféricos, da emergência das experiências parecem depender das crenças vigentes. Como um exemplo entre muitos, mensagens mediúnicas reportadas no Brasil (contexto com forte influência do espiritismo kardecista) professam conteúdos ou pressupostos reencarnacionistas, enquanto aquelas historicamente reportadas nos Estados Unidos e no norte da Europa (sob forte influência católica e luterana) se opuseram à reencarnação ou se mostraram indiferentes a essa doutrina (DOYLE, 1960).

Nesse embate e complementação de forças, é útil delinear o espaço privilegiado e quase onipresente do sistema de crenças. Em geral, aqueles que afirmam ter vivenciado uma experiência paranormal ou religiosa tendem a assumir forte simetria ou 'colagem' entre suas crenças, experiências e os fenômenos vivenciados, de tal modo que, na maior parte das vezes, a discriminação entre os três elementos se esvanece ou se torna praticamente desnecessária. Como nos lembra Goode (2000) e Northcote (2007), os proponentes de crenças paranormais geralmente não gostam de enxergar suas ideias como *crenças*, mas como representações ou descrições verbais/conceituais de fenômenos autênticos (logo, uma sobreposição entre interpretação e fenômeno).

Compreender, portanto, o sistema de crenças no qual a pessoa se baseia para interpretar suas experiências anômalas constitui etapa crucial para seu estudo. Contudo, na atualidade pluralizada, as possibilidades de afiliação religiosa ou filosófica são múltiplas e complexas, não constituindo um simples embate de forças duais, como ciência ou religião. Entre essas duas formas de saber, podemos encontrar os mais variados graus e feitios de posicionamento diante das experiências anômalas, os quais talvez pudessem ser resumidos sob os conceitos de espiritualidade e religiosidade.

Alguns tipos de experiência podem inclusive servir de paradigma para futuras investigações, como as experiências anômalas induzidas por alucinógenos (HOOD, 2005). Tais modalidades de experiência podem ou não se associar sistemas de crenças tradicionais, contemporâneos ou sincréticos, o que forneceria diversas oportunidades para comparações e observação de nuances. Como outro exemplo, aqui investigado em território brasileiro, alegados encontros com óvnis e “alienígenas” podem ser entendidos como manifestações divinas ou demoníacas, projetos militares secretos, intervenções de extraterrestres interessados na espiritualidade humana, reação de Gaia aos problemas ecológicos, entre outras interpretações tanto tradicionais quanto afiliadas a temas contemporâneos usualmente aceitas apenas após tensões e conflitos intra e intersubjetivos intensos. Ademais, experiências com “alienígenas”, especialmente quando mais próximas ou delongadas, tendem a motivar seus protagonistas a intensas buscas religiosas e espirituais, acarretando tanto a experimentação de diferentes sistemas de crenças quanto a final consolidação, após a elaboração das tensões, de posturas de vida mais solidárias, positivas e abertas a percepções sutis (MARTINS, 2011, 2015).

Tais questões parecem diretamente associadas às antes mencionadas relações entre crença e experiência. Mas deve haver certo encaixe ou correspondência entre uma e outra, de modo que a relação não se mostre muito difusa ou desproporcional. 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. Nos casos de utilização parcial, pode ocorrer a transposição de determinadas crenças de um sistema para outro, com a conseqüente adaptação sincrética à cosmovisão atual. É o que se observa em alguns casos de conversão do Catolicismo para o

Espiritismo, da Umbanda para o Espiritismo (MARALDI, 2011) e de diversas religiões para sistemas de crenças do tipo *new age* (MARALDI, 2014; MARTINS, 2011, 2015).

Um sistema de crenças não é uma estrutura totalmente estática, um conjunto de princípios ou práticas aplicados sempre de modo igual; ele é mais ou menos maleável conforme a necessidade do adepto e das demandas contextuais. Não obstante, existem certas restrições à criação. Trata-se de um campo de ação limitado, dentro do qual é possível mudar e adaptar diversos aspectos, mas até certo ponto, isto é, até não se ultrapassar os limites necessários à estabilidade e manutenção da identidade grupal. Quando a incompatibilidade entre crença e experiência gera demasiado sofrimento ou repressão, o indivíduo tende a deixar o sistema de crenças, conquanto possa carregar parte das contribuições adquiridas. Foi o que se constatou no caso dos “médiums ostensivos ou aflorados” que deixam para trás suas religiões de infância, à procura de outras adesões religiosas, até chegarem ao Espiritismo. A busca por autonomia e autoafirmação constitui, nesses casos, um fator decisivo (MARALDI, 2011), de modo bastante semelhante ao ocorrido com os que alegam contatos com “alienígenas” (MARTINS, 2011, 2015).

Nas situações em que o indivíduo não apresenta experiências anômalas ostensivas antes da conversão ao sistema de crenças, a adesão repousa, geralmente, em outros fatores, como certas demandas cognitivas, emocionais e sociais, ou peculiaridades do próprio sistema de crenças adotado, convergentes com características pessoais e biográficas do indivíduo. 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*, 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.

É possível também que o indivíduo venha a descobrir, após certo tempo, a existência de mecanismos psicológicos ou fisiológicos insuspeitados, disparadores de experiências consideradas anômalas. Tal predisposição não significa necessariamente a presença de psicopatologia, embora isso seja verdadeiro em alguns casos, mas simples-

mente uma maior tendência à dissociação ou à fantasia, maior criatividade, maior labilidade emocional etc. Apesar de as características descritas não raro comporem manifestações nosofórmicas, elas nem sempre constituem entidades nosológicas clássicas (MARTINS, ZANGARI, 2012).

Por outro lado, devemos observar, a todo o momento, a intrincada relação entre psicopatologia e sociedade, de forma a não rotularmos indevidamente os indivíduos que vivenciam experiências anômalas. O caráter negativo e perturbador de muitas dessas experiências parece relacionado, sobretudo, à falta de um controle adequado e de um sistema de crenças sólido, apaziguador do medo que as anomalias tendem a gerar, face à sua potencial contrariedade ao quadro de referência cultural. A não ser que o indivíduo tenha incorporado a experiência a um sistema de crenças totalmente idiossincrático e acrítico, o que constitui um possível indicador de psicopatologia, ele precisará de interpretações e práticas sociais (ou passíveis de socialização) acolhedoras dessas vivências. Caso contrário, sua adaptação pessoal na cultura tenderá a ser comprometida. O controle e a interpretação tendem a exercer efeitos terapêuticos e reguladores das emoções e dos impulsos, além de viabilizarem uma organização cognitiva maior e facilitadora de vivências integradoras relacionadas à espiritualidade.

A esse respeito, Menezes Júnior e Moreira-Almeida (2009) elencaram nove critérios distintivos entre experiências anômalas saudáveis e transtornos mentais de conteúdo religioso: ausência de sofrimento psicológico, ausência de prejuízos sociais e ocupacionais, duração curta da experiência, atitude crítica preservada, compatibilidade com o grupo cultural ou religioso do paciente, ausência de comorbidades, controle sobre a experiência, crescimento pessoal ao longo do tempo e uma atitude de ajuda aos outros. Moreira-Almeida e Cardeña (2011) tornaram mais robustos os achados prévios. Desse modo, as experiências saudáveis tendem a possuir uma conotação positiva e coerente com a concepção integradora de espiritualidade, ainda que possam ser ansiogênicas em um momento anterior à sua elaboração subjetiva.

De modo sintonizado, Kennedy, Kanthamani e Palmer (1994) e Kennedy e Kanthamani (1995) apontam associação entre experiências anômalas, crenças religiosas/espiritualistas, bem-estar subjetivo e senso de propósito/sentido da vida. O estudo

realizado por Kennedy, Kanthamani e Palmer (1994) teve, como um dos principais objetivos, coletar informações básicas *cross-sectional* sobre experiências anômalas e medidas relacionadas à saúde por meio da aplicação de um questionário composto por pequenas escalas, cujas perguntas abordavam temas como bem-estar, saúde mental, estilo de vida saudável, sentido para a vida, experiências transcendentais e paranormais; sintomas lobo-temporais e absorção. Como resultado, especialmente no que interessa ao tema aqui tratado, os pesquisadores obtiveram que 59% da amostra relataram ter vivenciado experiências psi e/ou transcendentais/espirituais e estes apresentaram um maior senso de sentido na vida. O estudo indicou que vivenciar experiências anômalas traz benefícios aos experienciadores, promovendo incremento de seu bem-estar, sendo os resultados consistentes com estudos realizados anteriormente e aponta novas perspectivas de pesquisa a partir dos dados analisados.

Dando continuidade ao trabalho realizado juntamente com Palmer, Kennedy e Kanthamani (1995) realizaram outro estudo com o objetivo de coletar dados para avaliar os efeitos de experiências místicas e paranormais na vida das pessoas, com base em estudos anteriores que apontavam a abertura à possibilidade da vida para além do material como um fator condutor de bem-estar. Kennedy e Kanthamani chamam a atenção para o crescente interesse nesse tipo de correlação evidente nas pesquisas da relação entre saúde e espiritualidade, com destaque para experiências de quase morte que sempre apontaram resultados positivos em termos de mudanças ou transformações na vida de seus experienciadores. Porém, os autores constataam que a busca por esse tipo de correlação não se estendeu de forma mais consistente para outros tipos de experiências anômalas, tais como as experiências ESP e PK. Relembrem o fato de que alguns pesquisadores já haviam tocado nessa questão sem muito aprofundamento. No entanto, insistem na importância da busca por correlações entre experiências anômalas em geral e experiências ESP e PK em particular, e níveis de bem-estar, assim como seus efeitos propriamente ditos, uma vez que essas correlações podem: (a) fornecer *insights* sobre os fatores motivadores dessas experiências, o que elucidaria aspectos cognitivos dessas vivências – e, em última instância, auxiliaria na pesquisa da realidade ontológica dos chamados fenômenos parapsicológicos; (b) abrir a possibilidade de desenvolver modos de ajudar os experienciadores a compreender melhor suas vivências por meio da literatura especializada; e (c) ajudar profissionais da área de assistência so-

cial e de saúde a lidar com pessoas que relatam esses tipos de vivências. Sobre esse ponto, há uma ampla discussão a respeito do fato de pessoas que passam por experiências parapsicológicas ficarem perturbadas com essas vivências e necessitarem de aconselhamento a fim de saberem mais e aprenderem a lidar com elas (KRAMER, BAUER, HÖVELMANN, 2012).

Considerações Finais

Os estudos em Psicologia Anomalística podem, certamente, nos ajudar a desvendar (se não completamente, pelo menos em parte) questionamentos relacionados à espiritualidade, no sentido de dimensão humana, num âmbito acadêmico. Tal ajuda não deve ser compreendida como “busca premeditada” em prol da confirmação de crenças, mas uma procura por respostas a perguntas ainda em aberto. A tarefa se torna complexa na medida em que as experiências anômalas desafiam nossa compreensão e facilmente são remetidas a agentes externos e/ou de difícil operacionalização e delimitação.

O auxílio que nos pode ser dado por esses estudos consiste primordialmente em procurar encontrar os limites e especificidades da ação humana. Por princípio, somente no momento em que conhecermos esses limites – se é que estes nos serão dados a conhecer algum dia – poderemos ponderar, do ponto de vista científico, sobre algo para além do humano atuando nas experiências anômalas.

Vale ressaltar, no entanto, que isso não significa que as crenças religiosas ou populares, as especulações filosóficas e as representações artísticas não possuam valor. Significa que, se queremos construir conhecimento científico, temos que estar cientes dos limites que o método científico nos impõe. E que, aventurando-nos nessa empreitada investigativa, corremos o risco de ver abaladas algumas certezas advindas de relações estabelecidas de modo subjetivo entre diferentes tipos de conhecimento (ciência, arte, filosofia, religião, senso comum) – todos válidos e importantes, em suas especificidades, mas não necessariamente correlacionados ou correspondentes, como comenta Machado (2009b). Tais certezas englobam muitas daquelas teorias e hipóteses tantas vezes acalentadas, mas que tendem depois a se mostrar parciais ou reducionistas frente ao surgimento de novas possibilidades e caminhos insuspeitados. É comum, nes-

se momento, que se tente proteger convicções iniciais, recusando-se a abraçar as ideias recém-chegadas. É o que sugere a pesquisa realizada por Shimabucuro (2010) que aborda as representações sociais das experiências anômalas para os profissionais clínicos de Psicologia e Psiquiatria: o estudo apontou para tentativas de ancoragem e adaptação das anomalias científicas a representações conhecidas e familiares aos profissionais mencionados e seus respectivos grupos de origem, revelando haver poucos esforços de compreensão objetiva das experiências anômalas. Investigações como a descrita nos indicam que dispor-se a esses estudos exige humildade intelectual e, como mencionado, uma disposição à descoberta. Somente dessa forma poderemos continuar a incrementar o conhecimento empírico dos limites de nossa atuação e intervenção no mundo, sem perder de vista a verificação de como nossas interpretações sobre o *modus operandi* das experiências anômalas ou do que seja a consciência e a espiritualidade influenciam em nossa compreensão da vida e de seu significado.

Referências

- Berger, P. L. & Luckmann, T. (1966). *A construção social da realidade* (23 ed). Rio de Janeiro, RJ: Vozes, 2003.
- Blackmore, S. (1984) A Postal Survey of OBEs and other Experiences. *Journal of the American Society for Psychical Research*, 523, 225-244.
- Cardeña, E., Lynn, S. J. & Krippner, S. (Ed.). *Varieties of anomalous experience: examining the scientific evidence* (2nd ed). Washington, DC: APA,. 2014.
- Doyle, A. C. (1960). *História do Espiritismo*. São Paulo, SP: Pensamento.
- Goode, E. (2000). *Paranormal beliefs: a sociological introduction*. Illinois, IL: Waveland Press.
- 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.
- Hood, R. W. (2005). Mystical, spiritual and religious experiences. In: Paloutzian, R. F. & Park, C. L. (Ed.) *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. (pp. 348-364). New York, NY: Guilford Press.
- Holt, N., Simmonds-Moore, C., Luke D. & French, C. (2012). *Anomalistic psychology*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Irwin, H.J. (1985). Parapsychological phenomena and the absorption domain. *Journal of the American Society for Psychical Research*, 79, 1-11.
- Irwin, H.J. (1994) *An Introduction to Parapsychology* (2nd ed.). Jefferson, NC: McFarland.
- James, W. (1995). *As Variedades da Experiência Religiosa: um estudo sobre a natureza humana*. (A.M. Cajado, trad.). São Paulo, SP: Cultrix. (original publicado em 1902).
- Jung, C.G. (2001). *Memórias Sonhos Reflexões*. (D. F. Silva, trad.). Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira. (original publicado em 1961).
- 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.

- Kennedy, J. E., & Kanthamani, H. (1995). An exploratory study of the effects of paranormal and spiritual experiences on peoples' lives and well-being. *The Journal of the American Society for Psychical Research*, 89, 249-265.
- Kramer, W., Bauer, E., & Hövelmann, G. (Orgs.) (2012). *Perspectives of Clinical Parapsychology : An Introductory Reader*. Bunnik : Stichting HJBF.
- Kuhn, T. S. (1978). *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo, SP: Perspectiva.
- Machado, F.R. (2003). *A Ação dos Signos nos Poltergeists. Estudo do processo de comunicação dos fenômenos Poltergeist a partir de seus relatos*. (Tese de Doutorado), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, SP.
- Machado, F. R. (2008) Consciência, Espiritualidade e Psicocinesia: limites e possibilidades de estudo. In: *Anais do Simpósio Nacional sobre Consciência*, 3. Fundação Ocidentemte (CD-ROM). Salvador, BA..
- Machado, F. R. (2009a). *Experiências Anômalas na Vida Cotidiana: Experiências extra-sensório-motoras e sua associação com crenças, atitudes e bem-estar subjetivo*. (Tese de Doutorado). Instituto de Psicologia. Universidade de São Paulo.
- Machado, F. R. (2009b) Algumas reflexões sobre as implicações dos estudos da psicocinesia na compreensão da consciência e da espiritualidade. *Anais do 5º Encontro Psi: A Variedade das Experiências Humanas*. Instituto Pernambucano de Pesquisa Psicobiofísicas (pp. 15-24). Recife, PE.
- Machado, F. R. (2010). Experiências anômalas (extra-sensório-motoras) na vida cotidiana e sua associação com crenças, atitudes e bem-estar subjetivo. *Boletim Academia Paulista de Psicologia*, 30 (79), 462-483.
- Marçolla, B., & Mahfoud, M. (2002). A luz verde do Morro Vermelho: a elaboração da experiência do sobrenatural em uma tradicional comunidade mineira. *Psicologia em Revista*, Belo Horizonte, 8(12), 83-94.
- Maraldi, E. O. (2011). *Metamorfozes do espírito: usos e sentidos das crenças e experiências paranormais na construção da identidade de médiuns espíritas*. 454f.(Dissertação de Mestrado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo.
- Maraldi, E. O. (2014). *Dissociação, crença e identidade: uma perspectiva psicossocial*. 629f. (Tese de doutorado). Instituto de Psicologia: Universidade de São Paulo.

- Martins, L. B. (2011). *“Contatos imediatos”: investigando personalidade, transtornos mentais e atribuição de causalidade em experiências subjetivas com óvnis e alienígenas*. 323f. (Dissertação de Mestrado). Instituto de Psicologia: Universidade de São Paulo.
- Martins, L. B. (2015). *Na trilha dos alienígenas: uma proposta psicológica integrativa sobre experiências* Tese. 455f. (Doutorado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo.
- Martins, L. B., & Zangari, W. (2012). Relações entre experiências anômalas tipicamente contemporâneas, transtornos mentais e experiências espirituais. *Revista de Psiquiatria Clínica*, 39(6), 198-202.
- Menezes Júnior, A., Moreira-Almeida, A. (2009). O diagnóstico diferencial entre experiências espirituais e transtornos mentais de conteúdo religioso. *Revista de Psiquiatria Clínica*, 36(2), 75-82.
- Moreira-Almeida, A., & Cardeña, E. (2011). Diagnóstico diferencial entre experiências espirituais e psicóticas não patológicas e transtornos mentais: uma contribuição de estudos latino-americanos para a CID-11. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, 33(1), 21-28.
- Northcote, J. (2007). *The paranormal and the politics of truth: a sociological account*. UK (Exeter): Imprint-Academic.
- Otto, R. (1992). *O Sagrado*. Lisboa, PT: Edições 70. (original publicado em 1923).
- Pafford, M. (1973). *Inglorious wordsworths: a study in some transcendental experiences in childhood and adolescence*. London, UK: Hodder & Stoughton.
- Palmer, J. (1979) A Community Mail Survey of Psychic Experiences. *Journal of the American Society for Psychical Research*, 73, 221-251.
- Shimabucuro, A. H. (2010). *Representações sociais de fenômenos anômalos em profissionais clínicos de Psicologia e Psiquiatria*. 258f. (Dissertação de Mestrado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo.
- Sparks, G. G. (2001). The relationship between paranormal beliefs and religious beliefs. *Skeptical Inquirer*, 18, 386-395.
- Targ, E., Schilitz, M., & Irwin, H.J. (2001). Psi-related experiences. In E. Cardeña, S.J. Lynn, & S. Krippner (Eds.), *Varieties of anomalous experience: Examining the scientific evidence* (pp. 219-252). Washington, DC: American Psychological Association.

- Teixeira, F (2005). O Potencial libertador da espiritualidade e da experiência religiosa. In: AmatuZZi, M. M. (Org.). *Psicologia e espiritualidade*. São Paulo, SP: Paulus
- Torres, C. (2016). *Religiosidade e experiências anômalas no protestantismo brasileiro*. Tese. 167f. (Doutorado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo.
- Valle, J.E. (2005) Religião e Espiritualidade: um olhar psicológico. In: AmatuZZi, M. M. (Org.). *Psicologia e espiritualidade*. São Paulo, SP: Paulus
- Zangari, W. (2003). *Incorporando papéis: Uma leitura psicossocial do fenômeno da mediunidade de incorporação em médiuns de Umbanda*, 350 f. (Tese de Doutorado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Zangari, W. (2005). Uma leitura psicossocial do fenômeno da mediunidade de Umbanda. *Boletim Academia Paulista de Psicologia*, 15, (3), 70-88.
- Zinnbauer, B. J. & Pargament, K. I. (2005). Religiousness and spirituality. In: Paloutzian, R. F. & Park, C. L. (Ed.) *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. (pp. 21-42). New York: Guilford Press.